Zeitschrift für Praktische Philosophie

Doppelblind begutachtet und vollständig Open Access

Band 12 – Heft 2
2025

www.praktische-philosophie.org

Herausgeber:innen

Birgit Beck – Karoline Reinhardt
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Abbt – Thomas Bedorf
Monika Betzler – Hauke Brunkhorst – Frank Dietrich
Johannes Drerup – Annette Dufner – Franziska Dübgen
Marcus Düwell – Orsolya Friedrich – Stefan Gosepath
Herwig Grimm – Martin Hartmann – Tim Henning
Lisa Herzog – Elisabeth Holzleithner – Angela Kallhoff
Stephan Kirste – Nikolaus Knoeppfler – Jörg Löschke
Kirsten Meyer – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Christian Neuhäuser – Elif Özmen – Dietmar von der Pfordten
Thomas Pogge – Michael Reder– Peter Schaber
Hans-Bernhard Schmid – Hans-Christoph Schmidt am Busch
Thomas Schramme – Judith Simon – Markus Stepanians
Ralf Stoecker – Dieter Thomä – Micha Werner

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr
Kontakt: praktische.philosophie@plus.ac.at
Homepage: www.praktische-philosophie.org
Verlagsort: Salzburg
ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg
Franziskanergasse 1/3
5020 Salzburg
Österreich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz:

gefördert von der

PARIS LODRON UNIVERSITÄT SALZBURG

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Moderne Philosophie als Dialektik der Entzweiung.
Zu Joachim Ritters Wirken als philosophischem Lehrer
(Mit einer Liste seiner Lehrveranstaltungen in Münster) 3
Matthias Hofmann

Kritik der Schulpflicht 39
Samuel Ulbricht

Ein Objekt inmitten anderer Objekte: Frantz Fanons Kritik
der Verdinglichung 65
Leon Schlüter

Klimakrise

Die Klimakrise und die Praktische Philosophie – Eine Einleitung 93
Daniel Lucas

Wieviel darf Klima Aktivismus verlangen? Ziviler Ungehorsam,
Sabotage, und moralische Überforderung im Kampf gegen die
Klimakrise 99
Anh-Quân Nguyen

Individuelle Untätigkeit während der Klimakrise:
Die Verdinglichung als Problem für das Social-Connection-Modell 131
Alina Kühnl

Agentiell Realisitische Klimaresilienz – Skizze einer
posthumanistischen Neuakzentuierung 149
Timo Hartmann

Kants Rechtsimperativ und zukünftige Generationen.
Zur freien Willkür zukünftiger Generationen. 175
Björn Härtel

„Wir sind die Gefahr! Aber wir sind auch die Lösung!“ – Zur Rolle
des Philosophieunterrichts in der Klimakrise 201
Meike Neuhaus

Rationale Radikale Hoffnung: Konkrete Hoffnungen, Radikale Hoffnung und ihre Konkretisierung in Zeiten der Klimakrise 237
Samuel Julian Kramer

Migration

Migration und Flucht als philosophische Herausforderung: Zehn Jahre nach der sogenannten „Flüchtlingskrise“ 265
Karoline Reinhardt und Gottfried Schweiger

Migration als epistemische Figur: Zur Spannung von Exil und Gegenwart im jüdischen Denken 287
Frederek Musall

Zuhören und Zusammenleben im Zeichen der Gastfreundschaft: Zu Donatella Die Cesares Philosophie der Migration 339
Claudia Welz

Kants Weltbürgerrecht und das Problem von Abweisungen an Staatsgrenzen 385
Susanne Meyer-Teschendorf

Autonomie im Ausnahmezustand. Eine moralische Untersuchung der Lebensbedingungen in Notlagern für Geflüchtete 411
Lisa Clara Burger

Weltoffenheit und Kontrolle: Die Einführung der Bezahlkarte für Asylsuchende in Deutschland als Maschine der Kontrolle? 441
Julian Koptisch und Josef Barla

Rechtspopulismus und das Überleben der liberalen Demokratie: Zwei Argumente gegen ein Recht auf Einwanderung 467
Roland Kipke

Inhaltsverzeichnis
Thomas von Aquin

Praktische Philosophie mit Thomas von Aquin: Einleitung in den Themenschwerpunkt 501
Kathi Beier

Lassen sich epistemische Tugenden als eine Art ethische Tugenden verstehen? – Eine Klärung ausgehend von Thomas von Aquin 515
Jens Kertscher

„Dankbarkeit gegenüber ausländischen Arbeitnehmer:innen: Betrachtungen mithilfe von Thomas von Aquin“ 537
Juliette Monvoisin

Das ewige Lächeln. Zur Relevanz einer bislang unbeachteten These des Thomas von Aquin für die philosophische Anthropologie 557
Andrea Robiglio

Grundsätze der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP)

Die ZfPP ist folgenden Grundsätzen verpflichtet:

1. Abdeckung der praktischen Philosophie in ihrer gesamten Breite ohne Eingrenzung auf bestimmte Schulen, Themen oder Methoden
2. Open Access
3. Qualitätssicherung durch Begutachtung
4. Deutsch als Wissenschaftssprache
5. Transparenz, Inklusion und Diversität
6. Aktive Rolle in der wissenschaftlichen Gemeinschaft

Ad 1: Die ZfPP ist ein Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Inhalte, Methoden und Traditionen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien der Philosophie genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Ad 2: Die Herausgeber:innen der ZfPP sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose Veröffentlichen und Lesen wissenschaftlicher Beiträge, wichtig ist:

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schrei- ben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die Leser:innen, also sowohl Kolleg:innen als auch in- teressierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesonde- re Leser:innen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

Die Autor:innen werden dazu ermutigt, ihre akzeptierten Beiträge online zu veröffentlichen (z. B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ih-

rer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk geför- dert werden.

Ad 3: Die Qualität der Veröffentlichungen in der ZfPP wird durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren durch Fachkolleg:innen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die Autor:innen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die Gutachter:innen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag, der ins Begutachtungsverfahren aufgenommen wird, werden nach Durchsicht durch die Herausgeber:innen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die letzte Verantwortung für jede Publikationsentscheidung liegt bei den Herausgeber:innen.

Es ist das Ziel der ZfPP, den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Das umfasst u. a. die Weitergabe der Gutachten bzw. wesentlicher Ausschnitte aus ihnen an die Autor:innen, damit die Entscheidung nachvollziehbar wird und die Autor:innen, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Ad 4: Deutsch ist für die Philosophie eine wichtige Wissenschaftssprache. Die ZfPP ist eine deutschsprachige Zeitschrift und veröffentlicht ausschließlich Beiträge auf Deutsch. Die Gründe hierfür sind u. a., eine sprachliche Pluralität der fachphilosophischen Diskussion zu sichern, die Besonderheiten der deutschen Sprache für das Philosophieren zu bewahren und Hürden für Autor:innen, die in anderen Sprachen weniger beheimatet sind oder sich ein Fremdsprachenlektorat nicht leisten können, niedrig zu halten. Die ZfPP richtet sich zwar vornehmlich an ein Fachpublikum, ist aber als Open-Access-Zeitschrift bestrebt, auch eine breitere Leser:innenschaft zu erreichen, auch dafür ist eine Publikation auf Deutsch von Vorteil.

Ad 5: Die ZfPP ist den Werten der Transparenz, Diversität und Inklusion verpflichtet. Fachwissenschaftliche Zeitschriften haben u. a. eine Gatekeeping-Funktion, mit der sorgsam und verantwortungsvoll umgegangen werden soll. Transparenz beinhaltet u. a., die Grundsätze der ZfPP für Autor:innen, Gutachter:innen und Leser:innen sichtbar zu machen. Diversi- tät und Inklusion betreffen einerseits das Bestreben der ZfPP, ein Publikationsorgan für die gesamte Breite der praktischen Philosophie zu sein; andererseits strebt die ZfPP Diversität der Autor:innen, Gutachter:innen und Herausgeber:innen an und bemüht sich, diese zu fördern.

Ad 6: Die ZfPP ist als fachwissenschaftliche Zeitschrift Teil der wissenschaftlichen Gemeinschaft der Philosophie. Die ZfPP bringt sich in Diskussionen über Fragen, die das Fach und die Wissenschaft betreffen, ein und will ihren Beitrag leisten, um Probleme zu identifizieren und Lösungen zu erarbeiten. Das gilt insbesondere für Fragen, die die Funktion, Rolle und Herausgabe fachwissenschaftlicher Zeitschriften betreffen. Zu den Tätigkeiten der ZfPP gehören u. a. die Vernetzung und der Austausch mit anderen Zeitschriften und Fachgesellschaften und die Beteiligung an entsprechenden Foren und Veranstaltungen.

Abstracting und Indizierung

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist zur Zeit in folgenden Datenbanken indiziert und auffindbar:

- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH-PLUS)
- E-Plus
- Google Scholar
- PhilPapers
- Philosphers' Index
- SCOPUS
- Ulrichsweb
- WorldCat
- Zeitschriftendatenbank (ZDB)Open Access

Hinweise zu Einreichung von Aufsätzen

Die Herausgeber:innen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht die- sen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wir nach einer Prüfung durch die Herausgeber:innen einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen, d. h. er wird an zwei externe Gutachter:innen geschickt, die die Identität der oder die Autor:in nicht

kennen. Die Gutachter:innen erhalten dafür ein Formular (siehe unten auf dieser Seite) und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die Gutachter:innen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten, der auch auf der Webseite öffentlich ist.

Alle Beiträge, sowohl für die offene Sektion als auch für Schwerpunkte, sind auf elektronischem Weg über die Webseite einzureichen. Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP das Lay- out für den Beitrag. Die oder der Autor:in erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht. Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten, kon- taktieren Sie die Herausgeber:innen.

- Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:
- Beiträge sollten zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen (inkl. Leerzeichen und Literaturverzeichnis) umfassen. Längere Texte werden zur Kürzung zurückgewiesen.
- Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
- Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein.
- Die ZfPP veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache
- Die Datei ist im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect einzureichen.
- Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine Vorlage für das Literaturverzeichnis findet sich auf der Webseite.
- Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese möglichst sparsam!
- Wir erwarten eine gendergerechte Sprache und bitten jedenfalls darum, vom generischen Maskulinum abzusehen.
- Soweit vorhanden, sind den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beizufügen.
- Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-

Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.

- Alle Beiträge sind anonymisiert einzureichen: (1) Keine Nennung des Namens im Text, (2) Entfernug des Namens aus den Metadaten der Worddatei und (3) Bennenung der Datei „Datum Kurztitel".
- Wir bitten darum, alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, entsprechend diesen Standards zu formatieren. Danke!

Hinweise zur Einreichung von Schwerpunkten

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einer:einem Schwerpunktherausgeber:in oder mehreren Schwerpunktherausgebern:innen betreut, die:der für die inhaltliche Konzeption und die Einwerbung der Beiträge verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen Schwerpunktherausgeber:innen über Ideen. Einen Leitfaden für Schwerpunktherausgeber:innen finden Sie unten auf dieser Seite.

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, wer- den einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müs- sen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die Herausgeber:innen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mitsamt einer Darstellung des Themas (750–1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Wir ermuntern insbesondere auch jüngere Kolleg:innen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die Herausgeber:innen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich.

Schwerpunktherausgeber:innen sollten über Erfahrung mit begutachteten Publikationen verfügen und bei im Falle mehrerer Schwerpunktherausgeber:innen begrüßt die ZfPP eine diverse Zusammensetzung des Teams.

Vorschläge für Schwerpunkte können per Email an praktische.philosophie@plus.ac.at eingereicht werden.

Beiträge für Schwerpunkte sollten mit den jeweiligen Herausgeber:innen des Schwerpunkts abgesprochen werden und können nach Registrierung bzw. Anmeldung im gesicherten Bereich wie Aufsätze eingereicht werden.

Leitfaden für Gastherausgeber:innen von Schwerpunkten

Vorschlag für einen Schwerpunkt

- Vorschläge für Schwerpunkte können jederzeit an die Herausgeber:innen geschickt werden: praktische.philosophie@plus.ac.at.
- Die Vorschläge sollten eine Darstellung des Themas und dessen Relevanz (750–1000 Wörter) sowie Anzahl und Ausrichtung der anvisierten Beiträge enthalten.
  Vom Zeitpunkt des Vorschlags eines Schwerpunkts bis hin zu dessen Publikation vergehen etwa 18–24 Monate.
- Jeder Schwerpunkt wird von einer oder einem Herausgeber:in der ZfPP während des gesamten Prozesses begleitet und betreut.

Einwerbung von Beiträgen

- Findet ein Vorschlag die Zustimmung der Herausgeber:innen der ZfPP, formuliert und verbreitet der oder die Gastherausgeber:in ggf. einen Call for Papers für den Schwerpunkt oder spricht aktiv poten- zielle Autor:innen an, kann diesen aber selbstverständlich kein Publikationsversprechen machen.
- Da es auch bei Schwerpunktbeiträgen eine hohe Ablehnungsquote durch die Gutachter:innen gibt, sollte die Anzahl der eingeworbenen Beiträge höher sein als die für die Publikation vorgesehene.
- Alle Aufsätze für Schwerpunkte müssen gemäß den Richtlinien der ZfPP über die Webseite eingereicht werden.

Begutachtung

- Auch alle Schwerpunktbeiträge (mit Ausnahme der Einleitung) wer- den in einem doppelblinden Verfahren begutachtet.

- Das Begutachtungsverfahren wird von den Schwerpunktherausgeber:innen verantwortet (Einholung der Gutachten, Korrespondenz mit den Autor:innen). Dafür ist das Onlinesystem der ZfPP zu verwenden. Die Schwerpunktherausgeber:innen erhalten entsprechende Berechtigungen als temporäre Rubrikredakteur:innen.

Publikationsentscheidung

- Die Schwerpunktherausgsber:innen treffen auf Basis der eingeholten Gutachten eine begründete Vorentscheidung.
- Die finale Publikationszusage obliegt den Herausgeber:innen der ZfPP. Ablehnungen, sowohl mit als auch ohne Begutachtung (desk rejecti- on), werden von der Schwerpunktherausgeber:innen alleine getroffen.

Hinweise zur Einreichung von Buchsymposien

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie veröffentlicht in unregelmäßigen Abständen Symposien zu Neuerscheinungen aus der praktischen Philosophie. Buchsymposien umfassen in der Regel eine Einleitung durch die Herausgeber:innen des Symposiums, 5–6 Beiträge zum Buch und eine Antwort auf die Kritiken durch den:die Auor:in. Die Beiträge eines Buchsymposi- ums werden nicht extern begutachtet, sondern durch die jeweiligen Herausgeber:innen. Vorschläge für Buchsymposien inklusive einer Motivation und einer Liste an (tentativen) Autor:innen können jederzeit an die Herausgeber:innen der ZfPP geschickt werden.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 1–2
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.0

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, die zweite Ausgabe 2025 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können. Neben den Beiträgen in der offenen Sektion veröffentlichen wir in diesem Heft drei Schwerpunkte. Diese widmen sich der Klimakrise (herausgegeben von Daniel Lucas, Joseph Conrad und Stefan Knauß), der Philosophie der Migration (herausgegeben von Karoline Reinhardt und Gottfried Schweiger) und Thomas von Aquin (herausgegeben von Kathi Beier).

Wir danken den Autor:innen und insbesondere den Gutachter:innen, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren, und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Wir danken dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Wir freuen uns über Einreichungen zu geplanten Schwerpunkten ebenso wie über Vorschläge für künftige Themenschwerpunkte für die Jahre 2027 und 2028.

Mit dieser Ausgabe verabschieden wir Birgit Beck aus dem Kreis der Herausgeber:innen und danken ihr für viele Ideen, reichlich Engagement und Arbeit für die ZfPP.

Die Herausgeber:innen

Birgit Beck, Karoline Reinhardt,
Gottfried Schweiger & Michael Zichy

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 3–38
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.1

Moderne Philosophie als Dialektik der Entzweiung. Zu Joachim Ritters Wirken als philosophischem Lehrer (Mit einer Liste seiner Lehrveranstaltungen in Münster)

Modern philosophy as a dialectic of divisiveness. On Joachim Ritter's impact as a philosophical teacher (With a list of his courses in Münster)

MATTHIAS HOFMANN, UNIVERSITÄT LEIPZIG

Zusammenfassung: In der alten Bundesrepublik brachte die akademische Philosophie auch politische Akteure hervor. Das gilt nicht nur für Adornos Erben (Frankfurt), sondern auch für die Mitglieder im *Collegium Philosophicum* von Joachim Ritter (Münster), der vor allem als philosophischer Lehrer gewirkt hat. Sein Denken und die Organisation seiner Lehre sind durch den konstitutiven Wechselbezug von historischer und systematischer Philosophie gekennzeichnet, womit seine Philosophie zugleich dem modernen Problem des Historismus Rechnung trägt. Ritter aktualisiert Hegels Theorie der Freiheit in der Entzweiung: Sie grundiert sowohl seine eigene Theorie der Moderne als auch seine Praxis als akademischer Philosoph und Geisteswissenschaftler. Ritters Philosophie bildet eine Dialektik der Entzweiung und profiliert eine Alternative zu den zeitgenössischen Philosophien der Eigentlichkeit (Heidegger) und der Entfremdung (Adorno) mit eigenen sozialen und politischen Potenzialen.

Schlagwörter: Entzweiung, Freiheit, Hegel, Moderne, Politische Philosophie

Abstract: In the old West Germany academic philosophy also generated political actors. This applies not only for the heirs of Adorno (Frankfurt), but also for the members of Joachim Ritter's *Collegium Philosophicum* (Münster). Ritter made an impact mostly as a philosophical teacher. A special feature is that he always related historical and systematic philosophy to each other. This is also evident in the way he organised his teaching activities at the University of Münster. With the bipolarity of historical and systematic philosophy, Ritter takes account of the modern problem

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

of historicism. He also actualises Hegel's theory of freedom in divisiveness, *Entzweiung*. This concept has significance for Ritter's theory of modernity and for his practice as an academic philosopher and humanities scholar. Ritter develops a dialectic of divisiveness that profiles an alternative to the philosophies of authenticity, *Eigentlichkeit* (Heidegger), and alienation, *Entfremdung* (Adorno), and has its own social and political potential.

Keywords: divisivness, freedom, Hegel, modernity, political philosophy

1 Wenn Philosophen politisch werden: Die Bundesrepublik und ihre Philosophenschulen

In der Geschichte der „alten" Bundesrepublik Deutschland wurden hochrangige Ämter mit gesellschaftspolitischer Reichweite auch von Philosophen und Schülern von philosophischen Lehrern besetzt. Im Gegensatz zum „Klischee-Philosophen", der praxisscheu lieber ungestört seine Gedankenkreise zieht und seine theoretische Lebensform genießt, wurde in der alten Bundesrepublik auch so philosophiert, dass daraus ein gesellschaftspolitisches Engagement erwuchs. Die Idee in der berühmten 11. These von Karl Marx über Ludwig Feuerbach – „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*" (Marx 2011 [1845], 794) – wurde hier teilweise Realität.

Für die Frankfurter Philosophie, wie sie insbesondere am Institut für Sozialforschung um Max Horkheimer und Theodor W. Adorno betrieben wurde, gehörte das Marx'sche Diktum quasi zur Agenda. Adorno selbst galt als ein „Medienintellektueller", der häufig in der Öffentlichkeit zu Themen des öffentlichen Lebens Stellung nahm. Sein ehemaliger Mitarbeiter Jürgen Habermas hat ihn in dieser Funktion gewissermaßen beerbt. Hinter dem Frankfurter Institut für Sozialforschung stand insgesamt die Idee, eine gesellschaftlich einflussreiche „Schule" zu sein. Diese These vertritt jedenfalls Jörg Später, der in seinem Buch *Adornos Erben* die Geschichte der Frankfurter Schule und ihrer kritischen Theorie rekonstruiert und damit „einen Beitrag zur Erkundung der politisch-kulturellen Physiognomie der alten Bundesrepublik" leistet (Später 2024, 14). Von dieser Schule gingen nicht nur politische Ideen aus, sondern auch politische Praktiker wie etwa Ludwig von Friedeburg, hessischer Kultusminister von 1969 bis 1974, oder Oskar Negt, Reformer der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit und Berater des SPD-Bundeskanzlers Gerhard Schröder (1998–2005).

Doch solch ein gesellschaftspolitischer *Output* ist in der Bundesrepublik kein Alleinstellungsmerkmal der Frankfurter Philosophenschule. Auch die Münsteraner Philosophie zeigte ihr Potenzial zur gesellschaftspolitischen Relevanz. So war der Philosoph Hermann Lübbe ab 1966

Staatssekretär im Kultusministerium und von 1969 bis 1970 Staatssekretär des Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen. Der Jurist Martin Kriele war im selben Bundesland Richter am Verfassungsgerichtshof von 1976 bis 1988. Und der Jurist Ernst-Wolfgang Böckenförde amtierte sogar am Bundesverfassungsgericht als Richter von 1983 bis 1996. Das sogenannte „Böckenförde-Diktum", wonach der „*freiheitliche, säkularisierte Staat* […] *von Voraussetzungen* [lebt]*, die er selbst nicht garantieren kann*" (Böckenförde 2016, 112), wird man heute wohl zum Standardrepertoire demokratischer Bildung zählen können. Schließlich sei noch der Philosoph Robert Spaemann erwähnt, der als Berater von Papst Benedikt XVI. Einflussmöglichkeiten gewann, die über die Grenzen der Bundesrepublik hinausreichten. Sie alle eint, dass sie Mitglieder im Münsteraner *Collegium Philosophicum* waren. Und zu diesem Kreis gehörten noch weitere namhafte Intellektuelle wie z. B. Odo Marquard, Karlfried Gründer, Günther Rohrmoser, Ludger Oening-Hanhoff, Rudolf Vierhaus und Ernst Tugendhat.

Das *Collegium Philosophicum*, das sich in der Rückschau als eine Art intellektuelle Kaderschmiede der Bundesrepublik erweist, war das Oberseminar von Joachim Ritter, das er im Sommersemester 1947 gegründet hatte und ab dem Wintersemester 1948/49 endgültig unter diesem Namen veranstaltete (vgl. Böckenförde et al. 1965).[1] Hinter seinen Schülern blieb Ritter selbst an Bekanntheit zurück. Aber vermittelt durch seine Schüler hatte seine Philosophie eine enorme Reichweite. Henning Ottmann resümiert treffend: „R[itter] ist […], wenn nicht einer der bekanntesten, dann doch einer der einflussreichsten Philosophen Deutschlands gewesen" (Ottmann 2007, 559). Und Hermann Lübbe urteilt knapp 30 Jahre nach der Gründung der Bundesrepublik: Die „Erneuerung praktischer Philosophie in Deutschland" sei „zu einem erheblichen Teil Joachim Ritter zu verdanken" (Lübbe 1978, 17).

Man kann bis hierher festhalten: In der alten Bundesrepublik bildeten sich parallel gleich zwei philosophische Schulen, die eine gesellschaftspolitische Wirksamkeit erzielten: die Frankfurter Schule um Adorno sowie das Münsteraner *Collegium Philosophicum* um Joachim Ritter.[2] Allerdings

[1] Vgl. auch Anhang, Nr. 5, Nr. 9, Nr. 12, Nr. 15.

[2] Auch wenn man beide „Schulen" politisch meist gegensätzlich coloriert, sind sich ihre Gründerfiguren in bestimmten Punkten gar nicht so unähnlich. Denn nicht nur Adorno, sondern auch Ritter – beide Jahrgang 1903 – hatte eine Phase einer prägenden Marx-Lektüre (vgl. Scholtz 2004; Schweda 2015, 18–20; Henning 2017). Damit verbindet sich bei beiden zugleich eine intensive Rezeption von Marx'

entwickelte Ritter – anders als Adorno – keine große literarische Tätigkeit. Sein literarisches Werk der Nachkriegszeit ist „im Vergleich mit seiner großen und fortdauernden Wirkung erstaunlich schmal" (Lübbe 2004, 108). Es ist gerade mal „eine Handvoll Aufsätze" (Spaemann 2003), die in der von Odo Marquard besorgten erweiterten Neuausgabe von Ritters Buch *Metaphysik und Politik* gesammelt sind (vgl. Ritter 2018 [1969]).[3] Ritter brachte es zu seiner nachhaltigen Wirksamkeit in der wissenschaftlichen Philosophie mit ihren gesellschaftspolitischen Effekten also weniger durch die Größe seines literarischen Œuvres und schon gar nicht durch medienwirksame Auftritte, sondern vor allem durch seine *Tätigkeit als philosophischer Lehrer* an der Universität Münster.

Unter den Forschungsarbeiten zur sogenannten „Ritter-Schule" wurden bereits einschlägige Beiträge zur Rekonstruktion und Interpretation von Ritters eigener *Philosophie* (vgl. Schweda 2013), zur *gesellschaftspolitischen Bedeutung* seines Einflusses für die Bundesrepublik (vgl. Hacke 2008; 2017) sowie zu seinen universitäts- und wissenschaftspolitischen *Aktivitäten als Hochschullehrer* in Münster vorgelegt (vgl. Lübbe 2004; Kranz 2020). Die nachfolgenden Überlegungen widmen sich dem Wirken Joachim Ritters als philosophischem Lehrer und untersuchen dabei den *internen* Zusammenhang der drei soeben genannten Ebenen. Die Frage lautet: Wie bilden sich Ritters *Philosophie*, seine Tätigkeit als akademischer *Lehrer* und das liberal-bürgerliche Profil seines gesellschaftspolitischen *Einflusses* aufeinander ab?

Der Gedankengang setzt bei der Lehrtätigkeit ein und beleuchtet den von Ritter vermittelten historischen Sinn als *Zweipoligkeit* von historischer und systematischer Philosophie (2). Danach wird der Zusammenhang skizziert, der zwischen dieser Zweipoligkeit und dem Grundmotiv von Ritters Philosophie, nämlich seiner Rezeption von Hegels Begriff der *Entzweiung*, besteht (3). Und schließlich wird Ritters Philosophie als eine *Dialektik* der

philosophischem Inspirator Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Adornos und Ritters Interesse galt dabei vor allem den politischen Dimensionen von Hegels Philosophie, wodurch zugleich in der Geschichte der Hegel-Interpretation neue Akzente gesetzt wurden. Und schließlich lässt sich bei beiden ein ausgeprägter Wille ausmachen, im Nachkriegsdeutschland einen Wiederaufbau auf dem Gebiet der Bildung zu betreiben – sowohl geistig als auch institutionell (vgl. Kranz 2020).

[3] Zu Ritters literarischer Tätigkeit in Münster kommen noch seine eigenen neun Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (1971–2007) hinzu. Diese monumentale Enzyklopädie wurde von Ritter begründet und bis zu seinem Tod 1974 herausgegeben. Es dürfte bis heute wohl auch das bekannteste Werk sein, das mit seinem Namen verbunden ist (vgl. Kranz 2017).

Entzweiung gegenüber zeitgenössischer Alternativen profiliert und hinsichtlich ihrer gesellschaftspolitischen Wirkung am Beispiel des Böckenförde-Diktums konkretisiert (4).

2 Irreduzible Zweipoligkeit von historischer und systematischer Philosophie: Ritter als philosophischer Lehrer

2.1 Autobiografische Notizen von Ritter-Schülern

Fragt man nach Joachim Ritter als *Lehrer*, spielt es natürlich auch eine Rolle, wie er als Mensch mit seinen Studierenden umging: So ist er Lübbe zufolge „für viele […] Lehrer, Meister, Ratgeber, Kollege – ein Mensch stärkster Fulguration" gewesen (zit. nach Ottmann 2007, 559). Doch von größerem Interesse ist hier das Profil von Ritter als einem *philosophischen* Lehrer. Die ersten Konturen gewinnt dieses Profil durch ein autobiografisches Erinnerungsstück ebenfalls von Hermann Lübbe über „die Inhalte der Philosophie, die Joachim Ritter vermittelte" (Lübbe 2010, 69). Hierzu zählten:

> […] *erstens* also, konträr zum intellektuellen Neomarxismus der Frankfurter Schule, Analyse und Aneignung der bürgerlichen Welt mit ihren Optionen für rechtspolitische und ökonomische Liberalität. *Zweitens* gehörte dazu die Aufschliessung des Sinns für historische Bildung als dem Medium der Vergegenwärtigung fortwirkender Traditionen und ihrer Transformationen. *Drittens* erfuhr man über Ritter eindrücklich auch die Zugehörigkeit der religiösen Traditionen zur humanen Kultur und näherhin auch die Zugehörigkeit der Theologie zur Geschichte der europäischen Wissenschaften und der Philosophie seit der Spätantike. Anti-Kulturkritik – das wäre vielleicht eine passende Kennzeichnung des polemischen und modernitätsapologetischen Elements in der Ritterschen Philosophie der bürgerlichen Welt. Man fand sich der Zumutung ausgesetzt, auf intellektuelle Geltungsgewinne durch verfallsgeschichtliche Ankündigungen überfälliger Revolutionen oder Kehren zu verzichten. (Ebd., Herv. MH)

Zunächst begegnet in dieser Schilderung eine Kontrastierung mit zeitgenössischen Alternativen in der deutschen Philosophie. Ritters philosophische Lehre wird dabei gegen einen Verabschiedungsgestus sowohl der Frankfurter Schule („Neomarxismus", „Revolutionen") als auch der Philosophie Heideggers („Kehren") positioniert und als eine „bürgerliche" Option bestimmt, die für eine konstruktive Anknüpfung an geschichtliche und kulturelle Traditionen und deren Bewahrung plädiert. Dieser konservativ

anmutende Bewahrungsgestus ist dabei aber alles andere als unkritisch. Der genannte „Sinn für historische Bildung" hält kritische Potenziale für die philosophische Begriffsarbeit bereit und bildet deshalb einen unverzichtbaren Bestandteil der bei Ritter erlernbaren *Inhalte* der Philosophie. Zugleich ist die historische Arbeit in der Philosophie bzw. die philosophische Arbeit mit Historischem nicht nur ein konservierendes „Medium der Vergegenwärtigung", sondern ebenso ein progressives Medium der „Transformation" von Traditionen. Angedeutet wird hier der konstruktive Wechselbezug von systematischer und historischer Philosophie, der kennzeichnend für Ritters Art zu philosophieren ist (vgl. Marquard 2004, 160). Seine Philosophie verfolgt das Programm einer „Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit" (Spaemann 1959, 313) und ist dabei „stets durch die beiden Pole von ‚Geschichtlichkeit' und ‚Sachbezogenheit' bestimmt" (Ottmann 2007, 560). Der entscheidende Punkt ist dabei die Irreduzibilität der Zweipoligkeit. Dieser philosophische Stil ist „modern" in dem Sinn, dass er das Problembewusstsein des Historismus in das systematische Denken integriert und die Geschichtsrelativität philosophischer Ideen berücksichtigt.[4] Das von Lübbe gewählte Kennzeichen der „Anti-Kulturkritik" meint damit auch kein Verbot von Kritik als Zensur im Zeichen der Bewahrung; im Gegenteil ist damit eine Potenzierung von Kritik gemeint, nämlich eine Zumutung zum Verzicht auf eine solche Kritik, die sich unkritisch gegenüber der Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens verhält.

Auf den historischen Sinn im philosophischen Denken und seine vielfältigen Konsequenzen verweist auch Odo Marquard, wenn er in autobiografischer Absicht über das spricht, was er bei Ritter gelernt hat:

> Diesseits seiner Thesen habe ich von ihm gelernt: daß Merken wichtiger ist als Ableiten; daß niemand von vorn anfangen kann, daß jeder anknüpfen muß: also den Sinn fürs Geschichtliche; daß Widersprüche notfalls ausgehalten werden müssen gegen den Schein ihrer Auflösung; daß solche Widersprüche eindrucksvoller präsent sind durch Personen als durch Lektüren und daß dies verlangt: mit fremden Einstellungen leben und von ihnen lernen können; daß also die buntere Philosophenkonstellation die bessere ist […]. (Marquard 1981, 7–8)

Historischer Sinn bedeutet in dieser Diktion eine Reihe von selbstrelativierenden Einsichten: Demnach ist es unvermeidlich, dass man im Denken irgendwo anknüpfen muss, dass im Denken auch unauflösbare Widersprüche auftreten und dass man nie nichts mehr von anderen lernen kann. Mit

[4] Zum Historismus vgl. Troeltsch (2008 [1922]); Scholtz (1991); Oexle (1996).

anderen Worten: Was man im philosophischen Denken zu Thesen synthetisiert und systematisiert, ist das unendliche Material, das geschichtlich-endliche Wesen einander mitteilen und zur Verfügung stellen.

2.2 Ritters Gestaltung seiner Lehrtätigkeit in Münster

Vor dem Hintergrund solcher autobiografischen Notizen ist es aufschlussreich, der Frage nachzugehen, ob und wie sich diese irreduzible historisch-systematische Zweipoligkeit von Ritters philosophischem Denken in seinem Lehrangebot an der Universität Münster niederschlägt. Anhand der zeitgenössischen Vorlesungsverzeichnisse lässt sich Ritters Lehrangebot rekonstruieren. Das im Anhang mitgeteilte Verzeichnis listet sämtlich Lehrveranstaltungen Ritters in Münster chronologisch auf und zitiert wörtlich die Veranstaltungstitel (vgl. auch Kranz 2020, 184–187). Darüber hinaus werden in die diachrone Abfolge die einzelnen Publikationen bzw. Vorträge aus der erweiterten Ausgabe von *Metaphysik und Politik* an der jeweiligen Stelle eingefügt. Die Liste vermittelt damit einen Eindruck von Ritters Lehr- und Forschungsbiografie, einen Überblick über Konstanten und Variationen der Themen seiner Lehrtätigkeit sowie einen Einblick in seine konkrete Gestaltung und das Pensum seiner Lehre in jedem einzelnen Semester. Der ebenfalls beigefügte Index zur Liste fasst darüber hinaus das thematische Repertoire von Ritters philosophischer Lehre zusammen und macht inhaltliche Schwerpunkt sichtbar.

Allerdings müssen für die philosophiehistorische Arbeit mit Vorlesungsverzeichnissen auch *Limitationen des Aussagewertes* eingeräumt werden. Die Angabe solcher Limitationen ist methodisch von Bedeutung, weil sich an dieser Stelle historisch-biografische Aussagen und sachlich-systematische Aussagen kreuzen (vgl. Hofmann 2021, 86–93). Man muss mit Nachdruck darauf hinweisen, dass die zitierten Vorlesungstitel, die den Vorlesungsverzeichnissen entnommen sind, nur wenig Informationen darüber liefern, was in den Lehrveranstaltungen inhaltlich im Detail vermittelt wurde. Dies wird klar, wenn man ergänzend einen Blick in den Nachlass von Joachim Ritter wirft, der im *Deutschen Literaturarchiv* (DLA) in Marbach aufbewahrt wird. Im Wintersemester 1946/47 kündigte Ritter eine Vorlesung mit dem Titel „Probleme der modernen Philosophie“ an (Anhang, Nr. 1), die im Nachlass als „Zwei Kapitel zur Geschichte und Theorie der Vernunft“ bezeichnet wird (DLA Marbach, Bestand A: Ritter, Joachim, Nr. III, 11). Ein weiteres Beispiel ist folgendes: Im Wintersemester 1956/57 liest man im Vorlesungsverzeichnis „Gesellschaftsphilosophie im 19. Jahrhundert“ (Anhang, Nr. 65), im Nachlass betitelt eine studentische Nachschrift das Kolleg jedoch mit „Hegel und Marx“ (DLA Marbach, Bestand A:

Ritter, Joachim, Nr. III, 35). Beide Beispiele können hinreichend zeigen, dass die Titel in den Vorlesungsverzeichnissen eine Vergröberung dessen sind, was in den Lehrveranstaltungen tatsächlich dargeboten wurde.

Dennoch muss man sagen, dass die besagte Vergröberung der inhaltlichen Details zugleich eine systematische Profilierung des Lehrangebots darstellt. Denn die Vorlesungstitel beruhen auf Angaben des jeweiligen Dozenten. Insofern gehen die Vergröberungen in den Angaben von der Lehrperson selbst aus und können deshalb als ein Niederschlag dessen gelesen werden, welche systematischen Themen eine Lehrperson mit den materialen Inhalten verfolgt. Anhand der beiden Beispiele kann man sagen, dass für Ritter eine „Geschichte und Theorie der Vernunft" systematisch für die „Probleme der modernen Philosophie" insgesamt steht bzw. dass anhand von „Hegel und Marx" in systematischer Hinsicht Variationen einer „Gesellschaftsphilosophie im 19. Jahrhundert" thematisiert werden können.[5]

Vor diesem methodischen Hintergrund sollen hier ein paar wenige Beobachtungen an anhand der Indexierung der Vorlesungsankündigungen von Joachim Ritter hervorgehoben werden (vgl. Anhang, Index):

In *philosophiehistorischer Hinsicht* kommen zunächst dieselben Schwerpunkte wie in *Metaphysik und Politik* zum Vorschein: Aristoteles und Hegel. Hinzu kommen noch Kant und die Auseinandersetzung mit den Autoren der Gegenwart. Es entsteht hieraus jedenfalls das Bild, dass Ritter den Sinn für historische Bildung anhand von philosophischen Klassikern verdeutlichte und dabei vor allem das Verhältnis und die Vermittlung zwischen Antike und Neuzeit thematisierte. Die Fokussierung auf Klassiker wird man wohl auch lehrpragmatisch deuten können, nämlich als Wahl geeigneter klassischer Autoren und Texte, mit denen man zugleich systematische Problemstellungen der Philosophie erschließen kann.

In *systematisch-philosophischer* Hinsicht fällt dabei das breit gefächerte Themenrepertoire auf. Als akademischer Lehrer vertrat Ritter nahezu die gesamte Fachphilosophie und kann ohne Vorbehalt als philosophischer Generalist bezeichnet werden. In der Theoretischen Philosophie dominieren dabei die Probleme neuzeitlicher Metaphysik, wie sie durch Kants *Kritik der reinen Vernunft* gestellt sind. In der Praktischen

[5] Dieser Interpretationsansatz ist um eine inhaltliche Dimension anhand der Materialien aus dem Nachlass im DLA erweiterbar. Dies erfordert aber eine eigene und eingehende Analyse. Hinsichtlich des Lehrprofils von Joachim Ritter stellt sich hier die Frage nach seiner besonderen *Philosophiedidaktik*. Für die weitere Forschung wäre eine solche Analyse im Horizont einschlägiger didaktischer Modelle weiterführend und könnte vorläufig anhand von Ritters Ästhetik-Vorlesung (vgl. Ritter 2010) erprobt werden.

Philosophie bilden die Schlagworte „Ethik“, „Rechtsphilosophie“ und „Gesellschaftsphilosophie“ einen sachlichen Zusammenhang. Denn inhaltlich stellt Ritters Praktische Philosophie eine Fortführung von Hegels Erneuerung der Praktischen Philosophie dar. Hegel überwindet Kants Dualismus von Legalität und Moralität und entwickelt einen integrativen Zusammenhang von Recht, Moralität und öffentlichen Institutionen, wie er bereits bei Aristoteles zu finden war. Doch Hegel modernisiert diesen Zusammenhang, indem er ihn in den Horizont einer universellen Freiheitsidee stellt (vgl. Ritter 2018, 281–309). Einen weiteren systematischen Schwerpunkt bildet noch die *Ästhetik* (vgl. Ritter 2010). Dieser Thematik widmete sich Ritter unter dem Stichwort „Landschaft“ auch in seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Münster 1962/63 (vgl. Ritter 2018, 407–441).

Die Veranstaltungen zu den *hermeneutischen Schlagworten* verdienen noch ein besonderes Augenmerk. In den Vorlesungsverzeichnissen findet sich häufig eine Kombination aus Vorlesung und Seminar zur selben Thematik, woraus man den konzeptionellen Eindruck gewinnt, dass hier neben der „Stoffvermittlung“ auch die „Stoffaneignung“ und die methodische Einübung in die philosophische Interpretations*praxis* ermöglicht werden soll. Spaemanns Charakterisierung von Ritters Philosophie als einer Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit findet hier ihren dokumentarischen Anhalt. Ein illustratives Beispiel bietet hierfür das Wintersemester 1951/52 (vgl. Anhang, Nr. 39 und 40). Ritters Vorlesung behandelt die moderne Kunst, sein Seminar hingegen Platons Lehre vom Schönen, wodurch die Gegenüberstellung von Antike und Moderne sowie die Spannung von Geschichte und Gegenwart in der Lehrkombination abgebildet wird. Karlfried Gründer schreibt: „Es gibt kein Buch mit dem Titel *Hermeneutik* von Joachim Ritter, und wenn ich mich recht erinnere, hat er nie eine Vorlesung oder ein Seminar mit diesem Titel gehalten“ (Gründer 2004, 59). Gründer erinnert sich richtig; das Wort Hermeneutik kommt in Ritters Veranstaltungstiteln nicht vor. Man kann mit gutem Grund aber annehmen, dass auch hier der Schluss naheliegt: „Ritter hat deswegen keine Hermeneutik geschrieben, weil seine ganze Philosophie eine war“ (ebd., 66).

Schließlich enthält das Verzeichnis auch eine Chronik des bereits erwähnten Diskussionskreises, dem Ritter den Namen *Collegium Philosophicum* gab. Diesen Kreis wählte Robert Spaemann als Hauptreferenz, um die Münsteraner Philosophie unter den „Philosophische[n] Strömungen im heutigen Deutschland“ zu profilieren (vgl. Spaemann 1959, 290). Dieser Text hat die doppelte Funktion, einerseits über aktuelle Strömungen der 1950er-Jahre zu informieren und andererseits eine Selbstverortung der

Münsteraner darunter vorzunehmen. Spaemann referiert dabei über den neueren Thomismus, über Nicolai Hartmann und den Positivismus, über die Philosophien im Umkreis von Martin Heidegger und schließlich über die Frankfurter Schule und das Münsteraner *Collegium Philosophicum* um Joachim Ritter. Zu Letzterem wird angemerkt:

> Die philosophische Hegelinterpretation Joachim Ritters ist ambivalent, so ambivalent wie die Realität der Gesellschaft, so ambivalent wie Hegel selbst. Dem entspricht die heterogene Zusammensetzung des „Collegium Philosophicum" Ritters, das Thomisten, evangelische Theologen, Positivisten, Logiker, Marxisten und Skeptiker im Gespräch vereinigt. Aber gerade darin erscheint zugleich das Positive dieser Ambivalenz. Keine eindeutige, mit dem Anspruch auf zwingendes Wissen auftretende philosophia prima kann heute über das Mißverhältnis Rechenschaft geben zwischen ihrem Anspruch auf universale Einsicht und der geschichtlichen Tatsache, daß ihre Anhänger eine Partei unter anderen sind. (Ebd., 313)

Der Hinweis auf Ritters Hegelinterpretation zeichnet hier *erstens* einen Kontrast zur vorher beschriebenen Frankfurter Schule, die sich ebenfalls als „von Hegel herkommend" versteht (ebd., 309). Als besonderes Kennzeichen von Ritters Diskussionskreis wird *zweitens* die Pluralität an Denkrichtungen hervorgehoben, die sich selbst bis zur Widersprüchlichkeit steigert, wenn dort etwa Thomisten und Skeptiker oder Theologen und Marxisten an einem Tisch sitzen. Man wird diesen Teil des Zitats auch als eine rhetorische Raffinesse deuten können: Denn am Ende von Spaemanns Darstellung philosophischer Strömungen der damaligen Bundesrepublik sieht es so aus, als würden sich alle diese Strömungen bei Ritter im Münsteraner *Collegium Philosophicum* zum Disput treffen. *Drittens* bestätigt das Zitat als ein zeitgenössisches Dokument den historisierenden Charakter von Ritters Philosophie, wie er im Zusammenhang mit Lübbes Schilderung bereits begegnet ist. Hier tritt allerdings stärker der Effekt jenes historisierenden Denkens in den Vordergrund, nämlich die positive Ambivalenz der Partikularität eigener universaler Einsichten. Und *viertens* ist an diesem Zitat bedeutsam, dass hier ein sachlicher Zusammenhang zwischen Ritters Hegelinterpretation und seiner pluralen Gestaltung des Diskussionskreises behauptet wird. Ritters besonderer Hegelianismus ist damit nicht nur eine Idee zur Wirklichkeitsinterpretation im Sinne einer „Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit", sondern darüber hinaus auch eine eminent praktische Idee, die auf Möglichkeiten ihrer äußeren Gestaltung aus ist und sich im *Collegium Philosophicum* konkretisiert.

3 Im Geist der Entzweiung: Ritters Erneuerung praktischer Philosophie

Hermann Lübbe würdigte das akademische Lebenswerk von Joachim Ritter als eine *Erneuerung praktischer Philosophie* (s. o.). Dies trifft in mindestens zwei Hinsichten zu: Die Erneuerung gilt zunächst der *Praktischen Philosophie als Teilbereich* der universitären Fachphilosophie. In dieser Hinsicht ist der Beitrag von Ritters Philosophie eine Erneuerung im Sinne einer Aneignung und Fortschreibung des durch Hegel erneuerten Aristotelismus (s. o.). Ritters Hegel-Rezeption integriert darüber hinaus ein allgemeines Motiv des Deutschen Idealismus und unterstreicht so von einer anderen Seite her sein Wirken als Erneuerung praktischer Philosophie. Die Philosophie des Deutschen Idealismus, die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant, ist sich darin einig, dass der kritische Gebrauch der menschlichen Vernunft die Vernunft selbst als die praktische Realisierungsform menschlicher Freiheit offenbart.[6] Der interne Zusammenhang von *Kritik* im Sinne sachhaltiger Subjektivität, *Vernunft* im Sinne selbstständigen Denkens und *Freiheit* im Sinne lebenspraktischer Autonomie, aus welchem die Denker des Deutsche Idealismus die Idee einer prozedierenden Vernunft gewinnen, verdichtet sich bei Hegel unter anderem in der Denkfigur der *Entzweiung*, die wiederum Ritters Hegel-Rezeption dominiert und zugleich zum Schlüssel seiner Moderneinterpretation avanciert (vgl. Schweda 2013, 121–149). Insofern ist Ritters Philosophie auch in dem Sinn eine Erneuerung praktischer Philosophie, dass sie eine *philosophische Tätigkeit* repräsentiert, die sich selbst im Zeichen der Idee der Freiheit als eine Form der Realisierung von Freiheit versteht.

Hegels Idee der Entzweiung kann in der Rückschau als Motor angesehen werden, der Ritters Art zu philosophieren *praktisch* antreibt (vgl. Hacke 2017, 26–28). In konstitutiver Weise begegnet der Gedanke der Entzweiung in Ritters wichtigster Publikation *Hegel und die französische Revolution* (1957), die auf einem Vortrag aus dem Jahr 1956 vor der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen basiert.[7] Und

[6] Zur allgemeinen Problemlage vgl. Jaeschke & Arndt (2012, 23–37).

[7] In den Drucknachweisen zur erweiterten Ausgabe von *Metaphysik und Politik* gibt Odo Marquard als Vortragsdatum den 20. Juni 1950 an (vgl. Ritter 2018, 457). In den Veröffentlichungen der *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Geisteswissenschaften)*, Heft 63, Köln/Opladen 1957 (= Erstveröffentlichung), wird allerdings die 63. Sitzung der Arbeitsgemeinschaft am 20. Juni 1956 angegeben. Dieses Datum ist historisch auch viel wahrscheinlicher, weil das erste Heft dieser Reihe (sc. Geisteswissenschaften) erst im Jahr 1953 erschien und

im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* hat Ritter 1972 durch einen gesonderten Artikel zum Lexem „Entzweiung" diesem Begriff ein Denkmal für seine epochale Bedeutung gesetzt. Hier hat er in äußerst dichter Weise den philosophischen Gehalt der Hegelschen Variante dieses Begriffs zusammengefasst:

> Die Versöhnung, die die Philosophie gewährt, liegt darin, daß sie die in der E[ntzweiung] liegende Gefahr der wechselseitigen Entfremdung des Subjektiven und Allgemeinen, sie ernst nehmend, überwindet, indem sie die E[ntzweiung] als Wirklichkeit der Vernunft und der Freiheit begreift, von der alles Handeln politisch und geistig auszugehen hat, wenn es Freiheit zum Grunde und Inhalt hat und behalten will. (Ritter 1972, 570)

Der Gedanke der Entzweiung tritt hier in voller Schärfe als eine Ambivalenz hervor. Er meint zunächst ein Auseinandertreten von Subjektivität und Allgemeinem, eine Differenz von Subjekt und Objekt, Individuum und Sozialität sowie von Besonderheit und Allgemeinheit. In der Schärfe dieser Differenz liegt auf der einen Seite die Gefahr, dass beide Pole in eine entfremdete Beziehungslosigkeit geraten. Dennoch ist das Theorem der Entzweiung nicht mit Entfremdung gleichzusetzen. Die Kunst des Philosophierens und deren Versöhnungspotenziale liegen in einer Art *Reframing* des Phänomens, indem man die Entzweiung nicht allein als Gefahr, sondern zugleich als Wirklichkeit von Freiheit und Vernunft begreift. Und die praktische Pointe dieses Gedankens lautet dann: In einer Entzweiungserfahrung nicht der Entfremdung nachzugeben, sondern sich davon geistig und praktisch aktivieren zu lassen, bedeutet, in Freiheit zu leben.

Diese Bestimmung der Entzweiung als Differenz von Subjektivem und Allgemeinem steht dem Entzweiungsbegriff, wie er in Hegels Rechtsphilosophie begegnet, sehr nahe. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) gewinnt der Begriff konstitutive Bedeutung zur Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft. Sie beruht laut Hegel auf zwei Prinzipien: Da ist zum einen die „concrete Person, welche sich als *Besondere* Zweck ist" (Hegel 2009 [1821]), § 182, 160), und da ist zum anderen die Gesamtheit aller anderen Personen, von denen jede ebenso konkret und als Besondere sich Zweck ist. Diese beiden Prinzipien der Gesellschaft sind gleichursprünglich; sie verhalten sich zueinander wie ein Teil zum Ganzen und können nur aneinander und miteinander in Erscheinung treten. Und daran,

Ritters Aufsatz „Die aristotelische Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie" enthält (vgl. Ritter 2018, 9–33).

was auf jede einzelne konkrete Person zutrifft, wird zugleich eine alle Personen vermittelnde „Form der *Allgemeinheit*“ erkennbar. Die beiden Prinzipen sind demnach die *Besonderheit* der Person und die *Allgemeinheit* der Besonderheit jeder Person. Auf diese Differenz bezieht sich Hegels Entzweiungsbegriff, wenn er schreibt:

> Die Idee in dieser ihrer Entzweyung ertheilt den *Momenten eigenthümliches Daseyn*, der Besonderheit – das Recht sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit [–] das Recht, sich als Grund und nothwendige Form der Besonderheit, so wie als die Macht über sie und ihren letzten Grund zu erweisen. (Ebd., § 184, 160)

Sowohl die Allgemeinheit als auch die Besonderheit stehen im Recht, wodurch ihr jeweiliger Prinzipiencharakter erneut unterstrichen wird. Die Besonderheit vertritt das Recht der freien Entfaltung von Personen, während der Allgemeinheit das Recht zusteht, sich als Ermöglichungsgrund von Besonderheit überhaupt zu behaupten. Die Komplexität dieses Gedankens besteht gerade darin, dass das, was hier als Allgemeinheit angesprochen wird, die Verallgemeinerung der Struktur der Besonderheit meint. In § 186 formuliert Hegel: „Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über, und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit“ (ebd., § 186, 162). Daher meint auch das, was hier als „Recht“ angesprochen wird, im Grunde genommen *Freiheitsrecht*. Ein Freiheitsrecht *gilt*, wenn es allgemein anerkannt ist, und es ist *wirksam*, wenn unter seiner Geltung Besonderheiten so existieren können, dass sie in der Allgemeinheit eben nicht vollständig aufgehen. Allgemeinheit und Besonderheit sind zwei gleichursprüngliche Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft und treten in der Wirklichkeit zunächst – wie „These“ und „Antithese“ – einander in Entzweiung entgegen.

Wenn die Hegelsche Entzweiung von Besonderem und Allgemeinem bei Ritter als Entzweiung von Subjektivem und Allgemeinem wiedergegeben wird, hat das wiederum seinen Anhalt bei Hegel selbst. Denn das Besondere mit seinem Recht zur Besonderheit ist eine Bestimmung Hegels, eine gehaltvolle Subjektivität zu beschreiben und zugleich eine epochale Wende in der Weltgeschichte zu begreifen. In der Konzeption von Hegels Rechtslehre geht der Darlegung der Sittlichkeit (sc. Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) die Darlegung der Moralität voran, die sich der Analyse der „*Subjectivität des Willens*“ widmet (ebd., § 106, 99). Bereits in diesem Zusammenhang findet sich die Bestimmung:

> Das Recht der *Besonderheit* des Subjects, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjectiven Freyheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Alterthums* und der *modernen* Zeit. (Ebd., § 124, 110)

Ritter begreift diese Bestimmung einerseits als eine Entsprechung zwischen Hegel und Kant, weil die Subjektivität des Willens gegenüber der Objektivität des Rechts immer ein Zweites bleibt (vgl. Ritter 2018, 285–286).[8] Andererseits liegt für Ritter hier auch eine Überbietung von Kants Praktischer Philosophie vor, weil Hegels Gedanke auf die Aufhebung des Gegensatzes von Subjektivität und Allgemeinheit zielt, indem Menschen „in ihrer Subjektivität zum Subjekt des Rechts und des Staats werden" und zugleich „die objektiven Einrichtungen" des Staates „die Freiheit als Freiheit der Subjektivität zu ihrer Substanz und zu ihrem Inhalt haben" (ebd., 287). So entsteht zwischen Subjektivität und Allgemeinheit ein interner Wechselzusammenhang, der sie als gleichursprüngliche Funktionen der Realisierung von Freiheit ausweist: Die Subjektivität verleiht der Freiheit besonderen Gehalt und die Allgemeinheit gibt der Freiheit Form und Stabilität.

Dieser komplexe Wechselzusammenhang von Besonderheit bzw. Subjektivität als Recht freier Entfaltung und Allgemeinheit als Recht der Freiheitsformung hat auch eine geschichtsphilosophische Tiefendimension, die in Ritters grundlegender Studie *Hegel und die französische Revolution* im Vordergrund steht. Hegels Philosophie sei geprägt von der Französischen Revolution und selbst „*bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution*" (ebd., 192). Für sie ist schon allein deshalb eine Entzweiung kennzeichnend, weil die Revolution ihren Widerpart, die Restauration, selbst evoziert:

> Die revolutionäre Verneinung der Vergangenheit und die restaurative Verneinung der Gegenwart sind daher in der Voraussetzung der geschichtlichen Diskontinuität von Herkunft und Zukunft identisch, und diese Diskontinuität wird so für Hegel zu dem entscheidenden Problem der Zeit; es treibt ungelöst in allen ihren Spannungen und Gegensätzen. (Ebd., 212)

Das bestechende an dieser Studie ist, dass sie Hegel entgegen herkömmlicher Lesarten als einen Denker vorstellt, der sich nicht in den Kreisen seiner Abstraktionen verloren hat, sondern in seiner Philosophie reale

[8] Bereits in *Hegel und die französische Revolution* verweist Ritter auf das Recht der Besonderheit, allerdings ohne Nachweis der Stelle in Hegels Rechtsphilosophie (vgl. ebd., 230).

ökonomische und politische Zusammenhänge verarbeitet. Ritter verweist auf Hegels Auseinandersetzung mit den ökonomischen Studien von James Steuart und Adam Smith, die für die Wissenschaft der Ökonomie eine ähnliche Bedeutung haben, „wie Kepler für die Theorie der Planetenbewegung" (ebd., 221). Auf der Grundlage ihrer Überlegungen begreife Hegel die freiheitliche bürgerliche Gesellschaft als ein System der Bedürfnisse, das auf der Ebene des Individuums eine „Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür" darstellt (Hegel 2009 [1821], § 182, 160), und somit insgesamt auf den Menschen als Naturwesen abstellt, wodurch geschichtliche bzw. traditionelle Elemente abgeblendet werden. Unter Verweis auf § 209 von Hegels Rechtsphilosophie hebt Ritter hervor: „In der bürgerlichen Gesellschaft gilt der Mensch, weil er Mensch ist, und nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener ist" (Ritter 2018, 228). Und hier, an der Stelle, wo der Mensch geschichtslos nur noch als Naturwesen ein Rechtssubjekt ist, kommt das oben genannte Recht der Besonderheit zur vollen Geltung: „Gerade durch ihre abstrakte Geschichtslosigkeit gibt die Gesellschaft der Subjektivität das Recht der Besonderheit frei" (ebd., 229). – Ritter fasst dies im Grundgedanken der Entzweiung zusammen:

> So wird Hegel in der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und an ihrem Naturprinzip klar, daß die Entzweiung nicht nur nicht zur Vernichtung der weltgeschichtlichen Kontinuität führen muß, sondern gerade die Bedingung ist, die sie ermöglicht und den Fortbestand der substantialen Ordnungen der Herkunft auf dem Boden der modernen Welt sichern kann. *Nicht in der innerlichen Bewahrung der Subjektivität in ihrem antithetischen Verhältnis zur gesellschaftlichen und politischen Revolution, sondern in der sie ermöglichenden Entzweiung selbst zeigt sich die in der Gegenwart vorhandene Vernunft*. In dem Gedanken, daß Freiheit das Recht für alle Menschen ist, liegt für Hegel der weltgeschichtliche Sinn der Revolution. (Ebd.)

Die geschichtsphilosophische Tiefendimension der Hegelschen Entzweiung, das Auseinandertreten von Herkunft und Zukunft, ist zum Grundproblem der sogenannte „Ritter-Schule" geworden. Gerade derjenige Ritter-Schüler, der bekanntlich *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* hat (vgl. Marquard 1997), findet eine prägnante Formulierung dafür:

> Die Entzweiung von „Zukunft" – emanzipatorischer Gesellschaft – und „Herkunft" – metaphysischer Tradition – entzweit Zusammengehöriges und braucht zugleich Entzweiung, um zu gelingen. Hegel – kein reaktionärer Staatsdenker, sondern Philosoph der Revolution, d. h. der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft – bejaht

> gleichzeitig die emanzipatorische Zukunftsgesellschaft und die herkunftsgeschichtliche Tradition der Metaphysik. Falsch sind darum die Zusammengehörigkeitsverweigerer: also ebenso die des supraprogressistischen Traditionsnegierers, der die Tradition verdammt und nur den Fortschritt haben will, wie die des restaurativen Progressionsnegierers, der den Fortschritt abwehrt und nur die Tradition haben will. (Marquard 2004, 161)

Die geschichtsphilosophische Tiefendimension von Ritters Hegel-Interpretation und dessen Motiv der Entzweiung führt erneut auf Ritter als philosophischen Lehrer zurück. Denn das Entzweiungsmotiv ist ebenso eine Denkfigur, mit welcher Ritter die *Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* bestimmt. Ritter reflektierte als Hochschullehrer für das Fach Philosophie seine eigene berufliche Aufgabe im Zeichen des Hegelschen Entzweiungstheorems. Und aus der bisherigen Darstellung können die entsprechenden Konsequenzen kurzgefasst werden:

Wenn man mit der „modernen Gesellschaft" meint, dass es sich hier um eine industrielle Gesellschaft handelt, die in arbeitsteiligen Funktionsstrukturen den einzelnen Menschen lediglich als Naturwesen mit entsprechenden Bedürfnissen auffasst, kehrt in dieser Struktur erneut die geschichtslose Bestimmung des Menschen wieder. Und diese funktionelle Reduktion des Menschen auf seine „Natur" fordert die Gesellschaft heraus, ein Organ auszubilden, wodurch sich die andere Seite des Menschen, seine geschichtlich-kulturelle Seite, frei zu einer besonderen Person entfalten kann. Ritter fasst seine Überlegungen dazu so zusammen:

> In dieser für die moderne Gesellschaft konstitutive und unaufhebbare Abstraktheit und Geschichtslosigkeit ist die Zugehörigkeit der Geisteswissenschaften zu ihr begründet. *Sie werden auf ihrem Boden ausgebildet, weil die Gesellschaft notwendig eines Organs bedarf, das ihre Geschichtslosigkeit kompensiert und für sie die geschichtliche und geistige Welt des Menschen offen und gegenwärtig hält, die sie außer sich setzen muß*. (Ritter 2018, 399)

Die Geisteswissenschaften repräsentieren in der modernen Gesellschaft die Legitimität subjektiver Freiheit. Durch sie realisiert sich eine Gewährleistung des Rechts der Besonderheit. Ritters Lehrtätigkeit konkretisiert dies für die akademische Philosophie: Als philosophischer Lehrer ist er Akteur bei der Ausformung desjenigen Organs, dessen die moderne Gesellschaft als Gegengewicht zur naturalistischen Reduktion bedarf. Seine Erneuerung praktischer Philosophie gilt daher der Organisation von Bildungsangeboten und -einrichtungen, die einer gehaltvollen Subjektivität und der freien

Persönlichkeitsentfaltung verpflichtet sind. Und dazu gehört die oben dargelegte Zweipoligkeit von historischer und systematischer Philosophie. Denn eine rein systematisch-philosophische Bildung würde die Philosophie in die Entfremdung von der Geschichte treiben, und ohne die relativierenden Effekte eines historischen Sinns läuft das gegenwärtige Denken wohl auch Gefahr, sich selbst zu verabsolutieren. Aber eine systematische Philosophie, die auf einer aufmerksamen Wahrnehmung philosophischer Traditionen fußt, weiß um ihre eigene geschichtliche Relativität, kann im Rückgriff auf eine Fülle von Gehalten ihr Profil schärfen und in Ansehung der Diversität der Philosophiegeschichte auch eine Pluralität von Positionen fördern. Die historisch-systematische Zweipoligkeit von Ritters Lehrtätigkeit ist in theoretischer Hinsicht auf Hegels Theorie der Entzweiung der modernen Gesellschaft gegründet und in praktischer Hinsicht ein engagierter Ausdruck einer Entfremdungsverweigerung.

4 Dialektik der Entzweiung: Ritters Philosophie der Freiheit und ihr gesellschaftspolitisches Potenzial

Die Interpretation von Hegels Gedanke eines Rechts der Besonderheit, das sich in einer Dialektik der Entzweiung positiv Geltung verschafft, profiliert Ritters Modernebewusstseins. Seine Pointe besteht in der Vermittlung von Geschichte und Gegenwart, von Herkunft und Zukunft und darüber hinaus von Individuum und Gesellschaft.

In dieser Hinsicht formuliert Ritter mit seiner Entzweiungsdialektik auf der einen Seite eine *Alternative zu Heideggers Eigentlichkeitsdenken* (vgl. Heidegger 1927). Dieses Denken tendiert zu einem Verständnis von Autonomie, das die Gesellschaft zugunsten der individuellen Existenz preisgibt. Ein Eigentliches tritt als Ekstase aus sich selbst hervor; eine Besonderheit hingegen bringt sich *als* Besonderheit *am* Allgemeinen zur Geltung und braucht hierfür notwendig das Allgemeine. Auf der anderen Seite formuliert Ritter mit seiner Dialektik der Entzweiung auch eine *Alternative zum dialektischen Denken der Frankfurter Schule* (vgl. Adorno 1951). Die am Recht der Besonderheit entstehende Entzweiung von Individuum und Gesellschaft ist eine nicht zwingend negative Dialektik. Sie besitzt zwar das Gefahrenpotenzial, in Entfremdung umzuschlagen. Doch im Hang zur Entfremdung ist sie zugleich wirkliche Freiheit. Diese positiv gewendete und eben nicht zwingend entfremdende Entzweiung von Individuum und Gesellschaft im Recht der Besonderheit verlangt allerdings auf der Ebene der Allgemeinheit nach Gestaltung und Pflege von solchen Institutionen, die das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit garantieren und schützen. In diesem Sinne ist Ritters Philosophie politisch, weil sie sich mit

Nachdruck einer gehaltvollen Idee der Freiheit verpflichtet weiß und diese vermittelt. Dieses affirmative Freiheitsdenken macht sie zugleich progressiv. Und ihr inhaltliches Profil schöpft sie aus einer Hermeneutik der geschichtlich gewordenen Gegenwart.

Um das politische Potenzial von Ritters Philosophie abschließend noch zu illustrieren, soll an dieser Stelle der Hinweis genügen, dass die Demokratietheorie im bereits erwähnten Böckenförde-Diktum auf Ritters Hegel-Interpretation des Entzweiungsmotivs aufbaut.[9] Böckenförde verweist explizit auf „jene Entzweiung […], aus der sich die staatliche Freiheit konstituiert" (Böckenförde 2016, 113). Der freiheitliche Staat lebt von solchen Voraussetzungen, die einer Subjektivität anheimgestellt sind, welche die Gestaltung des Gemeinwesens als ihre eigene Aufgabe begreift. Der Staat kann diese Voraussetzungen aber genau deshalb nicht garantieren, weil ihm in der Idee der Freiheit die Verfügung über die freie Subjektivität entzogen ist. Dies ist für den Staat zugleich auch „das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist" (ebd., 112). Die Entzweiung von Staat und Rechtssubjekt ist politische Freiheit und gerät in Entfremdungen, wenn ihre Dialektik durch Autokratie in die eine oder andere Richtung aufgelöst wird. Für eine solche Auflösung zahlt man keinen geringeren Preis als die Freiheit selbst.[10]

Es wurde immer wieder darauf verwiesen, dass „Ritter […] keine Schule im engeren Sinne gebildet" hat (Dierse 1992, 248). Es gab keine Doktrin, kein System und auch kein Dogma, auf das Ritter verpflichtete. In diesem sehr engen Sinne hatte Ritter weder Schüler noch Erben. Wenn man dabei bleibt, wie Ritter selbst seinen engeren Kreis nannte, dann hatte er vielmehr „Kollegen", mit denen er sich in seinem *Collegium Philosophicum* dafür traf, die eigene Zeit – die moderne Gegenwart – im dialektischen Gedanken der positiven Entzweiung zu erfassen.

Literatur

Adorno, Theodor W. 1951. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

[9] Ausführliche Darstellungen zum politischen Potential von Ritters Philosophie der Entzweiung bieten Hacke (2008; 2017) sowie die Arbeit von Martin Ingenfeld (2016), die in ihrem Titel die Entzweiungsthematik – m. E. sachgemäß – sogar bis in die Extreme zieht: *Fortschritt und Verfall*.

[10] Zur Interpretationen des Böckenförde-Diktums vgl. auch Ingenfeld (2016), 368–379 und Dreier (2018), 188–213.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang et al. 1965. *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. 1. Auflage. Basel/Stuttgart: Schwabe.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2016. „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation". In *Ders. Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Erweiterte Ausgabe. 6. Auflage, 92–114. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dierse, Ulrich. 1992. „Joachim Ritter und seine Schüler". In *Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie*, herausgegeben von Anton Hügli und Paul Lübcke. 1. Auflage, 237–278. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Dreier, Horst. 2018. *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*. 1. Auflage. München: C.H. Beck.

Gründer, Karlfried. 2004. „Ritters hermeneutische Philosophie". In *Joachim Ritter zum Gedenken*, herausgegeben von Ulrich Dierse. 1. Auflage, 59–66. Stuttgart: Steiner.

Hacke, Jens. 2008. *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hacke, Jens. 2017. „‚Entzweiung ist Versöhnung'. Die Ritter-Schule in der politischen Philosophie der Bundesrepublik". In *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, herausgegeben von Mark Schweda und Ulrich von Bülow. 1. Auflage, 19–39. Göttingen: Wallstein.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009 [1821]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Gesammelte Werke 14.1, herausgegeben von Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. 1. Auflage. Hamburg: Meiner.

Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. 1. Auflage. Halle an der Saale: Niemeyer.

Henning, Christoph. 2017. „Aristotelismus von links. Joachim Ritters Marxlektüren und ihre Bedeutung für sein weiteres Werk". In *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, herausgegeben von Mark Schweda und Ulrich von Bülow. 1. Auflage, 91–113. Göttingen: Wallstein.

Hofmann, Matthias. 2021. „Vorlesungen des Typs ‚Leben Jesu' zwischen 1778 und 1834. Ein Verzeichnis zur Kontextualisierung von Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu". *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology* 28: 82–105. https://doi.org/10.1515/znth-2021-0004.

Ingenfeld, Martin. 2016. *Fortschritt und Verfall. Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter*. 1. Auflage. Köln: Modern Academic Publishing.

Jaeschke, Walter, und Arndt, Andreas. 2012. *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. 1. Auflage. München: C.H. Beck.

Kranz, Margarita. 2017. „Der ‚Große Ritter'. Joachim Ritter und das ‚Historische Wörterbuch der Philosophie'". In *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, herausgegeben von Mark Schweda und Ulrich von Bülow. 1. Auflage, 354–377. Göttingen: Wallstein.

Kranz, Margarita. 2020. „Joachim Ritter in Münster". In *Pietät und Weltbezug. Universitätsphilosophie in Münster*, herausgegeben von Reinhold Schmücker und Johannes Müller-Salo. 1. Auflage, 159–187. Münster: Brill|mentis.

Lübbe, Hermann. 1978. „Laudatio". In *Gedenkschrift Joachim Ritter*, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität. 1. Auflage, 14–20. Münster: Aschendorff.

Lübbe, Hermann. 2004. „Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie". In *Joachim Ritter zum Gedenken*, herausgegeben von Ulrich Dierse. 1. Auflage, 89–109. Stuttgart: Steiner.

Lübbe, Hermann. 2010. *Hermann Lübbe im Gespräch*. 1. Auflage. Paderborn: Fink.

Marquard, Odo. 1981. „Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung". In *Ders. Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. 1. Auflage, 3–22. Stuttgart: Reclam.

Marquard, Odo. 1997. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Aufsätze. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Marquard, Odo. 2004. „Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Joachim Ritters Hermeneutik der positivierten Entzweiung". In *Ders. Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. 1. Auflage, 159–165. Stuttgart: Reclam.

Marx, Karl. 2011 [1845]. „Marx über Feuerbach". *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe* I/30, bearbeitet von Renate Merkel-Melis. 1. Auflage, 792–796. Berlin: Dietz.

Oexle, Otto Gerhard 1996. *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*. 1. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ottmann, Henning. 2007. „Joachim Ritter“. In *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, herausgegeben von Julian Nida-Rümelin und Elif Özem. 3. Auflage, 559–565. Stuttgart: Kröner.

Ottmann, Henning. 2017. „Entzweiung und Versöhnung. Zum Hegelianismus der Ritter-Schule“. In *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, herausgegeben von Mark Schweda und Ulrich von Bülow. 1. Auflage, 40–49. Göttingen: Wallstein.

Ritter, Joachim. 1972. [Art.] „Entzweiung, entzweien“. *Historisches Wörterbuch der Philosophie 2*, 565–572.

Ritter, Joachim. 2010. *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik*, herausgegeben von Ulrich von Bülow und Mark Schweda. 1. Auflage. Göttingen: Wallstein.

Ritter, Joachim. 2018. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Odo Marquard*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Scholtz, Gunter. 1991. *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Scholtz, Gunter. 2004. „Joachim Ritter als Linkshegelianer“. In *Joachim Ritter zum Gedenken*, herausgegeben von Ulrich Dierse. 1. Auflage, 147–161. Stuttgart: Steiner.

Schweda, Mark. 2013. *Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt*. 1. Auflage. Freiburg im Breisgau/München: Alber.

Schweda, Mark. 2015. *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*. 1. Auflage. Hamburg: Junius.

Spaemann, Robert. 1959. „Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 1* (2): 290–313.

Spaemann, Robert. 2003. „Das Natürliche ist nicht das Naturwüchsige. Denker der Entzweiung: Zum 100. Geburtstag des Philosophen Joachim Ritter“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 03. April.

Später, Jörg. 2024. *Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik*. 1. Auflage. Berlin: Surhkamp.

Troeltsch, Ernst. 2008 [1922]. *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Kritische Gesamtausgabe 16.1–2, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf. 1. Auflage. Berlin/New York: De Gruyter.

Anhang

Ritters Lehrveranstaltungen und Publikationen in Münster

Quellen

Verzeichnis der Vorlesungen / Westfälische Landesuniversität Münster (Westf.). Universitäts- und Landesbibliothek Münster: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6:1-14749. Fundort: Universitätsarchiv Münster, Signatur: U MS 26.

Personal- und Vorlesungsverzeichnis / Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Universitäts- und Landesbibliothek Münster: https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6:1-14754. Fundort: Universitätsarchiv Münster, Signatur: U MS 26.

Legende und editorische Zeichen

*	unentgeltlich
†	Zulassung nur mit Genehmigung des Dozenten
[kursiv]	Einfügung des Editors

Semester *Lfd. Nr.*	*Tage: Uhrzeit*	*Titel der Lehrveranstaltung* *(Seite im Vorlesungsverzeichnis)*
WS 46/47		
1	Do, Fr: 12–13	Probleme der modernen Philosophie (18)
2	Mi: 16–18	Philosophisches Seminar: Übung zu Kant und Newman (18)
SS 47		
3	Di, Mi: 8–9	Platon (33)
4	Mi: 16–18	Philosophisches Proseminar: Anleitung zur Interpretation ausgewählter philosophischer Texte (33)

5	Mi: 18–19:30	† Philosophisches Seminar: Übung zu Husserl: „Logische Untersuchungen“, mit besonderer Berücksichtigung des Bewußtseinsproblems (33)
WS 47/48		
6	Di, Mi: 8–9	Platon II: Interpretationen aus den Spätdialogen (34)
7	Do, Fr: 8–9	Philosophische Ästhetik (34)
8	Sa: 9–11	Seminar: Übungen zur Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (34)
9	Mi: 18–19:30	† Oberseminar: Ontologie der Gegenwart (34)
SS 48		
10	Di, Do, Fr: 8–9	Kant und das philosophische Problem des deutschen Idealismus (36)
11	Sa: 8–10	Seminar: Übungen zu Kant, Prolegomena (36)
12	Fr: 17:30–19	Colloquium Philosophicum: Kant, Kritik der Urteilskraft (36)
WS 48/49		
13	Di, Mi, Fr: 8–8:45	Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert (41)
14	Sa: 9–10:30	Philosophisches Seminar: Übungen zur Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert (41)
15	Fr: 16:30–18	† Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (42)
SS 49		
16	Di, Mi: 8–9	Die Philosophie der Existenz und der Existenzialismus (45)
17	Fr: 7–8	Philosophische Interpretation ausgewählter Aristotelischer Texte (45)
18	Sa: 9:15–10:45	* Seminar: Übung zur Existenzphilosophie (45)
19	–	*† Collegium Philosophicum: Hegels Rechtsphilosophie (nur nach vorheriger Anmeldung) (45)
WS 49/50		
20	Di, Mi, Fr: 8–9	Geschichtsphilosophie (46)

21	Sa: 8–9	Philosophische Interpretation ausgewählter Aristotelischer Texte II (46)
22	Sa: 9–11	Seminar: Übungen zur Geschichtsphilosophie (47)
23	Fr: 18–19:30	*† Collegium Philosophicum: Hegels Rechtsphilosophie (Forts.), (nur nach vorheriger persönlicher Anmeldung) (47)
SS 50		
24	Mi: 18–20, 14-tägig	*[Evangelisch-Theologische Fakultät]* Einführung in das philosophische Denken (Colloquium für Volltheologen, 5.–9. Semester) (7)
25	Di, Mi, Fr: 8–9	Die Philosophie der „Vorsokratiker“ (24)
26	Sa: 8–8:45	Philosophische Interpretation ausgewählter Aristotelischer Texte II: Die Lehre vom sinnlichen Sein (Met. L. XII) (24)
27	Sa: 9–11	Seminar: Übungen zur Philosophie der „Vorsokratiker“ (25)
28	Fr: 18–19:30	†* Collegium Philosophicum: Übungen zur Ethik des Aristoteles (nur nach vorheriger persönlicher Anmeldung) (25)
WS 50/51		
29	Mi: 18–20, 14-tägig	*[Evangelisch-Theologische Fakultät]* Einführung in das philosophische Denken (Colloquium für Volltheologen, 5.–9. Semester) (49)
30	Do, Fr, Sa: 8–9	Metaphysische Grundlegung der Ethik: die platonische und aristotelische Ethik (65)
31	Sa: 9–11	Seminar: Kant, Prolegomena (65)
32	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Kants Kritik der reinen Vernunft (65)
33	Di: 14:30–16	Proseminar: Übungen zu Descartes (Discours de la méthode, Meditationes de prima philosophia) *[mit Otto Most und Gerda Freiin von Bredow]* (66)
SS 51		
34	Di: 19–20:30, 14-tägig	*[Evangelisch-Theologische Fakultät]* Philosophisches Kolloquium für Volltheologen: Zur philosophischen Lehre von der Wahrheit (45)
35	Di, Mi, Fr: 8–9	Ästhetik (66)

36	Sa: 9–11	Seminar: Übungen zur Ästhetik (66)
37	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Kants Kritik der reinen Vernunft II (eine Zulassung neuer Mitglieder ist nicht möglich) (66)
38	Fr: 16–18	Proseminar: Übungen zu Nicolai Hartmanns Ethik *[mit Otto Most und Gerda Freiin von Bredow]* (66)
WS 51/52		
39	Di, Mi, Fr: 8–9	Philosophische Ästhetik: Die moderne Kunst (71)
40	Sa: 9–11	Seminar: Platons Lehre vom Schönen und der Dichtung (71)
41	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Kants Kritik der reinen Vernunft (III) (71)
42	Do: 19–20:30	Übungen zur Geschichte der Naturphilosophie: Aristoteles' Schrift von der Seele (insbesondere für Biologen) (71, 90)
43	Mo: 10–12	Proseminar: Übungen zu Kants Ethik *[mit Otto Most und Gerda Freiin von Bredow]* (72)
SS 52		
44	Di, Fr: 8–9	Einleitung in die Philosophie: Interpretationen zur Selbstbestimmung der Philosophie (76)
45	Di: 7–8	Philosophische Ästhetik III: Dichter und Schriftsteller (76)
46	Sa: 9–11	Seminar: Interpretation von Texten zur Selbstbestimmung der Philosophie (76)
47	Do: 18:30–20	†* Collegium Philosophicum: Die Metaphysik des Aristoteles (76)
48	Mo: 10–12	Proseminar: Philosophische Grundbegriffe *[mit Otto Most und Gerda Freiin von Bredow]* (76)
WS 52/53		
49	Fr, Sa: 8–9	Interpretationen zur Geschichte der Gesellschaftsphilosophie (81)
50	Di, Mi: 8–9	Philosophische Ästhetik III: Dichter und Schriftsteller (81)
51	Sa: 9–11	Seminar: Übungen zur Gesellschaftsphilosophie (81)

52	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Die Metaphysik des Aristoteles II (81)
53	Mi: 14:30–16	Proseminar: Thomas, De ente et essentia *[mit Otto Most und Gerda Freiin von Bredow]* (82)
	Publikation 1953: Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles (Ritter 2018, 9–33).	
SS 53	Ritter beurlaubt für Gastprofessur in Istanbul.	
WS 53/54	Ritter beurlaubt für Gastprofessur in Istanbul.	
	Publikation 1954: Aristoteles und die Vorsokratiker (Ritter 2018, 34–56).	
SS 54	Ritter beurlaubt für Gastprofessur in Istanbul.	
WS 54/55	Ritter beurlaubt für Gastprofessur in Istanbul.	
SS 55		
54	Mo, Di: 9–10 Sa: 8–9	Gesellschaftsphilosophie (93)
55	Mo: 10–12	Seminar: Grundbegriffe der Metaphysik (93)
56	Fr: 20–22	†* Collegium Philosophicum: Heideggers Kritik der Metaphysik (93)
57		* Kolloquium über formale Logik, 2stdg., nach Vereinbarung *[mit Johann Hermes, Otto Most und Erich Hochstetter]* (93)
	Vortrag Oktober 1955: Europäisierung als europäisches Problem (Ritter 2018 [1956], 321–340).	
WS 55/56		
58	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Hegel und die politischen Theorien des 19. Jahrh. (92)
59	Mo: 10–12	Seminar: Übungen zur aristotelischen Ethik (mit Lektürekreisen) *[mit Karlfried Gründer und Odo Marquard]* (92)
60	Fr: 20–22	†* Collegium Philosophicum: Hegels Logik (93)

Publikation 1956: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks (Ritter 2018, 57–105).

SS 56		
61	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Die Vorsokratiker und der Ursprung der klassischen Metaphysik (101)
62	Mo: 10–12	Seminar: Zur Deutung der vorsokratischen Philosophie (Aristoteles, Diogenes Laertius, Hegel, Nietzsche, Heidegger) mit Lektürekreis *[mit Karlfried Gründer]* (101)
63	Mo: 18–20	Proseminar: Kants Prolegomena *[mit Odo Marquard]* (101)
64	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Hegels Logik II (101)

Vortrag im Juni 1956: Hegel und die Französische Revolution (Ritter 2018 [1957], 183–255).

WS 56/57		
65	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Gesellschaftsphilosophie im 19. Jahrhundert (103)
66	Mo: 10–12	Seminar: Übungen zur Gesellschaftsphilosophie (103)
67	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Das Problem der Dialektik (Hegels Logik III) (103)
68	Di: 18–20	Proseminar: Einführung in die Sprachphilosophie J. G. Hamanns *[mit Karlfried Gründer]* (103)

SS 57		
69	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Historie, Geschichte, Geschichtlichkeit. Interpretationen zum philosophischen Problem der Geschichte (109)
70	Mo: 10–12	Seminar: Übungen zur Geschichtsphilosophie (109)
71	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Der philosophische Positivismus (109)
72	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (nur für Mitglieder des Collegium Philosophicum) (109)

73	Di: 16–18, 14-tägig	†* Colloquium über Probleme der formalen Logik […] nach Vereinbarung *[mit Johann Hermes, Otto Most und Erich Hochstetter]* (110, 137)
WS 57/58		
74	Mo, Di: 9–10	Geschichtsphilosophie (109)
75	Mo: 10–12	Seminar: Kant, Kritik der reinen Vernunft (109)
76	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Der philosophische Positivismus II (109)
77	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (nur für Mitglieder des Collegium Philosophicum) (109)
SS 58		
78	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Metaphysik und Wissenschaft (Interpretationen zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“) (107)
79	Mo: 10–12	Seminar: Übungen zur Deutungsgeschichte der kantischen Philosophie (107)
80	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Sören Kierkegaard (107)
81	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (nur für Mitglieder des Collegium Philosophicum) (107)
WS 58/59		
82	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Griechische Philosophie (107)
83	Mo: 10–12	Seminar: Zur Grundlegung der Ethik bei Aristoteles (107)
84	Fr: 18–20	†* Collegium Philosophicum: Die Rechtsphilosophie der Gegenwart (107)
85	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (107)
SS 59		
86	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Rechtsphilosophie und Ethik im Zeitalter der Französischen Revolution (115)
87	Mo: 10–12	Seminar: Besprechung ausgewählter Texte zur Grundlegung der Ethik in der Philosophie Kants und Hegels (115)

88	Fr: 20	†* Collegium Philosophicum: Probleme der Rechtsphilosophie (115)
89	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (115)
WS 59/60		
90	Mo, Di: 9–10	Staat und Gesellschaft in der Philosophie des deutschen Idealismus (119)
91	Mo: 10–12	Seminar: Übungen zur Geschichte der Kant-Deutung (119)
92	Fr: 20	†* Collegium Philosophicum: Kierkegaard (119)
93	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (nur für Mitglieder des Collegium Philosophicum) (119)
94	–	Kolloquium: Bolzano, Wissenschaftslehre, 2stdg., nach Vereinbarung *[mit Johann Hermes, Otto Most, Erich Hochstetter und Giesbert Hasenjaeger]* (120, 147)
SS 60		
95	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Dichtung und Philosophie (121)
96	Mo: 10–12	Seminar: Übungen zur Ästhetik (121)
97	Do: 20	†* Lesekreis: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (nur für Mitglieder des Collegium Philosophicum) (121)
98	Do: 18–20	Kolloquium: Bolzano, Wissenschaftslehre II *[mit Johann Hermes, Otto Most, Friedrich Kaulbach, Erich Hochstetter, Giesbert Hasenjaeger und Hermann Lübbe]* (122)
	Vortrag Oktober 1960: ‚Naturrecht' bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts (Ritter 2018 [1963], 133–179).	
	Publikation 1960: Die große Stadt (Ritter 2018, 341–354).	
WS 60/61	Ritter beurlaubt.	
	Publikationen 1961: Person und Eigentum. Zu Hegels Rechtsphilosophie §§ 34–81 (Ritter 2018, 256–280); Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität (Ritter 2018, 357–376).	

SS 61		
99	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Hegel (135)
100	Mo: 10–12	*[Seminar]* Übungen zur Begriffsgeschichte (136)
101	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (137)
	Vortrag August 1961: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft (Ritter 2018 [1963], 377–406).	
WS 61/62		
102	Mo, Di: 9–10 Mi: 8–9	Die Vorsokratiker (133)
103	Mo: 10:30–12	*[Seminar]* Übungen zur Deutungsgeschichte der Vorsokratiker (134)
104	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (135)
SS 62		
105	Do: 18–19 Fr: 17–19	Einführung in die Ästhetik (141)
106	Di: 10:30–12	*[Seminar]* Übungen zur Ästhetik (142)
107	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (143)
	Rede zum Rektoratsantritt am 16. November 1962: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft (Ritter 2018 [1963], 407–441).	
WS 62/63		
108	Do: 18–19 Fr: 17–19	Kunst und Gesellschaft (121, 145)
109	Di: 10:30–12	*[Seminar]* Übungen zur philosophischen Theorie der Universität (146)
110	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (147)
111	Do: 20, 14-tägig	Interpretation ausgewählter Stücke aus der „Physik“ des Aristoteles *[mit Friedrich Kaulbach]* (147)

SS 63		
112	Mi: 8–10, 14-tägig	Interpretation ausgewählter Stücke aus der „Physik“ des Aristoteles *[mit Friedrich Kaulbach]* (151)
113	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (151)
WS 63/64		
114	Fr: 17–19	Kunst und Gesellschaft (145)
115	Di: 11–13	*[Seminar]* Übungen zum Problem der Freiheit (146)
116	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (147)
SS 64		
117	Fr: 17–19	Recht, Moralität, Sittlichkeit (Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“) (151)
118	Di: 11–13	*[Seminar]* Übungen zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (152)
119	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (153)
WS 64/65		
120	Do: 17–19	Recht, Moralität, Sittlichkeit (Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“) II (149)
121	Di: 11–13	*[Seminar]* Übungen zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ II (150)
122	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (151)
SS 65		
123	Do: 17–19	Grundbegriffe der Philosophie (157)
124	Di: 11–13	*[Seminar]* Übungen zur philosophischen Politik (für Fortgeschrittene) (158)
125	Do: 20	†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen (159)

WS 65/66	Ritter beurlaubt.	
	Publikation 1966: Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik (Ritter 2018, 281–309).	
SS 66		
126	Di: 11–13	Einführung in die Philosophie (165)
127	Do: 17–19	*[Proseminar]* Besprechung von Texten zum Begriff der Philosophie und des Philosophen (166)
128		†* Collegium Philosophicum: Besprechung philosophischer Neuerscheinungen, nach Vereinbarung (167)
129	Do: 20, 14-tägig	*[Kolloquium]* †* Ästhetik zwischen Baumgarten und Hegel (167)
WS 66/67		
130	Di: 11–13	Vorsokratiker (167)
131	Do: 17–19	*[Seminar]* Übungen zur platonischen und aristotelischen Ethik und Politik (168)
132	Do: 20, 14-tägig	*[Kolloquium]* †* Ästhetik zwischen Baumgarten und Hegel II (169)
	Publikation 1967: ‚Politik' und ‚Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles (Ritter 2018, 106–132).	
SS 67		
133	Di: 11–13	Praktische Philosophie: Ethik, Oekonomie, Politik (189)
134	Do: 17–19	*[Seminar]* Übungen zur platonischen und aristotelischen Ethik (190)
135	Do: 20	*[Kolloquium]* †* Ästhetik zwischen Baumgarten und Hegel II (191)
WS 67/68		
136	Di: 20, 14-tägig	†* Kolloquium: Zum Problem und zur Theorie der Institution *[mit Ernst-Joachim Mestmäcker, Johannes Baptist Metz, Dieter Nörr und Helmut Schelsky]* (157, 166, 190)
137	Di: 11–13	Praktische Philosophie von Wolff zu Hegel (189)

138	Do: 17–19	*[Seminar]* Übungen zur praktischen Philosophie (190)
	Publikation 1968: Hegel und die Reformation (Ritter 2018, 310–317).	
SS 68		
139	Di: 11–13	Interpretationen zur Geschichtsphilosophie (217)
140	Do: 17–19	*[Seminar]* Interpretationen zur Geschichtsphilosophie (218)
141		*[Kolloquium]* †* Besprechung philosophischer Arbeiten und Neuerscheinungen nach Vereinbarung (218)
WS 68/69		
142	Di: 11–13	Zur Begriffsgeschichte von ‚Philosophie' und ‚Philosoph' (217)
143	Do: 17–19	*[Seminar]* Zur Begriffsgeschichte von ‚Philosophie' und ‚Philosoph' (218)
144		*[Kolloquium]* †* Besprechung philosophischer Arbeiten nach Vereinbarung (219)

Index zu Ritters Lehrveranstaltungen

Bemerkung: Der Index gibt zu jedem Schlagwort die laufenden Nummern der Veranstaltungstitel an. Die Schlagworte werden nach der Anzahl der Häufigkeit ihrer Zuordnungen (Zahl in Klammern) absteigend aufgelistet.

A Zur historischen Philosophie: Philosophen und Epochen

Philosophie der Antike

(14) Aristoteles 17, 21, 26, 28, 30, 42, 47, 59, 62, 83, 111, 112, 131, 134
(6) Platon 3, 6, 30, 40, 131, 134
(6) Vorsokratiker 25, 27, 61, 102, 103, 130
(1) Diogenes Laertius 62
(1) Griechische Philosophie 82

Philosophie des Mittelalters

(1) Thomas von Aquin 53

Philosophie der Aufklärung

(16) Kant 2, 10, 11, 12, 31, 32, 37, 41, 43, 52, 63, 75, 78, 79, 87, 91
(3) Ästhetik 129, 132, 135
(3) Baumgarten 129, 132, 135
(1) Descartes 33

(1) Ethik 86
(1) Hamann 68
(1) Rechtsphilosophie 86
(1) Überblick 8
(1) Wolff 137

Philosophie der Moderne

(17) Hegel 19, 23, 58, 60, 62, 64, 67, 87, 99, 117, 118, 120, 121, 129, 132, 135, 137
(3) Überblick 1, 13, 14
(2) Bolzano 94, 98
(2) Deutscher Idealismus 10, 90
(2) Gesellschaftsphilosophie 65, 66
(2) Positivismus 71, 76
(1) Ästhetik 39
(1) Husserl 5
(1) Kierkegaard 80, 92
(1) Newman 2
(1) Nietzsche 62

Philosophie der Gegenwart

(20) Neuerscheinungen 15, 72, 77, 81, 85, 89, 93, 97, 101, 104, 107, 110, 113, 116, 119, 122, 125, 128, 141, 144
(2) Existenzialismus 16, 18
(2) Heidegger 56, 62
(1) Hartmann 38
(1) Ontologie 9
(1) Rechtsphilosophie 84

B Zur systematischen Philosophie: Disziplinen und Themen

Hermeneutik

(18) Interpretation/Deutung 4, 6, 17, 21, 26, 44, 46, 49, 62, 69, 78, 79, 91, 103, 111, 112, 139, 140
(6) Philosophie 44, 46, 126, 127, 142, 143
(3) Grundbegriffe 48, 55, 123
(2) Denken 24, 29

Theoretische Philosophie

(16) Metaphysik, neuzeitliche 9, 11, 31, 32, 33, 37, 41, 52, 55, 56, 60, 63, 64, 67, 75, 78
(5) Metaphysik, klassische 26, 47, 53, 55, 61
(4) Logik/Wissenschaftstheorie 5, 57, 73, 94, 98
(3) Naturphilosophie 42, 111, 112
(1) Wahrheitstheorie 34

Praktische Philosophie

(10) Ethik 28, 30, 38, 43, 59, 83, 86, 87, 131, 134
(10) Rechtsphilosophie 19, 23, 84, 86, 88, 90, 117, 118, 120, 121
(5) Gesellschaftsphilosophie 49, 51, 54, 108, 114
(3) Allgemein 133, 137, 138
(3) Politische Theorie 58, 124, 131
(1) Freiheitstheorie 115
(1) Institutionentheorie 136
(1) Universitätstheorie 109

Weitere

(16) Ästhetik 7, 12, 35, 36, 39, 40, 45, 50, 95, 96, 105, 106, 108, 114, 129, 132
(9) Geschichtsphilosophie 20, 22, 65, 66, 69, 70, 74, 139, 140

(3) Begriffsgeschichte 100, 142, 143
(2) Existenzphilosophie 16, 18
(2) Positivismus 71, 76
(1) Idealismus 10
(1) Sprachphilosophie 68

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 39–64
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.2

Kritik der Schulpflicht

Critique of compulsory schooling

SAMUEL ULBRICHT, MAINZ

Zusammenfassung: Die allgemeine Schulpflicht in Deutschland hat erhebliche Freiheitseinschränkungen für Kinder und Jugendliche zur Folge. Dieser Umstand konstituiert eine außerordentliche Beweislast für Befürworter*innen des staatlichen Zwangs. Dieser Beitrag diskutiert, welche Gründe für die Schulpflicht sprechen und ob diese Gründe stark genug sind, um sie moralisch zu rechtfertigen.
Es werden sechs vielversprechende und exemplarische Argumente geprüft, die unterschiedliche Vorteile der Schulpflicht für Schüler*innen und Gesellschaft herausstellen. Namentlich geht es um Demokratiestabilisierung, den Schutz zukünftiger Bürger*innen, die Schulpflicht als faire Gegenleistung, das Erziehungs- und Bildungsideal der Mündigkeit, den Schutz des Kindeswohls und die Beförderung der Autonomie. Es wird sich zeigen, dass keines dieser Argumente hinreichend ist, um die allgemeine Schulpflicht in Deutschland in ihrer aktuellen Form zu rechtfertigen, die ausschließlich und vollumfänglich für Kinder und Jugendliche, aber nicht für Erwachsene gelten soll.
Das Ziel des Beitrags ist weder die endgültige Zurückweisung der Schulpflicht als moralisch unzulässig noch die Entwicklung eines positiven Alternativvorschlags. Vielmehr geht es um eine differenzierte kritische Analyse, die zur Anerkennung der außerordentlichen Beweislast führen soll, die mit dieser staatlichen Maßnahme einhergeht. Sie fordert, die moraltheoretische Auseinandersetzung mit der Schulpflicht ernst zu nehmen – so ernst, wie es die Sache verlangt.

Schlagworte: Schulpflicht, Kinderethik, Bildung, Demokratie, Autonomie, Kindeswohl

Abstract: Compulsory schooling in Germany imposes significant restrictions on the freedom of children and adolescents. This situation creates an extraordinary burden of proof for proponents of state-enforced education. This paper discusses the reasons in favor of compulsory schooling and examines whether these reasons are strong enough to morally justify its existence.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Six promising and exemplary arguments are scrutinized, each highlighting various advantages of compulsory schooling for students and society. These arguments focus on democracy stabilization, the protection of future citizens, compulsory schooling as a fair exchange, the educational ideal of maturity, the protection of child welfare, and the promotion of autonomy. The analysis reveals that none of these arguments are sufficient to justify the current form of compulsory schooling in Germany, which applies exclusively and fully to children and adolescents, but not to adults.
The aim of this paper is neither to definitively reject compulsory schooling as morally impermissible nor to develop a positive alternative proposal. Rather, it seeks to provide a nuanced critical analysis that acknowledges the extraordinary burden of proof associated with this state measure. It calls for a serious moral-theoretical engagement with the issue of compulsory schooling—an engagement as serious as the matter itself requires.

Keywords: compulsory schooling, childhood ethics, education, democracy, autonomy, children welfare

I Einleitung

Angenommen, der Staat würde eine Personengruppe zwingen, neun Jahre lang in einem bestimmten Beruf zu arbeiten. In diesem Beruf würde kein Geld verdient werden, obwohl jede Woche mindestens 30 Stunden Anwesenheit am Arbeitsort verlangt und die Weiterarbeit zuhause vorausgesetzt würde. Die Tätigkeit bestünde in der Bewältigung zahlreicher Aufgaben unterschiedlichster Disziplinen, die im Anspruch stetig wachsen und bezüglich derer die Arbeiter*innen kaum Wahlfreiheiten haben. Ihre Leistung würde regelmäßig von zufällig ausgewählten Vorgesetzten beurteilt, was maßgeblich die beruflichen Chancen für die Zeit nach der erzwungenen Arbeit beeinflusste.

Dieser staatliche Zwang würde eine erhebliche Anzahl an Freiheitsrechten einschränken und ist *prima facie* rechtfertigungsbedürftig. Ich gehe davon aus, dass diese minimal liberale Annahme gültig ist. Es gibt eine Personengruppe, auf die ein ähnlicher staatlicher Zwang systematisch ausgeübt wird: Kinder. Sie werden ab einem gewissen Alter zwar nicht gezwungen, einen bestimmten Beruf anzunehmen, aber eine soziale Rolle, die mit den oben ausgeführten Zwängen verknüpft ist: die Rolle der Schüler*in. Ein anderes Wort für den staatlichen Zwang, der aus Kindern Schüler*innen macht, ist die Schulpflicht. Sie gilt gemeinhin als moralische Errungenschaft: „Obligatorische Beschulung gilt als Erfüllung des Rechts auf Bildung“ (Tenorth 2019, 423). Jeder Zweifel an der Schulpflicht wird zunächst selbst in Zweifel gezogen, so die Regel.

Angesichts der Tatsache, dass es sich bei der Schulpflicht um einen invasiven Eingriff in zahlreiche Freiheitsrechte handelt, scheint sich die Beweislast allerdings umzukehren: Nicht diejenigen, die die Schulpflicht in Frage stellen, müssen besonders gewichtige Gründe anführen, sondern diejenigen, die sie verteidigen. Zu rechtfertigen ist …

(i) … ein umfassender staatlicher Zwang, …
(ii) … der für *alle* Schüler*innen, …
(iii) … aber für *keine* Nicht-Schüler*innen gelten soll.

Bereits (i) sieht sich mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert, denn die Schulpflicht enthält das Anspruchsrecht einer Partei, unmittelbar über das Leben einer anderen Partei zu bestimmen, was *per se* problematisch ist (Dwyer 2001, 326). Außerdem muss gezeigt werden, dass es keine gleichwertige Alternative zur Schulpflicht gibt, die eine mildere Form des Zwangs ansetzt (Rux 2016, 69). Das gilt umso mehr, weil das kategorische Homeschooling-Verbot in Deutschland im internationalen Vergleich eine Ausnahme darstellt – in den meisten anderen Ländern gilt lediglich eine Unterrichtspflicht (die Homeschooling unter Auflagen erlaubt), keine Schulpflicht (Schuetze 2022, 52). Wegen der zahlreichen Grundrechtseingriffe, die mit der Schulpflicht einhergehen (Weskamp 2024, 59–60), braucht es eine moraltheoretisch robuste Rechtfertigung, die über bloß pragmatische Begründungen hinausgeht (Kiesewetter 2009, 271–72).

Mit den einschränkenden Bedingungen (ii) und (iii) kommen weitere Schwierigkeiten hinzu, die nicht schon durch den Hinweis ausgeräumt werden, dass Erwachsene im Unterschied zu Kindern und Jugendlichen die Schule bereits besucht und ihre Pflicht somit erfüllt hätten – denn weder gilt die Schulpflicht *de facto* für Erwachsene, die keine Schule besucht haben, noch *sollte* sie, so die gängige Auffassung, für sie gelten (Coleman 2002, 162; Rux 2018, Rn. 171–72). Zudem muss eine Rechtfertigung der Schulpflicht zeigen, warum sie nicht für Kinder *unterhalb* des schulpflichtigen Alters gelten soll. Der Schulzwang betrifft nicht Säuglinge oder Kleinkinder, denen im Vergleich zu Erwachsenen typischerweise weniger Kompetenzen oder sogar ein anderer moralischer Status zugeschrieben werden. Schüler*innen sind in signifikant höherem Maße mit Erwachsenen vergleichbar.

Welche Gründe also sprechen für die allgemeine Schulpflicht in Deutschland und sind diese Gründe stark genug, um sie moralisch zu rechtfertigen? Ich werde sechs Vorschläge prüfen, die zur Rechtfertigung der Schulpflicht vorgebracht werden (können). Im Fokus stehen Argumente, die einerseits besonders vielversprechend erscheinen und andererseits je eine andere Begründungsrichtung exemplifizieren. Zunächst geht es um

gesellschaftliche Gründe, die sich an den Werten der Demokratie (Kap. II.1), des Gemeinwohls (Kap. II.2) und der Gerechtigkeit (Kap. II.3) orientieren. Anschließend wende ich mich paternalistischen Begründungen zu, die auf Vorteile für das Schulkind selbst verweisen; auf dessen Bildung (Kap. III.1), Wohlergehen (Kap. III.2) und Autonomie (Kap. III.3). Diese Auswahl vielversprechender und exemplarischer Argumente soll ein in Breite und in Tiefe umfassendes Gesamtbild gewährleisten.

II Gesellschaftliche Gründe für die Schulpflicht

In der Rechtsprechung spielen gesellschaftliche Gründe für die Schulpflicht eine zentrale Rolle. So betonte das Bundesverfassungsgericht im Kontext der Schulschließungen während der COVID-19-Pandemie „das besonders bedeutsame Gemeinwohlinteresse, durch Schulbildung zu einer gelingenden Integration der jungen Menschen in Staat und Gesellschaft beizutragen“ (BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 19. November 2021 - 1 BvR 971/21 -, Rn. 56). Auch in anderen juristischen Kontexten wird die Schulpflicht häufig mit der *Integrationsfunktion* begründet, die „die Schule nur erfüllen [kann, S.U.], wenn sichergestellt ist, dass ihr Bildungs- und Erziehungsangebot grundsätzlich von allen Schülern in Anspruch genommen wird“ (Uhle 2020, GG Art. 7, Rn. 31a). Das Gemeinwohlinteresse des Staates muss allerdings im Sinne der Verhältnismäßigkeit mit den individuellen Rechten der Betroffenen abgewogen werden: „Je empfindlicher der Einzelne in seiner Freiheit beeinträchtigt wird, desto gewichtiger müssen die Interessen des Gemeinwohls sein“ (Weskamp 2024, 90). Die Schulpflicht stellt eine vergleichslose Einschränkung der Grundrechte dar: „Es gibt wohl keinen Bereich, in dem der Staat so intensiv und so lange in die Freiheit der Menschen eingreift wie in der Schule“ (Rux 2016, 66). Trotzdem gilt sie als verfassungskonform.

Im Folgenden möchte ich drei Argumente prüfen, die die Schulpflicht mit Verweis auf gesellschaftliche Vorteile begründen. Zunächst gehe ich auf die demokratiebildende Integrationsfunktion der Schule ein. Im Anschluss diskutiere ich ein Argument, das sich aus dem *harm principle* von John Stuart Mill ableiten lässt und auf den Schutz des Gemeinwohls zielt, bevor ich einen dritten Vorschlag untersuche, der die Schulpflicht als faire Gegenleistung interpretiert. Am Ende des Abschnitts werde ich auf einen grundsätzlichen Einwand gegen gesellschaftliche Begründungversuche der Schulpflicht eingehen: den *Instrumentalisierungseinwand*.

1 Demokratiebildung

Schulische Bildung wird häufig als integraler Bestandteil demokratischer Gesellschaften konzipiert. Amy Gutmann hat diesen Gedanken ausgearbeitet: Schulen bilden genau diejenigen Kompetenzen aus, die Demokratien stabilisieren. Sie spricht von „conscious social reproduction" (Gutmann 1999, 14). Aus diesen Überlegungen lässt sich ein Argument für die Schulpflicht ableiten: Weil alle Kinder *auch* demokratische Bürger*innen sind, sind sie dazu verpflichtet, durch ihre Bildung die Demokratie zu stabilisieren und zu diesem Zweck die Schule zu besuchen.

Zunächst stellt sich die Frage, inwieweit die Empirie diesem Anspruch genügt. Wesentlich für Demokratien ist das Recht auf Mitbestimmung, es gilt „als eine demokratische Selbstverständlichkeit" (Kiesewetter 2009, 257). Dieses Recht wird in kaum einer Institution so eingeschränkt wie in der Schule – vor allem für Schüler*innen. Wie soll es in diesem Kontext möglich sein, diejenigen Kompetenzen einzuüben, die für die Stabilisierung von Demokratien notwendig sind? Gutmann argumentiert, dass Schulen selbst nicht demokratisch sein müssen, um auf demokratische Mitbestimmung vorzubereiten (Gutmann 1999, 94). Diese Annahme wird von neueren Studien allerdings nicht gestützt. Diese deuten darauf hin, dass demokratische Prozesse in Schulen für die Ausbildung demokratischer Fähigkeiten sehr bedeutsam sind (Weisband 2024; Weskamp 2024, 76).

Angenommen, auch undemokratische Schulen bildeten zuverlässig demokratische Tugenden aus. Dennoch wäre die Schulpflicht nicht gerechtfertigt, denn ohne Partizipation sind staatliche Zwänge demokratisch illegitim. Schüler*innen haben der Schulpflicht nicht zugestimmt, weder explizit noch implizit. Faktisch haben Minderjährige kein Wahlrecht und vom ‚Urzustand' demokratischer Gesellschaften sind sie typischerweise ausgeschlossen (Schickhardt 2016a, 135). Wenn aber Schüler*innen keine Mitbestimmungsrechte zugestanden werden, so sollten wir ihnen auch keine demokratischen Pflichten aufbürden. Es gilt die normative Reziprozität, die „der demokratischen ‚Selbstgesetzgebung' [...] eingeschrieben [ist, S.U.]: Wer über die Gesetze abstimmen darf, für den müssen sie auch gelten" (Kiesewetter 2009, 265). Und umgekehrt sollten demokratische Pflichten mit entsprechenden Rechten einhergehen. Schüler*innen haben viele Pflichten, aber keine gleichwertigen Rechte. Um Schulen demokratisch zu legitimieren, sollten im Sinne demokratischer Reziprozität also entweder schulische Zwänge wie die Schulpflicht aufgehoben oder Schüler*innen (deutlich mehr) Möglichkeiten gegeben werden, die Ausgestaltung ihrer Pflichten mitzubestimmen.

2 Schutz zukünftiger Bürger*innen

Ein vielversprechendes Argument für die Schulpflicht lässt sich aus Mills Überlegungen in *On Liberty* ableiten. Mill etabliert dort das *harm principle*: Staatlicher Zwang dürfe genau dann ausgeübt werden, wenn dadurch Schaden von Dritten abgewendet werde (Mill 2003, 80). Es ließe sich anbringen, dass schulische Bildung zukünftige Generationen vor dem Schaden bewahre, der drohen würde, wenn bestimmte Kompetenzen nicht vorhanden wären. Jedes Gemeinwesen ist auf rationale Mitglieder angewiesen, die lesen, schreiben und rechnen können. Diese Kompetenzen werden in der Schule angebahnt. Sie erfüllt somit eine *gesellschaftliche Schutzfunktion*: Sie stellt sicher, dass zukünftige Bürger*innen von dem bestehenden Gemeinwesen und seinen Freiheiten profitieren können.

Angenommen, die Schulpflicht erfüllte tatsächlich die genannte Schutzfunktion und es gäbe keine milderen Alternativen. Wäre dies hinreichend, um sie zu rechtfertigen? Der staatliche Umgang mit inkompetenten Erwachsenen spricht dagegen. Wenn die Vermeidung gesellschaftlichen Schadens im Zentrum stünde, so müsste die Schulpflicht auch für erwachsene Analphabet*innen oder vergleichbar inkompetente und bildungsfähige Erwachsene gelten. Dies ist aber nicht der Fall – und es *sollte*, so Mill, auch nicht der Fall sein. Er betont, Pflichten gegenüber uns selbst seien gesellschaftlich nicht erzwingbar (Mill 2003, 142) und staatliche Zwänge nur bei der *gezielten* Verletzung gesellschaftlicher Pflichten erlaubt – nicht schon bei drohenden Kollateralschäden von Handlungen, die eigentlich auf andere Dinge zielen (Mill 2003, 145).[1] Der Schule fernzubleiben, ist keine gezielte Verletzung anderer; es geht um *meine* Bildung und Zukunft. Wenn aber aus den genannten Gründen inkompetente Erwachsene keiner Schulpflicht unterliegen (sollen), so ist unklar, wie sie bei Minderjährigen zu rechtfertigen ist.

3 Faire Gegenleistung

Mills Überlegungen legen ein weiteres Argument für die Schulpflicht nahe. Er schreibt, dass mit der Teilhabe an gesellschaftlichen Leistungen und Institutionen eine Pflicht zu individuellen Gegenleistungen einhergehe, die das gesellschaftliche System aufrechterhalten (Mill 2003, 139). Dies ist der gerechtigkeitstheoretische Grundgedanke des *principle of fairness* (Rawls

[1] Zugegebenermaßen sieht Mill das in Bezug auf Kinder anders und begründet das mit der staatlichen Fürsorgefunktion (Mill 2003, 81). Auf diese und ähnliche Argumentationen, die das Wächteramt des Staates betonen, gehe in Kap. III.2 ein.

1971, 111–12). Die Schulpflicht könnte als Teil einer solchen Gegenleistung verstanden werden: Weil Kinder von schulischer Bildung als staatlicher Leistung profitieren, dürfen Gegenleistungen von ihnen verlangt werden, darunter die Zwänge der Schulpflicht.

Angenommen, der Staat dürfte tatsächlich Gegenleistungen von seinen Bürger*innen verlangen. Trotzdem wäre es abwegig, die Zwänge der Schulpflicht als eine solche Gegenleistung von Schüler*innen einzufordern. Erstens ist unklar, ob für *erzwungene* Teilhabe eine Gegenleistung verlangt werden darf (Nozick 1974, 93). Zweitens sind es vor allem erwachsene Bürger*innen, die von staatlichen Leistungen profitieren. Freiheitsrechte, wie die Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit oder Religionsfreiheit, schützt der Staat *de facto* vornehmlich bei ihnen. Minderjährige unterstehen der Entscheidungsmacht ihrer Eltern, die viele ihrer Rechte (bis zu gewissen Altersgrenzen) beliebig einschränken dürfen (Wapler 2015, 21–24). Das macht deutlich, dass Kinder dem Staat im Vergleich zu Erwachsenen deutlich weniger schulden. Gerade von *dieser* Personengruppe, die vergleichsweise wenig von staatlichen Leistungen profitiert, das größte Zugeständnis zu verlangen, scheint angesichts des Übergewichts an Freiheiten auf der anderen Seite unverhältnismäßig zu sein.[2]

4 Der Instrumentalisierungseinwand

Der *Instrumentalisierungseinwand* spricht gegen jeden Versuch, die Schulpflicht auf Grundlage gesellschaftlicher Vorteile zu rechtfertigen. Er ist schnell formuliert: Keine festgelegte Personengruppe darf für das öffentliche Interesse systematisch instrumentalisiert werden. Schüler*innen sind keine Mittel für gesellschaftliche Zwecke (Brighouse 2002a, 62;

[2] Eine andere gerechtigkeitstheoretische Begründung der Schulpflicht könnte auf ihre Funktion bei der Herstellung von Chancengleichheit verweisen. Meines Erachtens ist dieses Argument allerdings weniger vielversprechend als das *principle of fairness*, weshalb ich es nicht ausführlich diskutiere. Unabhängig von den empirischen Befunden, dass Chancengleichheit (wenn überhaupt) nur unzureichend durch die Schulpflicht gewährleistet wird (die Bildungsungerechtigkeit ist hierzulande deutlich höher als in anderen Staaten ohne Schulpflicht, siehe Lewalter u. a. 2023, 163–97; El-Mafaalani 2023, 57–98), scheint dieser Vorschlag eine Begründung der falschen Art zu sein: Bei Chancen(gleichheit) handelt es sich grundsätzlich um etwas, das der Staat *gewähren* sollte, und nicht um etwas, das er *erzwingen* darf – insbesondere nicht bei denjenigen, um deren Chancen es geht.

Schickhardt 2016b, 61).[3] Interessanterweise wurde dieser Einwand auch historisch angeführt, um statt der allgemeinen Schulpflicht die Einführung einer bloßen Unterrichtspflicht zu begründen. Ich könnte es nicht klarer ausdrücken (Mohl 1866, 523):

> Der Mensch darf nicht blos als Mittel für die Staatszwecke benützt werden, sondern im Gegentheile ist der Staat ein Mittel für die Zwecke des Bürgers. Selbst angenommen also, daß es eine Förderung der Staatszwecke wäre, wenn alle Einwohner völlig gleichförmig ausgebildet würden, so steht wenigstens im Rechtsstaate solchem Vorhaben das Recht jedes Einzelnen entgegen, seine ihm von der Natur verliehenen Anlagen allseitig und in jeder ihm beliebigen Richtung auszubilden. Es ist somit Unrecht, den Bürger seiner angeborenen Befugnis zu berauben, und Widersinn, den Zweck dem Mittel unterordnen zu wollen.

III Paternalistische Gründe für die Schulpflicht

Wegen des Instrumentalisierungseinwands gegen gesellschaftliche Begründungen der Schulpflicht erscheint eine paternalistische Argumentation, die Vorteile des Schulbesuchs für Schüler*innen betont, *prima facie* als die vielversprechendere Kandidatin. Das mag überraschen, denn einerseits spielen paternalistische Argumente in der juristischen Diskussion kaum eine Rolle, andererseits ist Paternalismus – insbesondere *staatlicher* Paternalismus – typischerweise etwas, das sich erheblichen Beweislasten gegenübersieht. Paternalistisches Verhalten bezeichnet grob Handlungen gegenüber Personen, die wir zu ihrem eigenen Wohl und auch gegen ihr Willen ausführen (Dworkin 2020). In Bezug auf Kinder ist für viele Philosoph*innen paternalistisches Verhalten weit weniger strittig als in Bezug auf Erwachsene, was insbesondere für pädagogische Kontexte gilt (Drerup 2016; Giesinger 2019).

Im Folgenden werde ich drei paternalistische Argumente prüfen. Zunächst werde ich auf das Erziehungs- und Bildungsideal der Mündigkeit eingehen, anschließend auf Aspekte des Kindeswohls und schließlich auf den Wert der Autonomie. Zuletzt formuliere ich einen grundsätzlichen Einwand gegen paternalistische Begründungsstrategien: den *Exklusivitätseinwand*.

[3] Und *wenn* die Verzwecklichung von Schüler*innen legitim wäre, so wäre unklar, weshalb dies nicht gleichermaßen für Erwachsene gelten sollte (Coleman 2002, 162).

1 Mündigkeit

In der juristischen und pädagogischen Diskussion der Schulpflicht wird häufig auf den staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag als Implikation der Schulaufsicht nach Art. 7 GG verwiesen (Uhle 2020 GG Art. 7, Rn. 21–23; Prange 2010). Dieser Auftrag wird im Grundgesetz allerdings nicht begründet, sondern bloß vorausgesetzt (Rux 2018, Rn. 867). Eine naheliegende Begründung könnte den Wert von Bildung und Erziehung für das Individuum betonen: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung“ (AA IX, 443), so heißt es bei Kant, und aus dem vielzitierten Diktum lässt sich eine allgemeine pädagogische Verantwortung und Verpflichtung herleiten, „die man nicht nicht erfüllen darf“ (Prange 2010, 13). Das Argument für die Schulpflicht lautet dann wie folgt: Der kantische Grundsatz zielt auf ein normatives Bildungs- und Erziehungsideal, das als *Mündigkeit* bezeichnet werden kann und das – um für die Begründung der Schulpflicht geeignet zu sein – voraussetzt, (nur) durch pädagogische Anleitung erlernbar zu sein. Durch den Schulbesuch erwerben Schüler*innen genau diejenigen intellektuellen und ethischen Kompetenzen, die sie brauchen, um sich zu mündigen Persönlichkeiten entwickeln zu können. Die Schulpflicht wiederum stellt sicher, dass *alle* Kinder dieses Privileg erfahren.

Sehen wir uns dieses Argument genauer an. Mündigkeit als pädagogisches Ideal begründet die Schulpflicht mit Vorteilen für zukünftige Erwachsene. Eine solche zukunftsgerichtete Lesart ist verbreitet: „Schooling is a futuredirected activity; we are fostering the development of knowledge, skills, and habits in the children we teach that will serve them well when they become adults” (Brighouse 2006, 133). Auch Joel Feinbergs ‚Recht auf eine offene Zukunft‘ hebt die wichtige Rolle des Schulbesuchs für zukünftige Erwachsene hervor (Feinberg 1992, 76–97). Können signifikante intellektuelle und ethische Kompetenzzuwächse in der Zukunft die Schulpflicht rechtfertigen?

Angenommen, *nur* Schulen bildeten diejenigen Kompetenzen aus, die zur Mündigkeit führen, und es wären hierfür (mindestens) neun Jahre Schulbildung nötig. Trotz dieser Zugeständnisse wäre es problematisch, die Zwänge der Schulpflicht auf diese Weise zu begründen. Erstens ist Paternalismus leichter zu rechtfertigen, wenn die Vorteile der Intervention unmittelbar eintreten, zum Beispiel, wenn ich eine unachtsame Person daran hindere, eine vielbefahrene Straße zu betreten (Drerup 2014, 152). Bei der Schulpflicht haben wir es nicht mit einer solchen unmittelbaren Abwendung von Gefahren zu tun, sondern mit bloßen Wahrscheinlichkeiten: „The controversial question […] concerns paternalistic interventions for some temporally […] remote (and purely probabilistic) good” (Birnbacher 2015,

111–112). Und selbst wenn wir annehmen, dass der Schulbesuch mein zukünftiges Selbst mit hoher Wahrscheinlichkeit vor erheblichen Schäden bewahrt, würde das keinen allgemeinen staatlichen Zwang rechtfertigen. Vieles spricht dafür, dass der Staat nur wenige Eingriffsmöglichkeiten in Angelegenheiten seiner Bürger*innen haben sollte, die nur sie selbst betreffen. Bei unmittelbarer Lebensgefahr, wie bei der Pflicht zum Sicherheitsgurt, gelten zwar entsprechende Gesetze, aber selbst in diesem Fall nicht allgemein, sondern nur eingeschränkt für den öffentlichen Bereich. Nicht die Schule zu besuchen, stellt keine unmittelbare Lebensgefahr dar, und die Entscheidung betrifft vor allem mich und meine Zukunft. Trotzdem gilt die allgemeine Schulpflicht ohne Einschränkungen – das ist unverhältnismäßig.

Zweitens drängt sich durch den großen zeitlichen Abstand die Frage moralischer Gleichheit auf: Wenn wir Kindern Lasten aufbürden, die ihnen als Erwachsene zum Vorteil gereichen sollen, so wird eine Personengruppe (Kinder) systematisch zugunsten einer anderen (Erwachsene) benachteiligt – und zwar unabhängig davon, ob es das Kind selbst ist, das später profitieren wird.

Drittens stellt sich die Frage, ob wir ein Kind und sein erwachsenes Selbst überhaupt als *dieselbe Person* betrachten sollten. Prominent widerspricht Derek Parfit. Die psychologischen Verknüpfungen seien so lose, dass wir sie bezüglich moralischer Fragen wie zwei unterschiedliche Personen behandeln sollten: „We shall give more weight to the fact that […] this child does not care what will happen to his adult self. That it will be *he* who receives the benefit may thus seem to us less important. We might say, 'It will not be *he* who benefits. It will only be his adult self'" (Parfit 1987, 333). Behandeln wir ein Kind und sein zukünftiges Selbst wie zwei unterschiedliche Personen, so wird mit Parfit deutlich, dass die Belastung der einen Person nicht durch Vorteile der anderen Person kompensiert werden kann: „great burdens imposed upon a child cannot be compensated, or fully compensated, by somewhat greater benefits in this child's adult life" (Parfit 1987, 346).

Allerdings kann auch umgekehrt argumentiert werden. Mit Parfit könnte die Schulpflicht als notwendiges Mittel angesehen werden, um andere Personen (zukünftige Erwachsene) vor schädigenden Handlungen von Kindern (nicht die Schule zu besuchen) zu bewahren. Wenn abzusehen ist, dass meine Handlungen meinem zukünftigen Selbst großen Schaden zufügen werden – zum Beispiel, weil ich anfange, stark zu rauchen – so ist dies mit Parfit moralisch ebenso abzulehnen, wie wenn diese Handlung unmittelbar eine *andere* Person schädigen würde (Parfit 1987, 319–21). Die entscheidende Frage ist also diese: Entspricht die Schulpflicht einer Bürde, die

wir Kindern zum Wohle zukünftiger Erwachsener auferlegen, oder einer präventiven Maßnahme, die Schädigungen zukünftiger Erwachsener verhindern soll?

Schauen wir uns den Fall genauer an. Wenn ich eine Schule besuche und mich zahlreichen Zwängen und Lasten unterwerfe, damit eine andere Person mündig wird, so ist dies lobenswert, aber wohl kaum eine moralische Pflicht. Ich *schade* keiner anderen Person, wenn ich die Schule nicht besuche, ich verschaffe ihr lediglich keine Vorteile (und auch das nur unter der Annahme, dass allein der Schulbesuch diese Vorteile gewährleisten kann). Auf den Schulbesuch zu verzichten, ist nicht wie Rauchen, das mein zukünftiges Selbst mit der hohen Wahrscheinlichkeit eines schmerzvollen Todes bedroht. Und selbst wenn es so wäre, rechtfertigte das für sich genommen nicht die Schulpflicht; ein allgemeines Rauchverbot existiert schließlich auch nicht.

Eine Begründung der Schulpflicht, die sich allein auf Vorteile für zukünftige Erwachsene beruft, sieht sich also mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert. Doch es gibt Alternativen: Wir könnten einen normativen Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen annehmen, der Paternalismus im ersten Fall erlaubt und im zweiten Fall verbietet. Eine vielversprechende Kandidatin für diesen Unterschied ist die Autonomiefähigkeit. Diesen Gedanken werde ich im übernächsten Kapitel prüfen. Oder wir berufen uns darauf, dass die Vorteile der Schulpflicht den Kindern *selbst* zugutekommen – und nicht (nur) zukünftigen Erwachsenen. Die Schule wäre damit essenzieller Bestandteil des Kindeswohls. Diese Überlegungen werde ich als Nächstes diskutieren.

2 Kindeswohl

Die Rede von Kindeswohl impliziert fundamentale Interessensunterschiede zwischen Kindern und Erwachsenen: Gut für Kinder ist nicht deckungsgleich mit dem, was gut für Erwachsene ist. Kinder haben spezifische Bedürfnisse, die es zu achten gilt. Während von Erwachsenen angenommen wird, dass sie hinreichend kompetent sind, diejenigen Dinge, die ihrem Wohl zuträglich sind, selbst zu bestimmen, wird diese „Glückskompetenz“ (Schickhardt 2016a, 167) (jüngeren) Kindern standardmäßig abgesprochen (Brighouse 2002b; Bagattini 2019). Es ist daher verbreitet, von einem objektiven Kindeswohlbegriff auszugehen, sodass nicht (allein) subjektive Vorlieben der Kinder bestimmen, was gut für sie ist, sondern objektive Güter wie Bildung, soziale Beziehungen oder Autonomie (Drerup und Schweiger 2024, 42–69).

Objektives Kindeswohl

Es ließe sich anführen, dass schulische Bildung wichtig für eine gute Kindheit sei, weil sie objektive Interessen von Kindern erfülle. Das könnte die Schulpflicht rechtfertigen: „If the state determines that children's developmental interests require that they receive an education of a particular sort […], it bears a moral responsibility to ensure that *all* children receive such an education" (Dwyer 2003, 452). Wenn schulische Bildung als objektives Entwicklungsinteresse von Kindern angesehen wird und der Staat dafür zu sorgen hat, dass dieses Interesse bei all seinen jungen Bürger*innen gleichermaßen erfüllt wird, so erscheint die Schulpflicht als integraler Bestandteil einer guten Kindheit.

Welche Aspekte schulischer Bildung sind geeignet, objektive Interessen von Schüler*innen zu erfüllen? Zunächst ließe sich anführen, dass in der Schule Kompetenzen eingeübt werden, die den Schüler*innen unmittelbar nützlich sind: „Es ist gut für ein Kind, lesen und schreiben zu lernen. […] Lesen und Schreiben zu können ist wichtig für nahezu alle Zwecke, an deren Realisierung verschiedenen Menschen liegt" (Meyer 2011, 6). Ähnliches lässt sich über andere Kulturtechniken sagen. Diese ‚Basiskompetenzen' befähigen Schüler*innen, ihre Umwelt zu verstehen und zu verändern. Sie nehmen eine zentrale Rolle in ihrem Leben ein und können mit guten Gründen als konstitutiver Bestandteil einer guten Kindheit betrachtet werden. Aber rechtfertigen sie die Schulpflicht?

Lesen, Schreiben und Rechnen lernen Schüler*innen laut Bildungsplänen der Länder in den ersten Jahren der Grundschule. Die Ausbildung dieser elementaren Kulturtechniken ist beim Eintritt in die weiterführende Schule also (normalerweise) bereits abgeschlossen. Der Erwerb von Basiskompetenzen begründet somit höchstens eine *Grund*schulpflicht – und auch das ist zweifelhaft. Denn selbst wenn wir annehmen, dass alle Grundschulen ideale Bildungsstätten sind, die entscheidende Kulturtechniken einüben, rechtfertigte das keine allgemeine Besuchspflicht für Kinder – schließlich „ist nicht erkennbar, dass und warum diese Kulturtechniken nur oder besser in den Schulen vermittelt werden könnten" (Rux 2016, 73).

Schulen sind nicht nur Orte der Bildung. Sie befördern auch andere Güter, die für eine gute Kindheit wichtig sind, etwa den regelmäßigen Kontakt mit Peers (Schickhardt 2024, 93–94). Bereits Friedrich Herbart empfiehlt, „dass die Ihrigen *in der Mitte* der Generation heranwachsen, mit der sie künftig leben werden. Wie sich das mit der guten Erziehung vertrage? Vortrefflich" (Herbart 1851, 7).

Dass die Schule ein wichtiger sozialer Ort für Schüler*innen ist, ist unstrittig. Allerdings ist auch hier zweifelhaft, dass *ausschließlich* Schulen

dazu in der Lage sind, den Kontakt zu Peers zu gewährleisten. Andere Institutionen wie Vereine oder Jugendzentren erfüllen ebenfalls diese Funktion – und sind freiwillig. Mit dem Wegfall der Schulpflicht wären Kinder nicht von ihren Altersgenossen abgeschnitten. Sie könnten sich weiterhin in Vereinen, auf der Straße, in sozialen Netzwerken und *auch in der Schule* treffen, wenn ihnen danach ist. Für die Schul*pflicht* spricht das Argument also nicht.

Mit dem Aufkommen der Kinderrechtsbewegung in den letzten Jahrzehnten ist eine weitere wichtige Funktion der Schulpflicht in den Fokus gerückt: ihre individuelle Schutzfunktion. So schreibt Heinz-Elmar Tenorth: „Die öffentliche Pflichtschule […] findet ihre erste Rechtfertigung offenbar auch heute noch darin, dass sie das Recht auf Bildung all denen sichert, die keinen anderen Hüter ihrer Rechte haben als den Staat“ (Tenorth 2019, 428).

Das Recht auf Bildung ist zwar moralisch begründet und juristisch verbrieft, allerdings kann es für sich genommen nicht die Schulpflicht rechtfertigen, denn es impliziert „nur das Recht auf Teilhabe an den öffentlichen Bildungseinrichtungen“ (Rux 2018, Rn. 837), aber keinen Zwang, diese zu besuchen: „Das Recht auf Bildung ist unabhängig von der Schulpflicht“ (Rux 2018, Rn. 196).

Die schulische Schutzfunktion umfasst nicht nur das Recht auf Bildung, sondern auch allgemeiner lässt sich die Schulpflicht „mit dem Schutz Minderjähriger begründen, deren Eltern nicht in ausreichender Weise dafür sorgen, dass diese gut durchs Leben gehen“ (Meyer 2011, 6). Die Schule ist ein wichtiges Organ des Staates, um sein *Wächteramt* (Art. 6 Abs. 2 GG) ausüben zu können: „Der Staat überprüft – ganz im Sinne seines rechtsstaatlichen Grundauftrags –, ob die Eltern ihrer Erziehungspflicht nachkommen, und schützt das Wohl des Kindes“ (Krüger 2017, 189). Kinder können sich Lehrkräften anvertrauen und finden in der Schule einen Schutzraum, wenn es zuhause für sie unangenehm oder gefährlich ist. Die Schule ist häufig der erste Ort, an dem eine Kindeswohlgefährdung festgestellt und an die Behörden weitergeleitet wird (Schickhardt 2024, 55–63). Sie stellt eine staatliche Kontrollinstanz zum Schutz des Kindeswohls dar und die Schulpflicht stellt sicher, dass Eltern diese staatliche Kontrolle nicht umgehen können.

Soll die Schutzfunktion der Schule die Schulpflicht rechtfertigen, so stellt sich die Frage, wie gut Schulen diese Funktion erfüllen. Zahlreiche Studien zu negativen Auswirkungen der Schulschließungen während der COVID-19-Pandemie deuten darauf hin, dass Schulen tatsächlich eine

wichtige Rolle für den Kindesschutz spielen können (Schickhardt 2024).[4] Gleichzeitig scheint das Schulleben für viele Kinder kaum eine geringere Gefahr darzustellen als das Leben bei den Eltern – und zwar aus strukturellen Gründen. Schulen konstituieren eine Machtasymmetrie zuungunsten von Schüler*innen (Drerup 2014, 335; Giesinger 2019). Ihre Mitbestimmungsrechte sind fakultativ und eingeschränkt: Erwachsene Pädagog*innen haben alle Machtrechte, Schüler*innen kaum Immunitätsrechte. Hinzu kommt, dass Lehrkräfte standardmäßig allein unterrichten und es keine regelmäßige Supervision des Unterrichts gibt, wodurch sie nahezu beliebige Möglichkeiten haben, ihre Macht zu missbrauchen. Selbst unter Beobachtung sind mehr als ein Fünftel aller pädagogischen Interaktionen in der Schule verletzend (Prengel 2019, 104–26) und auch die Einrichtung einer offiziellen Anlaufstelle zur Meldung von Diskriminierung kann diese nicht verhindern (Piezunka und Matysiak 2025). Unter diesen Bedingungen scheinen Schulen nicht besonders gut geeignet zu sein, Kinder und Jugendliche zu schützen.

Aber nehmen wir einmal an, Schulen würden ihre Schutzfunktion vorbildlich erfüllen. Es bleibt dennoch fraglich, ob sie die Schulpflicht rechtfertigen kann. Staatliche Eingriffe in Familien sind nur legitim „im Falle einer Kindeswohlgefährdung […]: Es geht nicht um bessere Förderungsmöglichkeiten, sondern allein um die Abwehr von Schädigung“ (Nunner-Winkler 2017, 49). Staatlicher Zwang zum Schutz der Kinder ist also nur als *Intervention* und nicht als *Prävention* erlaubt. Eine solche Intervention ist aber nicht in allen Fällen nötig – den meisten Kindern droht keine Kindeswohlgefährdung durch ihre Eltern. Der Schutz vor Eltern kann also keine *allgemeine* Schulpflicht begründen. Erschwerend kommt hinzu, dass es nicht beim Schulbesuch als einzige Zwangsmaßnahme bleibt, sondern Schüler*innen „unterliegen […] zahlreichen weiteren Pflichten, Regeln und Maßnahmen des Lehrkörpers“ (Schickhardt 2016a, 51). Was berechtigt den Staat zu diesen massiven Grundrechtseingriffen, die mit der Schulpflicht einhergehen und die weit über eine Schutzfunktion hinausreichen? Die Schulpflicht ist weder die mildeste noch die *einzige* Möglichkeit

[4] Wobei zu beachten ist, dass die Schulschließungen während der COVID-19-Pandemie in vielerlei Hinsicht nicht vergleichbar sind mit einem Aussetzen der Schulpflicht. Bei Schulschließungen *darf* kein Kind die Schule besuchen, ohne Schulpflicht *muss* kein Kind die Schule besuchen. Schulschließungen verwehren Kindern Rückzugsorte, ohne Schulpflicht wären diese Räume aber weiterhin gegeben. Hinzu kommen zahlreiche familiäre Belastungen und Stresssituationen, die während der Pandemie vorlagen, die aber unter normalen Umständen nicht vorliegen würden.

des Schutzes. Zum Beispiel könnten bestehende Institutionen (etwa das Jugendamt) in ihren Berechtigungen gestärkt oder alternative Institutionen geschaffen werden, um Kindeswohl und Bildungsstand bei denjenigen Kindern und Jugendlichen zu überprüfen, die der Schule fernbleiben. Eine letzte Schwierigkeit ist diese: Wenn die Hauptbegründung der Schulpflicht in ihrer Schutzfunktion läge, so spräche das *prima facie* nicht für freiheitsraubende Zwänge auf schutzbedürftige Kinder, sondern auf Eltern. Staatliche Zwänge zum Schutz von Personen treffen schließlich normalerweise Täter*innen, nicht Opfer. Die Schulpflicht aber trifft vor allem die Kinder.

Subjektives Kindeswohl

Was wäre, wenn die Schule keine Belastung für Schüler*innen wäre, sondern es ihren *subjektiven* Interessen entspräche, sie zu besuchen? Dann müssten wir nicht mit dem objektiven Kindeswohl argumentieren, sondern der Schulbesuch ließe sich mit dem subjektiven Willen schulpflichtiger Kinder in Einklang bringen. Tatsächlich deuten empirische Studien darauf hin, dass ein Großteil der (jüngeren) Kinder gerne die Schule besucht, wobei der Trend mit zunehmendem Alter abzunehmen scheint (Hattie 2024, 87–88) und Deutschland im Vergleich zu anderen Ländern eher hintere Plätze belegt (Rees u. a. 2020). Ist die Schulpflicht kein Übel, weil Schüler*innen *gern* die Schule besuchen?

Nehmen wir zugunsten des Arguments an, die Zufriedenheit mit und in der Schule wäre nachweislich bei *allen* Schüler*innen vorhanden. Dies wäre in jedem Fall ein wünschenswerter Zustand, auf den wir hinarbeiten sollten, und ein gewichtiger Grund für den Schulbesuch. Allerdings sind zufriedene Schüler*innen (a) weder ein Zeichen dafür, dass kein moralisches Problem vorliegt, (b) noch ein Argument für die Schulpflicht. (a) Zufriedene Schüler*innen weisen ebenso wenig auf ein gerechtes System hin wie zufriedene Sklav*innen. Der Missstand verliert möglicherweise an Dringlichkeit, weil kein Leidensdruck herrscht, aber das moralische Problem bleibt bestehen. (b) Zwang wird nicht dadurch legitim, dass ich das, wozu ich gezwungen werde, gerne tue oder auch freiwillig getan hätte. Im Gegenteil spricht der Hinweis, dass Schüler*innen gerne zur Schule gehen, eher *gegen* die Schulpflicht: Wenn sie die Schule ohnehin besuchen wollen, wozu dann der Zwang?

Die subjektivistische Perspektive auf das Kindeswohl stützt auch ein komplexeres Argument für die Schulpflicht, das an Überlegungen von Kirsten Meyer anknüpft. Ausgangspunkt ist, dass „unserem Bildungssystem eine Orientierung am guten Leben zugrunde liegt“ (Meyer 2011, 153). Speziell ermögliche schulische Bildung eine Reihe wertvoller Erfahrungen, die

ohne den Schulbesuch nicht zu machen wären; insbesondere Autonomieerfahrungen, Erfahrungen des Wissenserwerbs und ästhetische Erfahrungen. Für die Rechtfertigung der Schulpflicht ist der folgende Gedanke von Bedeutung: Die „elementare Schulbildung ist in der Regel eine notwendige Bedingung für eine nachhaltige Befriedigung der Grundbedürfnisse aus eigener Kraft“ (Meyer 2011, 185) und „[j]eder Mensch kann […] den Anspruch darauf erheben, seine Grundbedürfnisse erfüllt zu sehen“ (Meyer 2011, 185). Wenn schulische Bildung notwendig für die (nachhaltige) Erfüllung von Grundbedürfnissen ist und es die Aufgabe des Staates ist, seinen Bürger*innen die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse zu ermöglichen, dann präsentiert sich die Schulpflicht als staatliche Maßnahme zur Sicherung der Wohlfahrt aller Bürger*innen.

Nehmen wir einmal an, *nur* der Schulbesuch führe auf lange Sicht zur Erfüllung derjenigen Grundbedürfnisse, die erforderlich für ein gutes Leben sind, und liege dadurch notwendigerweise im subjektiven Interesse der Betroffenen. Trotz dieser voraussetzungsreichen Annahme ergibt sich keine Rechtfertigung der Schulpflicht. Wie ich mein Leben führe, ob ich glücklich bin oder nicht, ist schließlich Privatsache (solange ich keinen Mitbürger*innen schade). Es mag staatliche Pflicht sein, sicherzustellen, dass ich meine Grundbedürfnisse befriedigen kann, das rechtfertigt aber keinen Zwang, entsprechende Möglichkeiten zu nutzen. Wenn subjektive Interessen eine so wichtige Rolle spielen, wie sie es laut der subjektivistischen Perspektive auf das Kindeswohl tun, dann stellt sich die Frage, weshalb die Stimme von Kindern genau dann nicht mehr zählen soll, wenn sie sich *gegen* die auferlegten Zwangsmaßnahmen erhebt.

Insgesamt liefert der Verweis auf das Kindeswohl sowohl objektiv als auch subjektiv verstanden wichtige Gründe für den Schulbesuch. Diese Gründe sind stark genug, um den Staat zu verpflichten, gute schulische Bildung für alle zu gewährleisten. Sie berechtigen allerdings nicht dazu, Kinder in die Schule zu zwingen. Wir zwingen auch Erwachsene nicht, lesen und schreiben zu lernen, sich von ihren Eltern zu emanzipieren, sich mit Peers auszutauschen, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen oder ein gutes Leben zu führen. Diese Ungleichbehandlung ist nur dann gerechtfertigt, wenn ein gewichtiger normative Unterschied zwischen Erwachsenen und Kindern besteht. Dies wird im nächsten Kapitel diskutiert.

3 Autonomie

Eine vielversprechende Kandidatin für die Rechtfertigung der paternalistischen Ungleichbehandlung von Kindern und Erwachsenen ist die Autonomiefähigkeit. Ein entsprechendes Defizit könnte Paternalismus gegenüber

Kindern rechtfertigen und Autonomieförderung in der Schule als wesentlicher Beitrag zum Kindeswohl verstanden werden. Laut Christoph Schickhardt macht es nur deshalb Sinn, über das Kindeswohl und seine Förderung nachzudenken, *weil* Kinder (noch) nicht hinreichend autonom sind: „Das Kindeswohl ist ein Hilfskonstrukt, ein Surrogat für einen (noch) nicht vorhandenen qualifiziert autonomen Willen. Das Original, wenn vorhanden, schlägt jedoch immer das Surrogat. Der authentische Wille des Kindes, wenn qualifiziert autonom, darf nicht im Namen des Surrogats unterdrückt werden" (Schickhardt 2016a, 281). Beruht die Legitimation der Schulpflicht auf einem Autonomiedefizit von Schüler*innen?

Qualitative Autonomie

Einige Philosoph*innen gehen davon aus, dass Kindern wichtige Fähigkeiten fehlen, um als autonome Personen zählen zu können. Johannes Giesinger verweist auf eine fehlende oder geringe „Autonomie-Verletzlichkeit" (Giesinger 2007, 61) und orientiert sich dabei an Tamar Schapiro, die Paternalismus gegenüber Kindern erlaubt, weil diese keinen vollwertigen selbstbestimmten Willen haben (Schapiro 1999, 730–31). Dieser Argumentation zufolge sind Kinder defizitäre Wesen. Wir sollten alles dafür tun, dass sie schnellstmöglich erwachsen werden (Schapiro 1999, 734–37). Unter dieser Lesart wäre die Schulpflicht kein problematischer Zwang, weil sie keinen (autonomen) Willen verletzt.

Es gibt schwerwiegende Einwände gegen diese Position. Zunächst kann bezweifelt werden, dass Paternalismus bei nicht-autonomen Personen unproblematisch ist. Ein Wille muss nicht autonom sein, um übergangen werden zu können. Das moralische Problem liegt in der Nicht-Achtung legitimer subjektiver Interessen, seien sie autonom oder nicht: „paternalistic interventions in not fully autonomous persons stand in need of justification no less than paternalistic interventions in fully autonomous persons" (Birnbacher 2015, 109). Dass Schüler*innen einen Willen haben, steht außer Frage – bereits Kleinkinder können diesen äußern (Nunner-Winkler 2017, 56).

Ein zweiter Einwand lautet, dass der *qualitative Autonomiebegriff*, wie er hier vertreten wird, grundsätzlich problematisch ist. Er soll eine kategorische Trennung von Erwachsenen und Kindern begründen, die je einen anderen Umgang erlaubt: Gegenüber nicht-autonomen Kindern haben wir die Erlaubnis, paternalistisch zu handeln, gegenüber autonomen Erwachsenen nicht. Damit wird ein normativer Statusunterschied etabliert, der erstens empirisch strittig ist: Nicht alle Erwachsenen sind autonom, nicht alle Kinder sind nicht-autonom. Das gilt insbesondere für

Schüler*innen. Nicht ohne Grund beziehen viele Kinderethiker*innen ihre Überlegungen primär auf Kleinkinder (Feinberg 1992, 76–97; Griffin 2002). Zweitens steht der Festsetzung eines normativen Statusunterschieds der Grundsatz moralischer Gleichbehandlung entgegen. Die Legitimität paternalistischen Handelns gegenüber Kindern sollte nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die Beweislast ist umgekehrt: Nicht Kinder müssen beweisen, dass sie autonom sind (bzw. nicht paternalistisch behandelt werden dürfen), sondern diejenigen, die sie paternalistisch bevormunden wollen, müssen beweisen, dass sie es *nicht* sind oder andere Gründe für Paternalismus sprechen (Birnbacher 2015, 108–9; Schickhardt 2016a, 204). Diese Überlegungen sprechen gegen einen qualitativen Autonomiebegriff und einen kategorischen Statusunterschied zwischen Kindern und Erwachsenen. Es kommt nicht darauf an, ob die Person vor uns ein Kind ist, sondern darauf, welche Fähigkeiten sie (nicht) besitzt.

Quantitative Autonomie

Schapiro scheint nicht durchgängig einen qualitativen Autonomiebegriff zu vertreten. Sie schreibt, dass sich die Autonomiefähigkeiten von Kindern je nach Kontext unterscheiden können und fordert von Erwachsenen, sie bei ihrer Autonomieentwicklung zu unterstützen (Schapiro 1999, 734–37). Ähnlich äußert sich auch Giesinger (2007, 80). Solche Überlegungen deuten einen *quantitativen Autonomiebegriff* an, bei dem es ein Mehr oder Weniger gibt. Um den besonderen Umgang mit Kindern zu rechtfertigen, wird angenommen, dass die Autonomiefähigkeit bei *den meisten* Kindern weniger ausgeprägt sei als bei *den meisten* Erwachsenen und sie deshalb einer Förderung bedürfen, die notfalls auch erzwungen werden darf – allerdings nur, wenn diese „wenig wünschenswerte und problematische Notlösung“ (Schickhardt 2016a, 217) nicht vermieden werden kann und die Betroffenen tatsächlich keinen „qualifiziert autonome[n] Wille[n]“ (Schickhardt 2016a, 199) haben. Eignet sich diese Argumentation, um die Schulpflicht zu rechtfertigen?

Folgende Annahmen müssten akzeptiert werden:

1. Schüler*innen sind nicht hinreichend autonom.
2. (Erwachsene) Nicht-Schüler*innen sind hinreichend autonom.
3. (Nur) Durch schulische Bildung werden Schüler*innen hinreichend autonom.

Zunächst zu den ersten beiden Annahmen. Es gibt offensichtlich Unterschiede in der Autonomiefähigkeit von Personen. Diese bestehen aber nicht

nur zwischen Erwachsenen und Kindern, sondern auch innerhalb dieser Gruppen. Und sie lassen sich nicht zu derjenigen trennscharfen Unterscheidung kondensieren, die wir für die Rechtfertigung der Schulpflicht bräuchten. Gehen wir von einem Minimalbegriff von Autonomie aus, der zum Beispiel die Fähigkeit voraussetzt, „sich selbst zu bestimmen und sein Verhalten oder Leben nach ‚eigenen' Regeln, Zielen oder Werten zu führen" (Betzler 2019, 61), so müssen wir schon Kleinkindern „grundsätzlich die Fähigkeit zur Autonomie [zugestehen, S.U.], die sich über verschiedene Altersstufen hinweg zunehmend aktualisiert" (Betzler 2019, 61). Schüler*innen sind keine Kleinkinder, sondern bereits im Grundschulalter elaborierter Entscheidungen fähig, die nicht allein auf unmittelbaren Bedürfnissen basieren (Nunner-Winkler 2017, 56). Mit einem niedrigschwelligen Autonomiebegriff lässt sich die Schulpflicht also nicht rechtfertigen.

Alternativ können wir einen anspruchsvollen Autonomiebegriff anlegen, der etwa voraussetzt, moralisch handeln oder kritisch reflektierte Entscheidungen treffen zu können. Mit einer solchen Kompetenz als Bildungsziel könnten wir die meisten Schüler*innen als nicht-autonome Wesen einstufen – allerdings auch einen Großteil aller anderen (erwachsenen) Personen. Auch dieser Autonomiebegriff eignet sich also nicht, um die Schulpflicht zu rechtfertigen. Ich sehe keine Möglichkeit, den Autonomiebegriff so zu fassen, dass er *alle* Schüler*innen ausschließt und gleichzeitig *alle* (erwachsenen) Nicht-Schüler*innen einschließt (Archard 2015, 7–11). Der Unterschied zwischen Erwachsenen und Schüler*innen ist nicht kategorisch, sondern graduell.

Wenden wir uns der dritten Annahme zu. Ist schulische Bildung eine geeignete Kandidatin zur Förderung autonomer Fähigkeiten? Harry Brighouse bejaht dies: „most children need to interact with a reasonably wide variety of people in a formal and paternalistic setting in order to develop into autonomous persons" (Brighouse 2006, 7). Meyer argumentiert, dass Kinder in der Schule Mittel (Kulturtechniken) an die Hand bekommen, um eigene Ziele zu erreichen (Meyer 2011, 22). Johannes Drerup spricht davon, dass „institutionalisierte Strukturvorgaben und Regelsysteme […] [für die, S.U.] Entwicklung intelligenter Gewohnheiten als Voraussetzung der Autonomie" (Drerup 2014, 467–68) notwendig seien.

Trotz der vielstimmigen Unterstützung ist unklar, ob schulische Bildung für die Autonomieentwicklung von Kindern (a) notwendig oder (b) hinreichend ist. (a) Es ist eine offene Frage, ob Kinder schulische Bildungsprozesse *brauchen*, um autonom zu werden. Es scheint unplausibel, dies für *alle* Kinder anzunehmen. Selbst wenn wir davon ausgehen, dass Kinder für die Entwicklung autonomer Fähigkeiten externe Unterstützung benötigen, muss diese nicht von der Schule, sondern kann auch von Eltern oder

anderen autonomen Vorbildern kommen. (b) In vielerlei Hinsicht scheint schulische Bildung nicht geeignet zu sein, Autonomie zu fördern. Zahlreiche institutionelle Rahmenbedingungen, die (den meisten) Schulen eingeschrieben sind, wecken Zweifel: Die Schule ist ein Ort marginal begründeter Zwänge, asymmetrischer Machtgefälle, epistemischer Ungerechtigkeit, permanenten Leistungsdrucks und vieler weiterer Dinge, die der Autonomieentwicklung *prima facie* im Weg stehen.

Aber mal angenommen, schulische Bildung förderte zuverlässig die Autonomieentwicklung der Schüler*innen. Zur Rechtfertigung der Schulpflicht genügte dies trotzdem nicht. Zunächst sehen wir uns mit einer Paradoxie konfrontiert: Die Problematik schulischen Zwangs wächst, je mehr das Projekt der Autonomieförderung gelingt.[5] Wenn wir nämlich annehmen, dass schulische Bildung Schüler*innen autonomer macht und gleichzeitig davon ausgehen, dass paternalistischer Zwang mit wachsender Autonomie der Betroffenen problematischer wird, dann gelangen wir zu der Konklusion, dass die schulische Förderung von Autonomie die moralische Problematik der Schulpflicht und anderer Zwänge *verschärft* und nicht verringert. Autonomieförderung scheint also mit wachsender Tendenz nicht *für*, sondern *gegen* die Schulpflicht zu sprechen.

Noch wichtiger ist aber der folgende Einwand: Wir haben bereits gesehen, dass sich eine trennscharfe Statusunterscheidung zwischen (schulpflichtigen) Kindern und Erwachsenen gewichtigen Einwänden gegenübersieht und eine graduelle Unterscheidung plausibler ist. Wenn sich die kategorische Trennung aber nicht aufrechterhalten lässt, so stellt sich die Frage, weshalb wir Ersteren die Schulpflicht aufbürden, Letzteren aber nicht. Der Hinweis, dass Erwachsene in ihrer Kindheit ebenfalls die Schule besuchen mussten, ist keine Begründung der grundsätzlichen Ungleichbehandlung. Die Frage ist nicht, weshalb Erwachsene heute nicht (mehr) in die Schule müssen, sondern, warum die Schulpflicht *per se* nur für Kinder und Jugendliche gelten soll (Coleman 2002, 162). Wenn wir Autonomieförderung als wichtiges Bildungsziel für nicht-hinreichend autonome, aber entwicklungsfähige Personen anerkennen, zu dem auch gezwungen werden darf, so sollte dies erstens *ausschließlich* und zweitens *für alle* Mitglieder dieser Gruppe gelten. Die Schulpflicht sollte dementsprechend *nicht* für autonome Schüler*innen, aber *auch* für nicht-hinreichend autonome (und bildungsfähige) Erwachsene gelten. *De facto* differenziert die Schulpflicht

[5] Diese Paradoxie ist verwandt, aber nicht gleichzusetzen mit der bekannten Formel Kants – „Wie kultivire ich die Freyheit bei dem Zwange?“ (AA IX, 453) –, weil sie die Lösung der kantischen Paradoxie bereits voraussetzt.

aber nicht zwischen Autonomiefähigkeit, sondern zwischen Alter. Erwachsene Analphabet*innen etwa müssen nicht in die Schule, obwohl Kulturtechniken wie Lesen und Schreiben als wesentliche Bestandteile einer autonomen Lebensführung gelten. Nun ließe sich einwenden, dass viele Analphabet*innen genau diejenigen sind, die in ihrer Kindheit von einer Schulpflicht profitiert hätten und nun, als Erwachsene, darunter leiden, keine ausreichende Bildung erfahren zu haben. Dieses Argument führt jedoch erstens zu den Schwierigkeiten, die ich im Zusammenhang mit Bürden diskutiert habe, die Schüler*innen zugunsten zukünftiger Erwachsener erdulden sollen. Zweitens spricht es eher dafür, die Schule auch für manche Erwachsene zu öffnen – und nicht für den Status Quo, ausschließlich (alle) Kinder und Jugendliche(n) in die Schule zu zwingen.

4 Der Exklusivitätseinwand

Aus den vorangegangenen Überlegungen lässt sich ein grundsätzlicher Einwand gegen paternalistische Begründungsversuche der Schulpflicht ableiten, der als *Exklusivitätseinwand* bezeichnet werden kann: Je stärker wir besondere Güter des Schulbesuchs betonen (wie Bildung Mündigkeit, demokratische Tugenden, Glückskompetenz, Kulturtechniken, soziale Eingebundenheit oder Autonomie), desto fragwürdiger erscheint es, dass wir *alle* Kinder und Jugendlichen zum Schulbesuch zwingen (selbst diejenigen, die diese Güter bereits besitzen), Erwachsene aber nicht (selbst diejenigen nicht, denen diese Güter fehlen und/oder die keine Schule besucht haben). Weil sich Erwachsene und Schüler*innen hinsichtlich der schulischen Güter nicht kategorisch voneinander unterscheiden, ist ihre Ungleichbehandlung durch die Schulpflicht moralisch illegitim.

IV Fazit

Ich habe Argumente geprüft, die zur Rechtfertigung der allgemeinen Schulpflicht in Deutschland vorgebracht werden (können). Es hat sich herausgestellt, dass sowohl gesellschaftliche als auch paternalistische Vorschläge erhebliche Schwierigkeiten haben, die Schulpflicht in ihrer gegenwärtigen Form zu rechtfertigen.

Zwei Dinge sollten *nicht* unmittelbar aus meinen Überlegungen gefolgert werden. Erstens, dass die Schulpflicht grundsätzlich nicht gerechtfertigt werden kann, denn ich habe nicht alle Argumente für die Schulpflicht diskutiert. Ich habe zwar gezeigt, dass sich sechs vielversprechende und exemplarische Rechtfertigungsversuche erheblichen Einwänden gegenübersehen. Damit ist aber weder ausgeschlossen, dass sich eine andere

Begründung der Schulpflicht finden lässt (die sich allerdings den Einwänden der jeweiligen Begründungsrichtung stellen müsste), noch, dass eine *reformierte* Schulpflicht gerechtfertigt sein könnte (etwa eine Beschränkung auf die Grundschule, eine Ausweitung auf bestimmte Erwachsene oder eine bloße Unterrichtspflicht). Zweitens: Selbst wenn sich weder die allgemeine noch eine reformierte Schulpflicht moralisch rechtfertigen ließe und alle genannten Einwände triftig wären, folgte daraus nicht zwingend, dass die Schulpflicht von heute auf morgen abgeschafft werden sollte. Wahrscheinlich ergäben sich schwerwiegende moralische Probleme und Schäden, wenn wir dies täten. Der vorliegende Beitrag hat schließlich *auch* gezeigt, dass die Schule wichtige Funktionen für Kind und Gesellschaft erfüllen kann. (Nur) Solange es keine institutionellen Alternativen gibt, die diese Funktionen übernehmen, sprechen ebendiese Funktionen dagegen, die Schulpflicht außer Kraft zu setzen.

Dieser Beitrag ist kein politisches Plädoyer für die Abschaffung der Schulpflicht, sondern ein akademisches Plädoyer, die kritische Auseinandersetzung mit dem Thema ernst zu nehmen. So ernst, wie es die Sache verlangt.

Literatur

Archard, David. 2015. „Children, Adults, Autonomy and Well-Being". In *The Nature of Children's Well-Being*, herausgegeben von Alexander Bagattini und Colin Macleod. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9252-3_1.

Bagattini, Alexander. 2019. „Kindeswohl". In *Handbuch Philosophie der Kindheit*, herausgegeben von Johannes Drerup und Gottfried Schweiger. J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04745-8_16.

Betzler, Monika. 2019. „Autonomie". In *Handbuch Philosophie der Kindheit*, herausgegeben von Johannes Drerup und Gottfried Schweiger. J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04745-8_8.

Birnbacher, Dieter. 2015. „Paternalism in Education and the Future". In *The Nature of Children's Well-Being*, herausgegeben von Alexander Bagattini und Colin Macleod. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9252-3_7.

Brighouse, Harry. 2002a. *School Choice and Social Justice*. Oxford University Press.

Brighouse, Harry. 2002b. „What Rights (If Any) Do Children Have?“ In *The Moral and Political Status of Children*, herausgegeben von David Archard und Colin M. Macleod. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199242682.003.0003.

Brighouse, Harry. 2006. *On Education*. Routledge.

Coleman, Joe. 2002. „Answering Susan: Liberalism, Civic Education, and the Status of Younger Persons“. In *The Moral and Political Status of Children*, herausgegeben von David Archard und Colin M. Macleod. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199242682.003.0009.

Drerup, Johannes. 2014. *Paternalismus, Perfektionismus und die Grenzen der Freiheit*. Ferdinand Schöningh.

Drerup, Johannes. 2016. „(Re-)Konstruktion praxisinhärenter Normen. Zur Eigenstruktur pädagogischer Rechtfertigungsverhältnisse“. *Zeitschrift für Pädagogik* 62 (4): 531–50. https://doi.org/10.25656/01:16830.

Drerup, Johannes, und Gottfried Schweiger. 2024. *Was ist eine gute Kindheit?* Reclam Verlag.

Dworkin, Richard. 2020. „Paternalism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*, with Edward. N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/.

Dwyer, James G. 2001. „Changing the Conversation about Children's Education“. In *Moral and Political Education*, herausgegeben von Stephen Macedo und Yael Tamir. New York University Press. https://doi.org/10.18574/nyu/9780814764268.003.0015.

Dwyer, James G. 2003. „Children's Rights“. In *A Companion to the Philosophy of Education*, herausgegeben von Randall Curren. Wiley. https://doi.org/10.1002/9780470996454.ch32.

El-Mafaalani, Aladin. 2023. *Mythos Bildung: die ungerechte Gesellschaft, ihr Bildungssystem und seine Zukunft: mit einem Zusatzkapitel zur Coronakrise*. 5. Aufl. Kiepenheuer & Witsch.

Feinberg, Joel. 1992. *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*. Princeton University Press.

Giesinger, Johannes. 2007. *Autonomie und Verletzlichkeit: der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung*. Transcript-Verlag.

Giesinger, Johannes. 2019. „Paternalismus und die normative Eigenstruktur des Pädagogischen. Zur Ethik des pädagogischen Handelns“. *Zeitschrift für Pädagogik* 65 (2): 250–65. https://doi.org/10.25656/01:23940.

Griffin, James. 2002. „Do Children Have Rights?“ In *The Moral and Political Status of Children*, herausgegeben von David Archard und Colin M. Macleod. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199242682.003.0002.

Gutmann, Amy. 1999. *Democratic Education: Revised Edition*. Princeton University Press.

Hattie, John. 2024. *Visible learning 2.0*. Übersetzt von Stephan Wernke und Klaus Zierer. Schneider Verlag Hohengehren GmbH.

Herbart, Johann Friedrich. 1851. „Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet“. In *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke. Schriften zur Pädagogik. Erster Theil.*, herausgegeben von Gustav Hartenstein, Bd. 10. Verlag von Leopold Voss.

Kant, Immanuel. 1923. „Über Pädagogik“. In *Kant's Werke.*, herausgegeben von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 9. Berlin.

Kiesewetter, Benjamin. 2009. „Dürfen wir Kindern das Wahlrecht vorenthalten?“ *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 95 (2): 252–73. https://doi.org/10.25162/arsp-2009-0018.

Krüger, Oliver. 2017. „Erziehung im Sozialstaat: Kinderethik zwischen staatlicher Neutralität und politischem Perfektionismus“. In *Kinderethik*, herausgegeben von Johannes Drerup und Christoph Schickhardt. Brill | mentis. https://doi.org/10.30965/9783957438096_012.

Lewalter, Doris, Jennifer Diedrich, Frank Goldhammer, Olaf Köller, und Kristina Reiss, Hrsg. 2023. PISA 2022: *Analyse der Bildungsergebnisse in Deutschland*. Waxmann Verlag GmbH. https://doi.org/10.31244/9783830998488.

Meyer, Kirsten. 2011. *Bildung*. De Gruyter.

Mill, John Stuart. 2003. *On Liberty*. Herausgegeben von David Bromwich und George Kateb. Yale University Press.

Mohl, Robert von. 1866. *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*. 3. Aufl. Bd. 1. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.

Nunner-Winkler, Gertrud. 2017. „Zur Bestimmung des Kindeswohls“. In *Kinderethik*, herausgegeben von Johannes Drerup und Christoph Schickhardt. Brill | mentis. https://doi.org/10.30965/9783957438096_005.

Parfit, Derek. 1987. *Reasons and Persons*. Clarendon Press.

Piezunka, Anne, und Josefine Matysiak. 2025. „Discrimination by Teachers Against Students: Sensemaking in Light of a Reporting Obligation“. *On Education. Journal for Research and Debate* 8 (21). https://doi.org/10.17899/on_ed.2025.21.1.

Prange, Klaus. 2010. *Die Ethik der Pädagogik: zur Normativität erzieherischen Handelns*. Verlag Ferdinand Schöningh.

Prengel, Annedore. 2019. *Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz*. 2. Aufl. Verlag Barbara Budrich.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice: Original Edition*. Harvard University Press.

Rees, Gwyther, Shazly Savahl, Bong Joo Lee, und Ferran Casas, Hrsg. 2020. *Children's views on their lives and well-being in 35 countries: A report on the Children's Worlds project*, 2016-19. Children's Worlds Project (ISCWeB). https://isciweb.org/wp-content/uploads/2020/07/Childrens-Worlds-Comparative-Report2020.pdf.

Rux, Johannes. 2016. „Die Schulpflicht und das Selbstbestimmungsrecht der Schüler“. In *Selbstbestimmte und selbstorganisierte Bildung versus Schulpflicht: Betrachtungen zum Spannungsverhältnis zwischen Schulbesuchspflicht und den Grundrechten der jungen Menschen: Tagungsband zum Kolloquium vom 18. Juli 2014 in Gießen*, herausgegeben von Matthias Kern. Tologo verlag.

Rux, Johannes. 2018. *Schulrecht*. 6. Aufl. C.H. Beck.

Schapiro, Tamar. 1999. „What Is a Child?“ *Ethics* 109 (4): 715–38. https://doi.org/10.1086/233943.

Schickhardt, Christoph. 2016a. *Kinderethik: der moralische Status und die Rechte der Kinder*. 2. Aufl. Mentis.

Schickhardt, Christoph. 2016b. „Zwang verpflichtet. Der gesetzliche Schulzwang zwischen Kindeswohl und Allgemeinwohl.“ In *Selbstbestimmte und selbstorganisierte Bildung versus Schulpflicht: Betrachtungen zum Spannungsverhältnis zwischen Schulbesuchspflicht und den Grundrechten der jungen Menschen: Tagungsband zum Kolloquium vom 18. Juli 2014 in Gießen*, herausgegeben von Matthias Kern. Tologo verlag.

Schickhardt, Christoph. 2024. *Nicht systemrelevant: eine Aufarbeitung der Corona-Politik aus kinderethischer Sicht*. Suhrkamp.

Schuetze, Hans G. 2022. *Bildungsrecht: Einführung und Überblick*. Waxmann.

Tenorth, Heinz-Elmar. 2019. „Begründung der Schulpflicht“. In *Handbuch Philosophie der Kindheit*, herausgegeben von Johannes Drerup und Gottfried Schweiger. J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04745-8_53.

Uhle, Arnd. 2020. „GG Art. 7“. In *Grundgesetz: Kommentar*, 3. Aufl., herausgegeben von Christian Hillgruber und Volker Epping. Beck.

Wapler, Friederike. 2015. *Kinderrechte und Kindeswohl: eine Untersuchung zum Status des Kindes im Öffentlichen Recht*. Mohr Siebeck.

Weisband, Marina. 2024. *Die neue Schule der Demokratie: wilder denken, wirksam handeln*. S. Fischer.

Weskamp, Ralf. 2024. *Schulrecht. Eine Methodische Anleitung*. Reclam Verlag.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 65–92
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.3

Ein Objekt inmitten anderer Objekte: Frantz Fanons Kritik der Verdinglichung[1]

An Object among other Objects: Frantz Fanon's Critique of Reification

LEON SCHLÜTER, BERLIN

Zusammenfassung: Seit den 1980er wurde Frantz Fanon unter dem Einfluss poststrukturalistischer Theoriebildung zunehmend als jemand gelesen, dessen Arbeiten um die Prekarität rassistischer Formen der Subjektivierung kreisen. Nicht die Fixierung als ausbeutbares Objekt, sondern die Konstitution als rassifiziertes Subjekt steht dieser Lesart zufolge im Mittelpunkt seiner Analyse der kolonialen Welt. Entgegen einer solchen Überblendung der Verdinglichungsthematik in den Texten Fanons argumentiere ich in dem vorliegenden Aufsatz, dass dieser das Problem der Verdinglichung – um eine Formulierung von Georg Lukács aufzugreifen – stets als „Zentralfrage der revolutionären Kritik" des Bestehenden begriffen hat. Dabei wird der Begriff der Verdinglichung, wie er in der Tradition des westlichen Marxismus entwickelt wurde, nicht einfach intakt gelassen und lediglich von einem Kontext in den anderen transponiert. Vielmehr öffnet Fanon den Blick für bislang vernachlässigte Bedeutungsinhalte, welche die erlebte Erfahrung schwarzer und kolonisierter Menschen zentrieren und eine systematische Neubestimmung des Verdinglichungsbegriffs im Lichte der unabgeschlossenen Geschichte des Transatlantischen Sklavenhandels einfordern. Eine Rekonstruktion von Fanons Verdinglichungskritik

[1] Dieser Beitrag ist aus einer Masterarbeit entstanden, die ich bei Robin Celikates und Jan Slaby an der Freien Universität Berlin geschrieben habe. Beiden möchte ich für ihre Unterstützung und das großzügige Feedback danken. Für viele anregende Diskussionen, Kommentare und kritische Nachfragen danke ich zudem Benedikt Kuhn, Jan-Philipp Siebold, Johan Schlüter, Karen Schlüter, Konrad Muschick, Konstantin Atanassow, Lars Riecken, Liola Nike Mattheis, Nicolas Koch, René Skischally, Samu/elle Striewski, Thekla Molnar und den beiden anonymen Gutachter:innen.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

vermag in anderen Worten nicht nur einen neuen Blick auf dessen eigenes Werk zu eröffnen. Sie stellt zugleich eine unbewältigte theoretische Herausforderung für zeitgenössische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Verdinglichung dar.

Schlagwörter: Frantz Fanon, Verdinglichung, Subjektivierung, Rassismus, koloniale Herrschaft

Abstract: Since the 1980s, under the growing influence of poststructuralism, Frantz Fanon has increasingly been read as someone whose analysis of the colonial world revolved around the precariousness of racialized forms of subject formation. Following this line of interpretation, it is not the fixation as an exploitable object, but the constitution as a racialized subject that stands at the center of his analysis of the colonial world. Contrary to such a reading, I argue in this paper that Fanon always understood the problem of reification – to take up a formulation by Georg Lukács – as "central to the revolutionary critique" of the present. However, the concept of reification, as developed in the tradition of Western Marxism, is not left intact here and simply transposed from one context to another. Rather, Fanon draws attention to previously neglected layers of meaning by centering the lived experience of black and colonized people. In doing so, he calls for a systematic reconceptualization of the problem of reification in light of the unfinished history of the transatlantic slave trade. A reconstruction of Fanon's critique of reification thus not only opens up a new perspective on his own work. It also constitutes an unresolved theoretical challenge for contemporary explorations of the phenomenon of reification.

Keywords: Frantz Fanon, reification, subjectification, racism, colonial domination

1 Einleitung

Frantz Fanons Werk beginnt und endet mit zwei Szenen der Gewalt: Im Mai 1951 veröffentlichte Fanon seinen ersten Aufsatz mit dem Titel „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen" in der französischen Zeitschrift *Esprit*. Nur ein Jahr später sollte dieser als das berühmte fünfte Kapitel von *Schwarze Haut, weiße Masken* wiederveröffentlicht werden. Der Text beginnt mit der Schilderung einer Begegnung mit einem weißen Kind, das auf Fanon zeigt und ruft: „Sieh mal, ein N[*]!" (Fanon 1952/2013, 93). Für Fanon stellt diese gewaltsame Konfrontation mit dem „weißen Blick" ein grundlegendes traumatisches Erlebnis dar, welches sein Selbstverständnis, ein handelndes Subjekt zu sein, erschüttert (ebd., 94). Abgelöst wird es durch die Entdeckung in ein Ding, ein „Objekt inmitten anderer Objekte," verwandelt worden zu sein (ebd., 93). Diese objektifizierende Kraft der Gewalt ist auch das bestimmende Thema von „Kolonialkrieg und psychische Störungen" – dem letzten Kapitel von *Die Verdammten dieser Erde*, das wenige Tage vor Fanons Tod 1961 erschienen ist (vgl. Fanon 1961/2017, Kap. 5). In dem

Kapitel untersucht Fanon die psychischen Wunden und Versehrungen, die den Menschen durch den Kolonialkrieg in Algerien zugefügt wurden. Beide Texte fungieren wie eine Klammer um das Werk Fanons. Zusammengelesen verweisen sie auf „die intrinsische *Heterogenität*" von Gewalt, die einer eindeutigen Begriffsbestimmung zuwiderläuft (Balibar 2015, xiii, Hervorh. i. O.): Während in „Kolonialkrieg und psychische Störungen" die herrschenden Verhältnisse als gewalttätig bestimmt und die Folgen direkter Gewaltanwendungen gegen den Körper thematisiert werden, lenkt Fanon in „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen" unsere Aufmerksamkeit auf die symbolisch vermittelte Gewalt eines Sprechakts (der stellvertretend für ein ganzes Ensemble rassistischer Praktiken steht). Beide Texte verweisen jedoch auch darauf, dass Gewalt Menschen zu etwas zu machen droht, das sie nicht sind: sie droht sie „zu verdinglichen und auf einen bloßen Körper zu reduzieren" (Därmann 2020, 35). Von der Begegnung mit dem weißen Blick bis zur kompromisslosen Analyse der Auswirkungen des Kolonialkrieges zieht sich der Versuch, das Erlebnis der Verdinglichung unter Bedingungen kolonialer und rassistischer Gewalt zur Sprache zu bringen, wie ein roter Faden durch das Werk Fanons.

Heute scheint dieser Faden vielerorts gerissen zu sein. Während Walter Rodney in den 1970er Jahren noch selbstverständlich erklären konnte, dass revolutionäre „Denker wie Frantz Fanon," den Kolonialismus als etwas begriffen haben, das die unterworfenen Menschen „zu *Objekten der Geschichte*" mache (Rodney 1972/2024, 336, Hervorh. i. O.), hat sich in Teilen der Fanon-Rezeption seit den 1980er Jahren eine andere Lesart durchgesetzt.[2] Unter dem Einfluss poststrukturalistischer Theoriebildung wurde Fanon nicht mehr als jemand gelesen, dessen Analyse der verdinglichenden sozialen Verhältnisse einen Beitrag zu jenem „Programm absoluter Umwälzung" leisten sollte, durch welches „das kolonisierte ‚Ding'" wieder Mensch wird (Fanon 1961/2017, 29–30). Fortan wurde er zunehmend als jemand gelesen, dessen Arbeiten um die Prekarität rassistischer Formen der *Subjektformation* kreisen.[3] Wie nachhaltig diese Art der Darstellung die Fanon-Rezeption beeinflusst hat, lässt sich leicht daran ablesen, wie oft sie heute noch vorausgesetzt wird: So unterrichtet uns Glen Coulthard etwa,

[2] Für einen Überblick über die Entwicklung der Fanon-Rezeption siehe Gordon 2015, 3–5 und Shatz 2024, 351–392.

[3] Vgl. exemplarisch Bhabha 1986 und Gates 1991. Eine wichtige Ausnahme ist Said 1999, wo Verbindungslinien zwischen Lukács' Aufsatz „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" und Fanons Überlegungen in *Die Verdammten dieser Erde* nachgezeichnet werden.

der Autor des einflussreichen Buches *Red Skin, white Masks*, dass Fanon insofern zentrale Einsichten von Althusser antizipiert hätte, als dass auch Fanon erkannt habe, dass die Aufrechterhaltung des Kolonialismus verlangen würde, dass die kolonisierten Menschen „in Subjekte imperialer Herrschaft" verwandelt werden (Coulthard 2014, 31, Hervorh. i. O.). Ina Kerner wiederum schlägt vor, dass man den von Fanon analysierten Prozess der „Identitätsbildung [...] mit foucaultianischem Vokabular" auch als einen „Prozess rassistischer Subjektivierung" beschreiben könnte (Kerner 2015, 311). Nicht die Fixierung als ausbeutbares Objekt, sondern die Konstitution als rassifiziertes Subjekt steht diesen Lesarten zufolge im Mittelpunkt von Fanons Analyse der kolonialen Welt.

Entgegen einer solchen Überblendung der Verdinglichungs-Thematik argumentiere ich in dem vorliegenden Aufsatz, dass Fanon das Problem der Verdinglichung – um eine Formulierung von Georg Lukács aufzugreifen – stets als „Zentralfrage der revolutionären Kritik" des Bestehenden begriffen hat (Lukács 1967/2013, 24). Fanon zufolge begründen rassistische Praktiken und das kolonial-kapitalistische System ein Verhältnis struktureller Herrschaft, indem die unterworfenen Menschen zu Dingen gemacht und als ausbeutbare Körper fixiert werden. Auch eine solche Analyse setzt ein subjekttheoretisches Vokabular voraus: Das Erlebnis der Verdinglichung verändert das subjektive Selbstverhältnis und ruft, wie Fanon zeigt, zahlreiche Gegenreaktionen hervor. Entscheidend für Fanon ist jedoch, dass der Subjekt-Status der Unterdrückten dabei *nicht* in ideologischer Absicht affirmiert, sondern zunächst auf schmerzhafte Weise *negiert* wird. Die rassistische und koloniale Gewalt der herrschenden Ordnung verbanne die unterworfenen Menschen in „eine Zone des Nicht-Seins" und produziere damit eine spezifische Erfahrung, die innerhalb dieser Ordnung als solche gar nicht existieren sollte: die erlebte Erfahrung zu einem leblosen Ding, einem Objekt inmitten anderer Objekte, gemacht worden zu sein (Fanon 1952/2013, 8).[4]

In seinem Versuch diese paradoxe Erfahrung zur Sprache zu bringen, lässt Fanon den Begriff der Verdinglichung, wie er in der Tradition des ‚westlichen Marxismus' entwickelt wurde, keineswegs intakt und transponiert ihn lediglich von einem Kontext in den anderen. Vielmehr öffnet er den Blick für bislang vernachlässigte Bedeutungsinhalte, welche die erlebte Erfahrung schwarzer und kolonisierter Menschen zentrieren und gleichsam eine systematische Neubestimmung des Verdinglichungsbegriffs im

[4] Lewis Gordon bezeichnet dies als „paradox of black experience" (Gordon 2015, 48).

Lichte der Geschichte des Transatlantischen Sklavenhandels einfordern. Wie ich im Folgenden zeigen werde, vermag eine Rekonstruktion von Fanons Verdinglichungskritik somit nicht nur einen neuen Blick auf dessen eigenes Werk zu eröffnen. Sie stellt zugleich eine unbewältigte theoretische Herausforderung für zeitgenössische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der „Verdinglichung als Schlüsselbegriff" kritischer Theoriebildung dar (Henning 2007, 98).

2 Verdinglichung: Von Lukács zu Honneth (und wieder zurück)

Motive der Verdinglichungskritik in dem Werk Fanons in den Vordergrund zu rücken, bedeutet unweigerlich dieses zunächst vor dem theoretischen Feld zu verorten, das Lukács mit seiner Schrift *Geschichte und Klassenbewußtsein* eröffnet hat. Es war Lukács' Verdienst, das Phänomen der Verdinglichung auf den Begriff zu bringen und dieses zugleich als Folge des kapitalistischen Warenaustausches zu deuten (vgl. Honneth 2005, 13). Den Ausgangspunkt dafür bildet die Marx'sche Analyse des Warenfetischismus. Marx folgend argumentiert Lukács, dass das Problem der Verdinglichung als „*spezifisches* Problem [...] des *modernen* Kapitalismus" seine Durchschlagskraft in dem Moment gewinnt, in dem „der ‚freie' Arbeiter" entsteht und dieser beginnt, „seine Arbeitskraft als ihm ‚gehörende' Ware, als ein Ding, daß er ‚besitzt' frei am Markte zu verkaufen" (Lukács 1923/2013, 264, Hervorh. i. O.). In der Folge nehme das, was eigentlich eine „Beziehung zwischen Personen" ist, „eine ‚gespenstige Gegenständlichkeit'" an, „die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen" verdecke (ebd., 257).

Entscheidend für Lukács ist nun, dass das Problem der Verdinglichung nicht auf die arbeitende Klasse beschränkt ist. Es handelt sich nicht um ein „Einzelproblem," sondern um ein „zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen" (ebd.). Darin unterscheide sich Lukács zufolge das Schicksal des ‚freien Arbeiters' von vorkapitalistischen Formen der Ausbeutung wie der feudalen Lohnknechtschaft oder antiken Sklaverei. Letztere blieben bis zu einem gewissen Grad soziale Randphänomene, die nicht die Gesellschaft in ihrer Totalität

erfassen.[5] Demgegenüber werde im modernen Kapitalismus das Schicksal des ‚freien Arbeiters', der zu seiner eigenen Tätigkeit eine objektivierende Haltung einnimmt, „zu dem typischen Schicksal der ganzen Gesellschaft" (ebd., 266). In ihm erkennt Lukács die paradigmatische Form der Verdinglichung. Getrieben durch Prozesse der industriellen Rationalisierung und die Ausbreitung des profitorientierten Warenaustausches würden die gesellschaftlichen Beziehungen in ihrer Gesamtheit einen dinghaften Charakter annehmen. Dabei würden alle Lebensbereiche zunehmend einer bloß instrumentell-kalkulierenden Logik unterworfen, welche eine qualitative Bezugnahme zum eigenen Selbst sowie zur sozialen Welt verunmöglicht.

Lukács zufolge sind die Folgen der Verdinglichung auf subjektiver Ebene drastisch und weitreichend. Das gesamte Bezugssystem der Menschen zur Welt werde einer radikalen Modifikation unterzogen. Selbst die grundlegendsten Kategorien des menschlichen Verhaltens – wie insbesondere das subjektive Raum-Zeit-Empfinden – sind davon nicht ausgenommen. Im Prozess der Verdinglichung, schreibt Lukács, drohe die Zeit „ihren qualitativen, veränderlichen flußartigen Charakter" zu verlieren und „auf das Niveau des Raums" nivelliert zu werden (ebd.). In der Folge werde die Fähigkeit der Menschen untergraben, sich als in der Geschichte stehende und handelnde Subjekte zu begreifen, die im Verbund mit anderen Subjekten die herrschenden Verhältnisse umstürzen können. In *Geschichte und Klassenbewusstsein* spricht Lukács in diesem Zusammenhang auch von der Übernahme einer rein kontemplativen Haltung (vgl. ebd., 264). Zum Status eines Objektes relegiert, erscheint dem vereinzelten Individuum die bestehende Ordnung unabänderlich gegeben. Dabei werden die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur als quasi-natürlich verstanden. Sie sind es tatsächlich auch, insofern sie „[v]om Standpunkt des *individuellen* Bewußtseins" nicht veränderbar sind (ebd., 263, Hervorh. i. O.). Das primäre Problem ist für Lukács in anderen Worten die materielle Konstitution einer „Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen," der ein entsprechendes subjektives Verhalten zugeordnet ist (ebd., 261; vgl. auch ebd., 257–258).

So lässt er keinen Zweifel bestehen, dass es nicht ausreiche „bei der Analyse der Unmittelbarkeit der Verdinglichung stehen" zu bleiben (ebd., 270). Eine rein phänomenale Beschreibung der Verdinglichung, die lediglich dessen subjektiven Niederschlag registriert und zugleich dessen strukturellen Charakter ausblendet, ist für ihn ungenügend. Eine solche

[5] Zu einer anderen Einschätzung der weitreichenden gesellschaftlichen Konsequenzen der Sklaverei kommt Orlando Patterson in seiner Studie *Slavery and Social Death* (vgl. Patterson 1982/2018).

Herangehensweise – wie Lukács sie Max Weber und Georg Simmel anlastet – würde sich nur „im Kreise um die äußerlichen Erscheinungsformen der Verdinglichung" drehen, nicht aber zum Kern des Problems vordringen (ebd.). Denn dies würde es erfordern, die „Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz" aus zu verstehen (ebd.). Verdinglicht sind für Lukács zuallererst die sozialen Verhältnisse, die mit der gewaltsamen Durchsetzung kapitalistischer Vergesellschaftungsformen zunehmend alle Lebensäußerungen erfassen. Eine Aufhebung der Verdinglichung ist für ihn ohne den Umsturz der bestehenden ökonomischen Ordnung nicht denkbar.

In jüngster Zeit ist es gerade dieser Teil von Lukács' Analyse, der in die Kritik geraten ist. Allen voran war es Axel Honneth, der Lukács eine zu ökonomistische Interpretation des Problems der Verdinglichung vorgeworfen hat (vgl. Honneth 2005).[6] Letztlich hätte dieser – so der Vorwurf – das Problem zu stark an die Warenstruktur gekoppelt und dabei die „kulturprägende[.] Kraft" ökonomischer Tauschprozesses überschätzt (ebd., 94). Wenn Verdinglichung bei Lukács überdies bedeute, dass Menschen buchstäblich zu Dingen gemacht werden, dann müsse Honneth zufolge unklar bleiben, warum dies zwangsläufig eine Folge des kapitalistischen Warenaustausches sein sollte. Denn im Rahmen des kapitalistischen Warenaustausches würden die Interaktionspartner:innen im Normalfall „zumindest als rechtliche Person[en] gegenwärtig" bleiben (ebd., 91). Sie bleiben als Rechtssubjekte gegenwärtig, weil die Teilnahme am kapitalistischen Tauschprozess typischerweise auf eine Weise an die vertragliche Zustimmung der jeweiligen Interaktionspartner:innen gebunden sei, die es im Falle von leblosen Dingen obsolet wäre einzuholen. Von einer Verdinglichung im buchstäblichen Sinn – von einer Reduktion des Anderen auf einen bloßen Körper – könne somit allein auf Grundlage der Teilnahme am kapitalistischen Warenaustausch nicht ausgegangen werden. Die Konsequenz, die Honneth daraus zieht ist naheliegend: Wenn an der Diagnose der Verdinglichung als gesellschaftliche Pathologie trotzdem festgehalten werden soll, gilt es gleichsam, deren sozio-strukturelle Ursache neu zu bestimmen. Während Honneth in weiten Teilen Lukács' Beschreibung der äußerlichen Erscheinungsform der Verdinglichung folgt, müsse diese wieder vom ökonomischen Grund ihrer Existenz gelöst werden. Die gesellschaftliche Ursache der Verdinglichung sei nicht in der Dynamik des

[6] Für einen Überblick über verschiedene Stationen, die Begriff und Kritik der Verdinglichung nach Lukács genommen haben, siehe u.a. Kavoulakos 2017 und Quadflieg 2019, Kap. 1.

kapitalistischen Akkumulationsprozesse auszumachen. Sie liege vielmehr in einer „routinemäßig ausgeübten Praxis" der gescheiterten Anerkennung (ebd., 175). Was ist darunter zu verstehen?

Honneth zufolge sei die Ausbildung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses an die Einnahme einer „befürwortende[n], anerkennende[n] Haltung" geknüpft, die „allen anderen Einstellungen vorhergeht" (ebd., 46). Es sei dieser prinzipielle „Vorrang der Anerkennung," der im Prozess der Verdinglichung verstellt und neutralisiert wird (ebd.). Von Verdinglichung sei immer dann zu sprechen, wenn im Akt des Erfassens der sozialen Welt vergessen wird, dass diesem ursprünglich eine Haltung der affektiven Anteilnahme zugrunde liegt – mit der Folge, dass der Erkenntnisgegenstand nicht länger in seiner qualitativen Bedeutsamkeit erschlossen wird, sondern nur noch als lebloses Objekt erscheint. Entscheidend ist nun, dass Honneth die Herausbildung einer solchen „Anerkennungsvergessenheit" nicht auf eine einzige gewichtige gesellschaftliche Ursache zurückführt (ebd., 89). Vielmehr seien die Ursachen der Verdinglichung in allen sozialen Praktiken zu sehen, die eine solche Form des Vergessens induzieren. Darunter fielen auch Überzeugungssysteme und Ideologien, die entmenschlichende Hierarchien begründen und dabei nicht vornehmlich auf die bestehende ökonomische Ordnung zurückführbar seien. Ein Beispiel, das Honneth hierfür an verschiedenen Stellen nennt, sei die Existenz rassistischer Praktiken (vgl. ebd., 95, 99).[7]

Mit dieser Neuausrichtung gibt Honneth jedoch gleichsam den entscheidenden Zug von Lukács' Analyse preis. Wie Lukács nochmals in seinem Vorwort zur Neuauflage von *Geschichte und Klassenbewußtsein* im Jahr 1967 betonte, hat er das Problem der Verdinglichung stets „als Zentralfrage der revolutionären Kritik des Kapitalismus" begriffen (Lukács 1967/2013, 24). Honneth dagegen löst das Problem von der kapitalistischen Warenstruktur und verankert es primär in fehlgeleiteten menschlichen Beziehungsweisen. Für Honneth ist es nicht die Teilnahme an kapitalistischen Tausch- und Produktionsprozessen *per se*, sondern das Vergessen der affektiven Anteilnahme, die allen menschlichen Beziehungen zugrunde liege, die zur Proliferation von Verdinglichungsphänomenen führe. Diese folgenreiche Umstellung von Lukács' ursprünglicher Analyse ist nicht ohne Kritik geblieben. So fragt Christoph Henning, ob Honneths

[7] Damit versperrt Honneth sich gegen eine zentrale Einsicht von marxistischen Historikern wie Eric Williams oder Walter Rodney, die Rassismus als fest in der globalen kapitalistischen Wirtschaftsordnung verankert begriffen haben. Ich werde auf diesen Punkt weiter unten zurückkommen.

„erkenntnistheoretische Rekonstruktion auf der Beispielebene überhaupt" noch jene Erfahrungen und Bedeutungsinhalte zusammenhalten kann, die der Begriff einmal fassen sollte (Henning 2007, 99): Wenn jemand buchstäblich entmenschlicht und auf einen bloßen Körper reduziert wird, reicht es dann, sich zu erinnern, „daß es sich ‚eigentlich' anders verhält," um den verdinglichten Zustand zu durchbrechen (ebd., 100)? Oder meinte Lukács „nicht eher die übermächtigen Verhältnisse, die sich dinghaft verhalten, und gegen die kein Denken so schnell ankommt" (ebd.)? Daran anknüpfend stellt sich die Frage, welche Ressourcen eine Reformulierung des Verdinglichungsbegriffs als Anerkennungsvergessenheit für eine Kritik kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse heute bereitstellen kann. In diesem Sinne kritisiert Anita Chari etwa, dass Honneth zentrale ökonomische Aspekte der Verdinglichung ausblende und in der Folge nicht länger über das theoretische Vokabular verfüge, um politische Kämpfe gegen die neoliberale Ordnung angemessen deuten zu können. Wenn Verdinglichungskritik auf die Ebene intersubjektiver Beziehungen beschränkt bleibt, sei unklar wie diese noch jene „abstrakte Form von Zwang" fassen kann, die durch globale Finanzmarktspekulationen und eine schuldengetriebene Wirtschaftsordnung ausgeübt wird (Chari 2010, 598).

Nimmt man diese Einwände ernst, stellt sich die Frage, ob der Versuch, das Phänomen der Verdinglichung von dem ökonomischen Grund seiner Existenz abzutrennen, nicht voreilig ist. Das Problem scheint hier weniger eine zu ‚ökonomistische' Erklärung der Verdinglichung zu sein, wie Honneth sie Lukács vorwirft. Vielmehr scheint die Schwierigkeit in einem zu eng gefassten Verständnis der Geschichte der globalen Kapitalakkumulation selbst begründet zu sein, welche in der Figur des ‚freien Arbeiters' die paradigmatische Form der Verdinglichung zu erkennen meint und dabei zugleich die Rolle der unfreien Arbeiter:innen in der Welt des schwarzen Atlantiks ausblendet (vgl. Gilroy 1993). Das zumindest ist – wie ich im Folgenden ausführen möchte – die kritische Perspektive, die eine Auseinandersetzung mit dem Werk Fanons auf das Problem der Verdinglichung eröffnen kann.

3 Frantz Fanon und der weiße Blick

Die koloniale und rassistische Gewalt, erklärt Fanon auf unvergessliche Weise in *Die Verdammten dieser Erde*, erschaffe eine „unbewegliche[.], versteinerte[.] Welt" (Fanon 1961/2017, 66). Sie erschaffe „eine Welt von Statuen […], die …", „mit ihren Steinen die gepeitschten und zerschundenen Rücken erdrückt" ebd., 43). Fanons Auseinandersetzung mit der verdinglichen Kraft der Gewalt setzt dabei jedoch nicht erst in *Die Verdammten*

dieser Erde ein. Bereits *Schwarze Haut, weiße Masken* kann, wie ich zeigen möchte, als Versuch gelesen werden, das Erlebnis der Verdinglichung unter Bedingungen kolonialer und rassistischer Gewalt zur Sprache zu bringen. Um dieser Spur zu folgen, gilt es sich jedoch zunächst einer anderen Lesart zuzuwenden, die seit den 1980er Jahren zunehmend die Fanon-Rezeption bestimmt hat und den Blick auf Motive der Verdinglichungskritik in dessen Werk verstellt. Dieser Lesart zufolge ist es die Konstitution als rassifiziertes Subjekt und nicht die Fixierung als ausbeutbares Objekt, die im Zentrum von Fanons Analyse der kolonialen Welt stünde. Die Faszination für diesen Denker aus Martinique – so schien es gemeinhin – musste etwas mit dem Zusammentreffen „der Problematik des Kolonialismus und jener der Subjektformation" in seinem Werk zu tun haben (Gates 1991, 458).

Dabei wird im Anschluss an die Arbeiten von Autoren wie Louis Althusser oder Michel Foucault unter Subjektformation ein Vorgang verstanden, in dem jemand als Subjekt überhaupt erst hervorgebracht wird. Diesem Vorgang kommt hierbei eine doppelte Bedeutung zu: ‚Subjekt' meint zum einen im Sinne des französischen Wortes *assujettissement* eine Instanz, die durch eine andere Macht unterworfen wird und in seiner Existenz radikal von dieser abhängig ist (vgl. Foucault 1982/2005; Butler 2001, 81). Zum anderen bezeichnet ‚Subjekt' eine auf eine bestimmte Art „fühlende, denkende und handelnde Instanz," die mit einer eigenständigen Perspektive auf die Welt ausgestattet ist (Saar 2004, 332). Beide Bedeutungsebenen sind eng miteinander verknüpft: Das bewusst handelnde Subjekt, so die leitende These, existiere nur als Produkt eines Prozesses der Unterwerfung. Das Subjekt werde unterworfen, *gerade indem* es als Instanz, die zu „Bewusstsein und Selbsterkenntnis" befähigt ist, hervorgebracht wird und dabei gleichsam „an seine eigene Identität gebunden" wird (Foucault 1982/2005, 275). Bei Althusser findet sich ein wirkmächtiges Bild, um diesen Vorgang zu illustrieren: Es ist die alltägliche Szene der „Anrufung" (*Interpellation*) eines Individuums durch einen Polizisten mit den Worten „He, Sie da!" (Althusser 1970/2010, 88). Althusser zufolge sei es genau in dem Moment, in dem sich das Individuum umwendet und anerkennt, dass es durch den Anruf gemeint war, dass es zum Subjekt wird.[8] Das

[8] Dabei ist zu beachten, dass die Szene der Anrufung bei Althusser kein singuläres Ereignis repräsentiert. Sie dient vielmehr als Metapher, in der ein ganzer Prozess der Subjektformation, in den verschiedene ideologische Staatsapparate (Familie, Schulen etc.) eingebunden sind, bildlich verdichtet wird. In dem Sinne ist auch Althusser zu verstehen, wenn er erklärt, dass die Individuen nicht erst durch die Worte „He, Sie da!" als Subjekte konstituiert werden. Sie erkennen sich in dem Anruf des

Individuum werde durch den Anruf des Polizisten „*als (freies) Subjekt*“ rekrutiert, damit es sich freiwillig der staatlichen Autorität beugt und letztlich „‚ganz von selber‘ die Gesten und Taten seiner Unterwerfung vollzieht“ (ebd., 98, Hervorh. i. O.).

Nicht zufällig erinnert Althussers Szene viele an Fanons Beschreibung des weißen Blicks. Was bei Althusser der Polizist ist, der ruft „He, Sie da!“, ist bei Fanon das weiße Kind, das ruft „Sieh mal, ein N[*]!“. Bei Fanon steht diese Szene stellvertretend für jenen langwierigen Prozess der „Epidermisierung,“ durch den sich eine rassistische Struktur in die Körper der Unterdrückten einschreibt und sie rassifiziert (Fanon 1952/2013, 17). In *Schwarze Haut, weiße Masken* wird dies als ein zutiefst phantasmagorischer Vorgang beschrieben, bei dem rassistische Differenzen buchstäblich auf der Haut fixiert werden. Dabei wird der Rassismus von etwas, das *getan* wird (d. h. einem Ensemble von Praktiken) schrittweise in etwas verwandelt, das jemand vorgeblich *ist*: Mitglied einer rassifizierten Gruppe (vgl. Hall 1996, 16; Fields & Fields 2012). In vielerlei Hinsicht stellt die Begegnung mit dem weißen Blick eine Schlüsselszene für ein Verständnis von Fanons Werk dar. Lewis Gordon zufolge handelt es sich sogar um den „vielleicht einflussreichsten Teil der Arbeit“; und es lohnt sich hier genauer hinzuschauen, um zu verstehen, was im Prozess der Epidermisierung eigentlich passiert (Gordon 2015, 48). Lässt sich der Prozess der Epidermisierung im Anschluss an Althusser als ein spezifischer Vorgang der Subjetformation deuten?

Zumindest in der Fanon-Rezeption ist dies eine verbreitete Annahme, während zugleich auf die Unterschiede hingewiesen wird, welche Fanon von Althussers Modell der Subjektformation trennen (vgl. z.B. Macherey 2012; Coulthard 2014; Martel 2017). Was Fanon demzufolge beschreiben würde, sei kein gleichförmiger Prozess der Subjektformation in der kapitalistischen Moderne, sondern der schmerzhafte Prozess der Produktion rassifizierter Subjekte. In diesem Sinne schreibt der Althusser-Schüler und Philosoph Pierre Macherey etwa:

> For Althusser, the subject is defined by the place that it occupies in the space of language, its status depends on the order of the sayable; for Fanon, however, the subject, or at least this subject unlike others who is a subject of colour is constituted as such in the order of the visible, […] and this changes everything (Macherey 2012, 15).

Polizisten wieder, gerade weil sie zu dem Zeitpunkt „immer schon Subjekte“ gewesen seien (ebd., 90, Hervorh. i. O.).

Fanons Analyse der erlebten Erfahrung des Schwarzen zeige, dass Althussers Modell der Subjektformation nicht universell anwendbar ist. Sie mache deutlich, dass im Prozess der Interpellation Subjekte auf unterschiedliche Weise geformt und positioniert werden – abhängig von der jeweils spezifischen Situation, in der sie sich wiederfinden. Für Fanon ist dies eine durch rassistische Gewalt geprägte Situation, in welcher er durch den weißen Blick auf das „Vorurteil seiner Hautfarbe" reduziert und dabei „von außen überdeterminiert" wird (Fanon 1952/2013, 99, 101). Folgt man der Interpretation von Macherey (und anderen) wird auch hier ein Prozess der Subjektformation beschrieben – ein Prozess der Subjektformation jedoch, in dem nur einige als freie und gleiche Subjekte konstituiert werden, während andere innerhalb der herrschenden Schemata rassifiziert und als minderwertige Subjekte fixiert werden. Fanon wäre dann als ein Subjektivierungstheoretiker *avant la lettre* zu lesen, der Althussers Modell verkompliziert und in eine „andere Richtung" führt (Macherey 2012, 19).

Trotz ihrer Nuancen geht bei dieser Interpretation in meinen Augen jedoch etwas Wesentliches über Fanon und die Sprache, die er wählt, um die erlebte Erfahrung rassistischer und kolonialer Gewalt zu beschreiben, verloren. Wie Walter Rodney in *Wie Europa Afrika unterentwickelte* erklärt, habe Fanon den Kolonialismus gerade *nicht* als etwas verstanden, das die unterworfenen Menschen zu Subjekten macht, sondern als etwas, das sie „zu *Objekten der Geschichte*" gemacht hat (Rodney 1972/2024, 336, Hervorh. i. O.).[9] Einen ersten Anhaltspunkt für eine solche Lesart findet sich, wenn wir uns nochmal der Fanonschen Schlüsselszene („Sieh mal, ein N[*]!") zuwenden und sie mit der Althusserianischen Schlüsselszene („He, Sie da!") kontrastieren. Dabei fällt auf, dass im Gegensatz zu Althussers Polizisten das weiße Kind nie die zweite Person wählt, um Fanon als anderes Subjekt direkt zu adressieren. Tatsächlich spricht das Kind ihn überhaupt nicht an, sondern nur seine Mutter: „Mama, schau doch, der N[*] da, ich hab' Angst!" (Fanon 1952/2013, 95). In dem weißen Blick erscheint Fanon nicht als ein „Mensch unter anderen Menschen," lediglich als „Phobie und Angst verursachendes Objekt" (ebd., 96, 130). Ausschließlich auf seine Äußerlichkeit reduziert, wird er als eine austauschbare Entität konstituiert, der ein denkendes und handelndes Dasein genauso abgesprochen wird wie eine subjektive Perspektive auf die Welt. In den Worten Fanons:

[9] Vgl. auch Ficek 2011; Mbembe 2017, 143–150 und Dorestal 2025, 38–39, 151–152 für eine analoge Lesart.

> An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt (ebd., 96).

Was Fanon hier beschreibt, ist ein Prozess der Objektifizierung, der ihn zu etwas zu machen droht, das er nicht ist: zu einem bloßen Körper, der nur für den (weißen) Anderen, nicht aber an oder für sich existiert.[10] In Anlehnung Aimé Césaire, der Fanons Denken maßgeblich beeinflusste, könnte man auch von einem Prozess der „Verdinglichung" (*chosification*) sprechen, in dem die unterworfenen Menschen in ein „Instrument der Produktion" (*instrument de production*) innerhalb des kolonial-kapitalistischen Systems verwandelt werden (Césaire 1950/2017, 38).

Mindestens genauso bemerkenswert wie der Kontrast zur Althusserianischen Schlüsselszene der Subjektivierung ist das Arsenal an sprachlichen Ausdrucksmitteln, das Fanon über sein ganzes Werk verteilt mobilisiert, um die erlebte Erfahrung der Verdinglichung zu vermitteln. In *Die Verdammten dieser Erde* spricht er wiederholt von einer „Versteinerung" der Kultur sowie von der „zoologische[n] Sprache," derer sich die Kolonialherren bedienen, um die kolonisierten Menschen zu „vertieren" (Fanon 1961/2017, 76, 35). Und in der posthum veröffentlichten Aufsatzsammlung *Für eine Afrikanische Revolution* ist die Rede von einer „Mumifizierung des individuellen Denkens," die einhergehe mit dem Willen der Kolonialherren, „zu objektivieren, abzukapseln, einzusperren, einzuspinnen" (Fanon 1962/1969, 41–42). Gemein ist all diesen Stellen, dass es sich um sprachliche Wendungen handelt, die die erlebte Erfahrung einer Negation des Menschseins zum Ausdruck bringen. Es sind Wendungen, die augenscheinlich nicht einen Unterwerfungsprozess beschreiben, in dem Menschen als bewusst handelnde Wesen angerufen werden und dabei gleichsam an ihre eigene subjektive Identität gebunden werden. Eine solche subjektive Identität wird hier gerade infragestellt. Mit ihnen beschreibt Fanon vielmehr eine rassistische Struktur, welche die unterworfenen Menschen in eine „erdrückende[.] Objektivität" einsperrt (Fanon 1952/2013, 93).

Was passiert, wenn man Fanons eigene Sprache ernst nimmt und nicht durch das theoretische Vokabular Althussers (oder Foucaults) zu ersetzen sucht? Das Insistieren darauf, dass Fanon den Rassismus und die koloniale Welt als verdinglichend begreift, ist in meinen Augen keinesfalls nur von philologischer Bedeutung. Die Motive der Verdinglichung, derer

[10] Ich danke Samu/elle Striewski für diesen Formulierungsvorschlag.

Fanon sich in seinem gesamten Werk immer wieder bedient, verweisen auf die Einbettung des Vorgangs der Epidermisierung in die Geschichte der globalen Kapitalakkumulation und bieten wichtige Anschlusspunkte für eine materialistische Analyse. Dies ist freilich der zentrale Gedanke, der sich in ähnlicher Form bereits bei Lukács findet, wenn er erklärt, dass das Problem der Verdinglichung nicht vom ökonomischen Grund seiner Existenz abgelöst werden könne. Anders als Lukács jedoch zentriert Fanon in seiner Analyse nicht das Schicksal des ‚freien Arbeiters', sondern die erlebte Erfahrung der unfreien Arbeiter:innen in der Welt des schwarzen Atlantiks. Indem er die Aufmerksamkeit auf die Institution der Sklaverei und deren Nachleben richtet, eröffnet Fanon eine neue Perspektive auf das Phänomen der Verdinglichung. Darum soll es nun gehen.

4 Die verdinglichende Kraft rassistischer und kolonialer Gewalt

Fanon verbindet mit Lukács die Überzeugung, dass das Problem der Verdinglichung immer unter einem doppelten Gesichtspunkt zu betrachten ist. Für beide stellt sich zum einen die Frage nach dem subjektiven Niederschlag des Phänomens: Was bedeutet es, sich selbst und die Welt als verdinglicht zu erleben? Dies ist keine unproblematische Frage, denn gerade die Existenz einer solchen Innenperspektive wird im Prozess der Verdinglichung geleugnet. Zum anderen lässt sich das Problem unter einem objektiven Gesichtspunkt betrachten. Das heißt, nicht bei einer rein phänomenalen Beschreibung stehen zu bleiben, sondern die verdinglichten und zugleich verdinglichenden Strukturen selbst in den Blick zu nehmen. Mit Lukács gesprochen, würde dies bedeuten, nach den Entstehungsbedingungen einer „Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen" zu fragen (Lukács 1923/2013, 261).

Auch wenn beide Autoren diese doppelte Fragestellung teilen, gibt Fanon jedoch andere Antworten als Lukács. So ist es, wie bereits erwähnt, nicht in der Figur der freien Arbeiter:innen, in der Fanon das typische Schicksal der ganzen Gesellschaft erkennt. Folgen wir seiner Analyse ist es vielmehr in dem Schicksal der unfreien Arbeiter:innen, in dem das Problem der Verdinglichung seine paradigmatische Form annehme (wobei die geschlechtsspezifische Dimension der Verdinglichung von Fanon dabei weitestgehend ausgeblendet wird [vgl. Spillers 1987]). Das Arsenal an sprachlichen Ausdrucksmitteln, das Fanon mobilisiert, um die erlebte Erfahrung der Verdinglichung zu vermitteln, verweist auf die Tatsache, dass in der Welt des schwarzen Atlantiks die versklavten Menschen buchstäblich – das heißt in rechtlicher und ökonomischer Hinsicht – als Gegenstand von

Eigentum behandelt wurden.[11] Dies ist ein Punkt, auf den unter anderem Patricia Williams mit Nachdruck hingewiesen hat. In ihrem Aufsatz „On being the Object of Property" schreibt Williams, dass die Menschen afrikanischer Herkunft zu dem Zeitpunkt „aus den Grenzen der Menschlichkeit ausgeschlossen wurden," als sie „als Sklav:innen gekauft und verkauft wurden" (Williams 1988, 16). Während Lukács' Arbeiter gezwungen sind, „sich stückweise [zu] verkaufen" (wie es im *Kommunistischen Manifest* heißt [Marx und Engels 1848/1959, 468]), wurden an den berüchtigten Sklaven-Umschlagplätzen an der afrikanischen Westküste, in der Karibik, in Brasilien und in den Vereinigten Staaten ganze Menschen gehandelt und zu einer austauschbaren Ware gemacht. Demgegenüber behält Lukács' Rede von der Verdinglichung einen metaphorischen Einschlag – ein Punkt, den auch Honneth kritisiert, wenn er bemerkt, dass es uneinsichtig sei, warum Verdinglichung zwangsläufig eine Folge der ‚freien' Teilnahme am kapitalistischen Warenaustausch sein solle (vgl. Honneth 2005, 94).

Im Gegensatz zu Honneth hält Fanon dabei jedoch an Lukács Einsicht fest, dass das Problem der Verdinglichung nur von dem ökonomischen Grund seiner Existenz aus verstanden werden könne (auch wenn er ein anderes Verständnis von diesem ‚Grund' hat als Lukács). So heißt es in *Schwarze Haut, weiße Masken*:

> Wenn es einen Minderwertigkeitskomplex gibt, so infolge eines doppelten Prozesses: – zunächst eines ökonomischen, – sodann durch Verinnerlichung oder besser Epidermisierung dieser Minderwertigkeit (Fanon 1952/2013, 11).

Auf den Grund, warum Fanon sich mit dem Begriff der ‚Verinnerlichung' schwertut, werde ich später zurückkommen. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass – anders als bei Honneth – für Fanon die Wirkungsweise rassistischer Schemata untrennbar mit den herrschenden sozio-ökonomischen Verhältnissen verknüpft ist. Das ist deswegen zu betonen, weil auf den ersten Blick eine Spannung zwischen den sozialontologischen Annahmen von Fanons und Lukács' Verdinglichungsanalyse zu bestehen

[11] Wie Saidiya Hartman betont, wurde den versklavten Menschen dabei oftmals eine „doppelte Existenz" als „Gegenstand von Eigentum" sowie als „empfindsames Wesen" und „Person" zugesprochen (Hartman 1997, 93). Letzteres ist jedoch nicht mit der Zuerkennung von subjektiven Rechten zu verwechseln, sondern diente der ideologischen Rechtfertigung und Aufrechterhaltung des „slave mode of production" angesichts der wachsenden abolitionistischen Kritik (ebd.).

scheint.[12] Wird Fanon ausgehend von seiner Beschreibung des weißen Blicks gelesen, kann schnell der Eindruck entstehen, dass dieser das Problem der Verdinglichung primär auf der Ebene des Subjekts verortet, das durch ‚den Weißen' als bloßes Objekt konstituiert wird. Für Lukács sind es hingegen, ähnlich wie schon in der Analyse des Warenfetischismus bei Marx, primär die sozialen Verhältnisse, die verdinglicht sind und im Kapitalismus als quasi-natürliche Entität konstituiert werden.

Diese Spannung lässt sich jedoch beginnen aufzulösen, wenn Fanons Verständnis von Rassismus als strukturellem Herrschaftsverhältnis näher betrachtet wird. Entschieden weist er alle Vorstellungen zurück, die Rassismus auf individuelle Einstellungen und Verhaltensdispositionen reduzieren und gleichsam als soziales Randphänomen abzutun versuchen. Rassismus konstituiert Fanon zufolge vielmehr ein ineinandergreifendes Ensemble verschiedener Praktiken der Hierarchisierung und Differenzierung, das „alle Elemente des gesellschaftlichen Lebens durchdringt" (Fanon 1962/1969, 48). Es handelt sich um eine zentrale, strukturelle „Anlage" des herrschenden kolonial-kapitalistischen Systems, welche sich gegenüber den einzelnen Akteuren in wesentlichen Teilen verselbständigt hat und nunmehr die Gesamtheit der „sozialen Gegebenheiten" berührt (ebd. 49, 44; vgl. auch Celikates 2025, 1350). Dies gilt auch für den Prozess der Verdinglichung, den Fanon analysiert und im weißen Blick zu verdichten sucht. Das gesamte gesellschaftliche Gerüst werde durch diesen erfasst und in seiner Substanz verändert. In der Folge *erscheint* die koloniale Welt nicht nur dem individuellen Bewusstsein versteinert. Sie *ist* selbst versteinert. Mit ihr wird Fanon zufolge eine zerstückelte und in „Abteile getrennte Welt" errichtet, deren Trennungen durch „Kasernen und Polizeiposten" markiert werden (Fanon 1961/2017, 31).

Die soziale und räumliche Differenzierung, die der Rassismus bewirkt, tritt dabei in ein komplexes Verhältnis der wechselseitigen Determinierung mit kapitalistischen Ausbeutungsprozessen. „In den Kolonien," heißt es in *Die Verdammten dieser Erde*, „ist der ökonomische Unterbau zugleich ein Überbau. Die Ursache ist Folge: man ist reich weil weiß, man ist weiß weil reich" (ebd., 33). Wie dieses wechselseitige Determinierungsverhältnis im Einzelnen zu bestimmen ist, wird von Fanon nicht beantwortet. Er bietet keine detaillierte politökonomische Analyse an. Als Psychiater richtet er seine Aufmerksamkeit immer wieder auf die subjektiven Auswirkungen rassistischer Gewalt. Doch der hier entscheidende Punkt ist, dass

[12] Vielen Dank an eine anonyme begutachtende Person für die Anregung diesen Punkt klarzustellen.

Fanon Rassismus und das damit verbundene Problem der Verdinglichung ebenfalls primär auf Ebene der herrschenden sozio-ökonomischen Verhältnisse verortet. Eine wirkliche Lösung sei erst absehbar, „wenn die Dinge, im allermaterialistischsten Sinn, wieder an ihrem Platz stehen" (Fanon 1952/2013, 12). Erst vor diesem Hintergrund lässt sich seine Aussage verstehen, dass „[d]as schwarze Problem […] sich nicht in dem Problem der Schwarzen, die unter den Weißen leben," erschöpfe (ebd., 170). Die Existenz rassistischer Schemata sei weder in einem gescheiterten Anerkennungsverhältnis zwischen ‚den Weißen' und einem negativ rassifizierten Anderen begründet, noch ist sie auf die missglückte Begegnung zwischen dem ‚Westen' und dem ‚Rest der Welt' zurückzuführen. Stattdessen sucht Fanon den Blick auf den ungleichen Prozess der Aneignung der Arbeit innerhalb des kolonial-kapitalistischen Systems zu lenken. Was der „Herr" vom „Sklaven" wollte, so Fanon, war „nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit," deren Ausbeutung mittels eines Systems der rassistischen Differenzierung und Hierarchisierung sichergestellt werden soll (ebd., 215).

Fanon fügt sich damit in die Reihe jener schwarzen radikalen Intellektuellen ein, die den Transatlantischen Sklavenhandel zunächst als ein ökonomisches Phänomen begriffen haben, welches erst mit der Zeit eine rassifizierte Dynamik entwickelt hat. Mit Blick auf die Karibik wird dieser Zusammenhang von Rodney so beschrieben:

> [S]lavery […] started as an economic phenomenon rather than a racial one. But it rapidly became racist as all white labour was withdrawn from the fields, leaving black to be identified with slave labour and white to be linked with property and domination (Rodney 1969/2019, 20).

In ähnlicher Weise macht Fanon in seiner relationalen Analyse des Rassismus deutlich, dass sich erst in Absetzung von den als Ware gekauften und verkauften Anderen einige wenige als weiße und vollumfänglich menschliche – das heißt als sich selbst besitzende Subjekte – behaupten konnten. Erstere wurden hingegen mittels „einer polydimensionalen Methode" verdinglicht und als in besonderem Maße ausbeutbare Körper fixiert (Fanon 1962/1969, 42; vgl. auch von Redecker 2020). Die kapitalistische Organisation und Rationalisierung des Arbeitsprozesses werden durch die gewaltsame Herausbildung einer rassistischen Struktur vermittelt. Damit stellt Fanon seine Verdinglichungskritik auf ein anderes theoretisches Fundament als Lukács. Er behält dessen Diagnose der Verdinglichung als zentrales, strukturelles Problem kapitalistischer Herrschaft bei, gibt aber eine andere Antwort auf die Frage nach den Entstehungsbedingungen einer Welt

von fertigen Dingen und Dingbeziehungen. Es ist eine Antwort, welche die struktive Bedeutung des Kolonialismus und Transatlantischen Sklavenhandels herausstellt – jenes weltumspannenden Systems, in dem „zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte das Prinzip der Rasse und das Subjekt gleichen Namens unter dem Zeichen des Kapitalismus an die Arbeit" gesetzt wurden (Mbembe 2014, 33). Dabei handelt es sich für Fanon nicht um eine Geschichte, die abgeschlossen oder vergangen wäre. Noch heute äußere sie sich in der Gefahr eines vorzeitigen Todes subalterner und rassifizierter Gruppen, der als „endemische Hungernot," „Arbeitslosigkeit" und „hohe Sterblichkeit" erfahren wird (Fanon 1959, 115; vgl. auch Gilmore 2007, 28).[13]

Die Zentrierung dieser unabgeschlossenen Geschichte hat auch Konsequenzen für die Analyse des subjektiven Niederschlags der Verdinglichung. Allein der Versuch, die erlebte Erfahrung der Verdinglichung unter Bedingungen rassistischer und kolonialer Gewalt zur Sprache zu bringen, stellt Fanon vor ungekannte Herausforderungen. Durch den weißen Blick als Objekt konstituiert zu werden, bedeute in eine „Zone des Nicht-Seins" gestoßen zu werden, in welcher das eigene Menschsein und subjektive Empfinden systematisch negiert wird (Fanon 1952/2013, 8). Es handle sich dabei um eine Erfahrung, die gemäß der herrschenden „rassistischen Logik" gar nicht als Erfahrung existieren sollte (Gordon 2015, 48). Um diesen Umstand zu markieren, spricht Fanon auch nicht einfach von der ‚Erfahrung', sondern von der „erlebte[n] Erfahrung des Schwarzen" (Fanon 1952/2013, 101). Damit knüpft er an eine Unterscheidung zwischen Erfahrung (*expérience*) und erlebter Erfahrung (*expérience vécue*) an, die erstmals von Maurice Merleau-Ponty ins Französische eingeführt wurde (vgl. Gordon 2015, 47). Die Absicht war es, eine Entsprechung für das deutsche Begriffspaar ‚Erfahrung' und ‚Erlebnis' aus der Husserlschen Phänomenologie zu finden (vgl. z.B. Husserl 1939/1972, §§ 8, 11). Während Erfahrungen die Verfügbarkeit eines Deutungsmuster voraussetzen, mithilfe dessen ein Ereignis in einen – mehr oder weniger – kohärenten Zusammenhang mit anderen Ereignissen gebracht werden kann, setzen Erlebnisse dies nicht voraus. Erlebnisse können sich auf Ereignisse beziehen, die jemandem widerfahren sind, ohne diese in bestehende Deutungsmuster einordnen zu können. Es handelt sich, wie im Fall eines Traumas, um unintegrierbare Ereignisse. Indem Fanon das fünfte Kapitel von *Schwarze Haut, weiße*

[13] Hierbei handelt es sich um meine Übersetzung aus *L'An V de la Révolution Algérienne*, da in der deutschen Fassung von Peter-Anton von Arnim die relevante Passage nur unvollständig übertragen wurde (vgl. Fanon 1959/1969, 87).

Masken „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen" nennt, unterstreicht er, dass es sich bei seinem Analysegegenstand um etwas handelt, dass in einer ständigen Spannung zur herrschenden Wissensordnung und Sprache steht.

Die vielleicht beste Darstellung dieser Passage findet sich in Sara Ahmeds Buch *Queer Phenomenology*. Von vorneherein macht Ahmed klar, dass das, was Fanon beschreibt, nicht als spezifischer Prozess der Subjektformation zu verstehen ist. Sein Thema sei vielmehr „die erlebte Erfahrung, das Objekt des feindlichen weißen Blicks zu sein" (Ahmed 2006, 110). Ahmed begreift dies als ein zutiefst desorientierendes und verstörendes Erlebnis. Der Körper, der zum „Objekt des feindlichen weißen Blicks" wird, wisse nicht mehr wo oben oder unten, rechts oder links ist (ebd.). Der weiße Blick fixiere ihn buchstäblich im Raum. Die Fixierung im Raum operiert dabei natürlich nicht nur durch ein einzelnes Ereignis. Ahmed weist daraufhin, dass die durch rassistische und koloniale Gewalt geformte Welt eine Welt ist, in der als weiß rassifizierte Körper sich leichter und schneller fortbewegen können. Andere werden hingegen verlangsamt, angehalten und teilweise ganz festgesetzt – zu denken ist hier etwa an heutige Grenzkontrollen oder an die historische Institution der Barracoons (vgl. ebd., 111, 138–142). So schildet Fanon wie die Kolonialherren zusammen mit einer rassistischen Bürokratie und der Polizei „über das gesamte kolonisierte Land ein sehr enges Netz [spinnen], in dem sich der Einheimische [...] wie gelähmt fühlt" (Fanon 1958/2015, 627). Diese von Ahmed virtuos beschriebene räumliche Perspektive muss dabei jedoch durch eine zeitliche Perspektive erweitert werden. Die Konstitution als Objekt involviert nicht nur eine Desorientierung im Raum, sondern, wie Rodney uns erinnert, zugleich eine Fixierung als Objekt der Geschichte. Von Fanon wurde die Notwendigkeit einer solchen Perspektivverschiebung bereits 1951 in seiner Dissertation über die Friedreich-Ataxie (eine Erkrankung des zentralen Nervensystems) erkannt. Dort heißt es, dass sich die medizinische Sichtweise von ihrer gegenwärtigen räumlichen Ausrichtung mehr in Richtung einer zeitlichen Ausrichtung verschieben sollte (vgl. Fanon 1951/2015, 216). Diesen Gedanken aufgreifend erklärt Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken*, dass „[d]as hier erörterte Problem" in seiner „Zeitlichkeit" liege (Fanon 1952/2013, 191). Was ist damit gemeint?

Ähnlich wie Lukács betont Fanon, dass es im Zuge der Verdinglichung zu einer weitreichenden Modifikation des subjektiven Zeitempfindens komme, welche die Fähigkeit der Menschen untergräbt, sich als in der Geschichte stehende und handelnde Subjekte zu begreifen. Dabei verknüpft er das Problem der Verdinglichung mit der Entstehung jener „kontemplativen und verzweifelten Haltung[.]," die bereits Lukács beschrieben hat (Fanon 1961/2017, 77). Anders als Lukács stellt Fanon jedoch die

irreduzible koloniale Dimension dieses Prozesses heraus. Fanon zufolge ist es der Kolonialismus, der in den besetzten Ländern eine „tote Zeit" einführt (ebd., 58). Nicht zufrieden damit, einzig „der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz aufzuzwingen," kehre dieser „die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen" (ebd. 178). Demnach würden die kolonisierten Menschen nicht der gleichen Zeit angehören, sondern seien in einer barbarischen Vor- oder Frühgeschichte gefangen. Für die Rechtfertigung kolonialer Herrschaftspraktiken war diese „*Verweigerung der Co-Zeitlichkeit*" (*denial of coevalness*) von zentraler Bedeutung (Fabian 1983, 31, Hervorh. i. O.). So heißt es etwa in *Die Verdammten dieser Erde*:

> In dieser erstarrten Zone ist die Oberfläche unbeweglich, die Palme wiegt sich vor den Wolken, die Wellen des Meeres brechen sich an den Kieselsteinen, die Rohstoffe kommen und gehen und rechtfertigen die Anwesenheit des Kolonialherrn, während sich der Kolonisierte, hingekauert, mehr tot als lebendig, im immergleichen Traum verewigt (Fanon 1961/2017, 42).

In einer solchen Situation erscheint die Geschichte der Sklaverei und der kolonialen Eroberungen nicht mehr als ein umkämpfter und veränderlicher Prozess, der sich über die Zeit entfaltet hat. Sie erscheint nur noch in sedimentierter Form: als ungleiche räumliche Aufteilung, in welcher die unterdrückten Menschen hierarchisch angeordnet und als besonders ausbeutbare Körper fixiert werden.

Dabei ist jedoch unbedingt zu beachten, dass Fanon keinen vollendeten Zustand beschreibt, sondern vielmehr ein stets drohendes Schicksal, gegen das sich historisch immer wieder Widerstand geäußert hat (vgl. Brown 2009; Mbembe 2014, 95). Was in der Praxis erreicht wird, sei nie mehr als „eine Pseudo-Versteinerung" (Fanon 1961/2017, 42). Das hilft auch zu erklären, warum Fanon sich in *Schwarze Haut, weiße Masken* damit schwertut, von einer Verinnerlichung der Minderwertigkeit zu sprechen und stattdessen den Begriff der Epidermisierung vorzieht. „[D]as affektive Vermögen der Kolonisierten," erklärt Fanon, konzentriert „sich auf der Oberfläche der Haut; sie ist empfindlich wie eine offene Wunde gegen ätzende Stoffe" (ebd., 47). Damit ist augenscheinlich nicht gemeint, dass die Wunden, die durch rassistische Praktiken zugefügt werden, weniger real oder schmerzhaft wären und auch nicht, dass die verdinglichende Kraft rassistischer und kolonialer Gewalt keine weitreichenden Auswirkungen auf das subjektive Selbstverhältnis hätte. Im Gegenteil: Fanon zeigt, wie das

Selbstverhältnis durch das Wirken von Rassismus grundlegend erschüttert wird, so dass es in einigen Fällen sogar regelrecht zu einem „Zusammenbruch des Ichs" kommen könne (Fanon 1952/2013, 132). Dennoch gilt es festzuhalten, dass die auf die Haut projizierte ‚Minderwertigkeit' eben nicht vollständig verinnerlicht wird. Die unterworfenen Menschen gehen nicht in dem Objekt-Status auf, der ihnen innerhalb des kolonial-kapitalistischen Systems zugewiesen wird. Es bleibt eine Kluft bestehen zwischen den verdinglichten und zugleich verdinglichenden sozialen Verhältnissen einerseits und der menschlichen Dimension der Unterdrückten anderseits, die ihre eigene Situation gar nicht anders erfahren können als auf eine qualitativ-bestimmte Weise (vgl. Mbembe 2014, 96).[14] „In seinem Innern nämlich," erklärt Fanon in zugespitzter Form, „erkennt der Kolonisierte keine Instanz an. […] Er wartet geduldig, daß der Kolonialherr in seiner Wachsamkeit nachlasse, um sich auf ihn zu stürzen" (Fanon 1961/2017, 44).

Fanons Argument für die Existenz eines solchen widerständigen Handlungsraums besteht nicht in einer „abstrakten Behauptung" darüber, „wie Wandel unter den Bedingungen kolonialer Gewalt möglich ist" (Bojadžijev 2020, 199). Stattdessen wird die Existenz eines solchen widerständigen Handlungsraums durch eine Reihe subversiver Lesarten verschiedener, oft klandestiner Alltagspraktiken (wie das Faulenzen während der Arbeit) plausibilisiert, welche Fanon als „[b]ewußte Sabotage der Kolonialmaschine" deutet (Fanon 1961/2017, 246). Historisch gingen solche klandestinen Widerstandspraktiken oft dem Ausbruch offener Revolten voraus. Entsprechend konnten sich die Kolonialherren auch nicht darauf verlassen, dass „eine Schar von Predigern und Morallehrern" ausreichend sei, um „für Desorientierung [zu] sorgen" (ebd., 31). Sie waren zusätzlich darauf angewiesen ihre Herrschaft „mit Hilfe von Bajonetten und Kanonen" abzusichern (ebd., 30). In diesem Sinne merkt auch Lukács mit Blick auf die Unterwerfung der arbeitenden Klasse an, dass „diese Unterwerfung das Produkt eines langwierigen Kampfes gewesen ist" (Lukács 1923/2013, 263). Beide, Fanon und Lukács, suchen die Bedingungen und Möglichkeiten dieses Kampfes im Modus einer kritischen Analyse der verdinglichten Verhältnisse ihrer Zeit zu denken: Lukács, das revolutionäre Budapest vor Augen,

[14] Mit Blick auf die Situation der Frau beschreibt Simone de Beauvoir diesen Widerspruch so: „Sie tritt dem Mann nicht als ein Subjekt gegenüber, sondern als ein paradoxerweise mit Subjektivität begabtes Objekt. Sie begreift sich gleichzeitig als sich selbst und als anders […]." (De Beauvoir 1951/2020, 884–85, Hervorh. i. O.; vgl. auch Renault 2024 zum uneingestandenen Einfluss von de Beauvoir auf Fanons Denken).

Fanon drei Jahrzehnte später als Teilnehmer des algerischen Befreiungskampfes. Beide kommen dabei zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. So ist es Fanon, der drauf beharrt, dass die bestehenden „marxistischen Analysen" im Lichte der weltprägenden Kraft kolonialer und rassistischer Gewalt „immer etwas gedehnt werden" müssten (Fanon 1961/2017, 33).

5 Schluss

Hatte Fanon mit dieser Aussage auch Lukács im Sinn? Bekannt ist, dass sich in Fanons Bibliothek nach seinem Tod zwei Bücher von Lukács in französischer Übersetzung fanden: *Existentialismus oder Marxismus?* sowie *Die Zerstörung der Vernunft* (vgl. Khalfa & Young 2015, 749). *Geschichte und Klassenbewußtsein* selbst ist erst 1957 auszugsweise in der Zeitschrift *Arguments* in französischer Übersetzung erschienen. Es ist jedoch gut möglich, dass Fanon – angeregt durch die Vorlesungen von Maurice Merleau-Ponty, die er als Student in Lyon besuchte – bereits früher mit den Ideen von Lukács in Berührung kam. Immerhin war es Merleau-Ponty, der *Geschichte und Klassenbewußtsein* als grundlegendes Werk für jene Denkströmung identifizierte, die er unter dem Stichwort ‚westlicher Marxismus' auf den Begriff zu bringen suchte (vgl. Merleau-Ponty 1955/1974). Wichtiger aber als die exegetische Frage, ob Fanon nun Lukács gelesen hat oder nicht, ist meines Erachtens der Umstand, dass Fanon von seinen frühen Arbeiten an eine kritische Analyse der Verdinglichung zu entwickeln suchte – als Teil einer erweiterten Kritik des kolonial-kapitalistischen Systems. Immer wieder arbeitete er dabei die fundamentale Spannung heraus, die zwischen den Praktiken der systematischen Entmenschlichung und Objektifizierung auf der einen Seite und der menschlichen Dimension der Unterdrückten auf der anderen Seite bestehen bleibt. Achille Mbembe spricht in diesem Kontext auch von einer unüberbrückbaren „Diskrepanz," die „zu radikalisieren das Subjekt aufgerufen" ist (Mbembe 2014, 96). Mit seiner kritischen Analyse der Verdinglichung schreibt Fanon sich in jenen globalen oppositionellen Diskurs ein, der eben dies zu tun beabsichtigt.

Dabei zielt seine Analyse nicht nur darauf ab, den Geltungsbereich des Verdinglichungsbegriffs zu erweitern und über die philosophischen, kulturellen, politischen und geographischen Beschränkungen Europas hinauszugehen. Fanons Arbeiten können zugleich als Herausforderung gelesen werden, soziale und politische Schlüsselbegriffe wie den der Verdinglichung im Lichte der Geschichte kolonialer und rassistischer Gewalt neu zu denken: eine Herausforderung, der sich viele zeitgenössische Arbeiten innerhalb der Tradition der kritischen Theorie erst noch zu stellen haben (vgl. Bhambra 2021; Getachew und Mantena 2021).

Literatur

Althusser, Louis. 1970/2010. *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA-Verlag.

Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822388074

Balibar, Étienne 2015. *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Bhabha, Homi. 1986. „Foreword: Remembering Fanon". In *Black Skin, White Masks*, vii–xxv. London: Pluto Press.

Bhambra, Gurminder K. 2021. „Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations". *Critical Times 4* (1): 73-89. https://doi.org/10.1215/26410478-8855227

Bojadžijev, Manuela. 2020. „Anti-Racism as Method". In *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, herausgegeben von John Solomos, 193–204. New York, NY.: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351047326

Brown, Vincent. 2009. „Social Death and Political Life in the Study of Slavery". *The American Historical Review* 114 (5): 1231–49. https://doi.org/10.1086/ahr.114.5.1231

Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Celikates, Robin. 2025: „From ‚Xenophobia' to Structural Racism, and back? Espistemic Obstacles, Conceptual Struggles, and the Role of Critical Theory". *Ethnic and Racial Studies* 48 (7): 1338–56. https://doi.org/10.1080/01419870.2024.2446488

Césaire, Aimé. 1955/2017. *Über den Kolonialismus*. Berlin: Alexander.

Chari, Anita. 2010. „Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory". *Philosophy & Social Criticism* 36 (5): 587–606. https://doi.org/10.1177/0191453710363582

Coulthard, Glen. 2014. *Red Skin, white Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis. University of Minnesota Press. https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679645.001.0001

Därmann, Iris. 2020. *Undienlichkeit: Gewaltgeschichte und Politische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.

De Beauvoir, Simone. 1951/2020. *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*. 21. Aufl. Hamburg: Rowohlt.

Dorestal, Philipp. 2025. *Denker der Dekolonisation: Zur Aktualität von Frantz Fanon*. Berlin: Karl Dietz.

Fabian, Johannes. 2014. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Fanon, Frantz. 1951/2015. „À propos d'un Cas de Maladie de Friedreich avec Délire de Possession". *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, herausgeben von Jean Khalfa und Robert J.C. Young, 203–83. Paris: La Découverte.

Fanon, Frantz. 1952/2013. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.

Fanon, Frantz. 1958/2015. „Le Calvaire d'un Peuple". In *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, herausgegeben von Jean Khalfa und Robert J.C. Young, 627–33. Paris: La Découverte.

Fanon, Frantz. 1959. *Sociologie d'une Révolution* (L'An V de la Révolution Algérienne). Paris: Maspero.

Fanon, Frantz. 1959/1969. *Aspekte der Algerischen Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fanon, Frantz. 1961/2017. *Die Verdammten dieser Erde*. 16. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fanon, Frantz. 1962/1969. *Für eine Afrikanische Revolution*. Frankfurt am Main: März.

Ficek, Douglas. 2011. „Reflections on Fanon and Petrification". In *Living Fanon: Global Perspectives*, herausgegeben von Nigel C. Gibson, 75–84. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230119994_6

Fields, Karen E., und Barbara J. Fields. 2012. *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. London: Verso.

Foucault, Michel. 1982/2005. „Subjekt und Macht". In *Dits et Ecrits. Band IV: 1980–1988*, 269–94. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gates Jr, Henry Louis. 1991. „Critical Fanonism". *Critical Inquiry* 17 (3): 457–70. https://doi.org/10.1086/448592

Getachew, Adom, und Karuna Mantena. 2021. „Anticolonialism and the Decolonization of Political Theory". *Critical Times* 4 (3): 359–88. https://doi.org/10.1215/26410478-9355193

Gilmore, Ruth Wilson. 2007. *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in globalizing California*. Berkely: University of California Press. https://doi.org/10.1525/9780520938038

Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

Gordon, Lewis R. 2015. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*. London: Hurst & Company. https://doi.org/10.1515/9780823266111

Hall, Stuart. 1996. „The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks". In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, herausgegeben von Alan Read, 12–37. Seattle: Bay Press.

Hartman, Saidiya V. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.

Henning, Christoph. 2007. „Verdinglichung als Schlüsselbegriff Kritischer Theorie: Zur Antikritik an Axel Honneths Rekonstruktion". *Berliner Debatte Initial* 18 (6): 98–114.

Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Husserl, Edmund. 1939/1972. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner.

Kavoulakos, Konstantinos. 2017: „Lukács' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory". In *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, herausgegeben von Michael J. Thompson, 67–85. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-55801-5_4

Kerner, Ina. 2015. „Frantz Fanon in der politischen Theorie: Stationen und Potenziale einer Rezeption". In *Die Stimme des Intellekts ist leise*, herausgegeben von Walter Reese-Schäfer und Samuel Salzborn, 301–24. Baden-Baden: Nomos. https://doi.org/10.5771/9783845261966

Khalfa, Jean, und Robert J.C. Young, Hrsg. 2015. *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*. Paris: La Découverte.

Lukács, Georg. 1923/2013. „Geschichte und Klassenbewußtsein". In *Werke: Frühschriften II, Bd 2, 161–517*- Bielefeld: Aisthesis.

Lukács, Georg. 1967/2013. „Vorwort." In *Werke: Frühschriften II, Bd 2, 11–41*. Bielefeld: Aisthesis.

Macherey, Pierre. 2012. „Figures of Interpellation in Althusser und Fanon". *Radical Philosophy* 173: 9–20.

Martel, James R. 2017. *The Misinterpellated Subject*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822373438

Marx, Karl, und Friedrich Engels. 1848/1959. „Manifest der kommunistischen Partei". In *Marx-Engels-Werke, Band 4, 457–92*. Berlin: Karl Dietz.

Mbembe, Achille. 2014. *Kritik der Schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.

Mbembe, Achille. 2017. *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.

Merleau-Ponty, Maurice. 1955/1974. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Patterson, Orlando. 1982/2018. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.

Quadflieg, Dirk. 2019. *Vom Geist der Sache: Zur Kritik der Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Campus.

Renault, Matthieu. 2024. „The Gender of Race: Fanon reads Beuvoir". In *Simone de Beauvoir Studies 34 (1): 21–37*. https://doi.org/10.1163/25897616-bja10089

Rodney, Walter. 1969/2019. *The Groundings with my Brothers*. London: Verso.

Rodney, Walter. 1972/2024. *Wie Europa Afrika Unterentwickelte*. 2. Aufl. Berlin: Manifest.

Saar, Martin. 2004. „Subjekt". In *Politische Theorie: 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, herausgegeben von Gerhard Göhler, Matthias Iser und Ina Kerner, 332–49. Wiesbaden. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-663-14670-4_20

Said, Edward W. 1999. „Travelling Theory Reconsidered". In *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, herausgegeben von Nigel C. Gibson, 197–214. New York: Humanity Books.

Shatz, Adam. 2024. *The Rebel's Clinic: The Revolutionary Lives of Frantz Fanon*. London: Bloomsbury.

Spillers, Hortense J. 1987. „Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Diacritics* 17 (2): 65–81.

Von Redecker, Eva. 2020. „Ownership's Shadow: Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession". *Critical Times* 3 (1): 33–67. https://doi.org/10.1215/26410478-8189849

Williams, Patricia J. 1988. „On Being the Object of Property". *Signs: Journal of Women in Culture and Society 14 (1): 5–24.* https://doi.org/10.1086/494489

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 93–98
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.4

Die Klimakrise und die Praktische Philosophie – Eine Einleitung

Climate Crisis and Practical Philosophy – An Introduction

DANIEL LUCAS, ZÜRICH

Zusammenfassung: Was ist die Rolle der praktischen Philosophie als akademische Disziplin angesichts der Klimakrise? Welche gesellschaftlich relevanten Fragen kann die praktische Philosophie in der Klimakrise beantworten und somit zum öffentlichen Diskurs beitragen? Darüberhinausgehend: Was ist die Rolle praktischer Philosoph*innen in ihrer Funktion als Angehörige der Universität, als Forschende und Lehrende und als solche Personen, die sich an der öffentlichen gesellschaftlichen Debatte beteiligen? Kann, darf oder muss sich die praktische Philosophie als eine transformative Wissenschaft begreifen, die gesellschaftliche Problemlagen nicht nur apolitisch beschreibt, sondern selbst Verantwortung für die Erreichung gesamtgesellschaftlicher Nachhaltigkeitsziele erreicht? Auf diese Fragen versucht dieser Schwerpunkt Antworten zu geben.

Schlagworte: Klimakrise, Philosophie, Verantwortung

Abstract: What is the role of practical philosophy as an academic discipline in light of the climate crisis? What socially relevant questions can practical philosophy answer and thus contribute to public discourse? Going beyond that: What is the role of practical philosophers in their function as members of the university, as researchers and teachers, and as individuals who participate in public social debate? Can, should, or must practical philosophy see itself as a transformative science that not only describes social problems in an apolitical way, but also takes responsibility for achieving sustainability goals for society as a whole? This special issue attempts to provide answers to these questions.

Keywords: Climate Crisis, Philosophy, Responsibility

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Welche Fragen ergeben sich aus der Klimakrise für die Praktische Philosophie? Schon die Formulierung dieser Frage ist nicht einfach: Sollten wir von einer Klimakrise sprechen, von einem Klimawandel oder doch eher von einer Klimakatastrophe? Und folgen aus der Begriffsverwendung andere Anforderungen an uns als Philosoph*innen? Und haben wir als Philosoph*innen eigentlich andere Aufgaben als Kolleg*innen aus anderen Fächern, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Akademie? Stellen sich für politische Philosoph*innen ganz andere Fragen als für Ethiker*innen? Schon diese, noch sehr grobkörnig gestellten, Fragen, verweisen auf die vielen Zugangswege zum Thema dieses Schwerpunktes.

Bei der Formulierung des *Call for Papers* für diesen Schwerpunkt war es uns daher ein besonderes Anliegen, das Thema möglichst breit auszuschreiben. Sowohl in Bezug auf die konkreten Fragestellungen, die methodischen Zugänge als auch die philosophischen Selbstverständnisse, aus denen heraus die Autor*innen schreiben. Dieses Anliegen ist uns mit Blick auf die hier publizierten sechs Beiträge gelungen. Es freut uns deshalb, dass wir mit diesem Schwerpunkt auch ein wenig die Vielfalt darstellen können, die das Denken innerhalb der Praktischen Philosophie über die Klimakrise auszeichnet.

Das Thema des Schwerpunktes hat dabei keineswegs an Aktualität verloren — eher im Gegenteil. Am 25.09.2025 warnten die deutsche meteorologische Gesellschaft und die deutsche physikalische Gesellschaft, dass bereits 2050 die globale Erwärmung 3° Celsius erreichen könnte. Damit wird auch das Überschreiten sogenannter Kipppunkte wahrscheinlicher, also solcher Ereignisse, die das Ökosystem unwiederbringlich verändern. Mit dem Überschreiten der Kipppunkte geht eine größere epistemische Unsicherheit einher, weil etablierte Modelle der Klimawissenschaften an prognostischer Kraft verlieren. Zeitgleich lässt sich eine politische Entwicklung beobachten, in der jene Politiker*innen in Machtpositionen gelangen, welche die Klimakrise leugnen. Insbesondere die USA unter Donald Trump sind hier zu nennen – aber auch in Deutschland bremst die Bundesregierung eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Klimakrise aus. In Österreich und der Schweiz führen Parteien die Umfragen an, die sich gegen eine nachhaltige Klimapolitik positionieren. Es handelt es sich also zumindest um eine Doppelkrise, nämlich eine epistemische auf der einen und eine der politischen Verantwortung auf der anderen Seite.

Vor diesem Hintergrund wäre eine Vielzahl pessimistischer Beiträge zu erwarten gewesen. Die vielfältigen Beiträge in diesem Schwerpunkt hingegen diskutieren, wie die Katastrophe noch verhindert, die Krise noch zum Guten gewendet werden könnte. Ob Philosophiedidaktik, neuer Materialismus, Gerechtigkeitstheorien oder die Frage nach politischem Aktivismus:

Die hier versammelten Beiträge eröffnen neue Denkhorizonte, stellen wichtige Fragen und geben teils sogar konkrete Antworten, wie eine Verantwortungsübernahme angesichts der Klimakrise aussieht.

Der Schwerpunkt beginnt mit einem Beitrag von Anh-Quân Nguyen, welcher die Grenzen des Klimaaktivismus auslotet. Nguyen stellt dabei sowohl die Frage, was erlaubt ist, als auch die Frage, was gefordert sein darf. Dabei geht es ihm vor allem um das Problem einer möglichen moralischen Überforderung, wenn die moralischen Ansprüche an Klimaaktivist*innen zu weitreichend sind. Nguyen diskutiert dies insbesondere vor dem Hintergrund des Anspruchs der Gewaltfreiheit, welcher Aktivist*innen hohe moralischen Kosten aufbürdet, insbesondere dann, wenn sie selbst Opfer von tätlichen Angriffen werden. Die Klimabewegung müsse hier aufpassen, nicht zu früh auszubrennen.

In ihrem Beitrag zur individuellen Untätigkeit kritisiert Alina Kühnl das Inkonsequentialismusargument, um davon ausgehend zu einem Verständnis gemeinsamen Handelns zu kommen. Lediglich auf die relativ unbedeutende Konsequenz von individuellen Handlungen zu verweisen, so Kühnl, übersieht die existentiell-soziale Verbindung von Konsument*innen. Verstünden sich Konsument*innen auf diese Weise miteinander verbunden, so könnten sie ein besseres Verständnis für ihren Platz in der Welt entwickeln, was wiederum zu einem besseren Verständnis individueller moralischer Anforderungen führe. Auch dann, wenn ihr eigenes Verhalten allein keinen Unterschied macht.

In ähnlicher Weise, aber vor einem anderen theoretischen Hintergrund, argumentiert Timo Hartmann für ein kollektives Verständnis von Resilienz und Transformation. Im Kontext einer posthumanistischen Neuakzentuierung, so Hartmann, müsse die bestehende Anthropozentrik überwunden und eine physiozentrische Transformation von Gesellschaften angestrebt werden. Eine Mindestvoraussetzung dafür sei, dass nicht-menschliche Entitäten maßgeblich in die normativen Zielsetzungen menschlicher Gesellschaften einbezogen würden.

Björn Härtel befasst sich in seinem Beitrag mit der freien Willkür zukünftiger Generationen nach Kants Rechtsimperativ. Er stellt dabei das Problem eines naturrechtlich postulierten Rechts aller Generationen auf vergleichbare Freiheit und der praktischen Umsetzung dieses Rechts heraus – insbesondere im positiven Recht. Denn zwar könne die Freiheit zukünftiger Generationen nur durch eine Einschränkung der Freiheit der jetzigen Generation gesichert werden; zugleich seien aber die Ansprüche zukünftiger Generationen notorisch schwierig. Am Ende, so Härtel, müsse es eine Aushandlung zwischen dem Gebrauch der eigenen Freiheit und dem Recht zukünftiger Generationen auf den Gebrauch ihrer Freiheit geben.

Und diese Aushandlung würde schwieriger, umso weiter diese zukünftigen Generationen entfernt sind.

Zukünftige Generationen sind auch im Beitrag von Meike Neuhaus von zentraler Bedeutung, wenngleich es sich hier um bereits existierende Generationen handelt. In ihrer philosophiedidaktischen Auseinandersetzung setzt Neuhaus sich mit der Frage auseinander, wie Schüler*innen für die Schwere der Herausforderung sensibilisiert werden können, ohne sie Gefühlen wie Hoffnungslosigkeit oder Überforderung auszusetzen. Insbesondere die Diskussion einer Unterrichtsreihe bietet dabei hilfreiche Einsichten für den philosophischen Schulunterricht im Speziellen, aber auch die Kommunikation von Herausforderungen im Allgemeinen.

Der Schwerpunkt schließt mit einem Beitrag von Samuel Kramer zum Konzept der rationalen radikalen Hoffnung. Hoffnung ist dann als rational radikal zu verstehen, wenn ihr Objekt zum Zeitpunkt des Hoffens noch nicht erkennbar ist. Dies darf keineswegs mit einem unreflektierten Optimismus verwechselt werden, welcher die Annahme impliziert, dass sich die Dinge von selbst regeln werden. Vielmehr habe rationale radikale Hoffnung eine motivationale Funktion, insofern sie Handeln trotz unwahrscheinlicher Erfolgsaussichten und somit den Kampf für eine Überwindung der Klimakrise *against all odds* ermöglicht.

Die Zusammenschau der hier versammelten Beiträge demonstriert eindrücklich die methodische und thematische Breite, mit der die Praktische Philosophie die drängenden Fragen der Klimakrise adressieren kann. Insbesondere die gemeinsame Präsentation von Ansätzen der Moralphilosophie (Nguyen, Kühnl), der politischen Philosophie (Härtel, Kramer), der Philosophiedidaktik (Neuhaus) und des Neuen Materialismus (Hartmann) schafft einen produktiven Raum für einen Austausch verschiedener philosophischer Traditionen und Theorien.

Der Schwerpunkt liefert somit eine fundierte Grundlage dafür, tradierte Grenzen zwischen den philosophischen Subdisziplinen zu überbrücken und den philosophischen Diskurs über die Klimakrise um neue, handlungsleitende Perspektiven zu bereichern, deren weitere Erforschung im Fokus bleiben sollte. Und auch für den politischen und gesellschaftlichen Umgang mit der Klimakrise werden wichtige und bedenkenswerte Hinweise gegeben.

Abschließend wollen wir uns als Herausgeber noch einmal explizit sowohl bei den Autor*innen als auch bei den Gutachter*innen bedanken. Sowohl für die geleistete Arbeit als auch für den stets respektvollen und produktiven Umgang über die verschiedenen Begutachtungsrunden bis hin zur finalen Version hinweg. Gleiches gilt auch für unsere Liaison bei der

Zeitschrift für Praktische Philosophie, Gottfried Schweiger, der stets mit Rat und Tat bereitstand.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 99–130
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.5

Wieviel darf Klima-Aktivismus verlangen?[1] Ziviler Ungehorsam, Sabotage, und moralische Überforderung im Kampf gegen die Klimakrise

How much can climate activism demand? Civil Disobedience, Sabotage and moral overdemandingness in the struggle against the climate crisis

ANH-QUÂN NGUYEN, UNIVERSITY COLLEGE DUBLIN

Zusammenfassung: Angesichts einer sich immer weiter verschärfenden Klimakrise, die von Regierungen weiter vernachlässigt wird, sieht sich die Klimabewegung großen Herausforderungen gegenüber. Viele Klima-Aktivist:innen sehen es als ihre moralische Pflicht an, mit zivilen Ungehorsam die Klimakrise aufzuhalten, während manche Aktivist:innen und Philosoph:innen vorschlagen, dass von zivilen Ungehorsam als Hauptmethode der Bewegung abgerückt werden, und Gewalt als Methode eingeschlossen werden muss. (Malm 2021, Arridge 2023). Dieser Artikel untersucht diese Debatte auf eine neue Weise: Wieviel darf Klima-Aktivismus verlangen? Welche Aktionsformen sind besonders moralisch belastend für Individuen und Gruppen? Und ab wann ist Klima-Aktivismus moralisch überfordernd? Anhand klassischer Debatten zu moralischer Überforderung zeige ich, dass ziviler Ungehorsam, wie sie von Klimagruppen wir Extinction Rebellion und Letzte Generation praktiziert werden, sowohl psychisch und physisch überfordernd (Hooker 2009) als auch integritätsverletzend und selbstentfremdend (Williams 1973, Railton 1984) wirken sowie unfairerweise überfordernd (Murphy 2003) sein kann. Allerdings zeige ich auch, dass ähnliche moralische Überforderungen bei einer Pflicht

[1]Ein herzliches Vergelt's Gott an Maeve Cooke, Lisa Bastian, Christine Bratu, Teilnehmenden eines Vortrags an der DKPhil 2024, sowie zwei anonymen Gutachter:innen für ausführliche und hilfreiche Kommentare zum Beitrag.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

zur Eskalation, die Gewalt als Methode beinhaltet, auftreten kann, und angesichts einer mehrheitlich pazifistisch gesinnten Klima-Aktivist:innen die Identität der Klimabewegung korrumpieren kann.

Schlagwörter: Klima-Krise, Ziviler Ungehorsam, Moralische Überforderung, Gewalt, Integrität

Abstract: In the face of a worsening climate crisis that continues to be neglected by governments, the climate movement faces major challenges. Many climate activists see civil disobedience as their moral duty to stop the climate crisis, while some activists and philosophers suggest that civil disobedience must be abandoned, and that violence must be included as a method (Malm 2021, Arridge 2023). This article explores this debate in a new way: How much can climate activism demand? Which forms of action are particularly morally demanding for individuals and groups? And at what point is climate activism morally overdemanding? Drawing on classic debates about moral overdemandingness, I show that civil disobedience, as practiced by climate groups such as Extinction Rebellion and Just Stop Oil, can be both psychologically and physically overdemanding (Hooker 2009), integrity-violating and self-alienating (Williams 1973, Railton 1984), as well as unfair (Murphy 2003). However, I also show that moral overdemandingness can also occur within a duty to escalate the climate movement's methods in a way that includes violence, which, given that most climate activists are pacifists, can corrupt the identity of the climate movement.

Keywords: Climate Crisis, Civil Disobedience, Moral Demandingness, Violence, Integrity

I

Sie machen sich große Sorgen wegen der Klimakrise. Sie wissen um die Folgen globaler Erwärmung über das Zwei-Grad Ziel hinaus, dass Millionen von Menschen durch Hitze, Dürre, Überschwemmungen sterben werden, und dass hunderte Millionen Menschen aus ihrer Heimat vertrieben werden.[2] Sie wissen, wie der Klimawandel zum Artensterben und zur Zerstörung ganzer Ökosysteme beiträgt. Es entsetzt Sie, dass seit Jahrzehnten Klimawissenschaftler:innen ignoriert werden, dass Öl-, Kohle- und Gas-Unternehmen weiter Milliardengewinne erwirtschaften, und dass die Politik trotz großer medialer Aufmerksamkeit die Klimakrise weiterhin als

[2] Siehe z.B. IPCC 2023

Randthema betrachtet. Sie haben kürzlich gelesen, dass eine große Mehrheit von Klimawissenschaftler:innen davon ausgeht, dass die globale Erwärmung weit über das Zwei-Grad Ziel hinausgehen wird, wenn sich nicht sofort etwas ändert.[3]

Sie beschließen, selbst etwas zu unternehmen. Nach Jahren von ethischem Konsum, Verzicht auf Fleisch und Flüge, Petitionen, Wählen von Klima-Parteien und Protestmärschen, machen Sie sich auf die Suche nach einer Gruppe, die Ihre Sorgen teilt, um sich Aktionen anzuschließen:

(1) „Fridays for Future" möchte, dass Sie jeden Freitag streiken, also nicht zur Schule, zur Uni oder zur Arbeit gehen, um auf den Klimawandel aufmerksam zu machen.[4]

(2) Die „Letzte Generation" möchte, dass Sie sich bei Straßenblockaden beteiligen, zunächst bei Sitzblockaden, und wenn Sie erfahrener sind, dass Sie sich auf der Straße festkleben. Sie schlägt außerdem vor, dass Sie sich bei einer öffentlichkeitswirksamen Aktion beteiligen, indem Sie Dosensuppe auf ein weltberühmtes Gemälde werfen. Das Gemälde befindet sich hinter Schutzglas und kommt dabei nicht zu Schaden.

(3) Die „Reifenlöscher" wollen Sie abends mitnehmen, um die Luft aus den Reifen von großen Privatfahrzeugen wie SUVs, Jeeps und Geländewägen zu lassen, um direkt Emissionsquellen aus dem Straßenverkehr zu entfernen. Sie hinterlassen dabei einen Bekennerbrief auf jedem Fahrzeug.[5]

(4) Die „Vulkangruppe" möchte, dass Sie sich an einem Brandanschlag gegen kritische Infrastruktur fossiler Brennstoffe beteiligen, indem Sie einen Strommast in der Nähe eines Kohlekraftwerks zerstören.[6] Bei Erfolg kann es sein, dass zwei nahegelegene Dörfer kurzzeitig ohne Strom auskommen müssen, bis die Notstromversorgung einschaltet.

---

[3] Siehe Carrington (2023)

[4] Das enspricht nicht mehr den Methoden der Gruppe, die mittlerweile lediglich zu ein bis zwei Demonstrationen im Jahr aufruft. Siehe https://fridaysforfuture.de/aktionen/

[5] Die deutsche Version des Bekennerbriefs ist hier abrufbar: https://tyreextinguishers.com/_next/static/deutsch-2709438d6fad356c.pdf

[6] Siehe Indymedia Eintrag der Vulkangruppe Lützerath (2023) und Speck (2024)

Nehmen wir an, Sie akzeptieren bereits, dass Sie als Individuum eine moralische Pflicht haben, sich klima-aktivistisch zu engagieren.[7] Welche Aktionsform sollten Sie wählen?

Diese Frage wird sowohl innerhalb der Klimabewegung als auch im akademischen Bereich heftig diskutiert. Beispielsweise verteidigt der Philosoph Benjamin Kiesewetter (2022) die Aktionen von *Fridays for Future*, Ende Gelände und Extinction Rebellion als gerechtfertigten zivilen Ungehorsam, der sogar demokratieförderlich sein kann. Francisco Garcia-Gibson (2022) hingegen argumentiert, dass Klimaproteste durchaus Nötigung involvieren und daher nicht demokratisch sind – was allerdings nichts an deren Rechtfertigung ändert, da eine Klimakatastrophe demokratische Bedenken überwiegt. In diesem Kontext beschloss die Organisation *Ende Gelände*, bisher auf friedlichen Ungehorsam fokussiert, in ihrem Aktionskonsens 2022, dass auch Sachbeschädigung akzeptiert wird, um "klimaschädliche Infrastruktur auch über unsere Präsenz hinaus außer Betrieb nehmen zu können" (Balthesen 2022). Die Politikwissenschaftlerin Frauke Höntzsch schreibt dazu, dass auch „friedliche“ Sabotage das Konzept des zivilen Ungehorsams überdehnt, und Klimagruppen dadurch riskieren, ihre politische Legitimation zu verlieren (Höntzsch 2021).

Auf der anderen Seite schreibt der Humangeograph Andreas Malm (2021) an die Klimabewegung, dass sie angesichts der drohenden Klimakatastrophe ihren Pazifismus aufgeben und Gewalt gegen Emissionsquellen in ihr Aktionsarsenal aufnehmen sollte. Er argumentiert, dass friedlicher ziviler Ungehorsam historisch nur funktioniert hat, weil es eine gewaltbereite „radikale Flanke“ gab, die durch ihr Bedrohungspotential der friedlichen Hauptbewegung Wirkungskraft verlieh. Arridge (2023) rechtfertigt Gewalt gegen Emissionsziele als eine Form der Notwehr gegen verschmutzende Industrien durch das Selbstverteidigungsrecht, während McLaughlin (n.d.) warnt, dass Überlegungen zur Verhältnismäßigkeit von Gewalt angesichts der Klimakatastrophe das Risiko bergen, auch Gewalt gegen Personen zu rechtfertigen.

Dieser Beitrag untersucht die Debatte auf eine neue Weise: es wird eine philosophische Frage untersucht, die eine Perspektive der Fürsorge für die Klimabewegung einnimmt, aber weder von Akademiker:innen noch von Klima-Aktivist:innen explizit diskutiert wird. *Wieviel darf Klima-*

[7] Ob Sie tatsächlich eine Pflicht zum Klimaaktivismus haben, wird in Abschnitt IV ausführlicher diskutiert, mit Argumenten von Cripps (2013) und Murphy (1993) darüber, ob Sie, nachdem Sie Ihren fairen Anteil an der Problemlösung bereits geleistet haben, weiter aktivistisch verpflichtet sind oder nicht.

Aktivismus von Akteur:innen verlangen? Welche Aktionsformen sind besonders moralisch belastend für Individuen und Gruppen? Und ab wann ist Klima-Aktivismus moralisch überfordernd?

Ich beginne mit einem Überblick über die Methoden der Klimabewegung und einer Zusammenfassung verschiedener Formen moralischer Überforderung. Anschließend erläutere ich anhand von Theorien des zivilen Ungehorsams die Aspekte, die für Klima-Aktivist:innen besonders moralisch belastend sein können, und dass in mancher Hinsicht nicht-ziviler Ungehorsam und Sabotage weniger überfordernd sein können als ziviler Ungehorsam. Abschließend diskutiere ich, ob Gewaltanwendung an sich besonders moralisch fordernd ist, insbesondere in einer pazifistisch ausgerichteten Klimabewegung.

In diesem Artikel soll nicht abschließend geklärt werden, welche Aktionsformen des Klima-Aktivismus gerechtfertigt sind und welche nicht. Daher nehme ich nicht Stelling zu der Frage, welche Aktionsformen für die Anliegen der Klimabewegung am effektivsten sind (Malm 2021), wie demokratisch Klimaproteste sind (Garcia-Gibson 2022), oder ob einige Aktionsformen grundsätzlich gerechtfertigt sind oder nicht (Arridge 2023).

Der Artikel soll lediglich erste Überlegungen zu einer bisher nicht untersuchten Frage liefern, inwiefern politischer Ungehorsam, Widerstand und Gewalt mit Debatten aus der Ethik zur moralischen Überforderung zusammenhängen. Anhand des Beispiels der Klimabewegung soll die dringende Notwendigkeit für ethische Untersuchungen politischer Bewegungen sichtbar werden, die nicht nur begriffliche Klarheit benötigen, sondern sich ethische Orientierung wünschen. Zwar lassen sich andere politische Protestbewegungen, z.B. Gewerkschaften, antifaschistische Bewegungen, Globalisierungsgegner:innen oder antirassistische Gruppen nicht immer mit den Zielen und den Methoden der Klimabewegung vergleichen.[8] Angesichts der komplizierten Realitäten politischer Bewegungen nähere ich mich der Thematik von einer nicht-idealen Perspektive, die nicht erst allgemeine Konzepte formuliert um diese verallgemeinert anzuwenden.

[8] Hier sei angemerkt, dass weniger progressive oder gar reaktionäre Protestbewegungen, z.B. die Anti-Impf Bewegung, Identitäre Bewegung, Neonazi-Gruppen, aus dem Artikel ausgeklammert werden. Ich bin mir unsicher, ob Überlegungen aus diesem Artikel anwendbar sind auf diese, da genannte Bewegungen meist nicht zivilen Ungehorsam als Hauptmethode betrachten, sondern sich auf Protestmärsche beschränkt, e.g. bei Pegida (Volk/Weisskircher 2023), und im Falle offen faschistischer Gruppen grundsätzlich Gewalt als Methode akzeptiert (Paxton 2004). Problematiken des zivilen Ungehorsams stellen sich in beiden Fällen nicht.

Stattdessen wird eine konkrete politische Bewegung in ihren Aktionsformen untersucht, unter Einbezug schwieriger, komplizierter politischer Unsicherheiten, um Kriterien zu formulieren, wie viel politische Bewegungen moralisch verlangen darf.[9] Dieser Artikel liefert hierfür anhand der Klimabewegung einen ersten Ansatzpunkt, wie weit unsere moralischen Pflichten im Kontext dringender politischer Krisen reichen, bevor diese uns moralisch überfordern und uns ausbrennen lassen, bevor wir in Aktion treten können. Angesichts der bevorstehenden globalen Klimakatastrophe, die uns drastisch herausfordern wird, ist diese Frage dringender denn je.

II

Wie genau sind die oben genannten Methoden, Strategien und Aktionen der Klimabewegung einzuordnen? Eine klare Gemeinsamkeit von (1) bis (5) ist, dass diese über regulären Protest hinausgehen, indem sie bestehende Gesetze brechen. Der erste Anschlusspunkt zur Einordnung der genannten Aktionen ist daher *ziviler Ungehorsam*.

Die klassische Definition von zivilem Ungehorsam stammt von John Rawls (1971), der zivilen Ungehorsam als einen *öffentlichen*, *gewaltlosen*, bewussten und politisch motivierten Rechtsbruch mit dem *Ziel einer Gesetzesänderung* definiert. Aktionen des zivilen Ungehorsams haben hierbei zum Ziel,

> „das Gerechtigkeitsempfinden der gesellschaftlichen Mehrheit anzusprechen und zu deklarieren, dass nach eigener Meinung die Grundsätze des gesellschaftlichen Miteinanders unter freien und gleichberechtigten Menschen nicht respektiert wird." (197, 320)

Das Element der *Öffentlichkeit* des zivilen Ungehorsams ist besonders zentral für Rawls: Ziviler Ungehorsam wird im Voraus angekündigt, und darf nicht heimlich oder verdeckt sein, sondern soll in der Öffentlichkeit stattfinden (1971, 321). Rawls sieht zivilen Ungehorsam in erster Linie als eine Art *Sprechakt*, der eine Mehrheit in der Gesellschaft durch ihre Botschaft überzeugen und zu gesetzlicher Veränderung bewegen soll. Habermas (1983) betont hier, dass sich daraus eine vor allem symbolische Natur des zivilen Ungehorsams ergibt. Hieraus folgt für Rawls notwendigerweise das zweite zentrale Element: *Gewaltlosigkeit* des zivilen Ungehorsams. Gewalt, für Rawls, zielt auf Nötigung ab, und nicht auf Überzeugung. Da ziviler Ungehorsam als öffentlicher Sprechakt darauf abzielt, gesellschaftliche

[9] Für eine Übersicht zu idealer und nicht-idealer Theorie, siehe Valentini (2012).

Mehrheiten und Entscheidungsträger zu überzeugen, folgt daraus, dass ziviler Ungehorsam gewaltlos sein muss – nicht unbedingt aus pazifistischen Prinzipien, sondern als Element des öffentlichen Diskurses.[10]

Der zweite Grund für die Gewaltlosigkeit zivilen Ungehorsams liegt in einem weiteren Kernelement, dem Ausdruck der generellen *Gesetzestreue*: es wird ein bestimmter Gesetzesbruch begangen, allerdings wird durch die Gewaltlosigkeit des Gesetzesbruchs sowie die generelle Akzeptanz der rechtsstaatlichen Konsequenzen durch die Aktivist:innen (z.B. Verhaftung, Verurteilung und Strafe) eine Treue zum Rechtsstaat zum Ausdruck gebracht (1973, 322). Nach Rawls sieht ziviler Ungehorsam, im Gegensatz zu militanten oder revolutionären Protestformen, den demokratischen Rechtsstaat als moralisch legitim an, und will lediglich eine bestimmte, spezifische Ungerechtigkeit beseitigen, und hierzu eine gesellschaftliche Mehrheit überzeugen, dass politische Veränderung durch Gesetzesänderungen notwendig ist.[11]

Rawls Definition von zivilem Ungehorsam ist umstritten. Candice Delmas (2016, 681-682) zeigt auf, dass jedes einzelne seiner Kriterien bei paradigmatischen Fällen des zivilen Ungehorsams nicht erfüllt sein muss: Henry David Thoreaus Weigerung, Steuern zu zahlen, um gegen Sklaverei, Krieg gegen Mexico, und Unterdrückung amerikanischer Ureinwohner zu protestieren, war nicht öffentlich und wurde erst im Nachhinein in seinen Vorlesungen bekannt. Ghandis Boykott-Kampagne gegen britische Kolonialherrschaft hatte sehr wohl revolutionäre Ziele, ohne Gesetzestreue zum britischen Kolonialrecht. Und manche Akte zivilen Ungehorsams wenden Gewalt im weiten Sinne an: um gegen den Vietnam-Krieg zu protestieren, stahlen die Catonsville Nine, katholische Friedensaktivist:innen in den USA, 378 Wehrdiensteinzugsbriefe und setzten diese öffentlich mit Napalm in Flammen.

Weiterhin nimmt Kimberley Brownlee (2004, 349) das Argument ins Visier, dass ziviler Ungehorsam als überzeugender Sprechakt gewaltlos sein muss, und zeigt am Beispiel der Selbstverbrennung, dass verhältnismäßiger, beschränkter und überlegter Gewalteinsatz die Wirkung des Sprechaktes unterstreichen kann. Auf der anderen Seite zeigen Beispiele wie die Blockade von Deportationsflugzeugen, dass ziviler Ungehorsam nicht nur

[10] Siehe Delmas (2016, 683).

[11] Habermas (1983) erklärt, dass ein demokratischer Verfassungsstaat seine Legitimität nicht nur aus geltendem Recht, sondern aus moralisch anerkennungswürdigen Prinzipien ableitet und daher zivilen Ungehorsam, welcher darauf abzielt, Ungerechtigkeiten zu beseitigen, als Teil der Verfassungsdemokratie akzeptieren muss.

überzeugend, sondern auch nötigend sein kann, oder in den Worten von Martin Luther King (1963) „darauf abzielt, eine solche Krisensituation zu schaffen und eine solche Spannung zu schüren, dass eine Gemeinschaft, die sich ständig geweigert hat zu verhandeln, *gezwungen* ist, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen."[12]

Als Reaktion haben viele Philosoph:innen alternative Definitionen entwickelt. Robin Celikates (2016, 985) definiert zivilen Ungehorsam beispielsweise als „einen vorsätzlich rechtswidrigen und prinzipientreuen kollektiven Protestakt, mit dem Bürger:innen das politische Ziel verfolgen, bestimmte Gesetze, Richtlinien oder Institutionen auf eine nicht-militärische Art und Weise zu verändern." Maeve Cooke (2016, 1002) definiert zivilen Ungehorsam als „Form des politischen Protests, welcher absichtlich das Gesetz bricht, um das Gesetz zusammen mit dem politischen System, welches dem Gesetz Autorität verleiht, ethisch zu transformieren, um die Gesellschaft zum Besseren zu verändern."

Auf der anderen Seite argumentiert Candice Delmas, dass viele Protestaktionen deswegen nicht auf die Rawlsische Definition des zivilen Ungehorsams passen, weil sie eben keine sind, keine sein wollen, und auch nicht als ziviler Ungehorsam betrachtet werden sollten. Sie schreibt, dass es „Zeit ist, über unzivilen Ungehorsam nachzudenken: Akte des Ungehorsams, welche beabsichtigt anstößig, verdeckt, anonym, mehr als nur minimal destruktiv sind, ihre Ziele nicht respektieren, oder nicht darauf abzielen, einer Audienz die Notwendigkeit der Reform von Gesetzen, Politik und Institutionen zu kommunizieren." (2016, 685)[13]

Trotz aller Kritik ist Rawls Definition zivilen Ungehorsams hilfreich, weil sich viele Klima-Gruppen fast dogmatisch an seine Kriterien halten. Beispielsweise schreibt *XR*, dass

> „unsere kreativen, kunstvollen, nachhaltigen und gewaltfreien Proteste auf der ganzen Welt dazu beitragen, überzeugende Gesetze zu

[12] King verwendet „Non-Violent Direct Action" anstatt "Civil Disobedience". Beide Begriffe beschreiben nicht immer den gleichen Sachverhalt. So muss „Non-Violent Direct Action" keinerlei Öffentlichkeit und überhaupt keine Interaktion mit der Staatsgewalt beinhalten.

[13] Allerdings gibt es mittlerweile auch Diskussionen, ob der Begriff des unzivilen Ungehorsams überhaupt nützlich ist. Siehe z.B. Cooke 2021.

> erlassen, Regierungen zum Handeln zu drängen und den öffentlichen Diskurs über die Klima- und Umweltkrise zu verändern."[14]

Aktionen von *XR* sind, egal ob es um Straßenblockaden, Flashmobs, oder globale Protestaktionen geht, in erster Linie als kommunikativ, als ein Sprechakt zur Vermittlung der Dringlichkeit der Klimakrise, und als Appell an die Mehrheit der Bevölkerung und demokratische Entscheidungsträger zu verstehen, Gesetzesänderungen zu bewirken. Während manche XR-Aktivist:innen sicherlich auch revolutionäre Ziele haben, die über eine Rawls'sche/Habermas'sche Akzeptanz öffentlicher Institutionen hinausgehen, drängt *XR* vor allem auf demokratische Reformen durch Bürgerversammlungen, in denen im Sinne Habermas' diskursiv-demokratisch Lösungen zum Klimanotstand erörtert werden sollen. Daher ist *XR* genau nach Rawls öffentlich, gewaltfrei, und im verfassungsdemokratischen Sinne gesetzestreu.

Ähnlich schreibt die „Letzte Generation" (n.d.) in Ihrem Werte- und Protestkonsens:

> „2. Wir sind absolut gewaltfrei – sowohl in unseren Handlungen als auch in unserer Sprache (auch keine Beleidigungen). Das gilt sowohl untereinander als auch im Kontakt mit der Öffentlichkeit, der Polizei und allen anderen Menschen."
>
> „9. Wir sind bereit, alle staatlichen Konsequenzen in Kauf zu nehmen. Das befreit uns davon, uns vom Staat durch Repressionen einschüchtern zu lassen, und dass sie unsere Entschlossenheit brechen."
>
> „10. Uns ist bewusst, dass wir in der Öffentlichkeit stehen und dass unsere Worte in der Presse und der Bevölkerung gegen uns verwendet werden können. Deswegen sind wir bedacht in dem, was wir nach außen tragen und wie wir uns verhalten."
>
> „11. Wir filmen und fotografieren unsere Proteste und veröffentlichen diese Aufnahmen. Wir stehen mit unserem Gesicht und unserem Namen zu dem, was wir tun."

Auch hier finden sich bei einer zentralen Klima-Organisation die Kriterien Öffentlichkeit, Gewaltfreiheit, und Gesetzestreue fast wörtlich von Rawls übernommen, Habermas wird sogar von der Letzten Generation (n.d) als Quelle zitiert. Weiterhin schreibt die Gruppe:

[14] Siehe Website von Extinction Rebellion: https://rebellion.global/de/why-rebel/

> „Das Handeln der Bundesregierung stellt einen Bruch mit unserer Verfassung dar, den wir nicht hinnehmen können. Wir werden nicht aufhören, gegen diesen Kurs Widerstand zu leisten. Wir erachten dies als unser unumstößliches Recht. Unser Recht, uns für die Wahrung unserer Verfassung und den Erhalt unserer freien demokratischen Gesellschaft einzusetzen." (Letzte Generation, n.d.)

Auf der anderen Seite finden sich Gruppen wie *Ende Gelände*, die in ihrem Selbstbild sich zwar zu zivilem Ungehorsam bekennen, und dabei ihre Aktionen in erster Linie als Kommunikationsakt verstehen (Ende Gelände 2020,3 und 6), hierbei aber gezielt offen lassen, ob Teilnehmende gesetzestreu zum demokratischen Verfassungsstaat stehen, oder aber revolutionäre Ziele verfolgen. Weiterhin findet sich nichts zur Gewaltfreiheit in der Gruppe, und wie oben angedeutet hat die Gruppe neulich beschlossen, dass bestimmte Formen der Gewalt, z.B. Sachbeschädigung, akzeptabel sind, um Emissionen von fossilen Brennstoffträgern längerfristig zu stoppen (Balthesen 2022). Hier sehen wir also ein Beispiel von zivilem Ungehorsam, welcher eher den Definitionen von Celikates (2016), Welchman (2001) oder Cooke (2016) entspricht.

Zuallerletzt können wir die *Reifenlöscher* und *Vulkangruppe* als unzivilen Ungehorsam nach Delmas (2016) einordnen, da diese verdeckt und anonym stattfinden, und in den Sabotageakten weit über das Maß von zivilem Ungehorsam hinausgehen, und dabei, wie Malm (2021) fordert, den Pazifismus der Klimabewegung aufgeben, um direkt Emissionsquellen zu beschädigen.

Das gesamte Spektrum des Klima-Aktivismus reicht also von streng definiertem zivilen Ungehorsam nach Rawls und Habermas, über offenere, weniger gesetzestreue Formen des zivilen Ungehorsams, zu unzivilem Ungehorsam. Welche dieser Aktionsformen angesichts des Klimanotstands gerechtfertigt oder effektiv sind, ist eine kritische Frage, die von Philosoph:innen wie Kiesewetter (2022) Garcia-Gibson (2022) Malm (2021) und Arridge (2023) heftig diskutiert wird und hier nicht entschieden werden kann. Was sich aber auf die Effektivität und Rechtfertigung dieser Aktionen auswirkt, ist die Frage, wie viel diese Aktionsformen der Klimabewegung moralisch abverlangen: wenn bestimmte Aktionsformen zu viel verlangen, könnte sich dies auf die Effektivität der Klimabewegung niederschlagen, und bei zu großen moralischen Kosten ihre Rechtfertigung untergraben. Ist ziviler Ungehorsam moralisch überfordernd? Ist unziviler Ungehorsam weniger fordernd? Und ist Gewaltbereitschaft, wie von Malm (2021) gefordert, zu viel verlangt für eine mehrheitlich pazifistische Bewegung? Und falls

bestimmte Aktionsformen moralisch überfordernd sind – wirkt sich dies auf deren Rechtfertigung aus?

III

In der Ethik wird von moralischer Überforderung gesprochen, wenn der Handlungsvorschlag einer Moraltheorie zu viel von eine:r Akteur:in verlangt, oder zu weit darüber hinausgeht, was ein:e Akteur:in moralisch leisten kann. Beispielsweise wird konsequentialistischen Ethiken häufig vorgeworfen, sowohl durch ihren Entscheidungsprozess zur Nutzenmaximierung als auch durch konkrete Handlungsempfehlungen, stets die bestmöglichen Konsequenzen mit möglichst wenig Leid und so viel Nutzen wie möglich herbeizuführen, Akteur:innen moralisch zu überfordern. Hierbei gibt es verschiedene Aspekte, von rein physischer und psychischer Überforderung zu philosophisch komplexerer moralischer Entfremdung und Verletzung persönlicher Integrität. Was alle Arten der Überforderung gemein haben, ist, dass, wenn moralische Überforderung bei einer Moraltheorie vorhanden ist, dies als Evidenz gegen die Gültigkeit dieser Moraltheorie gilt – wenn meine Theorie mich zu sehr fordert, habe ich einen Grund, mich von dieser Theorie abzuwenden, oder die Theorie anzupassen (Hooker 2009).

Physische Überforderung

In Ihrem Wohngebäude bricht ein großes Feuer aus. Sie wissen, dass das alte Ehepaar im Obergeschoss Schwierigkeiten mit den Treppen hat, und sich nicht selbst in Sicherheit bringen kann. Die Feuerwehr ist unterwegs, wird aber nicht rechtzeitig eintreffen, um Ihre Nachbarn zu retten. Wenn Sie nach oben rennen und Ihre Nachbarn die Treppe herunterhelfen, überleben Sie alle drei das Feuer, aber (a) Sie können aufgrund der Rettung Ihrer Nachbarn keinen Pulli anziehen, und holen sich draußen eine Erkältung, (b) Sie erleiden eine Rauchvergiftung und damit monatelange Atemprobleme, die Ihre Aktivitäten, z.B. zur Arbeit radeln, wandern, Sport machen, stark einschränken werden, und (c) erleiden eine sehr schwere Verletzung, z.B. durch einstürzende Balken, und verlieren bei der Operation danach einen Arm.

Niemand bestreitet, dass das moralisch Beste in der Situation die Rettung der Nachbarn wäre. Kontrovers wird es, wenn eine Moraltheorie wie der Konsequentialismus die Rettung als moralisch geboten sieht, und dass jede:r Akteur:in die Pflicht hat, ihre eigene Gesundheit zu opfern oder eine schwere Verletzung zu riskieren, um die bestmögliche Situation mit am wenigsten Leid herbeizuführen. Akteur:innen, die sich entscheiden, sich

dem Feuer auszusetzen und die Nachbarn zu retten, sind bewundernswerte, moralische Vorbilder oder Helden, aber sie handeln *supererogatorisch*, also über die Pflicht hinaus. Handlungen, die die eigene Gesundheit signifikant riskieren, als Pflicht anzusehen, kann zur moralischen Überforderung von Akteur:innen führen (Hooker 2009, 152).

Allerdings ist es schwierig, hier eine klare Grenze zu ziehen, ab wann moralische Überforderung eintritt: es ist intuitiv klar zumutbar, dass Akteur:innen sich wie bei (a) eine Erkältung holen, um zwei Leben zu retten. Ebenso ist es auch intuitiverweise klar, dass (c) schwere signifikante Risiken für die eigene Gesundheit darstellt, die eine Rettung nicht verpflichtend machen. Weniger klar ist, wo bei (b) die Grenze verläuft und was genau eine signifikante physische Überforderung konstituiert.

Um diese Ungenauigkeit näher zu systematisieren, schlägt Brad Hooker (2009, 149) vor, dass moralische Überforderung von einem metaethischen Prinzip abhängt: um für moralische Akteur:innen gerechtfertigt zu sein, muss eine Moraltheorie mit den moralischen Überzeugungen, die wir nach sorgfältiger Reflektion besitzen, kohärent sein. Wenn ich nach sorgfältiger Reflektion ein intuitives Gleichgewicht zwischen meinen vorhandenen moralischen Überzeugungen und einer Theorie wie dem Utilitarismus erreiche, kann ich also annähernd sagen, dass (b) eine Rauchvergiftung riskieren moralisch verlangt werden kann, aber (c) einen Arm zu verlieren, um das moralisch Beste zu tun, über eine moralische Pflicht hinausgeht. Dies hat allerdings zur Folge, dass dieses Gleichgewicht nach Reflektion subjektiv von den Akteur:innen abhängt, und davon, welche moralischen Überzeugungen nach Reflektion übrig bleiben – eine gewisse Ungenauigkeit oder Relativität bleibt bei physischer Überforderung also erhalten.

Entfremdung

Philosophisch klarer definiert innerhalb der Debatte sind moralische Überforderung als Integritätsverletzungen oder Entfremdungserscheinungen. So schreibt Bernard Williams (1973, 116), dass

> „ein Mensch mit Handlungen identifiziert ist, die von persönlichen Projekten und Einstellungen stammen, welche in manchen Fällen auf der tiefsten Ebene ernstgenommen werden, als das, was das Leben dieses Menschen ausmacht. […] Es ist absurd, von einem solchen Menschen zu verlangen, die eigenen Projekte und Entscheidungen beiseitezuschieben, wenn die Nutzensummen festgestellt werden, und die Entscheidung des utilitaristischen Kalküls zu akzeptieren.

> Dies ist eine Entfremdung von der echten Bedeutung seines Handelns und von der Quelle seiner eigenen Überzeugungen."

Ähnlich definiert Peter Railton (1984, 164) Entfremdung als „die Erfahrung der Moral als eine externe Sammlung von Forderungen, die nicht in unserem Leben verwurzelt ist, oder unseren eigenen Perspektiven entgegenkommen."

> „Moral kann im Wesentlichen als selbstlos, unparteiisch und unpersönlich verstanden werden. Moralisch zu handeln bedeutet, das Selbst und alle Zufälligkeiten, die die Beziehungen eines Selbsts zu anderen oder zur Welt betreffen, einer Reihe von Imperativen unterzuordnen, die nur für uns als rationale Wesen verbindlich sind." (Railton 1983, 165)

Moral, in diesem Sinne, erscheint uns als etwas „Fremdes" im eigenen Leben, das unserem eigenen Selbst nicht entspricht, oder fordert, dass unsere eigenen Projekte, Beziehungen und Perspektiven idealen Prinzipien untergeordnet werden. Beispielsweise kann eine absolute Pflicht nicht zu lügen, selbst wenn es um Leben und Tod einer uns nahestehenden Person geht, als eine fremde, externe Forderung erscheinen, die nicht in unserer Natur als Handelnde verwurzelt ist, und uns daher überfordert.[15]

Georgina hat nach ihrem Abschluss in Geowissenschaften Schwierigkeiten, Arbeit zu finden. Da Mieterhöhungen bevorstehen, sie nicht zu ihren Eltern ziehen kann, und sie dringend Geld benötigt, um Kosten für ihr Kind zu decken, wird die Situation dringlich. Ihr alter Betreuer erfährt von der Situation, und empfiehlt ihr, einen gut bezahlten Job in einem Unternehmen anzunehmen, welches neue Öl- und Gasfelder erschließt. Georgina weist das von sich, da sie als überzeugte Klima-Aktivistin und als Mutter ihrem Kind eine Welt hinterlassen will, die nicht in Flammen steht. Sie will von der fossilen Brennstoffindustrie nichts wissen, geschweige denn für diese arbeiten. Ihr Betreuer nickt, er hält die Industrie ebenfalls für gefährlich, aber Georginas Ablehnung des Jobs ändert weder etwas an der Existenz dieses Unternehmens, noch an der Erschließung des neuen Öl- und Gasfelds. Der Betreuer fügt flüsternd hinzu, er wisse, dass die Stelle sonst an einen anderen Geowissenschafts-Absolventen gehen wird, welcher nicht nur keinerlei Skrupel, sondern einen regelrecht religiösen Eifer an den Tag legt, wenn es um neue fossile Brennstoffe geht. Der Betreuer findet dies

[15] Für Kantianische moralische Überforderung, siehe Saunders,Slater und Sticker (2024)

besorgniserregend, darum bietet er an, seine Netzwerke zu nutzen, um Georgina die Stelle zu verschaffen.[16]

Sollte eine Moraltheorie Georgina empfehlen, oder sogar von ihr fordern, zur Schadensbegrenzung den Job anzunehmen? Für Williams ist dies eine schwierige Frage und er bestreitet nicht, dass dies der richtige Ratschlag sein kann. Das Problem für Williams (1973, 99) ist, dass für Theorien wie den Utilitarismus die Lösung *offensichtlich* erscheint und außerdem *moralisch geboten* ist, in einer Weise, die Georginas persönliche Sichtweise, ihre für sie als Person zentralen Projekte, und ihre Integrität ignoriert. Sowohl ihr zentrales Anliegen als Klima-Aktivistin, als auch ihre Rolle als Mutter sind in einer Weise konstitutiv für Georginas Identität, sodass eine moralische Forderung, die diese nicht einmal miteinbezieht, Georgina von sich selbst entfremdet – und damit zu moralischer Überforderung führt.

Unfaire Überforderung

Eine weitere Variante der moralischen Überforderung erklärt Liam Murphy (2003), der Moral als ein „kollektives Projekt" ansieht, in welchem nicht erwartet werden kann, dass ein einzelnes Individuum zusätzlich zu den eigenen Pflichten die moralischen Lasten anderer übernimmt. Sein „Einhaltungsprinzip" besagt, dass moralische Pflichten nur das von individuellen moralischen Akteur:innen verlangen können, was ein kollektives Problem lösen würde, wenn alle anderen beteiligten moralischen Akteur:innen diese Pflicht ebenso einhalten würden. Murphy (1993, 278) schreibt, dass „wir unseren fairen Anteil leisten sollten, was unter gewissen Umständen große Aufopferungen mit sich bringen kann; aber was nicht von uns verlangt werden kann, ist den Anteil anderer zusätzlich zu unserem Eigenen zu leisten." Wenn nach einer WG-Party alle Gäste eine Bier- oder Weinflasche aufräumen und einen Teller abspülen, wäre die Sache erledigt – Sie sind dazu verpflichtet, diesen Anteil zu leisten, selbst wenn das für Sie große psychische Belastung darstellt, weil Sie aufräumen und abspülen hassen. Von Ihnen zu verlangen, dass Sie mehr als einen Teller abspülen oder einen ganzen Kasten Bier aufräumen, wäre *unfair* – warum sollten Sie den Anteil anderer übernehmen, nur weil andere ihre Pflicht nicht erfüllen?

Murphys Definition von unfairer moralischer Überforderung ist darauf angelegt, moralische Pflichten einzugrenzen angesichts so vieler anderer moralischer Akteur:innen, die ihre Pflichten nicht einhalten. Wir haben

[16] Angepasst von Williams (1973, 98)

vielleicht alle die Pflicht, einen gewissen Prozentsatz unseres Gehalts zu spenden, um globale Armut zu lindern. Die Tatsache, dass die meisten Menschen dies nicht tun, heißt nicht, dass Sie ihr gesamtes Sparkonto räumen müssen, um die Pflicht anderer zu schultern – selbst, wenn Sie damit Menschenleben retten könnten.

Murphys Prinzip hat eine Reihe von seltsamen Implikationen, die im Kontext des Klimawandels kritisiert werden können. So stellt Elizabeth Cripps (2013: 158) in ihrer Verteidigung einer Pflicht zum Klima-Aktivismus folgenden Fall vor:

> Es gibt 1.000 sehr reiche Menschen und 1.000 hungernde Menschen. Die Situation der letzteren ist das Ergebnis einer außergewöhnlichen Naturkatastrophe, und die reichen Menschen sind nicht schuld daran. Die einzige Möglichkeit für die Reichen, das Leben der Armen zu retten, ist der 1-zu-1 Transfer von Ressourcen. Wenn das alle tun und jeder Reiche einen Armen rettet, wären die Kosten für jeden Wohltäter so hoch wie der Verzicht auf einen zweiten Kaffee zum Mitnehmen. Die Hälfte der reichen Menschen unternimmt jedoch nichts, um zu helfen.

Nach Murphys Prinzip wäre es moralisch überfordernd, von den Reichen, die bereits helfen, zu verlangen, mehr zu tun, nur weil die andere Hälfte nichts macht. Es steht außer Frage, dass die Reichen, die sich weigern zu helfen, moralisch versagen. Nach Cripps (2013, 159) ist es allerdings extrem unplausibel von Murphy, dass die Last, die sich aus deren Nichtstun ergibt, den Opfern der Naturkatastrophe anzulasten und nicht den hilfsbereiten Reichen, die noch mehr helfen könnten.

Trotz dieser Kritik hat Murphys Prinzip der unfairen Überforderung den Vorteil, dass relativ klar definiert ist, ab wann ein:e moralische:r Akteur:in überfordert sein kann, und es gibt Fälle, wo sein Prinzip klar zeigt, dass moralisch zu viel verlangt wird:

> Ein Auto ist in ein Moor gestürzt und sinkt langsam. Sie sind einer von mehreren Schaulustigen vor Ort. Wenn Sie zusammenarbeiten, können Sie den Fahrer mit geringem Risiko und Aufwand retten. Sie haben die anderen Schaulustigen bereits aufgefordert, zu kooperieren. Sie haben einen guten Plan vorgeschlagen, um zum Auto zu gelangen, ein Seil bereitgestellt und es an ihr eigenes Auto angebracht, um die Aktion in Gang zu bringen. Aufgrund der allgemeinen Verwirrung und der mangelnden Hilfsbereitschaft ist die Rettung jedoch bisher nicht gelungen. Vielleicht stimmen die anderen Schaulustigen mit etwas mehr Überzeugungsarbeit zu. Sie sind jedoch bereits erschöpft von Ihren bisherigen Anstrengungen. Wenn Sie Ihre

> Überzeugungsarbeit fortsetzen oder versuchen, das Opfer auf eigene Faust zu retten, werden Sie einige Tage lang krank sein und die Hochzeit Ihrer Schwester verpassen. (Cripps 2013: 156)

Das moralisch beste Ergebnis hier wäre wieder, dass Sie weitermachen oder selbstständig das Opfer retten. Intuitiv kann hier Murphys Prinzip aber zeigen, dass Sie als Akteur:in in der Hinsicht überfordert werden, weil Sie das leisten müssen, was eigentlich andere leisten sollen. Wenn Moral ein kollektives Projekt ist, dann sollte eine Moraltheorie nicht verlangen, für die Pflichten anderer aufzukommen, nur weil andere diese nicht erfüllen. Ständig die Pflichten anderer zu schultern wäre unfair, und damit überfordernd.[17]

Wir können also drei Arten der moralischen Überforderung festhalten:

- physische und psychische Überforderung
- Entfremdung und Integritätsverletzung
- unfaire Überforderung

Alle drei Arten der moralischen Überforderungen überschneiden sich in vielen Fällen, und beinhalten eine gewisse Relativität bezüglich der Akteur:innen und deren Werte, Projekte und Kontexte.[18] Alle drei Arten der moralischen Überforderung haben gemein, dass sie einen Grund liefern, eine Moraltheorie zu überarbeiten oder anzupassen, oder dass die überfordernde Theorie zumindest erklären muss, weshalb Akteur:innen trotz Überforderung pflichtgebunden sind. Alle drei geben uns Ansatzpunkte zur Evaluierung wie fordernd Klima-Aktivismus ist.

IV

Wie fordernd ist Klima-Aktivismus? Angesichts einer globalen Klimakrise, die sogar nationale Regierungen überfordert, ist es zumindest intuitiv klar, dass die Klimabewegung bereits dahingehend überfordert sein kann, dass

[17] Nach Cripps macht es einen klaren Unterschied hier, ob Sie und andere Schaulustige Mitschuld daran tragen, dass es zum Autounfall kam. Wenn Sie verantwortlich waren, kann mehr verlangt werden von Ihnen – wieviel genau, scheint trotzdem unklar.

[18] Eine Art der moralischen Überforderung, die nicht diskutiert wurde, ist Überforderung des gesunden Menschenverstandes. Ich lasse diese Art der Überforderung aus, weil sie zu vage ist. Siehe Cripps (2013), Kapitel 5 für eine Diskussion.

sie für eine überwältigende globale Krise Verantwortung übernimmt. Aber wie oben bereits erwähnt, nehmen wir an, dass Sie eine allgemeine Pflicht zum Klima-Aktivismus bereits akzeptieren – angesichts der Klimakrise und deren katastrophalen Folgen haben Sie die Pflicht, etwas dagegen zu unternehmen.

Dies ist nicht unbedingt selbstverständlich: Mit Murphy könnte man sagen, dass Sie eine Pflicht haben, ethisch zu konsumieren, kein Fleisch zu essen, kein Auto zu fahren und nicht zu fliegen, was sehr fordernd sein kann für viele Akteure, aber nicht unfair überfordernd, weil es innerhalb einer Kollektivpflicht gerechtfertigt sein kann. Wenn alle beteiligten moralischen Akteur:innen dieselbe Individualpflicht einhalten würden, wäre die Kollektivpflicht erfüllt und die Klimakrise gestoppt, und daher kann dies moralisch verlangt werden. Alles, was darüber hinausgeht, z.B. Klima-Aktivismus angesichts der Tatsache, dass fast alle beteiligten Akteur:innen diese Pflicht nicht einhalten, wäre eine unfaire Überforderung. Eine Pflicht, auf Protestmärsche zu gehen, Petitionen zu unterschreiben, und eine Klimapartei zu wählen, wäre hier schon überfordernd. Allerdings ist dies, wie oben von Cripps anhand des Kontrast-Beispiels gezeigt, sehr unplausibel angesichts der Klimakrise, und konzentriert alle moralischen Überlegungen auf die Pflichteninhaber:innen und nicht auf die Opfer der Situation (2013, 159-160).[19] Zusätzlich entspricht die Klimakrise dem Falle des Auto-Beispiels, nur mit dem Unterschied, dass wir Mitverantwortung für die Schäden tragen und daher möglicherweise mehr Pflichten übernehmen müssen, als nur einen fairen Anteil der kollektiven Verantwortung. Daher können wir weiter davon ausgehen, dass eine Pflicht, klima-aktivistisch tätig zu sein, an sich nicht zu viel verlangt.

Die zentrale Frage hier ist nun, ob wir ebenfalls eine moralische Pflicht zum zivilen Ungehorsam angesichts der Klimakrise besitzen. Dies wird von vielen Aktivist:innen in *XR* und der *Letzten Generation* angenommen – in den Worten der *Letzten Generation*: „Dieser Verantwortung kann sich in diesem Land niemand entziehen."[20] Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist unklar, aber eine Bedingung für eine moralische Pflicht scheint hier zu sein, dass ziviler Ungehorsam nicht überfordernd ist. Wenn wir also annehmen, dass die Klimabewegung eine moralische Pflicht zum zivilen

[19] Siehe Maltais (2013) für die moralische Pflicht, zumindest Klimaparteien zu wählen, und Garcia-Gibson (2023) für einen Überblick zur moralischen Pflicht, klima-aktivistisch tätig zu werden.

[20] Eintrag zu Verfassungsbruch der Letzten Generation Website, abrufbar auf: https://letztegeneration.org/verfassungsbruch/

Ungehorsam besitzt – ist diese überfordernd? Sehen wir uns die theoretischen Kern-Aspekte der *Öffentlichkeit*, *Gewaltlosigkeit* und *Gesetzestreue* an, und wie diese von Gruppen wie *XR* und *Letzte Generation* praktiziert werden.

Öffentlichkeit

Öffentlichkeit kann in der Praxis ein kompliziertes Element des zivilen Ungehorsams sein. Um einen wirksamen, überzeugenden Sprechakt darzustellen, müssen Klima-Aktivist:innen innerhalb der Aktion ihre gewünschte Aussage sichtbar und nachvollziehbar kommunizieren, sodass im besten Fall anhand der Aktion selbst und ohne weitere Klarstellung deutlich wird, was die gewünschte Gesetzes- oder Politikänderung ist. Zusätzlich dazu muss dieser Sprechakt das gewünschte Publikum erfolgreich und auf eine überzeugende Weise erreichen. Hierbei sollte der Sprechakt idealerweise nicht fehlzünden: Sprechakte transportieren nicht nur Aussagen (z.B. die Regierung sollte einen Klimanotstand ausrufen), sondern senden auch bestimmte Signalwirkungen (z.B., dass wir uns in einer Notsituation befinden), und ziehen einen bestimmten Spracheffekt nach sich (z.B., dass das Publikum seine Meinung zur Klimakrise ändert). Ein Sprechakt kann fehlzünden, wenn die Aussage zwar verstanden wird, aber die Signalwirkung nicht wahrgenommen wird, oder der gewünschte Effekt des Sprechakts nicht eintritt.

Ein Beispiel: Im Herbst 2022 warfen zwei Klima-Aktivistinnen der *Letzten Generation* Kartoffelbrei auf ein Monet-Gemälde im Potsdamer Museum Barberini, und klebten sich anschließend daneben fest (Schwarz 2022). Das Museum teilte umgehend mit, dass sich das Gemälde hinter Schutzglas befinde und nicht zu Schaden gekommen sei, und die Aktivistinnen akzeptierten ihre Verhaftung und den folgenden Gerichtsprozess. Daher erfüllt die Aktion die strengen Rawls/Habermas Kriterien der Öffentlichkeit, Gewaltlosigkeit, und Gesetzestreue.

In der Pressemitteilung geht es der *Letzten Generation* um die Gegenüberstellung von Wertschätzung von Kunst und Leben angesichts der Klimakrise, und den falschen Prioritäten der Regierung und Gesellschaft. Die kartoffelbreiwerfende Aktivistin Mirjam Hermann sagte im Pressestatement: „*Menschen hungern, Menschen frieren, Menschen sterben. Wir sind in der Klimakatastrophe. Und alles, wovor ihr Angst habt, ist Tomatensuppe oder Kartoffelbrei an einem Gemälde. Wisst ihr, wovor ich Angst*

habe?"[21] Ist die Aussage der Aktion anhand des Aktes des Ungehorsams an sich sichtbar, ohne auf die Pressemitteilung verweisen zu müssen? Weitergehend, hatte die Aktion die richtige Signalwirkung, um die Dringlichkeit der Klimakrise zu kommunizieren? Und hatte die Aktion den gewünschten Effekt, eine Änderung der politischen Prioritäten zu erzeugen?

Der sprachphilosophische Erfolg dieser Aktion lässt sich schwierig messen, und darum soll es hier auch nicht gehen. Was hier deutlich werden soll, sind die Anstrengungen, die hier vorgenommen werden müssen, um die Aktion in einer Weise durchzuführen, dass die richtige Art des öffentlichen Sprechakts entsteht – und wie fordernd diese sind. Diese Aktion zu planen und durchzuführen war sowohl in der Vorbereitung als auch im Nachhinein für alle Beteiligten zweifelsohne anstrengend, aber die Frage ist, wie *moralisch fordernd* die Öffentlichkeit der Aktion war. Durch die Aktion haben beide Aktivistinnen sich nicht nur am öffentlichen Diskurs beteiligt, sondern sich, um effektiv im Diskurs sichtbar zu werden, durch Provokation extremer Aufmerksamkeit ausgesetzt, inklusive feindseliger Berichterstattung von Boulevard-Zeitungen und Hass-Kommentaren quer durch das Internet. Dies an sich könnte bereits *psychisch überfordernd* für beide Aktivistinnen sein. Abhängig von den Aktivistinnen könnte die Aktion auch *entfremdend* sein, wenn diese generell nicht wollen, im Mittelpunkt des öffentlichen Diskurses zu stehen oder sich in ihrem Leben keine mit Namen und Gesicht landesweite Bekanntheit wünschen. Kann die Aktion auch *überfordernd im unfairen Sinne sein*? Wenn Beteiligung im öffentlichen Diskurs über die Klimakrise eine kollektive Pflicht ist, an der sich jede:r zu einem gewissen Grad beteiligen sollte, scheint das Öffentlichkeitselement hier tatsächlich weit über den fairen Anteil der öffentlichen Partizipation hinauszugehen.

An dieser Stelle zwei Anmerkungen: Erstens kommt Überforderung dadurch zustande, dass eine Handlung nicht als supererogativ, sondern als moralisch geboten betrachtet wird. Wenn wir beide Aktivistinnen als moralisch bewundernswert betrachten, ist das etwas anderes als die Aktion als eine moralische Pflichterfüllung zu sehen. Hier ist eine Klarstellung wichtig: Gruppen wie die *Letzte Generation* wollen ihre Aktivist:innen nicht zu den Protestformen zwingen; Aktivist:innen werden dazu ermutigt, nur dann teilzunehmen, wenn sie sich damit wohlfühlen. Auf der anderen Seite sieht die Gruppe ihre Aktionen zweifelsohne als eine moralische Notwendigkeit, die angesichts der Klimakatastrophe und des staatlichen Versagens

[21] Pressemitteilung 23.10., Abrufbar auf: https://letztegeneration.org/presse-pressemitteilungen2/

geboten ist: „Dieser Verantwortung kann sich in diesem Land niemand entziehen."[22] Diese Verantwortung, so die Gruppe, ist auch notwendigerweise öffentlich, was deutlich wird aus ihrem Aktionskonsens, dass Aktivist:innen mit Name und Gesicht zur Aktion stehen müssen.

Zweitens stellt sich die Frage, ob die moralische Überforderung durch Öffentlichkeit generell aus Rawls zivilen Ungehorsams folgt, oder erst potentiell überfordernd wird durch die Weise, wie sie von Klima-Gruppen wie der Letzten Generation praktiziert wird. Das ist eine Frage, die hier nicht abschließend geklärt werden kann; schließlich gibt es innerhalb der Klimabewegung alleine viele Formen des zivilen Ungehorsams, die Öffentlichkeit anders erreichen als die Letzte Generation. Beispielsweise ist die Belastung durch Öffentlichkeit bei *Fridays for Future* sicherlich geringer, vor allem dann, wenn sich viele andere an der Aktion beteiligen und man selbst nicht alleine versucht, landesweite Aufmerksamkeit zu erlangen (selbst wenn *Fridays for Future* so begonnen hat). Aber wir lehnen uns nicht zu weit aus dem Fenster, wenn wir feststellen, dass eine effektive Diskursverschiebung durch zivilen Ungehorsam nach Rawls und Habermas heutzutage fast immer moralisch sehr fordernd sein, und sowohl in der Vorbereitung als auch durch die Folgen der öffentlichen Auseinandersetzung extrem viel von Aktivist:innen abverlangen wird.

Gewaltlosigkeit

XR schreibt auf ihrer Website: „Beim Kampf für den Erhalt unserer Lebensgrundlagen ist Gewaltfreiheit ein Grundwert unserer Bewegung. Wir nutzen sie, um die Ungerechtigkeit ans Licht zu bringen, unter der viele Menschen alltäglich leiden." Gewaltlosigkeit bei *XR* bedeutet nicht nur, selbst keine Gewalt einzusetzen, sondern auch *keine Gegenwehr* zu zeigen und auf Selbstverteidigung zu verzichten. Sollten Aktivist:innen gewaltsam z.B. von Autofahrer:innen angegriffen werden, setzen *XR* und andere Gruppen auf „gewaltlose Kommunikation" um die Situation zu deeskalieren. Falls dies nicht funktioniert, wird – ganz gesetzestreu – auf die Polizei verwiesen, um die Situation zu entschärfen.[23] Hier ist außerdem wichtig, dass

[22] Eintrag zu Verfassungsbruch der Letzten Generation Website, abrufbar auf: https://letztegeneration.org/verfassungsbruch/

[23] XR De-Eskalationshandout, abrufbar auf: https://docs.google.com/document/d/1EUA1Ak9sSTkNapR_kNQYa9ahy-QB16Quq4R5undLnww/edit?usp=sharing sowie das „Rebel Toolkit", hier abrufbar:

Aktivist:innen zur *emotionalen Selbstregulierung* angehalten werden: Aktivist:innen werden vor Aktionen dazu trainiert, ihre „negativen" Gefühle wie Wut zu verarbeiten und zu „positiven" Gefühlen wie Mitleid und Liebe zu transformieren. So soll nicht nur eine grundsätzliche emotionale Haltung der Gewaltlosigkeit etabliert, sondern auch öffentlich ausgedrückt werden. Viele dieser Strategien finden sich innerhalb der *Letzten Generation* ebenfalls wieder: „Wir handeln aus Liebe heraus und glauben an das Gute im Menschen."[24]

Dass Gewaltlosigkeit auch emotionale Regulierung bedeutet, hat innerhalb des zivilen Ungehorsams durchaus Tradition. So schreibt Martin Luther King (1963) ausführlich zur Gefühlslage Schwarzer Menschen angesichts rassistischer Unterdrückung, und sieht zivilen Ungehorsam als die Hauptmethode, negative Gefühle wie Wut, Hass und Verzweiflung produktiv aufzunehmen und in positive Gefühle wie Liebe und Hoffnung zu transformieren:

> „Der schwarze Mensch hat viele aufgestaute Ressentiments und latente Frustrationen, und er muss sie freisetzen. […] Wenn diese unterdrückten Emotionen nicht auf gewaltfreie Weise freigesetzt werden, werden sie sich in Gewalt ausdrücken; das ist keine Drohung, sondern eine Tatsache der Geschichte. Ich habe also nicht zu meinen Leuten gesagt: „Werdet eure Unzufriedenheit los." Vielmehr habe ich versucht, ihnen zu sagen, dass ihre normale und gesunde Unzufriedenheit in das kreative Ventil des zivilen Ungehorsams [non-violent direct action] kanalisiert werden kann." (1963, 845)[25]

Wie Gewalt genau definiert wird, ist philosophisch und politisch umstritten, und wird am Ende des Artikels ausführlicher diskutiert. Hier ist wichtig, dass Gewaltlosigkeit im Sinne des zivilen Ungehorsams über den Verzicht auf physische Gewalt hinausgeht und sowohl sprachliche als auch emotionale Dimensionen umfasst.

Auf den ersten Blick könnte Gewaltlosigkeit erstmal gegen Überforderung sprechen: Gewaltanwendung kann für viele Menschen physisch und psychisch belastend, selbstendfremdend und unfair sein – hierzu mehr im

---

https://rebeltoolkit.extinctionrebellion.uk/books/action-support/page/de-escalation-in-large-crowd-situations

[24]Kernkultur Eintrag der Letzten Generation Website, abrufbar auf: https://wiki.letztegeneration.org/de/oeffentlich/Kernkultur

[25] Siehe hierzu auch Nussbaum (2016), Kapitel 7 zur Transformation von Wut.

letzten Abschnitt. Es scheint also, dass dieser Aspekt der Pflichtwerdung zivilen Ungehorsams nicht im weg steht.

Allerdings kann das Praktizieren von Gewaltlosigkeit auch eine Belastung für Aktivist:innen darstellen: die teilweise bewusste Aussetzung von Aktivist:innen in potentiell gewalttätigen Situationen, verbunden mit einem Verzicht auf Selbstverteidigung kann psychisch überfordernd sein, sowie zu physischer Überforderung führen, wenn z.B. Aktivist:innen bei einer Straßenblockade von Autofahrern oder Polizei angegriffen werden. Dies ist insbesondere moralisch überfordernd, wenn, verbunden mit dem Element der Öffentlichkeit, Aktivist:innen der *Letzten Generation* gezielt darauf setzen, gewalttätige Reaktionen auf ihre Proteste als Mittel der Kommunikation einzusetzen, um die Öffentlichkeit wachzurütteln und Sympathie für die Opfer von Gewalt zu generieren.[26] Wie fordernd Gewaltlosigkeit hier ist im Bezug auf physische und psychologische Überforderung ist – wie in der Moralphilosophie generell – relativ im Bezug auf die konkreten Akteur:innen und wie die Gruppe ihren gewaltlosen Aktionen organisiert. Allerdings kann die Überforderung durch Gewaltlosigkeit wie sie von *XR* oder der *Letzten Generation* praktiziert wird, hier bereits sichtbar werden.

Besonders deutlich soll hier gemacht werden, dass die Pflicht zur emotionalen Selbstregulierung entfremdend wirken kann: Wut von Klima-Aktivist:innen auf die Klima-Krise und deren Ursachen, aber auch Wut über eine übergriffige Polizei oder auf eine desinteressierte oder feindselige Öffentlichkeit, können durchaus rational angemessen sein in dem Sinne, dass sie zur als ungerecht wahrgenommenen Situation passt.[27] Eine Pflicht zur emotionalen Regulierung aufgrund moralischer Anforderung der Gewaltlosigkeit führt daher zu einer kostspieligen rationalen Abwägung zwischen Gründen der rationalen Angemessenheit und moralischen Gründen, die *integritätsverletzend* im Williams'schen Sinne sein kann, da die moralischen Gründe hier sich scheinbar von außen kommend gegen die Perspektive der Handelnden bewegen. Das Gebot der emotionalen Gewaltlosigkeit kann auch zu *affektiver Ungerechtigkeit* führen, in welcher Akteur:innen in eine unfaire emotionale Abwägung zwischen Gründen der rationalen Angemessenheit und Gründen der Moral gezwungen werden (Srinivasan

[26] Diese Strategie der Gewaltaussetzung wird nicht offen von der Letzten Generation oder Just Stop Oil hinterlegt, aber ging aus mehreren Gesprächen mit Organisator:innen des A22 Netzwerkes hervor.

[27] Emotionen wie Wut und Angst können rational angemessen sein, wenn sie unsere Werte in einer wahrgenommenen Situation korrekt repräsentieren. Wut repräsentiert generell unsere Wahrnehmung von Ungerechtigkeit, siehe Srinivasan (2018).

2018): Eine Gruppe von Aktivist:innen, die eventuell sowieso bereits Gewalt erfährt, muss unfairerweise sogar abwägen, inwiefern sie die resultierenden Gefühle anpassen und transformieren muss, um einem gewaltlosen Ideal zu entsprechen.

Insgesamt kann eine Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit im zivilen Ungehorsam also überraschenderweise nicht nur überfordernd im psychischen und physischen Sinne, sondern auch integritätsverletzend sein – und durch affektive Ungerechtigkeit auf eine unfaire Art und Weise zu viel verlangen.

Gesetzestreue

Das Element der Gesetzestreue kann, vielleicht auch überraschenderweise, dahingehend moralisch überfordernd sein, dass es von einer Klima-Gruppe, die tendenziell auch Mitglieder mit revolutionären Zielen besitzt, eine Akzeptanz der Polizeigewalt, des Justizsystems, und des politischen Prozesses im demokratischen Verfassungsstaat verlangt, obwohl die Gruppe möglicherweise

> (1) Gewalt durch staatliche Institutionen wie den Polizeiapparat erlitten hat, z.B. durch Polizeigewalt gegen friedliche Sitzblockaden (Conti 2024)
>
> (2) erkennt, dass die staatlichen Institutionen Verursacher der Klimakrise kontinuierlich schützen, z.B. durch die Verhinderung von Protesten gegen verschmutzende Industrien, und dass
>
> (3) der demokratische Verfassungsstaat nicht ausreichend in der Lage ist, auf die Klimakrise zu reagieren, etwa weil die demokratischen Prozesse zu langsam sind.

Dadurch kann es allein zu einer psychischen Überforderung kommen, aber auch zu einer Entfremdungswirkung des zivilen Ungehorsams wenn Aktivist:innen, die (1)-(3) klarerweise erkennen, trotzdem dazu angehalten sind, pflichtgemäß gesetzestreu in ihren Aktionen zu sein, und sich den staatlichen Konsequenzen ihres Gesetzesbruchs bewusst auszuliefern.

Hier könnte eingewendet werden, dass Gesetzestreue von vielen Klima-Gruppen nicht ideologischer Natur ist, Mitglieder von *XR* oder der *Letzten Generation* also nicht wirklich an den demokratischen Rechtsstaat glauben, sondern lediglich ein taktisches Element darstellt, um besser öffentlich zu kommunizieren und mehr Menschen zu erreichen. Auch wenn die internen Wertekonsense Gesetzestreue nicht nur als ein reines taktisches Element darstellen, trifft diese Einstellung sicher auf einige

Mitglieder der Gruppen zu. Dies ändert aber nichts daran, dass die kommunikative Ausführung der Gesetzestreue – öffentliches Bekenntnis zum Rechtsstaat, Akzeptanz von Polizei und Staatsgewalt – moralisch überfordernd, und durch die zusätzliche Distanz zwischen Akteur:in und idealer gesetzestreuer Praxis zusätzlich entfremdend wirken kann.

Kann Gesetzestreue unfair überfordernd sein? Murphys Verständnis ist hier schwierig anwendbar, da moralische Pflichten innerhalb einer kollektiven Pflichterfüllung eingeordnet werden müssen. Kann gezielter Gesetzesbruch bei gleichzeitiger Gesetzestreue eine Kollektivpflicht sein, die durch Individualbeiträge erfüllt werden kann? Vielleicht hatte die schwarzen Bürgerrechtsbewegung kollektiv die Pflicht, das Gesetz zu brechen, aber auch gesetzestreu zu sein – wie weit geht diese Pflicht für individuelle Bürgerrechtsaktivist:innen? Wenn die Klimabewegung als Kollektiv die Pflicht hat, das Gesetz zu brechen, aber treu zum Verfassungsstaat steht – was bedeutet das für individuelle Klima-Aktivist:innen? Oder gelten Individualpflichten zur Gesetzestreue, um kollektiv die Pflicht zu erfüllen, den Verfassungsstaat aufrecht zu erhalten? Es erscheint mir so, dass die Kollektivpflicht zur Gesetzestreue hier erfüllt werden kann, ohne dass dies für individuelle Aktivist:innen verpflichtend werden müssen. Allerdings kann es sein, dass Murphy's Kriterium hier an seine Grenzen stößt, und davon abhängt, ob die Gesamtgesellschaft oder die soziale Bewegung als das relevante Kollektiv angesehen wird.

Unziviler Ungehorsam

Was können wir bisher feststellen? Wenn ziviler Ungehorsam eine Pflicht der Klimabewegung ist, kann diese Pflicht je nach Kontext der Aktion sehr viel von Aktivist:innen abverlangen, und sowohl direkt psychisch und physisch überfordernd, sowie entfremdend und integritätsverletzend sein kann, als auch regelmäßig faire Anforderungen eines Durchschnittsbürgers übersteigen. All diese Überforderungselemente sind, wie moralische Überforderung allgemein, relativ zu sehen im Bezug auf die Akteur:innen und spezifischen Gruppen, und hängen stark davon ab, wie belastungsfähig Gruppenmitglieder sind, und welche Aktionsform spezifisch gewählt wird – aber wir können ein informatives Bild entwerfen, dass eine effektive öffentliche Diskursteilnahme durch zivilen Ungehorsam, Gewaltlosigkeit mit emotionaler Selbstregulierung, und Akzeptanz des Verfassungsstaates für viele Akteur:innen zur moralischen Überforderung tendiert. Dies ist insbesondere von Belang zu einem Zeitpunkt, in der europäische Staaten wie Deutschland, Großbritannien, Italien und die Niederlande staatliche

Repressionen gegen die Klimabewegung verschärfen, und so Aktionen des zivilen Ungehorsams noch herausfordernder machen.

Als Reaktion darauf könnte die Klimabewegung zivilen Ungehorsam als nicht verpflichtend behandeln, und nur als supererogatorisch betrachten. Allerdings ist Überforderung nur ein Handlungsgrund von vielen, und angesichts der Schwere der Klimakrise und deren Konsequenzen für Menschen und Natur weltweit könnten viele Gruppen an einer Pflicht zum zivilen Ungehorsam festhalten. Moralische Pflichten sind manchmal schwierig zu erfüllen und verlangen uns viel ab, egal ob es utilitaristische, kantianische, oder eben klimaethische Pflichten sind.

Auf der anderen Seite könnten Klima-Aktivist:innen an einer Pflicht zum Ungehorsam festhalten, aber *unzivilen* Ungehorsam als Methode priorisieren, z.B. wie bei Gruppen wie *Ende Gelände*, die zwar am Begriff des zivilen Ungehorsams festhalten, aber das Öffentlichkeitselement anders ausüben, und auf wirkmächtige Bilder von anonymen Massenaktionen setzen, anstatt einzelne Aktivist:innen in den Vordergrund zu rücken, und gleichzeitig keine Gesetzestreue voraussetzen. Zwar sind solche Aktionen kollektiv eventuell strapazierender durch größere Vorbereitungsmaßnahmen, aber für individuelle Aktivist:innen könnten diese Aktionsformen deutlich weniger moralisch fordernd sein. Weitergehend sind Gruppen wie die *Reifenlöscher* nicht mehr dem zivilen Ungehorsam zuzuordnen, da diese vor allem Sabotage-Akte anonym und nicht im öffentlichen Raum begehen. In dieser Hinsicht ist dies noch weniger fordernd, da keine öffentliche Kommunikation erforderlich ist, und durch Geheimhaltung der Kontakt zur Staatsgewalt so weit möglich minimiert wird. Zwar könnte man bedenken, dass die strafrechtlichen Konsequenzen für Sabotage-Akte mehr von Klima-Aktivist:innen abverlangen als die für zivilen Ungehorsam – dies ist aber sehr fraglich im Anbetracht der Gesetzesverschärfungen für Akte des zivilen Ungehorsams, welche in Italien und in Bayern mit Gesetzen zur organisierten Kriminalität verfolgt werden (Lakhani 2023).

Bei beiden Gruppen des unzivilen Ungehorsams wird Gewaltlosigkeit nicht mehr verlangt, weder als ein Methodenbekenntnis noch als ein Gebot zur emotionalen Selbstregulierung. In der Hinsicht kann unziviler Ungehorsam weniger entfremdend wirken, da hier vieles bewusst offengelassen wird, z.B. wann Gewalt anfängt, wird einzelnen Aktivist:innen überlassen, und somit wird ein Zusammenstoß von externen moralischen Normen zur Gewaltlosigkeit und eigenem Empfinden zu Gewalt vermieden.

Die Abkehr von Gewaltlosigkeit als Norm für die Klimabewegung wirft allerdings eine neue Frage auf: wie fordernd sind nicht-gewaltlose Akte für eine Bewegung, die mehrheitlich pazifistisch ausgerichtet ist? Und wenn Denker:innen wie Andreas Malm recht haben, und angesichts der

überwältigenden Folgen der Klimakrise Gewaltlosigkeit nicht mehr verhältnismäßig ist: wie moralisch fordernd ist es, Gewalt als geboten zu sehen?

V

Am 8. März 2024 setzte die *Vulkan*-Gruppe einen Strommast in Brand, um eine Giga-Fabrik des US-Autoherstellers Tesla in Grünheide für Wochen abzuschalten. Laut Bekennerschreiben sagt die Gruppe, dass das Ziel war, eine umweltzerstörende, boden- und wasserverschmutzende Fabrik, die täglich tausende SUVs produziert, ohne Gefahr für Menschenleben für längere Zeit außer Gefecht zu setzen.[28] Andere Beispiele von ökologischer Sabotage finden sich in den USA, wo nach der Wahl von Donald Trump 2016 zwei Aktivistinnen der katholischen Arbeiterbewegung, Jessica Reznicek und Ruby Montoya, die Dakota Access Pipeline, die auf indigenem Land der Dakotas gebaut werden sollte, sabotierten. Die Aktion verzögerte den Bau der Pipeline um Monate, richtete Millionenschäden bei einem der größten Öl-Unternehmen der USA an, und inspirierte Andreas Malm zu seinem Buch-Titel „Wie man eine Pipeline in die Luft jagt".

Bisher wurde in diesem Artikel Gewalt bewusst nicht definiert. Wie sollten wir Gewalt definieren, um uns der Frage anzunähern, ob Gewalt moralisch überfordernd ist? Manche Philosoph:innen schrecken vor dieser Frage verständlicherweise zurück. Beispielsweise diskutiert Arridge (2023) die Frage, ob ökologische Sabotage gerechtfertigt ist, allein über den Begriff der Notwehr und Selbstverteidigung, ohne Gewalt zu definieren. Reznicek und Montoya sagen selbst, dass ihre Aktion nicht gewalttätig war, da sie zu keinem Zeitpunkt Menschenleben gefährdet hat (Malm 2021, 101). Malm selbst akzeptiert einen relativ weiten Begriff der Gewalt:

> „Wir müssen akzeptieren, dass die Zerstörung von Eigentum Gewalt ist, insofern dabei absichtlich physische Gewalt ausgeübt wird, um einer Sache Schaden zuzufügen, die jemandem gehört, der dies nicht will." (Malm 2021, 102)

Malm stellt klar, dass diese Art von Gewalt qualitativ anders ist als Gewalt gegen fühlende Wesen, aber dass es sich trotz allem um Gewalt handelt, und von der Öffentlichkeit auch als Gewalt gesehen wird, stellt er nicht in

[28] Das Bekennerschreiben ist mittlerweile gelöscht, war aber auf Indymedia erhältlich. Der Autor hat eine ins englische übersetzte Kopie hinterlegt: https://docs.google.com/document/d/1StnlWGZzPCHo-AwhNwMuYlomgE35zo_aKEsGSikqjCbg/edit?usp=sharing

Frage. McLaughlin (n.d., 10) analysiert hier, dass es begriffsgeschichtliche Gründe gibt, Gewalt nicht einzuschränken, da der Begriff etymologisch mit „leidenschaftlicher und unkontrollierter Kraft" zusammenhängt, und viele Definitionen diese Verbindung aufrechterhalten, um z.B. Aufstände oder Ausschreitungen, die niemanden verletzen, aber Geschäfte, Straßen und Autos verwüsten, als gewalttätig zu beschreiben. Wichtig ist hier, dass Malm Gewalt für moralisch geboten hält, um die Klimakrise zu stoppen – mit Ausnahme von Gewalt gegen Personen, rechtfertigen die katastrophalen Folgen des Klimawandels eine Eskalation der Methoden der Klimabewegung, um der fossilen Brennstoffindustrie Einhalt zu gebieten.

Falls Malm recht hätte, wäre dieses Gebot moralisch überfordernd für die Klimabewegung, die mehrheitlich aus pazifistisch gesinnten Gruppen besteht? Ist Malm's Forderung, wenn an eine *Fridays for Future*-Ortsgruppe, oder eine *XR*-Bezugsgruppe gerichtet, moralisch zu viel verlangt? Es sind sicherlich psychologische Kosten damit verbunden, Pazifismus als moralische Orientierung aufzugeben, vor allem im Anbetracht der langen pazifistischen Orientierung der Klima- und Umwelt-Bewegung, die sich parallel zur Friedensbewegung entwickelt hat. Zusätzlich kann Gewalt als Methode auch selbstentfremdend oder integritätsverletzend sein für Klimagruppen und deren Mitglieder.

Bernard Williams (1973, 98-99) beschreibt in seinem zweiten Gedankenexperiment zum Utilitarismus ein Beispiel, in welchem ein Mann jemanden erschießen muss, um ein ganzes Dorf vor der Erschießung zu retten. Williams will zeigen, dass – unabhängig davon, ob der Mann schießen sollte oder nicht – Utilitarismus in seiner Denkweise persönliche Integrität als Wert degradiert. Gewisse Werte sind so fundamental für unsere Identität als Akteur:innen, dass eine reine Nutzenkalkulation das moralischen Dilemma auf Kosten unserer Integrität korrumpiert (1973: 117).

Ähnlich könnte es im Falle der Gewalt für pazifistische Klimagruppen liegen: vielleicht hat Malm recht, und Gewalt ist aus Gründen der Effektivität, Dringlichkeit und Verhältnismäßigkeit wirklich moralisch geboten, um der Klimakrise Einhalt zu gebieten. Allerdings birgt dies das Risiko, gewisse fundamentale Ausrichtungen der deutschen, europäischen und globalen Klimabewegung auf eine entfremdende Art und Weise aufzugeben, dass die Bewegung sich selbst nicht wiedererkennt. Wenn die Ablehnung von Gewalt ein zentraler, fundamentaler Bestandteil der Klimabewegung ist, und einen Ankerpunkt für die Klimabewegung darstellt, weil Gewaltlosigkeit ein Ausdruck dessen ist, für welche Welt die Bewegung eintritt, ist dies ein Wert der konstitutiv ist für die Bewegung als solche. Diesen Wert aus Gründen der Effizienz und Verhältnismäßigkeit zu überschreiben,

kann aus der moralischen Notsituation richtig sein – aber zur Entfremdung der Klimabewegung von sich selbst führen.

Malm könnte einwenden, dass Gewalt auch identitätsstiftend sein kann: Malm (2023, 161) zitiert Frantz Fanon, der Gewalt als „bereinigende Kraft" gegen die psychologische Unterdrückung des Kolonialismus beschreibt, und vergleicht dies mit seinem eigenen Akt der „süßesten" Gewalt, einen Zaun zu zerstören, um eine Kohlemine zu blockieren. Gewalt, so Malm, kann kollektive Ermächtigung bringen, und die Klimabewegung von Verzweiflung und Desorientierung befreien. SUVs außer Gefecht zu setzen oder Pipelines zu sprengen könnte Klima-Aktivist:innen das Gefühl zurückgeben, als Akteur:innen eigenständig gegen fossile Strukturen vorgehen zu können. Gewalt könnte nach Malm und Fanon eine neue Identität erschaffen, welche sich grundlegend an der Ablehnung fossiler Brennstoffe und deren Ausbeutungsstrukturen orientiert, die fundamental für die Klimakrise verantwortlich sind. Ist Gewalt identitätsstiftend in einem Sinne, die die potentielle Selbstentfremdung der Klimabewegung wettmacht?

Hierzu muss die Klimabewegung selbst Überlegungen entwickeln – eine klare moralische Handlungsempfehlung stößt hier an ihre Grenzen, da jede Klimagruppe nicht nur unterschiedliche Werte und Identitäten besitzt, und Gewalt unterschiedlich für sich definiert. Klima-Aktivist:innen, von Individuen, über Bezugsgruppen, zu großen Organisationen, sehen sich je nach Kontext, Gruppengröße, Ort und politischen Gegebenheiten unterschiedlichen politischen Strukturen ausgesetzt, die eine eindeutige Handlungsempfehlung für oder gegen Gewalt aus der Moralphilosophie schwierig machen. Es wäre philosophisch daher unverantwortlich, der Klimabewegung als Ganzes eine Handlungsempfehlung zu geben.

Dieser Artikel zeigt dennoch, dass die Debatten um moralische Überforderungen zeigen, dass innerhalb politischer Bewegungen mit schwierigen Dilemmata gerungen werden muss, und Probleme der Integrität der Handelnden nicht beiseite gewischt werden sollten. Sowohl Gewalt als Methode, als auch ziviler Ungehorsam sind – wie wir gesehen haben – moralisch potentiell überfordernd, und sowohl die Klimabewegung als auch andere politische Bewegungen mit ähnlichen Aktionsformen und Zielen, müssen sich mit diesen Dilemmata auseinandersetzen, ohne die Ambivalenzen und Komplexität ihrer Aktionsformen ethisch zu verkürzen. Fest steht, dass in den kommenden Jahren mit einer sich immer weiter verschärfenden Klimakrise die Klimabewegung dringender gebraucht wird denn je – und darauf achten muss, nicht vorzeitig an Überforderung zu scheitern.

Literatur

Arridge, Alexander (2023). Should We Blow Up a Pipeline? Environmental Ethics 45 (4):403-425. https://doi.org/10.5840/enviroethics202382863

Balthesen, Elena (2022): Ziviler Ungehorsam plus. Klimareporter. URL: https://www.klimareporter.de/protest/ziviler-ungehorsam-plus

Brownlee, Kimberlee (2004). "Features of a paradigm case of civil disobedience". Res Publica, 10, 337-351. https://doi.org/10.1007/s11158-004-2326-6

Carrington, Damian (2023): World's top climate scientists expect global heating to blast past 1.5C target. The Guardian, May 2023. URL: https://www.theguardian.com/environment/article/2024/may/08/world-scientists-climate-failure-survey-global-temperature

Conti, Nadine (2024): Aktivist:innen im Schmerzgriff. Taz, 28.6.2024. URL: https://taz.de/Diskussion-ueber-Polizeigewalt/!6016424/

Celikates, Robin. (2016). "Democratizing civil disobedience". Philosophy & Social Criticism, 42(10), 982-994. https://doi.org/10.1177/0191453716638562

Cooke, Maeve. (2016). Civil obedience and disobedience. Philosophy & Social Criticism, 42(10), 995-1003. https://doi.org/10.1177/0191453716659521

Cooke, Maeve (2021) "The Ethical Dimension of Civil Disobedience". In W. E. Scheuerman, ed. *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press

Delmas, Candice (2016). "Civil disobedience". Philosophy Compass, 11(11), 681-691. https://doi.org/10.1111/phc3.12354

Extinction Rebellion (n.d): Warum Rebellieren? Abgerufen November 2024. URL: https://rebellion.global/de/why-rebel/

Extinction Rebellion (nd): NVC De-Escalation Handout for Participants. Abgerufen November 2024. URL: https://docs.google.com/document/d/1EUA1Ak9sST-kNapR_kNQYa9ahy-QB16Quq4R5undLnww/edit?usp=sharing

Extinction Rebellion (nd): De-Escalation in Large Crowd Situations. Abgerufen November 2024. URL: https://rebeltoolkit.extinctionrebellion.uk/books/action-support/page/de-escalation-in-large-crowd-situations

Garcia-Gibson, Francisco. (2022). Undemocratic climate protests. Journal of Applied Philosophy, 39(1), 162-179. https://doi.org/10.1111/japp.12548

Cripps, Elizabeth (2013). *Climate change and the moral agent: Individual duties in an interdependent world*. Oxford University Press.

Garcia-Gibson, Francisco. (2023). The ethics of climate activism. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 14(4), e831. https://doi.org/10.1002/wcc.831

Habermas, Jürgen (1983). Ziviler Ungehorsam-Testfall für den demokratischen Rechtsstaat.', in: Peter Glotz (Hrsg.), Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, S. 29-53.

Höntzsch, Frauke (2021): Kann Sabotage friedlich sein? Klimareporter. URL: https://www.klimareporter.de/protest/kann-sabotage-friedlich-sein

Hooker, Brad (2009). "The demandingness objection." The problem of moral demandingness: New philosophical essays, 148-162.

IPCC, 2023: *Climate Change 2023*: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, pp. 35-115, https://doi.org/10.59327/IPCC/AR6-9789291691647

Kiesewetter, Benjamin (2022). Klimaaktivismus als ziviler Ungehorsam. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 9(1), 77-114. https://doi.org/10.22613/zfpp/9.1.3

King Jr, Martin Luther (1964). Letter from Birmingham jail. Liberating faith: Religious voices for justice, peace, & ecological wisdom, 177-187.

Lakhani, Nina, Damien Gayle & Matthew Taylor (2023): How criminalisation is being used to silence climate activists across the world. The Guardian, 12.10.2023. URL: https://www.theguardian.com/environment/2023/oct/12/how-criminalisation-is-being-used-to-silence-climate-activists-across-the-world

Letzte Generation: Werte & Protestkonsens. Abgerufen November 2024. URL: https://letztegeneration.org/mitmachen/werte-protestkonsens/

Malm, Andreas (2021). *How to blow up a pipeline*. Verso Books.

Maltais, Aaron. (2013). Radically non-ideal climate politics and the obligation to at least vote green. *Environmental Values*, 22(5), 589-608. https://doi.org/10.3197/096327113X13745164553798

McLaughlin, Alex (Forthcoming): "Attacking the Things that Consume Our Planet": Civil Disobedience, Direct Action and Climate Change. Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=4589366 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4589366

Murphy, Liam (1993). The demands of beneficence. *Philosophy & Public Affairs*, 267-292. https://www.jstor.org/stable/2265468

Murphy, Liam (2003). *Moral demands in nonideal theory*. Oxford University Press.

Nussbaum, Martha. (2016). Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice. Oxford University Press.

Paxton, Robert. (2005). *The anatomy of fascism*. Vintage.

Railton, Peter. (1984). "Alienation, consequentialism, and the demands of morality." Philosophy & Public Affairs, Spring, 1984, Vol. 13, No. 2, pp. 134-171. https://www.jstor.org/stable/2265273

Rawls, John. (1971). A theory of justice. Belknap Press, Cambridge Massachusetts.

Saunders, Joe., Joe Slater, & Martin Sticker (2024). Kant and Overdemandingness I: The Demandingness of Imperfect Duties. *Philosophy Compass*, 19(6), e12998. https://doi.org/10.1111/phc3.12998

Schwarz, Susanne (2022): Bild frei, Kartoffelbrei. Taz, 24.10.2022. URL: https://taz.de/Klima-Protestaktionen-in-Museen/!5887003/

Speck, Yassin (2024): Wer ist die linksextreme "Vulkangruppe"? Tagesschau Online, Stand: 05.03.2024 20:19 Uhr. URL: https://www.tagesschau.de/inland/regional/brandenburg/vulkangruppe-100.html

Srinivasan, Amia. (2018). The aptness of anger. *Journal of Political Philosophy*, 26(2), 123-144. https://doi.org/10.1111/jopp.12130

Valentini, Laura. (2012). Ideal vs. non-ideal theory: A conceptual map. Philosophy compass, 7(9), 654-664. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x

Volk, Sabine & Manés Weisskircher. (2023). Far-right PEGIDA: Non-violent protest and the blurred lines between the radical and extreme right. In *Routledge Handbook of Non-Violent Extremism* (pp. 322-333). Routledge.

Vulkangruppe Lützerath (2023). Anschlag auf Steinkohle-Kraftwerk Berlin - Sabotage als Streik – Leben als Sabotage. Indymedia. URL: https://de.indymedia.org/node/285115

Welchman, Jennifer. (2001). "Is ecosabotage civil disobedience?". Philosophy & Geography, 4(1), 97-107.

Williams, Bernard. (1973). A critique of utilitarianism. In: Smart, John C.C. & Williams, Bernard: Utilitarianism: For and Against. Cambridge University Press.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 131–148
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.6

Individuelle Untätigkeit während der Klimakrise: Die Verdinglichung als Problem für das Social-Connection-Modell

Individual Inaction During the Climate Crisis: Reification as a Problem for the Social-Connection-Model

ALINA KÜHNL, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: Der vorliegende Text soll angesichts der Verdinglichung von Marktprozessen eine neue Perspektive auf Youngs Social-Connection-Modell erarbeiten. Als Ausgangspunkt dient das Inkonsequentialismus-Argument: Demnach habe das Handeln von individuellen Konsument*innen eine zu geringe Wirkmacht, um Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeiten wie die Klimakrise zu übernehmen.

Schlagwörter: Verantwortung, Verdinglichung, Entfremdung, Social-Connection-Model, Inkonsequentialismus-Argument

Abstract: The present text aims to develop a new perspective on Young's social connection model by focusing on the reification of market processes. The starting point is the inconsequentialism argument, which holds that consumers have too little influence to bear responsibility for structural injustices such as the climate crisis.

Keywords: Responsibility, Reification, Alienation, Social-Connection-Model, Problem of Inconsequentialism

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

1 Einleitung

Der vorliegende Text soll angesichts der Verdinglichung von Marktprozessen eine neue Perspektive auf Youngs Social-Connection-Modell erarbeiten. Als Ausgangspunkt dient das Inkonsequentialismus-Argument: Demnach habe das Handeln von individuellen Konsument*innen eine zu geringe Wirkmacht, um Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeiten wie die Klimakrise zu übernehmen.

Eine zentrale These dieses Aufsatzes ist, dass das Inkonsequentialismus-Argument nicht schlüssig ist. Denn es setzt die falsche Prämisse voraus, dass Handlungen, die innerhalb sozialer Prozesse stattfinden, individualisiert betrachtet werden können. Es soll aufgezeigt werden, dass dieses Argument als Symptom der Verdinglichung von Marktprozessen verstanden werden kann.

Die zweite, darauf aufbauende These besagt, dass sich in Youngs Social-Connection-Modell keine ausreichende Antwort auf das Inkonsequentialismus-Argument findet. Denn Young geht nur wenig darauf ein, wie Individuen die sozialen Prozesse, an denen sie partizipieren, erleben. Das schwächt die motivationale Ebene ihrer Verantwortungstheorie, also wie handlungsaffirmativ diese auf ein Individuum wirkt. Dieser Aufsatz schlägt vor, Youngs Social-Connection-Modell eine existenzielle Ebene hinzuzufügen, die die Eingebundenheit des Selbst in strukturelle Prozesse verdeutlicht und so die individuelle Handlungsmotivation stärkt. Diese Erweiterung des Social-Connection-Modells soll unter dem Begriff der existenziell-sozialen Verbindung gefasst werden.

Da sich dieser Aufsatz mit der Frage befasst, wie die Motivation von *Individuen* gestärkt werden kann, der Klimakrise entgegenzutreten, sei ein wichtiger Hinweis vorangestellt: Der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung soll Youngs Verantwortungstheorie nicht gegenüberstehen, sondern ergänzen. Im Einklang mit Young wird hier angenommen, dass die Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeit politischer Natur ist: Sie wird mit anderen geteilt und ist somit kollektiv. Sie fordert vom Einzelnen, sich an kollektiven Bewegungen zu beteiligen, um die sozialen Prozesse (die zu Ungerechtigkeiten führen) zu verändern. Die Verantwortung gegen den Klimawandel zu kämpfen, kann also nicht auf ein individuelles Handeln reduziert werden. Während Young die Entstehung sozialer Prozesse beschreibt und für eine geteilte politische Verantwortung argumentiert, setzt der vorliegende Aufsatz diese bereits voraus, geht dabei aber einen Schritt zurück und fragt danach, wie die Motivation eines Individuums gestärkt werden kann, diese politische Verantwortung wahrzunehmen und sich als Teil sozialer Prozesse zu erleben. Kritisiert werden soll nicht prinzipiell

Youngs Konzeption der Verantwortung, sondern dass sie das Erleben eines Individuums innerhalb der sozialen Prozesse zu wenig berücksichtigt.

Nachfolgend werden in Abschnitt 2 zunächst Youngs Social-Connection-Modell und in Abschnitt 3 das Inkonsequentialismus-Argument näher erläutert, um die Grundlage für die weitergehende Argumentation zu legen. Abschnitt 4 widmet sich dann der Verdinglichung. Zuallererst werden Youngs Ausführungen hierzu zitiert, um in 4.2 näher darauf einzugehen, inwiefern Konsument*innen marktwirtschaftliche Strukturen verdinglichen und von ihnen entfremdet sind. In Abschnitt 4.3 wird konkretisiert, durch welchen Aspekt Youngs Theorie erweitert werden soll. Der Fokus verschiebt sich dann von der Beschreibung sozialer Prozesse zum persönlichen Erleben der eigenen Eingebundenheit. Hierzu wird Jaeggis Entfremdungstheorie erläutert, insbesondere ihre Ausführungen zur Gleichursprünglichkeit des Selbst- und Weltverhältnisses. In Abschnitt 5 wird dann der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung konkret ausgearbeitet und beschrieben, inwiefern sich dieser positiv auf die motivationale Ebene auswirkt. Dabei soll der Fokus auf Corine Pelluchons Wertschätzungsethik liegen. Denn diese wurde mit dem Gedanken konzipiert, Individuen zum Handeln zu bewegen. Auch soll es kurz um die konkreten ethischen Implikationen der existenziell-sozialen Verbindung gehen: Die tugendethischen Haltungen eines Individuums, das an kollektiven Bemühungen, soziale Prozesse gerechter zu gestalten, teilnimmt.

2 Das Social-Connection-Modell

Um auf die hier aufgestellten Thesen einzugehen, sind zwei Aspekte von Youngs Social-Connection-Modell von zentraler Bedeutung. Erstens ihre Begründung der Verantwortung: Laut Young umfasse unser Wirtschaftssystem verschiedene strukturelle Prozesse. Dazu zählen Gesetze, soziale Normen und Erwartungen sowie wirtschaftliche Mechanismen. Diese seien zwar nötig, um unsere Wirtschaft zu organisieren, gleichzeitig bedingen sie jedoch strukturelle Ungerechtigkeiten (Young 2011, 47f.): „Many large-scale social processes in which masses of individuals believe they are following the rules, minding their own business, and trying to accomplish their legitimate goals can be seen to result in undesirable unintended consequences when looked at structurally“ (ebd. 63). So wird die Klimakrise unter anderem durch die Nutzung fossiler Energien ausgelöst, während sie zugleich ein Fundament unseres Wirtschaftssystems sind.

Um strukturelle Ungerechtigkeiten zu mindern (also um die Folgen der Klimakrise abzuschwächen), braucht es verantwortliche Akteur*innen, die soziale Prozesse dahingehend verändern und verbessern. Das Social-

Connection-Modell soll diese Verantwortung konkret bestimmen: „The social connection model finds that all those who contribute by their actions to structural processes with some unjust outcomes share responsibility for the injustice“ (ebd. 96). Als Verantwortungskriterium benennt Young eine soziale Verbindung, welche durch die Partizipation an strukturellen Prozessen konstituiert werde. Die Verantwortung selbst sei eine politische: Sie wird mit anderen geteilt und bestehe darin, öffentlich für eine Veränderung der strukturellen Prozesse einzustehen. Es gehe darum, eine politische Bewegung zu initiieren, die Unternehmen und Politik unter Druck setzt, strukturelle Veränderungen zu beschließen (ebd. 89). Bei Young steht damit die kollektive Praxis im Mittelpunkt: Dass sich Individuen zusammenschließen und gemeinsam an gerechteren strukturellen Prozessen arbeiten. Es gehe nicht darum, dass Einzelne ethischere Kaufentscheidungen treffen, viel eher sollen sie gemeinsam mit anderen für ein ethischeres Wirtschaftssystem kämpfen. Eines das die Klimakrise nicht weiter vorantreibt und unsere Lebensbedingungen sichert.

Der zweite zentrale Punkt betrifft das Verhältnis zwischen Individuen und strukturellen Prozessen: Denn jene Prozesse, und damit auch die Ungerechtigkeiten, die aus ihnen resultieren, werden von teilhabenden Akteur*innen produziert und reproduziert. Strukturelle Ungerechtigkeit sei laut Young eine distinkte Art moralischen Unrechts, das nicht *primär* auf einer interaktionalen, sondern mehr auf einer institutionellen Ebene entstehe (ebd. 44). Sie bestehe konkret darin, dass soziale Prozesse in einer Weise gestaltet sind, die Akteur*innen in nachteilige soziale Positionen bringen. Dadurch entstehen Machtverhältnisse: „large groups of persons [are] under systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these processes enable others to dominate or to have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities available to them“ (ebd.). Soziale Positionen bestimmen, inwiefern man herrscht oder beherrscht wird und welche Handlungsspielräume bestehen.

Um struktureller Ungerechtigkeit entgegenzuwirken, müsse das Zusammenspiel verschiedener Institutionen und Regeln innerhalb der strukturellen Prozesse analysiert und hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit bewertet werden. Aber auch der direkte zwischenmenschliche Kontakt und der Einfluss struktureller Prozesse auf diesen müssen in den Blick genommen werden (ebd. 71). Strukturelle Prozesse können zwar nur durch kollektive Handlungen gerechter gestaltet werden, dennoch umfasse die institutionelle Ebene immer die interaktionale: Kollektive Handlungen entstehen nur da, wo möglichst viele individuelle Akteur*innen zusammenkommen (ebd. 69f.). Wenn wir über soziale Gerechtigkeit nachdenken, sollten wir

unser eigenes Leben immer in dieser dualen Perspektive betrachten: Einerseits sollen wir unsere soziale Position und die politische Verantwortung, die mit ihr einhergehe, wahrnehmen und uns fragen, inwiefern wir dazu beitragen, dass strukturell ungerechte Prozesse bestehen bleiben. Andererseits sollen wir unser Handeln im Kontext zwischenmenschlicher Interaktion hinterfragen. Diese beiden Aspekte seien nicht aufeinander reduzierbar (ebd. 73).

3 Das Inkonsequentialismus-Modell

Zur Dringlichkeit der Klimakrise muss an dieser Stelle nicht mehr viel gesagt werden. Auch ist bekannt, dass es Konsument*innen in der Regel schwerfällt, das eigene Konsumverhalten mit den multiplen Umweltkrisen in Verbindung zu setzen. Das zeigt sich besonders im Inkonsequentialismus-Argument, laut dem Konsument*innen keine Verantwortung auferlegt werden könne, da sich ihr persönlicher Konsum nicht maßgeblich auf die Klimakrise auswirke und verantwortliches, nachhaltiges Handeln mit zu hohen Kosten verbunden sei: „given that a person's contribution, although needed (albeit not necessary), is nearly inconsequential to addressing the problem and may require some cost from the standpoint of the person's own life, why should the person make the effort, particularly when it is uncertain (or even unlikely) whether others will do so?" (Sandler 2010, 168). Das Argument weist auf ein Missverhältnis zwischen den positiven Auswirkungen und den notwendigen Aufwand einer Handlung im Sinne der Gerechtigkeit hin. Daraus resultieren Verantwortungsvermeidung und individuelle Untätigkeit. Meist werden *andere* Akteur*innen als die *eigentlich* Verantwortlichen wahrgenommen.

Iris Marion Youngs Social-Connection-Modell greift das Inkonsequentialismus-Argument zwar an, indem es aufzeigt, dass Konsument*innen mit ihren alltäglichen Handlungen strukturelle Prozesse produzieren und reproduzieren. Demnach besteht kein Inkonsequentialismus und die Entscheidung individueller Akteur*innen machen einen Unterschied, weil es ohne diese keine strukturellen Prozesse gebe.

Damit ist aber noch keine vollständige Antwort auf das Inkonsequentialismus-Argument gefunden: Es erscheint unwahrscheinlich, dass sich Konsument*innen allein durch das Verstehen struktureller Prozesse zu einer kollektiven Praxis motivieren können (insbesondere, wenn sie vorher nicht politisch aktiv waren). Denn wie Sandler aufzeigt, könne sich der empfundene Inkonsequentialismus auch auf die politische Aktivität übertragen (Sandler 2009, 168). Ob ein Individuum mehr oder weniger seine geteilte politische Verantwortung wahrnimmt, scheint für die Entwicklung

struktureller Prozesse zunächst keinen Unterschied zu machen. Ein Missverhältnis zwischen positiver Auswirkung und notwendigem Aufwand könne weiterhin festgestellt werden: Auch die Organisation einer Demonstration oder die Teilnahme eines Einzelnen an einer sozialen Bewegung kann wie ein Tropfen auf den heißen Stein der systemische Probleme wirken. Auch wenn Youngs Argumentation sozial-ontologisch plausibel ist, scheint die motivationale Ebene nur unzureichend ausgearbeitet.

4 Die Verdinglichung struktureller Prozesse

Um eine Lösung für dieses Problem vorzuschlagen, fokussieren sich die nächsten Abschnitte auf die Verdinglichung von Marktprozessen und anschließend auf die existenziell-soziale Verbindung. Es soll aufgezeigt werden, inwiefern Konsument*innen von marktwirtschaftlichen strukturellen Prozessen entfremdet sind. Die These, dass das Inkonsequentialismus-Argument und das Vermeiden politischer Verantwortung aus der Entfremdung resultieren, soll begründet werden. Daraufhin soll der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung mit dem Social-Connection-Modell verknüpft werden.

4.1 Youngs Perspektive auf die Verdinglichung

Young widmet in *Responsibility for Justice* ein ganzes Kapitel der Verantwortungsvermeidung und setzt sich mit ihren möglichen Gründen auseinander. Einer davon sei die Verdinglichung: Diese besondere Form der Entfremdung sorge dafür, dass Akteur*innen strukturelle Prozesse als eine Art Naturgesetz bewerten und sich nicht mehr als wirkungsmächtig wahrnehmen (Young 2011, 154). Young definiert Verdinglichung als einen Prozess, „in which the materialized product of the collective effects of the actions of thousands or millions of persons confronts those or other persons in a thing-like manner. The accumulated product of social action appears to each as a fact or force that is what it is“ (ebd. 157). Die Verdinglichung führe zu einer Verantwortungsvermeidung, weil verkannt werde, dass die strukturellen Prozesse durch menschliches Handeln entstanden und dementsprechend veränderbar seien. Dadurch werde der Status quo akzeptiert und Veränderungsversuche werden unwahrscheinlicher.

Gegen Verdinglichung und Verantwortungsvermeidung helfen laut Young ein Bewusstsein für strukturell ungerechte Prozesse und ein kollektiver Diskurs darüber, wie sich diese verbessern ließen (ebd.). Sie wertet die Anti-Sweatshop-Bewegung dahingehend als Erfolg. Mit Blick auf heutige Ultra-Fast-Fashion-Konzernen wie Shein muss ihre Bewertung jedoch

infrage gestellt werden. Strukturell betrachtet bleibt es weiterhin möglich, Produkte unter den Arbeitsbedingungen von Sweatshops herzustellen, zu bewerben und günstig zu kaufen.

Das lässt die Vermutung zu, dass Youngs Verantwortungstheorie unvollständig ist. Einer rein erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit strukturell ungerechten Prozessen fehlt es an motivationaler Kraft, um Konsument*innen nachhaltig zum verantwortungsvollen Handeln zu bewegen. Daher erscheint es notwendig, das Phänomen der Verdinglichung tiefgehend zu analysieren und in eine Theorie politischer Verantwortung einzuarbeiten.

4.2 Die entfremdeten Konsument:innen

Um aufzuzeigen, inwiefern Konsument*innen als entfremdet beschrieben werden können, bezieht sich der nachfolgende Abschnitt auf Rahel Jaeggi. Sie hat das Phänomen der Entfremdung unter Berücksichtigung der Philosophiegeschichte ausgiebig analysiert und einen produktiven Begriff erarbeitet, der sich gut in die Debatte um individuelle Verantwortung für die Klimakrise einfügen lässt.

In diesem Abschnitt sollen zwei Thesen begründet werden: Erstens, dass das Inkonsequentialismus-Argument nicht schlüssig ist, weil die Handlungen der Akteur*innen des Marktsystems nicht individualisiert betrachtet werden können. Zweitens, dass das Inkonsequentialismus-Argument nur dann als schlüssig erachtet werden kann, wenn die eigenen individuellen Handlungen und das eigene Selbstverhältnis nicht in Bezug zu den strukturellen Marktprozessen gesetzt werden. Das bedeutet, wenn sich die Handelnden von den Prozessen entfremden und sie verdinglicht wahrnehmen. Daraus lässt sich schließen (dies ist die zweite These), dass das Inkonsequentialismus-Argument seine Wurzeln in der Verdinglichung trägt. Eine Antwort muss daher an diesem Punkt ansetzen.

Jaeggi definiert Entfremdung als „das Unvermögen, sich zu anderen Menschen, zu Dingen, zu gesellschaftlichen Institutionen und damit auch – so eine Grundintuition des Entfremdungsmotivs – zu sich selbst in Beziehung zu setzen" (Jaeggi 2022, 21). Es handle sich um eine „Beziehung der Beziehungslosigkeit" (ebd. 20): Eine Beziehung, die faktisch zwar vorhanden, aber qualitativ unzureichend ist (ebd. 49).

Die Verdinglichung wiederum sei eine bestimmte Form der Entfremdung: Übereinstimmend mit Young beschreibt Jaeggi, dass verdinglichte soziale Prozesse nicht als gemacht, sondern als gegeben wahrgenommen werden (ebd. 88). Ihnen werde eine Eigendynamik und Zwangsläufigkeit zugeschrieben. Demnach werden sie von Vorgängen konstituiert, die

einander bedingen und in die man nicht eingreifen könne (ebd. 84f.). Eine solche Verdinglichung sorge dafür, dass Verantwortlichkeiten verkannt und intentionales Handeln erschwert werde (ebd. 86f.). Sie übersetze sich in die Tatenlosigkeit der Involvierten, weil diese sich nicht als handlungsfähig oder wirkmächtig und somit nicht als verantwortlich wahrnehmen. Die Verdinglichung erschwere es, strukturelle Prozesse zu hinterfragen, neu zu bewerten und zu modifizieren.

Dass sich das Inkonsequentialismus-Argument in die Logik eines Denkens einfügt, welches sich aus einem Verdinglichungsprozess ergeben hat, lässt sich anhand des *Aufsatzes It's not my Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations* von Sinnott-Armstrong verdeutlichen. Darin analysiert er, inwiefern bestimmte Prämissen eine moralische Pflicht begründen können, im Sinne des Klimaschutzes nicht zum Vergnügen mit einer Spritschleuder zu fahren. Er kommt zu dem Schluss, dass eine solche Pflicht nicht begründet werden könne. Der Verweis auf Klimaschäden sei nicht überzeugend, da die eigenen Autofahrten keinen Unterschied machen: „One problem here is that my acts are not that influential" (Sinnott-Armstrong 2005, 292). Diese Behauptung führt er immer wieder an: „global warming will still occur even if I do not drive just for fun" (ebd. 289) oder „[g]lobal warming and climate change occur on such a massive scale that my individual driving makes no difference to the welfare of anyone" (ebd. 293). Zugleich erkennt er, dass die Klimakatastrophe, und dadurch auch Klimaschäden, durch die kumulativen Effekte kollektiven Handelns zustande kommen: „[I]t does not seem immoral to do what others do, as long as they are going to do it anyway, so the harm is going to occur anyway" (ebd. 298). Einerseits lehnt Sinnott-Armstrong individuelle moralische Pflichten im Kontext der Klimakatastrophe ab, weil diese auf einen zu eng gefassten Kausalitätsbegriff beruhen. Andererseits räumt er ein, dass Klimaschäden entstehen, weil andere Individuen in gleicher Weise handeln. An dieser Stelle tut sich ein Widerspruch auf: Weshalb sollten seine Handlungen einen zu geringen Einfluss haben, während die Handlungen anderer zu Klimaschäden führen?

Sinnott-Armstrong betrachtet seine Handlungen isoliert und setzt sich nicht in Beziehung zum handelnden Kollektiv und zur Welt, obwohl er Teil von beidem ist. Er neutralisiert die Wirkung seines Handelns, anstatt es, wie bei anderen Individuen, als Teil eines aktiven gesellschaftlichen Prozesses wahrzunehmen, der die Klimakatastrophe bedingt. Das Argument, eine Handlung stehe nicht in Kausalität zur Klimakatastrophe und eine moralische Pflicht zum Klimaschutz könne deshalb nicht begründet werden, verliert seine Schlüssigkeit, wenn jene Handlung als in strukturelle Prozesse eingebettet erkannt wird. Aus diesen kann sie nicht herausgelöst

werden, sie ist immer Teil der klimaschädlichen strukturellen Prozesse (hier der Organisation des Verkehrs und den sozialen Normen, was allgemein als Vergnügen bewertet wird) und damit selbst klimaschädlich. Somit bedingt sie als Teil des strukturellen Prozesses die Klimakatastrophe. Sinnott-Armstrongs Autofahrten können nicht getrennt davon betrachtet werden, da sie ein kollektives Handeln konstituieren und er nach Young an den jeweiligen strukturellen Prozessen partizipiert. Daher sind sie auch nicht anders zu bewerten als die Autofahrten anderer.

Das lässt die Vermutung zu, dass Sinnott-Armstrong dieses kollektive Handeln sowie die strukturellen Prozesse als verdinglicht wahrnimmt: Mit seinem Verweis auf das Verhalten anderer benennt er eine Eigendynamik, zugleich unterstellt er der Klimakatastrophe dadurch eine vermeintliche Zwangsläufigkeit („the harm is going to occur anyway"). Obwohl seine Handlungen nur im kollektiven Kontext betrachtet werden können, spaltet er sie vom Geschehen ab, wodurch sie ihre Wirkung verlieren: „Eine entfremdete Welt präsentiert sich dem Individuum [...] als eine Welt, [...] auf die es keinen Einfluss nehmen kann" (Jaeggi 2022, 21). Das Inkonsequentialismus-Argument verliert also seine Schlüssigkeit, da es eine isolierte Betrachtung eigener Handlungen voraussetzt, die selbst aber unplausibel ist und in der Verdinglichung struktureller Prozesse wurzelt.

Youngs Vorschlag, strukturelle Prozesse weniger verdinglicht wahrzunehmen, indem man sich tiefgehend mit ihnen beschäftigt, ist jedoch nicht zielführend: Denn die defizitäre Weltbeziehung – die geschädigte soziale Verbindung zwischen dem Individuum und den strukturellen Prozessen sowie anderen Partizipierenden – bessert sich nur, wenn sie auch mit Fokus auf das Individuum weiter ausgearbeitet und beschrieben wird. Nachfolgend soll es daher weniger um die Beschreibung struktureller Prozesse und die Begründung der politischen Verantwortung gehen. Diese hat Young ausgearbeitet und wird in diesem Aufsatz vorausgesetzt. Stattdessen soll eine Antwort gefunden werden auf die Frage: Was hat das alles mit *mir* zu tun? Der Fokus liegt stärker darauf, die Eingebundenheit eines Individuums zu beschreiben, um dessen Handlungsmotivation zu steigern. Ohne aber, eine geteilte und politische Verantwortung für die Klimakrise zu leugnen.

4.3 Die Gleichursprünglichkeit des Selbst- und Weltverhältnisses

Nachfolgend soll der Begriff der existenziell-sozialen Verbindung eingeführt werden. Er soll Youngs Verantwortungstheorie durch eine existenzielle Ebene der sozialen Eingebundenheit erweitern und dadurch die motivationale Ebene stärken. Hierzu ist ein Blick auf Rahel Jaeggis

Ausführungen zur Gleichursprünglichkeit von Selbst- und Weltverhältnis notwendig. Demnach konstituiere sich das Selbst, indem es in der Welt tätig sei (Jaeggi 2022, 224). Es könne ausschließlich in Bezug zur Welt gedacht werden: „Das Selbst […] ist ein handelndes und weltliches Selbst, eines, das sich immer schon handelnd in der Welt vorfindet und aus dieser nicht herauszulösen ist" (ebd. 230). In diesem Sinn sei das Leben immer etwas Geteiltes, es könne nicht ausschließlich individualisiert verstanden werden (ebd. 299). Um strukturelle Prozesse weniger verdinglicht wahrzunehmen, sei es zentral, „sich als Teil eines überindividuellen Zusammenhangs verstehen [zu lernen], der unser Selbstverständnis gleichermaßen ermöglicht und prägt, bestimmt und beschränkt" (ebd. 300). Man selbst und die eigenen Handlungen stehen niemals isoliert für sich, sondern seien immer als in die Welt eingebettet zu denken. Diese Verbindung sei die notwendige Bedingung für unser Selbstverhältnis: Unser Selbst könne sich nur diesbezüglich konstituieren (ebd. 301).

Dieser Ansatz stärkt die motivationale Ebene, da der Fokus nicht auf ein tiefgehendes theoretisches Verständnis struktureller Prozesse (die im Außen stattfinden), sondern auf die Kultivierung und Förderung der im Inneren *empfundenen* Verbindung zwischen dem individuellen Selbst und den strukturellen Prozessen liegt. Es geht nicht allein darum zu verstehen, inwiefern unsere Handlungen soziale Prozesse produzieren und reproduzieren. Sondern vielmehr darum, dass das Selbst existenziell mit ihnen verbunden ist. Es wird also, wenn man so will, auch von anderen und von strukturellen Prozessen produziert: Es liegt ein reziprokes Verhältnis vor. Mit diesem Gedanken verschiebt sich der Fokus vom Wesen struktureller Prozesse hin zu einem primär kollektiv gedachten Ich, das in jene strukturellen Prozesse existenziell eingebettet ist. Young beschreibt dieses reziproke Verhältnis kurz anhand von Bourdieus Konzept des Habitus: Demnach internalisieren Menschen ihre soziale Position innerhalb struktureller Prozesse, wodurch sich Unterschiede zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Klassen feststellen lassen (Young 2011, 61f.). Sie zeigt somit auf, dass sich individuelle Persönlichkeiten abhängig der sozialen Position konstituieren.

Die hier vertretene These geht jedoch noch einen Schritt weiter indem angenommen wird, dass die menschliche Existenz nicht jenseits dieser sozialen Verbindung gedacht werden kann. Individuen sind unumgänglich Teil einer sozialen Welt und Teil sozialer Prozesse. Jaeggi (und im nächsten Abschnitt auch Pelluchon) zeigt auf, dass unsere Existenz und unser Selbstverhältnis eng mit der Welt und den anderen verflochten sind. Young hingegen lehnt eine solche existenzielle Verbindung als Verantwortungskriterium entschieden ab (vgl. McKeown 2018, 488) und trennt diese von der

sozialen Verbindung. Diese Trennung kann so jedoch nicht vorgenommen werden, da die menschliche Existenz selbst schon eine soziale ist und die soziale Verbindung impliziert. Diese These soll unter dem Begriff der existenziell-sozialen Verbindung gefasst werden.

5 Die existenziell-soziale Verbindung

Um die existenziell-soziale Verbindung zu konkretisieren und aufzuzeigen, wie sie die Motivation von Konsument*innen stärken kann, erweist sich eine Auseinandersetzung mit Corine Pelluchons Wertschätzungsethik als fruchtbar. Denn sie nimmt sich explizit der Aufgabe an, die „Lücke zwischen Theorie und Praxis, Denken und Handeln, zu schließen" (Pelluchon 2019, 15). Unter Wertschätzung versteht Pelluchon eine besondere Form der Achtung aller Lebewesen, die unser Selbstverhältnis grundlegend verändere. Wertzuschätzen bedeute zu verstehen, dass das Selbstverhältnis vom Weltverhältnis abhängig sei (ebd. 36f.). Die Verbindung von Selbst- und Weltverhältnis wird bei Pelluchon zum Fundament einer Tugendethik, die auf strukturelle Krisen wie die Klimakatastrophe antwortet.

Zentral für Pelluchons Ethik ist der Individuationsprozess. Dieser mündet in der Erkenntnis, dass das Selbst nur in einem überindividuellen Zusammenhang gedacht werden könne. In diesem Sinne lässt sich Pelluchons Philosophie mit Jaeggis Ausführungen verknüpfen. Zugleich eignet sie sich, um den Begriff der existenziell-sozialen Verbindung auszuarbeiten: Denn Pelluchon politisiert die Grundbedingungen unserer Existenz und erläutert die praktischen Konsequenzen der existenziell-sozialen Verbindung.

Die nächsten Abschnitte behandeln zunächst den Individuationsprozess: Während Jaeggi die Eingebundenheit des Selbst in strukturelle Prozesse tiefgehend beschreibt, zeigt Pelluchon im Individuationsprozess auf, wie uns die Grundbedingungen des menschlichen Lebens mit der gemeinsamen Welt verbinden. Durch die Politisierung der menschlichen Existenzbedingungen führt uns Pelluchon einen Schritt näher zu einer Stärkung der motivationalen Ebene. In Abschnitt 5.2 soll es dann konkret um die ethischen Implikationen von Pelluchons Theorie gehen.

5.1 Der Individuationsprozess

Im Gegensatz zu Young und Jaeggi geht Pelluchon nicht auf die Verdinglichung ein. Eine Entfremdung von Konsument*innen lässt sich dennoch herauslesen: Demnach haben die Menschen „keinen anderen Horizont mehr als den Konsum, und nach und nach verlieren sie jedes Gefühl

dafür, was sie mit anderen verbindet“ (Pelluchon 2019, 22). Das Selbst- und Weltverhältnis beschränke sich auf den Konsumismus. Hieraus resultiere das Unvermögen, sich über das Individuum hinaus als tatsächlicher Teil des Gemeinsamen zu denken. Es werde übersehen, dass Selbst- und Weltverhältnis abhängig voneinander sind. Ein Individuationsprozess soll dieser Entfremdung entgegenwirken: Ziel dieses Prozesses sei es, die eigene Subjektivität umzukehren, sodass sich das Individuum wieder mit der Welt und den anderen in ihr identifiziere (ebd. 86). Der Individuationsprozess ziele darauf, die eigene Subjektivität zu erweitern und die Welt wie die anderen als Teil seiner Selbst anzuerkennen.

Die Ausweitung des Selbstverhältnisses basiere auf der Interaktion mit der Welt sowie auf der Einsicht, dass wir von ihr abhängig seien (ebd. 98). Pelluchons Verbindung von Welt- und Selbstverhältnis beruht auf einer Ontologie, deren Kern die Relationalität der Lebewesen ist: „Immer stehen wir, sobald wir essen, atmen oder arbeiten, in Beziehung mit anderen Wesen, menschlichen oder nicht-menschlichen, gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen” (ebd. 28). Diese Relationalität begründet sie mit den Existenzstrukturen des Lebens: Der Geburt, dem Tod und der Verletzlichkeit.

So setze das Geborenwerden die Existenz vergangener und gegenwärtiger Generationen voraus, sowie eine Welt, die von ihnen verfügbar gemacht wurde. Sie begründe somit unsere Verbundenheit mit jenen Generationen: Wir werden in eine bestehende Welt hineingeboren, die bereits gestaltet wurde und weiterhin von anderen gestaltet wird (ebd. 159f.). Davon seien wir abhängig und tiefgehend geprägt. Schon hier begründet sich eine existenzielle Verbundenheit.

Pelluchon erklärt die Geburt als eine Hauptkategorie des Politischen, weil ein neugeborener Mensch beginne, „an der Anstrengung der vergangenen und gegenwärtigen Generationen, die Welt bewohnbar zu machen und zu erneuern“ (ebd. 159) teilzuhaben. Das Neugeborene stehe sowohl für Neuheit als auch für Kontinuität: Es könne leichter neue Perspektiven einnehmen, weil es sich erst in der Welt zurechtfinden muss und unbefangener sei. Zugleich werde das Neugeborene diese weiterführen und irgendwann an zukünftige Generationen abgeben. Es erinnere uns dadurch an unser eigenes Veränderungspotenzial und ließe uns fragen, ob wir es im Sinne eines politischen Engagements bisher erfüllt haben (ebd. 160-162). Die eigene Geburt in diesem Sinne zu verstehen ist ein wichtiger Schritt, um die motivationale Ebene einer Verantwortungstheorie zu stärken. Pelluchon schafft es, die politische Bedeutung der Geburt herauszuarbeiten und schon dadurch einen nachhaltigen Handlungsappell zu formulieren, sich für einen bewohnbaren Planeten einzusetzen.

Der eigene Tod wiederum verbinde uns mit zukünftigen Generationen, da er diesen das Leben ermögliche. Es sei wichtig, den Tod nicht individualisiert als persönliches Lebensende und als Unmöglichkeit der eigenen Zukunft aufzufassen, sondern sozialisiert, als Möglichkeit für das Zukünftige. Der eigene Tod steht so im Kontext des überindividuellen Zusammenhangs. Diese Erkenntnis sei zentral, um die Angst vor dem eigenen Tod und das damit verbundene Unwohlsein zu mildern. Auch hier benennt Pelluchon ein motivationales Moment: Wer diese neue Perspektive einnehme, in dem entstehe das Bedürfnis, diese Zukunft mit seinem Handeln zu ermöglichen und einen bewohnbaren Planeten weiterzugeben. Das wandelt sich zum Lebenssinn, wodurch es leichter werde, maßvoll zu bleiben (ebd. 109f.). Den Tod (sowie die Geburt) im Kontext des Weltverhältnisses zu verstehen lehre uns, wertschätzend zu handeln, unsere Verantwortlichkeit zu erkennen und zu erfüllen (ebd. 118f.).

Zuletzt begründe die Verletzlichkeit eine fundamentale Relationalität des menschlichen Lebens, insbesondere zu den gegenwärtigen Generationen: Sie ermögliche uns den Zugang zum Anderen, denn sie mache uns dessen Leiden verständlich. Wenn wir unsere Verletzlichkeit und Vergänglichkeit annehmen, bringe uns das auch die der anderen vor Augen und wir beginnen uns „als dieselbe Verletzlichkeit teilend“ (ebd. 125) zu verstehen. Auch das konstituiere eine wertschätzende Grundhaltung den anderen gegenüber, sowie ein Verantwortungsgefühl für sie. Daraus resultiert eine nachhaltige Motivation, anders zu handeln und für mehr Gerechtigkeit zu kämpfen.

Die sich aus den Existenzbedingungen konstituierende Relationalität unserer Existenz sei eine zentrale Einsicht für den Individuationsprozess. Diese kollektive Dimension unserer Existenz ist das, was unter dem Begriff der existenziell-sozialen Verbindung erfasst werden soll: Weil wir leben, sind wir fundamental mit anderen verbunden und auch fundamental in strukturelle Prozesse eingebunden. Denn diese wurden uns von vergangenen Generationen vererbt, werden von uns reproduziert oder verändert und bestimmen, wie die Welt für zukünftige Generationen aussieht. Wir nehmen, um auf Young zurückzugehen, nicht nur an ihnen teil, vielmehr verändern sie unser Selbstverhältnis, weil dieses gleichursprünglich ist mit dem Weltverhältnis. Es findet eine Wechselwirkung statt, die Young in dieser Form nicht erwähnt hat: Wir bewegen uns nicht nur in strukturellen Prozessen, konstituieren und verändern sie, sondern sie konstituieren und verändern auch uns: Nicht nur unseren Habitus, sondern unsere gesamte Existenz. Nicht allein die Partizipation, sondern diese fundamental soziale Dimension unseres Lebens begründet in existenzieller Weise eine

politische Verantwortung, gegen die Klimakrise und gegen strukturelle Ungerechtigkeiten zu handeln.

Indem wir die Relationalität unseres Lebens anerkennen und den Individuationsprozess durchlaufen, bewegen wir uns auf eine neue Grundhaltung zu, die der Weltliebe (ebd. 86). Dabei handelt es sich weniger um einen emotionalen Zustand, sondern mehr um eine radikale Veränderung unseres Denkens: Wer die Welt liebt, für den sei nicht mehr das Selbstverhältnis und die Individualität vordergründig, sondern das Weltverhältnis und die eigene Verbindung mit den anderen (ebd. 88). Das eigene Handeln sei dann von dem Prinzip „Ich will, dass du lebst" (ebd. 164) geprägt. Es entsteht der Wille, im Kontext der strukturellen Ungerechtigkeiten zu versuchen, mit seinem Handeln mehr Gerechtigkeit zu ermöglichen oder die Lage zumindest nicht weiter zu unterstützen. Laut Pelluchon ordne sich somit die Sorge um sich der Sorge um die Welt unter (ebd. 46).

Für ein handlungsaffirmatives Verständnis von Klimaverantwortung ist das Durchlaufen eines wie von Pelluchon beschriebenen Individuationsprozesses von zentraler Bedeutung. Vor allem durch diesen findet eine persönliche Verortung des Selbst innerhalb struktureller Prozesse statt: Nicht nur auf einer politischen Ebene, sondern im direkten Bezug zum persönlichen Selbst. Dadurch verringert sich der Abstand zwischen beidem und man beginnt, eine größere Verantwortlichkeit für die Welt zu erkennen und vor allem einen Handlungsdrang zu spüren.

5.2 Ethische Implikationen der existenziell-sozialen Verbindung

Was bedeutet es konkret, der existenziell-sozialen Verbindung entsprechend verantwortlich zu handeln? Während Young den politischen Aktivismus als verantwortungsvolles Handeln benennt, formuliert Pelluchon eine Tugendethik, nach der sich das eigene Handeln ausrichten soll. Bei Young steht die Kollektivität im Vordergrund, bei Pelluchon hingegen ist der persönliche Wille zum Handeln hervorgehoben, der schließlich auch im kollektiven Handeln resultieren kann.

Für Pelluchon sind die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zur Gerechtigkeit zentrale Tugenden: Die Wahrheit zu lieben bedeute, die „richtige Auffassung von sich selbst und seinem Platz in der Welt" (ebd. 58) zu haben, also ein der existenziell-sozialen Verbindung angemessenes Selbst- und Weltverhältnis. Die Wahrheit bestehe darin, dass die Menschheit und die Tugenden vordergründig seien und nicht das Selbst, denn dieses könne immer nur abhängig von jenen gedacht werden (ebd. 58f.). Der Liebe zur Wahrheit sei die Demut vorausgesetzt; sie bestehe darin, die Grundbedingungen der menschlichen Existenz, ihre Zerbrechlichkeit, anzuerkennen.

Sie sei das Fundament unseres Selbstverhältnisses und unabdingbar für die Wertschätzung (ebd. 36f.), denn sie ermögliche uns, mit anderen zu leiden und uns für sie verantwortlich zu fühlen (ebd. 39f.) sowie das Maß zu wahren (ebd. 81). Wenn die Demut das Fundament der Liebe zur Wahrheit sei, dann sei die Klugheit die praktizierte Tugend (ebd. 288): Klug zu handeln bedeute, die bestmöglichen Mittel zu gebrauchen und immer den Zweck vor Augen zu haben (ebd. 108).

Die Liebe zur Gerechtigkeit hingehen sei es, die zum Handeln bewege: Man handle freiwillig im Sinne der Gerechtigkeit, und nicht bloß aufgrund der Erfüllung eines Verantwortungskriteriums. Besonders wichtig sei dabei die Großmut: Der großmütige Mensch zeige in seinem Handeln, dass er eine bewohnbare Welt an die zukünftigen Generationen weitergeben möchte und ließe sich davon nicht entmutigen. Zudem verrate er seine eigenen moralischen Überzeugungen nicht (ebd. 75f.) und sieht im gerechten Handeln einen intrinsischen Wert, dessen Bedeutung nicht von Sonderangeboten geschmälert werden kann.

Der Großmut hänge mit der Großzügigkeit zusammen: Die Einschätzung, wie viel Gutes vom eigenen Handeln abhängt, solle großzügig ausfallen. Selbst wenn die Erfolgsaussichten gering erscheinen, solle man nicht aufgeben, sondern dennoch einen Versuch starten, die Dinge zu verbessern (ebd. 79). Damit kommt der Großzügigkeit eine zentrale Bedeutung für das Inkonsequentialismus-Argument zu: Einerseits kommen wir mit ihr zu einem zuversichtlicheren Urteil über die eigene Wirkmacht auf strukturelle Prozesse. Wir gehen nicht mehr davon aus, dass das eigene Verhalten unerheblich sei, sondern nehmen grundsätzlich an, dass unser Handeln etwas bewirke. Andererseits bleiben wir entschlossen, auch wenn wir in keiner Position sind, strukturelle Ungerechtigkeit auf direktem Wege zu verbessern.

Natürlich handelt es sich bei diesen Beschreibungen um Ideale, die vielleicht nicht vollständig erreichbar sein können. Pelluchons tugendethischen Ausführungen können dennoch als Prinzipien angesehen werden, nach denen sich das eigene Verhalten in strukturell ungerechten Verhältnissen richten kann.

6 Fazit

Dieser Essay hat aufgezeigt, dass Verdinglichung ein zentrales Problem für die Übernahme von politischer Verantwortung durch Konsument*innen ist. Das Inkonsequentialismus-Argument resultiert aus der Verdinglichung struktureller Prozesse. Young zeigt auf, dass das Argument abzulehnen ist, allerdings ergibt sich daraus nicht unbedingt eine höhere

Handlungsmotivation. Denn das Inkonsequentialismus-Argument lässt sich genauso auf politische Verantwortung übertragen: Auch auf Youngs Forderung nach kollektivem Handeln ließe sich entgegnen, dass ein Individuum keinen Unterschied mache.

Es ist nötig, die Verbindung zwischen dem Individuum und der sozialen Welt noch eindeutiger zu beschreiben und vor allem ihre existenziellen Aspekte hervorzuheben. Jaeggis Beschreibung der Gleichursprünglichkeit von Selbst- und Weltverhältnis folgend, besteht eine Gleichursprünglichkeit von Selbst- und Weltverhältnis. Das heißt, wir können uns ausschließlich als Teil eines überindividuellen Zusammenhangs denken. Pelluchon hebt diese relationale Dimension des Lebens nochmals hervor, indem sie fundamentale Existenzbedingungen kollektiviert und politisiert. Wenn wir die von Jaeggi und Pelluchon beschriebene Eingebundenheit unserer Selbst verstehen und verinnerlichen, dann wirkt dies gegen die Verdinglichung von struktureller Ungerechtigkeit und gegen ein entfremdetes Weltverhältnis. Diese existenzielle Verbindung lehnt Young zwar ab, sie ist – eine der zentralen Thesen dieses Aufsatzes – allerdings als Teil der sozialen Verbindung zu verstehen. Sie unterstreicht, dass die menschliche Existenz nur in ihrer sozialen Dimension entstehen und bestehen kann. Das geht über Youngs Hinweis auf den von der sozialen Position abhängigen Habitus hinaus und stärkt das individuelle Erleben der Eingebundenheit in soziale Prozesse wie auch die Motivation, politische Verantwortung zu übernehmen.

Die hier konzipierte existenziell-soziale Verbindung antwortet schließlich auf das Inkonsequentialismus-Argument einerseits, indem sie dessen Prämissen widerlegt: Sie beleuchtet die tiefgehende Beziehung zwischen dem Individuum und den strukturellen Prozessen, sodass es sich nicht ausschließlich individualisiert denken kann. Denn Menschen sind von ihrem Wesen her sozial und leben ausschließlich in Abhängigkeit zu anderen. Andererseits führt die verinnerlichte existenziell-soziale Verbindung dazu, das Inkonsequentialismus-Argument gar nicht mehr anführen *wollen*: Da man sich eng mit der Welt und mit anderen verbunden fühlt, lehnt man ihr Leiden stärker ab und möchte aus eigenem Willen verantwortlich Handeln und zu einer Besserung struktureller Prozesse beitragen. Youngs Social-Connection-Modell schafft es zwar, den ersten Punkt aufzuzeigen und bringt eine produktive Argumentationsgrundlage gegen den empfundenen Inkonsequentialismus hervor. Es fehlt allerdings eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Erleben struktureller Prozesse und der eigenen Eingebundenheit in ihnen. Ergänzt man Youngs Verantwortungstheorie um eine existenzielle Ebene, wird die individuelle Eingebundenheit in die soziale Welt konkreter und kann nachhaltig verinnerlicht werden. Dieser Individuationsprozess steigert dann die Motivation des Einzelnen, die

eigene politische Verantwortung wahrzunehmen und gemeinsam mit anderen für gerechtere Strukturen zu kämpfen.

Literatur

Jaeggi, Rahel. 2022. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

McKeown, Maeve. 2018. „Iris Marion Young's „Social Connection Model" of Responsibility: Clarifying the Meaning of Connection". *Journal of Social Philosophy* 49 (3): 484 – 502. https://doi.org/10.1111/josp.12253

Pelluchon, Corine. 2019. *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: wbg.

Sandler, Ronald. 2010. „Ethical Theory and the Problem of Inconsequentialism: Why Environmental Ethicists Should be Virtue-Oriented Ethicists". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (1), 167 – 183. https://doi.org/10.1007/s10806-009-9203-4

Sinnott-Armstrong, Walter. 2005. „It's not my fault: Global Warming and Individual Moral Obligations". In *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*, herausgegeben von Walter Sinnott-Armstrong et al. 285 – 307. Bingley: Emerald.

Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Cary: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 149–174
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.7

Agentiell Realistische Klimaresilienz - Skizze einer posthumanistischen Neuakzentuierung

Agential Realistic Climate Reslience – Outline of a Posthumanist Reorientation

TIMO HARTMANN, AUGSBURG

Zusammenfassung: Die Arbeit lotet Möglichkeiten aus, die posthumanistische Ontologie Karen Barads auf das ambivalente Konzept der Klimaresilienz anzuwenden. Es wird argumentiert, dass die aus Barads Theorie gefolgerte Verschiebung der Verantwortung in die Sphäre einer apriorischen Handlungsmaxime dazu geeignet ist, der Kritiklinie einer Depolitisierung und Denormativierung der Klimakrise durch die Rede von Resilienz zu begegnen. Der Text beleuchtet zunächst die Entwicklung des Resilienzbegriffs aus der ökologischen Perspektive und den damit einhergehenden Complexity Turn ausgehend von C. S. Holling. Anschließend wird der Resilienzbegriff im Hinblick auf seine Anwendung auf soziale Systeme und den Klimawandel als Hybrid analysiert. Die Kritik besteht hier zumeist darin, dass die derzeitige Auffassung von Klimaresilienz oft zu kurz greift, indem sie sich lediglich auf adaptives Katastrophenmanagement konzentriert und die Mitigation vernachlässigt. Diese Einengung führt zu einer Reduktion der Resilienz auf Stabilität und unterschlägt so die im ökologischen Resilienzverständnis eigentlich intendierte Möglichkeit zur Transformation. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Resilienzbegriff wird durch die Einführung der alternativen Konzepte Vulnerabilität und Klimagerechtigkeit ergänzt, welche die Notwendigkeit einer normativen Dimension der Resilienz hervorheben. Beide werden jedoch aus verschiedenen Gründen verworfen. Vulnerabilität trägt die Gefahr in sich, zum pessimistischen Pendant der Resilienz zu werden und somit auch zur Depolitisierung beizutragen. Klimagerechtigkeit kritisiert zwar aktiv moralische Schieflagen, die der Klimawandel hervorruft oder verstärkt, bleibt dabei jedoch statisch. Barads Agentieller Realismus betont die Dynamik des Intra-Agierens zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren und ermöglicht es durch die ontologische Perspektivverschiebung von Individuen auf Phänomene, aufgrund der Erkenntnisse der Quantenmechanik, Verantwortung, auch für die Auswirkungen des Klimawandels, als Grundhaltung allen Handelns neu zu definieren. Verantwortung entsteht demnach im Setzen agentieller

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Schnitte als Interpretation von Phänomenen „von Innen“, wodurch ein unverantwortliches Handeln schlicht inkohärent wird. Dies wird zunächst durch die Entstehung der Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik motiviert und anschließend auf die Klimaresilienz angewendet. Abschließend wird argumentiert, dass eine agentiell realistische Auffassung von Klimaresilienz nicht nur die bestehende Anthropozentrik überwinden, sondern auch die Notwendigkeit zur Transformation von Gesellschaften im Angesicht des Klimawandels durch das Ernstnehmen des Bedeutungsspektrums betonen kann. Diese Perspektive eröffnet neue Möglichkeiten für das Verständnis und die praktische Umsetzung von Resilienz, die sowohl ethische als auch ökologische Dimensionen berücksichtigt.

Schlagwörter: Resilienz, Klimawandel, Barad, Posthumanismus, Verantwortung

Abstract: The paper explores the possibilities of applying Karen Barad's posthumanist ontology to the ambivalent concept of climate resilience. I argue that the shift of responsibility into the sphere of an a priori maxim of action inferred from Barad's theory is suitable for countering the criticism of a depoliticization and denormativization of the climate crisis through resilience. The text first examines the development of the concept of resilience from an ecological perspective and its complexity turn based on C. S. Holling. The concept of resilience is then analyzed regarding its application to social systems and climate change as a hybrid. The criticism here is that here resilience often falls short by focusing on adaptive disaster management and neglecting mitigation. This narrowing leads to a reduction to stability and ignores the possibility of transformation that is intended in the ecological understanding of resilience. The critical examination of the concept of resilience is supplemented by the introduction of the alternative concepts of vulnerability and climate justice. However, both are rejected for various reasons. Vulnerability runs the risk of becoming the pessimistic counterpart of resilience and thus also contributing to depoliticization. Although climate justice actively criticizes moral imbalances caused by climate change, it remains static. Barad's Agential Realism emphasizes the dynamics of intra-action between human and non-human actors and, through the ontological shift in perspective from individuals to phenomena based on the findings of quantum mechanics, makes it possible to redefine responsibility, including for the effects of climate change, as a basic attitude of action. Responsibility arises in the setting of agential cuts as an interpretation of phenomena “from within”, whereby irresponsible action simply becomes incoherent. This is first motivated by the emergence of the Copenhagen interpretation of quantum mechanics and then applied to climate resilience. Finally, it is argued that an agentive realist conception of climate resilience can not only overcome the existing anthropocentrism but also emphasize the need to transform societies in the face of climate change by taking the spectrum of meaning seriously. This perspective opens new possibilities for the understanding and practical implementation of resilience, considering ethical and ecological dimensions.

Keywords: Resilience, climate change, Barad, posthumanism, responsibility

1 Einleitung

Die Rede von Resilienz ist ambivalent, besonders wenn es um den Klimawandel geht. Für die einen ist sie ein Aufruf, pragmatisch in Richtung einer wirkungsvollen Klimafolgenanpassung aktiv zu werden, für die anderen der Inbegriff einer Depolitisierung der Klimakrise und den mit ihr verbundenen Ungerechtigkeiten. Der vorliegende Text zeigt im Sinne der Logik eines ausgeschlossenen Dritten in Auseinandersetzung mit gouvernementalitätstheoretischer Kritik am Resilienzbegriff Möglichkeiten einer posthumanistischen Neuakzentuierung im Anschluss an Barads Theorie des agentiellen Realismus auf. Die damit verbundene Erweiterung von Klimaresilienz um eine physiozentrische Gerechtigkeitsperspektive ermöglicht es, Klimaresilienz im Anschluss an Barads Verantwortungsbegriff als existenzielle Grundhaltung vor die Klammer jeglichen Handelns zu ziehen, ohne dabei dem neoliberalen Optimierungsideal das Wort zu reden..

Zunächst wird der Gang der Anwendung des Resilienzbegriffs auf den Klimawandel ausgehend von der ökologischen Konzeption nachvollzogen, um gängige Kritikmuster am Resilienzdenken zu plausibilisieren. Anschließend wird die Theorie Barads mit ihrer Grundlegung in den epistemologischen Implikationen der Quantenmechanik und deren posthumanistischer, ontologischer Ausweitung sowie deren bisherige Rezeption in der Debatte zum Klimawandel dargelegt. Daran anknüpfend werden schließlich die umwelt- und sozialethischen Potentiale und Herausforderungen einer agentiell realistischen Interpretation von Klimaresilienz aufgezeigt.

2 Resilienz

Im Folgenden wird geklärt, was unter Resilienz und im Speziellen unter Klimaresilienz aktuell verstanden wird. Dazu wird zunächst herausgearbeitet, welches Bedeutungsspektrum dieser so breit verwendete Begriff ursprünglich im Feld der Ökologie hatte, um anschließend zu beleuchten, wie Resilienz als Forderung an die individuelle Lebensführung und den Umgang mit der Klimakrise heute zumeist Anwendung findet. So soll plausibilisiert werden, weshalb Kritik am Resilienzkonzept häufig auf den Vorwurf der Depolitisierung der Klimakrise verwoben mit einem inhärenten Anthropozentrismus hinausläuft, um schließlich die

posthumanistische Überwindung dieses Anthropozentrismus als möglichen Weg zu einer Rehabilitierung des Konzepts zu motivieren.

2.1 Ökologische Resilienz

Das ursprüngliche Anliegen des naturwissenschaftlichen Resilienzkonzeptes war es, ein grundlegendes Problem der klassischen Ökologie zu lösen. Dieses besteht darin, Wahrscheinlichkeiten für den Fortbestand von Ökosystemen und Arten unter Berücksichtigung möglicher Einflüsse von außen anzugeben. Dass dies herausfordernd ist, leuchtet unmittelbar ein, wenn man bedenkt, dass allein die Begriffe System, Einfluss und Außen zunächst so definiert werden müssen, dass Vorhersagen überhaupt möglich werden.

Angenähert wurde sich einer solchen Vorhersagbarkeit, so Holling rückblickend, über die Berechnung der Wahrscheinlichkeit der Abkehr einer bestimmten Kennzahl (z.B. die Population einer Art im Gleichgewichtszustand) durch den Einfluss eines bestimmten Prozesses (z.B. die Aktivität von Fressfeinden) mithilfe von Differenzialgleichungen (Holling 1973, 4-5).

Das Problem, das Holling in diesem Vorgehen sah, war, dass der Fortbestand von Ökosystemen und Arten gar nicht zwingend von der Rückkehr zu solchen Gleichgewichtszuständen abhängt. Gegebenenfalls ermöglichen gänzlich andere, bisher noch gar nicht beobachtete Zustände den Fortbestand des ganzen Systems genauso gut oder besser als der angenommene Gleichgewichtszustand. Andersherum sei auch denkbar, dass es gerade ein bisheriger Gleichgewichtszustand ist, der sich in Kombination mit einem unvorhergesehenen Umwelteinfluss negativ auf die Chancen zum Fortbestand des Systems auswirkt. Diese Überlegungen waren zudem keineswegs rein theoretischer Natur, ließen sich doch Fälle wie das plötzliche, unvorhergesehene Aussterben von Arten mithilfe der Annahme fester Gleichgewichtszustände nicht verstehen (Holling 1973, 8).

Hollings Maß für Resilienz ist daher gerade nicht die Wahrscheinlichkeit, dass ein System zu einem determinierten Gleichgewichtszustande zurückkehrt, sondern vielmehr von einer „domain of attraction“ (Holling 1973, 10) in eine andere wechselt, um den Fortbestand des Systems zu ermöglichen. Es geht ihm in Abgrenzung vom bisherigen Verständnis nicht mehr um Gleichgewichtszustände, sondern um die Generierung von Gleichgewichtsbedingungen (Holling 1973, 9). Resilienz ist für Holling also keine lineare Rückkehr, sondern ein fortwährend dynamischer Anpassungsprozess, weshalb er in der Folge das alte Verständnis von Resilienz auch stattdessen als „stability“ (Holling 1973, 14) bezeichnet. Dieses

geht jedoch im neuen Verständnis von Resilienz auf, wenn die Generierung von Gleichgewichtsbedingungen als Generierung von Stabilität(en) gedacht wird. Dies ermöglicht jedoch zugleich die Existenz temporär sehr instabiler Systeme mit gerade deshalb besonders hoher Resilienz, wenn Instabilität zur Flexibilität und somit zur „ability to absorb change and disturbance and still maintain the same relationships between populations and state variables" (Holling 1973, 14) wird.

Die Anschlussmöglichkeit seiner Überlegungen weit über die Ökologie hinaus liefert Holling selbst, wenn er einen Paradigmenwechsel von der Annahme hinreichenden Wissens bei dem Versuch der Voraussage systemischer Entwicklungen hin zum Gegenteil, nämlich der „recognition of our ignorance" (Holling 1973, 21), anregt.

Anlass hierzu bot wohl auch die parallel verlaufende Debatte um das sich immer stärker beschleunigende globale Bevölkerungswachstum. So forderte etwa der Biologe Paul R. Ehrlich in seinem vielzitierten Buch *The Population Bomb* von 1968 eine ganzheitliche Veränderung des Mensch-Naturverhältnisses des Westens „from a growth-oriented, exploitative system to one focused on stability and conservation." (Ehrlich 1968, 155) Als Beispiel für die Fehlentwicklung, die auch für den Menschen selbst zum Problem wird, nannte er damals bereits das landwirtschaftliche Anlegen von Monokulturen (Ehrlich 1968, 31), die wiederum ein Negativbeispiel ökologischer Resilienz sind.

Mit Holling lassen sich Systeme, ob ökologisch oder nicht, nur noch komplex und in letzter Instanz unvorhersehbar denken (siehe auch Holling 2001). Dieser *Complexity Turn* wurde breit aufgenommen und interdisziplinär vollzogen.

2.2 Klimaresilienz

Ein Katalysator für die interdisziplinäre Rezeption von Resilienz, wo zuvor etwa von Adaption die Rede war, ist der Klimawandel. Dies überrascht nicht sonderlich, handelt es sich doch um ein Phänomen, das sich mit Bruno Latour als „Hybrid" (Latour 1995, 7) beschreiben lässt. Es geht keineswegs bloß um die langfristige Veränderung bestimmter meteorologischer Kennzahlen. Vielmehr geht mit der Wertung des Klimawandels als Krise, Katastrophe oder aber als nicht zu beeinflussender, natürlicher Vorgang gleichwohl der Aufruf oder aber die Weigerung zum individuellen und kollektiven Wandel einher.

Ähnlich plural verhält es sich auch mit der Verwendung des Resilienzbegriffes zur Beschreibung dieses Aufrufs. Denn was den Begriff so vielseitig anschlussfähig macht, ist, dass er sich auf Systeme bezieht. Und

dass mit Systemen nicht bloß ökologische Systeme gemeint sein müssen, war auch lange vor der Rede von Resilienz schon gängige Praxis. So lässt sich von psychologischer Resilienz in Bezug auf Individuen als kognitive Systeme (Fröhlich-Gildhoff und Rönnau-Böse 2019), von soziologischer Resilienz in Bezug auf gesellschaftliche Systeme (Endreß und Rampp 2022), von ingenieurswissenschaftlicher Resilienz in Bezug auf technische Systeme (Scharte und Thoma 2016) und von politischer Resilienz in Bezug auf demokratische Systeme (Edler 2017) sprechen.

Eine Besonderheit von Klimaresilienz als Resilienz eines Hybrids ist nun, dass sie wiederum für die genannten Bereiche von Relevanz ist und somit auch selbst Hybrid ist. So wird zwar, ähnlich wie im Fall der ökologischen Resilienz, zunächst ein naturwissenschaftlich erfasstes Phänomen beschrieben. Im Zentrum solcher Resilienz von Teilsystemen steht jedoch nicht, welche Auswirkungen der Klimawandel auf Ökosysteme hat, sondern welche Folgen dieser direkt durch die Häufung von Extremwetterereignissen und indirekt wiederum über die Veränderungen ebenjener Ökosysteme auf andere, menschengemachte Systeme hat. Dass in der zeitgenössischen Sozialforschung aber insbesondere das erste Verständnis plötzlicher Krisensituationen maßgeblich ist, zeigt Bonß, wenn er die Debatten der sogenannten Katastrophensoziologie nachzeichnet. Resilienz bedeutet hier gelingendes Katastrophenmanagement durch Maßnahmen, die auch sonst aus dem Klimadiskurs bekannt sind. Diese würden oft in Zyklen etwa aus Reaktion, Regeneration, Mitigation und Vorbereitung dargestellt (Bonß 2015, 23). Klimaresilienz unterscheidet sich nach einem solchen Konzept dann nur insofern von sonstiger gesellschaftlicher Resilienz, dass das Katastrophenereignis durch den Klimawandel hervorgerufen wird.

Folgt man dieser Beobachtung, so fällt auf, dass ein Teil der sozialwissenschaftlichen und in der Anwendung etwa als Krisenmanagement auch der politischen (Jäger, Daun und Freudenberg 2016) und wirtschaftlichen (Zell 2023) Übernahme des Resilienzdenkens in mehrerlei Hinsicht nur einen kleinen Aspekt des Bedeutungsspektrums aufgreift. Zum einen wird vernachlässigt, dass Resilienz von Systemen und im Speziellen von Gesellschaften nicht nur durch plötzliche Ereignisse auf die Probe gestellt werden. Gerade im Fall des Klimawandels sind die schleichende Veränderung von Lebensgrundlagen und Möglichkeiten zur Anpassung daran mindestens ebenso relevant wie die Vorbereitung und Reaktion auf Extremwetterereignisse. Die Vielschichtigkeit des Hybrids Klima wird zur Singularität Katastrophenereignis reduziert und somit auf konkrete Folgeerscheinungen enggeführt. Zum anderen entspricht die singuläre Verknüpfung von Resilienz und Katastrophenmanagement letztlich dessen,

was Holling als Stabilität bezeichnet und somit als Verständnis von Resilienz überwinden wollte. Übertragen auf Klimaresilienz greift es zu kurz, nur danach zu fragen, wie eine Gesellschaft nach einer Krise wieder zu ihrem Ausgangszustand zurückkehren kann. Nimmt man Resilienz ernst, muss es auch darum gehen, wie sich Gesellschaften in Anbetracht des Klimawandels verändern und nach Katastrophenereignissen gerade nicht bloß das Ziel haben, zum gleichen Ausgangszustand zurückzukehren, sondern in anderen „domains of attraction" zu neuer, anderer Stabilität zu finden, ohne die Gesellschaft an sich zu zerstören. Das stellt aber zwangsläufig die Frage nach dem Verhältnis von Klimaresilienz und Transformation, welches wiederum Gegenstand sozialwissenschaftlicher Kritik am Resilienzdenken ist.

2.3 Resilienzkritik

Zunächst ist festzustellen, dass vonseiten der Ökologie auch nach dem Grundtext von Holling immer wieder in Erinnerung gerufen wurde, dass Resilienz mehr ist, als eine Rückkehr in den immer gleichen Grundzustand und gerade wegen der Abgrenzung von bloßer Stabilität für die Forderung nach systemischer Transformation fruchtbar zu machen sei. Transformativität als Voraussetzung von Resilienz sozial-ökologischer Systeme im speziellen definieren Folke et al. in diesem Zusammenhang als „capacity to create new stability domains for development, a new stability landscape, and cross thresholds into a new development trajectory" (Folke et al. 2010, 6). Das verbindende Element zwischen Resilienz und Transformativität besteht demnach in der aktiven Herstellung neuer Stabilitäten. Transformativität ermöglicht Resilienz. Bemerkenswert ist an dieser Stelle zudem die Rede von sozial-ökologischen Systemen. Darin zeigt sich einerseits der Anspruch, die Hybridität solcher Faktoren wie den Klimawandel, der die Resilienz von Ökosystemen und gesellschaftlichen Systemen gleichermaßen auf die Probe stellt, durch einen verbindenden Systembegriff anzuerkennen. Andererseits steckt darin aber in der Konsequenz auch der Anspruch, dass der Resilienzbegriff zu ebenjener Verbindung, zu ebenjenem Aufbruch der Natur-Kultur-Dichotomie mindestens beizutragen hat: „In essence, the social-ecological approach [to resilience] emphasizes that people, communities, economies, societies, cultures are embedded parts of the biosphere and shape ecosystems, from local to global scales, from the past to the future" (Folke 2016, 5).

Umso interessanter ist es, dass Kritik am Resilienzbegriff nicht selten darauf hinausläuft, die Rede von Resilienz ganz im Gegenteil einer Zementierung dieser Dichotomie zu bezichtigen sowie, dass sie

Transformation eher verhindert als ermöglicht. Ein Hauptgrund dafür wird in der Verknüpfung des Resilienzdenkens mit bestehenden kapitalistischen und neoliberalen Mustern gesehen. Folgt man der Analyse von Walker und Cooper, war es gerade diese Anknüpfungsfähigkeit, die die Konjunktur der Resilienz in den verschiedensten (ökonomisierten) Bereichen erst ermöglicht hat. Anhand der Konzepte des österreichischen Neoliberalismus um Hayek folgern sie, dass der *Complexity Turn* Hollings schlicht hervorragend zur neoliberalen Kritik am Wohlfahrtsstaat passe. Dieser weist nämlich darauf hin, dass die grundlegende Heuristik bei der Analyse von Systemen nicht die Erwartung von Planbarkeit, sondern von Unplanbarkeit und Komplexität sein müsse. In der Ökologie wie in der politischen Ökonomie ist, so der neoliberale Gedanke, endlich verstanden worden, dass den systeminhärenten Kräften schlicht Raum zur Entfaltung gegeben werden muss. So ist dann auch jede planvolle, in die Wirtschaft eingreifende Nachhaltigkeitspolitik sowie im Konkreten auch die Kritik am Wachstumsimperativ durch den Bericht an den Club of Rome von 1972 als Hybris abzulehnen (Walker und Cooper 2011, 10). So sei es dann auch nicht mehr überraschend, wenn mit der Stärkung von Klimaresilienz die anthropozentrische und ökonomisierte Forderung nach dem Schutz von „ecosystem services" (Walker und Cooper 2011, 18) verbunden wird.

Diese Verknüpfung beobachtet Mikulewicz auch ethnographisch am Beispiel von UN-Maßnahmen zur Steigerung des landwirtschaftlichen Ertrages in Addis Ababa, Ethiopien und in São Tomé und Príncipe. Resilienz werde dort eindimensional als Erfolg technischer Eingriffe durch Institutionen aus dem Ausland zur Sicherung landwirtschaftlicher Erträge gehandelt (Mikulewicz 2019, 27). Mikulewicz sieht darin eine verpasste Gelegenheit zur nachhaltigen Transformation und ein Beispiel, wie Resilienz den sozioökonomischen Status Quo zementiert. Zudem betont er, dass Klimaresilienz, anders als etwa Vulnerabilität und Klimagerechtigkeit, aufgrund der „techno-managerial[en]" Perspektive auf Klimaschutzmaßnahmen zu einer Depolitisierung des Klimadiskurses beitrage, indem die menschlichen und nicht-menschlichen Leidtragenden in der Rede von reaktiver Klimafolgenanpassung stimmlos würden (Mikulewicz 2019, 32-33).

Hinzu kommt, dass sich die Aufrechterhaltung solcher transformationshemmenden Verhältnisse unter der Fahne der Klimaresilienz auch machttheoretisch in Anlehnung an Foucault als grüne Gouvernementalität beschreiben lassen. So nennt Bröckling Resilienz einen „Schlüsselbegriff, in [dem] sich die Signatur einer Zeit paradigmatisch verdichtet" (Bröckling 2017, 1) und definiert sie als „interne[] Störungsverarbeitungskompetenz" (Bröckling 2017, S. 2) von Systemen oder Individuen. Gerade der

holistische Anspruch des sozial-ökologischen Resilienzbegriffs, sowohl Individuen als auch Systeme respektive Individuen *als* Systeme über die Normalisierung von Komplexität und der Vorhersehung von Unvorhersehbarem zu beschreiben, ermögliche, die Grenze des Regierbaren hinter jenes Unvorhersehbare, Krisenhafte zu verschieben. „Komplexität wird vielmehr selbst zur Grundlage gouvernementaler Vernunft" (Bröckling 2017, 20), durch die die regierten Subjekte die Bewältigung als normal wahrgenommener, unter anderem durch den Klimawandel hervorgerufener oder verstärkter Krisen in die eigene Verantwortung nehmen. Auch Bröckling sieht in Resilienz also Potentiale zur Depolitisierung gesellschaftlicher Krisen durch die Übertragung in die Sphäre des Privaten. Im Sinne Foucaults handelt es sich dem folgend bei Resilienz also um ein strategisches „Dispositiv" (Foucault 1978, 119) zur Aufrechterhaltung von Macht durch die regierten Subjekte.

Insofern ist es nachvollziehbar, dass Graefe mit der Figur des Systemsubjekts, anders als Mikulewicz, gerade nicht den Anthropozentrismus des Resilienzkonzeptes im Sinne einer technokratischen Lösungsorientierung allein für den Menschen, sondern die Zentrierung der Systemperspektive kritisiert. Sie trage gerade durch die Aufweichung der Grenze zwischen Subjekt und Ökosystem zur „Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse" (Graefe 2019a, 28) bei. Allerdings fordert auch sie im Anschluss an Butlers Konzept des „vulnerablen Subjekts" (Butler 2016) die Rückbesinnung auf Vulnerabilität als Heuristik des Umgangs mit dem Klimawandel. Vulnerabilität sei zwar eine Bedingung für Resilienz, jedoch wesentlich potenter für eine „politische Kritik der Gegenwart" (Graefe 2019b, 186) insofern Vulnerabilität von Individuen und Systemen nicht als proportional durch den Aufbau von Resilienz reduzierbar verstanden wird, sondern vielmehr als natürliche Eigenschaft Beachtung findet. Wird Vulnerabilität bloß als ein durch Resilienz zu überwindendes Makel gewertet, so die Idee, verschleiert dies unüberwindbare Abhängigkeiten von Subjekten untereinander. Vulnerabilität sei der „verleugnete[] Untergrund des souveränen, autonomen Subjekts der westlichen Moderne" (Graefe 2019b, 187). Vulnerabilität ihrer Rolle als defizitäre Vorstufe von Resilienz zu entreißen, wird insofern als emanzipativer Akt verstanden. Damit diese Sichtweise jedoch nicht selbst wiederum zur Resignation und Depolitisierung führt oder aber wieder in die Resilienzforderung zurückfällt, nimmt sie letztlich die Position eines ausgeschlossenen Dritten ein:

> „So herum betrachtet sind wir im Zeichen von Resilienz umso mehr dazu aufgefordert, uns nicht anzupassen und abzufinden mit der Welt, in der wir leben, sondern im Gegenteil darauf zu bestehen, dass

> wir sie verändern können – nicht etwa, weil wir vollständig souverän und rational oder aber ausgesetzt, ohnmächtig und unwissend wären, sondern weil ‚wir' beides sind: autonom und abhängig, verletzlich und (trotzdem) handlungsfähig, unwissend und vernunftbegabt" (Graefe 2019b, 195-196; Hervorh. im Original).

Somit ist diese Kritik am Resilienzbegriff mit der von Mikulewicz nun doch gut vereinbar. Auch er beruft sich auf Vulnerabilität als Möglichkeit zur Repolitisierung der Krise und im Begriff der Klimagerechtigkeit scheint er letztlich ein Potential für das ausgeschlossene Dritte zu sehen, das Graefe als Heuristik vorschwebt. Der Anthropozentrismus der Klimaresilienz beinhaltet insofern eine systemische Perspektive. Die Frage danach, *wer* eigentlich gegen *wen* oder *was* resilient sein soll, wird nur scheinbar klassisch anthropozentrisch mit dem Menschen beantwortet. Bei genauerem Hinsehen sind es menschengemachte Systeme, die sich an den Klimawandel anpassen müssen, worunter das Subjekt als psychisches System dann nur noch subsummiert wird. Im Zuge dessen werden sowohl die Perspektiven auf den Menschen als Spezies, die wie andere Spezies auf plötzliche und schleichende Effekte des Klimawandels reagieren muss, als auch auf den Menschen als Individuum, das abhängig von verschiedenen Faktoren wie Herkunft, Klasse, Geschlecht und Gruppenzugehörigkeiten ganz unterschiedlich Startvoraussetzungen zur Entfaltung von Resilienz hat, faktisch ausgeblendet.

Insofern ist es augenscheinlich, dass die Rede von Klimagerechtigkeit solche normativen Aspekte stärker aufzugreifen vermag. Andernfalls ist Klimagerechtigkeit wiederum auf diese ethische Perspektive beschränkt. Dass Resilienz ungleich verteilt ist und in der aktuellen Verwendung zur Depolitisierung des Diskurses aufgrund einer Naturalisierung der Krise und letztlich des Leids von menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen beiträgt, ändert nichts daran, *dass* auf den Klimawandel durch Adaption *und* Mitigation reagiert werden muss. Beide Aspekte sowie auch die Möglichkeit zur Transformation sind, so habe ich zu zeigen versucht, im Begriff der Resilienz im Anschluss an Holling durchaus impliziert. Aufgrund dieses Potenzials sollte an ihm grundsätzlich festgehalten werden. Ein Schlüssel zum Umgang mit der berechtigten Kritik scheint darin zu liegen, den beschriebenen doppelschichtigen Anthropozentrismus aus vernachlässigter Speziesperspektive und vernachlässigter Gerechtigkeitsperspektive zu überwinden. Für ein solches Unterfangen ist die Denkrichtung des Posthumanismus wiederum prädestiniert.

3 Agentieller Realismus (Barad)

Ich wähle für den Versuch, Potenziale zur posthumanistischen Neuakzentuierung von Klimaresilienz auszuloten, die Theorie des agentiellen Realismus von Barad, weil sie mit dem besonders grundlegenden Anspruch verbunden ist, nicht nur wissenschaftliche Anthropozentrismen zu überwinden, sondern das Verhältnis von Epistemologie, Ontologie, Handlungsfähigkeit und Ethik durch eine Materialitätsanalyse in einer Weise neu zu denken, die neben der Natur-Kultur-Dichotomie auch sämtliche anderen klassischen Dichotomien der Wissenschaftstheorie wie etwa Objektivität-Subjektivität, Realismus-Antirealismus und Geist-Materie durch die Einführung von ausgeschlossenen Dritten hinterfragt. Das ist für ein Konzept von Klimaresilienz, das Depolitisierung und Demoralisierung vermeiden soll, insofern interessant, dass sich anhand der Argumentation von Graefe gezeigt hat, dass es genau solche ausgeschlossenen Dritten braucht, um mit dem Klimawandel in pragmatischer und doch gerechter, transformativer Weise umzugehen. Zunächst sei in der gegebenen Kürze einer solchen Arbeit aber gezeigt, wie Barad vorgeht und welche Begriffe sie dafür im beschriebenen, Dichotomien überwindenden Sinne umdeutet.

3.1 Grundlage Quantenphysik

Den Ausgangspunkt der Analysen Barads bildet die so bezeichnete Philosophie-Physik Niels Bohrs. Diese wiederum hat zum Kern die in Auseinandersetzung mit Heisenberg entstandene Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik um 1927, die sich insbesondere dadurch auszeichnete, die grundlegende Methode, Wissenschafts- und letztlich Weltanschauung der klassischen Physik zu überwinden. Letztere fußt auf den erkenntnistheoretischen Prämissen der Lokalität und des Realismus. Lokalität meint hierbei das Prinzip, dass Vorgänge nur Einflüsse auf die direkte räumliche Umgebung haben, Informationen also insbesondere nicht mit Überlichtgeschwindigkeit übermittelt werden können. Wissenschaftlicher Realismus meint, dass Dinge determinierte physikalische Eigenschaften unabhängig von einer Messung derselben besitzen.

Beide Prinzipien werden, wie das EPR-Paradoxon (Einstein, Podolsky und Rosen 1935) zeigt, von der Kopenhagener Interpretation verletzt. Diese postuliert nämlich einerseits, dass für bestimmte physikalische Eigenschaften lediglich Wahrscheinlichkeiten angegeben werden können und insbesondere der exakte Ort und Impuls eines Teilchens nicht gleichzeitig im epistemologischen Sinn *erkenntlich* (Heisenbergsche Unschärferelation) beziehungsweise im ontologischen Sinn *existent* (Bohrsches Komplementaritätsprinzip) sind, da erst der experimentelle Apparat bestimmte physikalische Eigenschaften als determiniert setzt, andere aber

bewusst ausschließt (Barad 2007, 19). Andererseits wird die sogenannte Quantenverschränkung vorausgesagt, durch die bei der Messung bestimmter Eigenschaften von Teilchen Informationen über nichtlokale, verschränkte Teilchen aufgrund der Beschaffenheit der Wahrscheinlichkeitsfunktion indirekt und nichtlokal festgelegt werden.

Einstein, Podolsky und Rosen formulierten ihr Dilemma mit dem Ziel, die Unvollständigkeit der Quantenmechanik zu zeigen (Einstein: „Gott würfelt nicht"). Mittlerweile konnte jedoch mithilfe der Bellschen Ungleichung experimentell gezeigt werden, dass die Quantenmechanik keine klassische physikalische Theorie sein kann. Da sie dennoch korrekte Vorhersagen in einer Genauigkeit ermöglich, wie es klassische Theorien nicht können, wurden verschiedene Ansätze zur Ablehnung bzw. Umdeutung der grundlegenden Prämissen des ansonsten kohärenten EPR-Papers vorgelegt (Kaiser 2022). Eine solche Umdeutung nahm bereits Bohr selbst vor (Bohr 1935), jedoch zu seiner Zeit lediglich durch Gedankenexperimenten, die er und Einstein durch Briefwechsel miteinander teilten, deren experimentelle Verwirklichung jedoch erst *post mortem* erfolgte.

Für den Fall der Lokalität läuft diese darauf hinaus, dass die indirekte Bestimmung einer Information an Teilchen I über die Messung an Teilchen II keine Messung der Eigenschaft des Teilchen I ist, insofern also nicht von einer Informationsübertragung im klassisch-physikalischen Sinn gesprochen werden kann. Für den Fall des Realismus, und hier setzt Barad insbesondere an, besteht die Umdeutung Bohrs darin, den Beobachtungsgegenstand physikalischer Theorien von den Gesetzmäßigkeiten der Natur zwar tatsächlich nicht mehr in Entitäten mit determinierten, messunabhängigen Eigenschaften zu sehen, diese jedoch durch sogenannte Phänomene zu ersetzen. Phänomene definiert Bohr als "the finite interaction between object and measuring agencies" (Bohr 1935, 697). Er gibt den Realismus also nicht auf, lässt ihn jedoch nur unter Einbezug des konkreten Versuchsaufbaus und der verwendeten Messinstrumente zu. Wissenschaftliche Objektivität definiert er dann konsequenterweise nur noch als ein Maß der Wiederholbarkeit von Phänomenen. Insofern werden Phänomene durch Experimente nicht beobachtet, sondern produziert.

Im Grunde das Einzige, was Barad nun stört, ist, dass Bohr seine Überlegungen stets nur im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis formuliert. Dabei weicht er von einer weiteren klassischen Prämisse der naturwissenschaftlichen Methodik nämlich nicht ab: Nur ein präexistenter menschlicher Beobachter kann Objektivität feststellen und herstellen (Barad 2007, 169). Auch Bohrs naturwissenschaftliche Weltsicht basiert also auf einem anthropozentrischen Objektivitätsbegriff. Barads Anliegen ist es daher, „to push Bohr toward a more

thoroughgoing naturalism" (Barad 2007, 332). Dieses Vorhaben ist es, das Barads agentiellen Realismus zu einem posthumanistischen Vorhaben macht.

3.2 Barads Ontoepistemologie

Der wohl wichtigste Begriff, den sich Barad ausgehend von Bohr vornimmt, ist der des Phänomens. Dem Anliegen folgend, Bohr zu verallgemeinern, handelt es sich dabei für Barad jedoch nicht bloß um eine Kategorie zur Beschreibung wissenschaftlicher Apparate und Versuchsanordnungen, sondern um *die* primäre ontologische Einheit: „Phenomena are what are observed in laboratories, but they are more than that: they are the basic units of existence" (Barad 2007, 333). Das bedeutet, dass die Relation zwischen vormalig als präexistente Entitäten gedachten Relata diese Relata erst entstehen lässt. Wenn für Bohr der entscheidende Schritt zu einem neuen Verständnis physikalischer Erkenntnis darin besteht, die Interaktion zwischen Observablen und Apparaten selbst als das einzig Beobachtbare zu verstehen, ist für Barad der entscheidende Schritt hin zu einer neuen Ontologie, die Interaktion zwischen Dingen als das einzig Seiende zu verstehen. Insofern gibt es keine Entitäten, sondern nur Phänomene. Da Phänomene jedoch stets produziert werden, muss die Vorstellung einer Beobachtung „von außen" als unmöglich aufgegeben werden. Beobachten, Messen, Experimentieren usw. sind Praktiken innerhalb von Phänomen. Aus diesem Grund spricht Barad auch nicht von Interaktionen (zwischen Entitäten), sondern von „Intra-aktionen" (Barad 2007, 128) innerhalb von Phänomenen.

Gemeinsam schenken Bohr und Barad den Schnitten, die innerhalb der Phänomene Quasi-Entitäten respektive die Relata der Relationen durch Intra-aktionen herstellen, besondere Aufmerksamkeit. Bohr geht es hierbei erneut lediglich darum, trotz der Überwindung Cartesischer Subjekt-Objekt Dichotomie, Newtonscher Beobachtungsunabhängigkeit und Einsteinscher Separabilität, Objektivität als Wiederholbarkeit von Phänomenen zu retten. Hierfür betont er, dass die Entscheidung, welche Eigenschaft eines dann als Beobachtungsobjekt definierten Dinges beobachtet wird, erst durch die Versuchsanordnung getroffen werde. Erst dadurch ließen sich Merkwürdigkeiten der Quantenphysik, dass sich etwa Licht unter bestimmten experimentellen Bedingungen teilchenartig und unter anderen experimentellen Bedingungen wellenartig verhält, auflösen. Denn dann sind diese, der klassischen Physik zufolge einander wechselseitig ausschließenden Eigenschaften gar keine Eigenschaften im ontologischen Sinn und das Licht als Objekt auch kein beobachtungsunabhängiges

Objekt. Vielmehr bildet es zusammen mit den „measuring arrangements“ (Bohr 1937, 291) bzw. den „agencies of observation“ (Barad 2007, 176) wiederholbare Phänomene. Hierbei seien nur die „marks on the ‚instrument‘“ (Barad 2007, 347) beobachtbar, die Quantenverschränkung *an sich*, die dafür verantwortlich sein mag, dass sich Lichtquanten mal als Teilchen, mal als Welle zu verhalten scheinen, jedoch nicht.

Nun schreit aber die Aussage, dass etwas nicht *an sich* zugänglich ist, nach Antirealismus. Wie kommt Barad also dazu, ihre ontoepistemologische Theorie als agentiellen Realismus zu bezeichnen? Laut Barad ist unser okzidentales Denken schlichtweg entscheidend vom Cartesischen Cogito und der damit verbundenen Überhöhung des Geistes, der Sprache, der Vernunft über die Materie bestimmt:

> „In other words, the unsymmetrical faith we place in our access to representations over things is a historically und culturally contingent belief that is part of Western philosophy’s legacy and not a logical necessity; that is, it is simply a Cartesian habit of mind. […] Performative approaches call into question representationalism’s claim that there are representations, on the one hand, and ontologically separate entities awaiting representation, on the other, and focus inquiry on the practices or performances of representing, as well as the productive effects of those practices and the conditions for their efficacy” (Barad 2007, 49).

Wenn ich also zurück am Beispiel des physikalischen Experiments davon ausgehe, dass ich mir durch Theorisieren und Experimentieren als externer Beobachter einen objektiven Zugang zur *echten Welt* verschaffen kann, bin ich wissenschaftlicher Realist im klassisch-epistemologischen Sinne. Wenn ich davon ausgehe, dass es extern Beobachtende gar nicht geben, ich nur in Phänomene als Teil der Phänomene hineinschauen und mir dennoch durch das Kriterium der Wiederholbarkeit einen objektiven Zugang zur *echten Welt* verschaffen kann, bin ich wissenschaftlicher Realist im epistemologischen Sinne nach Bohr. Wenn ich aber postuliere, dass die *echte Welt* bereits in dieser Bohrschen Argumentation in letzter Instanz mit den Phänomenen zusammenfällt, Theorisieren und Experimentieren selbst „material-discursive practices“ (Barad 2007, 132) sind und noch dazu nicht nur den beobachtenden Menschen, sondern jeden Bestandteil des Phänomens als Agens verstehe, bin ich agentieller Realist im Sinne Barads. Man mag das als bloße Perspektivverschiebung ansehen, aber vielleicht braucht es gerade das, um Hybride wie Klimaresilienz produktiv zu erfassen.

3.3 Umweltethische Anknüpfung

Es wurde bereits verschiedentlich versucht, die Theorie Barads für die Umweltethik und den Diskurs um den anthropogenen Klimawandel fruchtbar zu machen. Typischerweise wird sie als Beispiel eines besonders konsequenten und umfassenden Ansatzes zur posthumanistischen Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie angeführt – so konsequent, dass selbst im traditionellen Sinn genuin menschliche Eigenschaften wie Schuldigkeit und Verantwortlichkeit in ihrem Anthropozentrismus hinterfragt werden:

> „The point is not to deny or collapse the distinctions that are drawn between human and nonhuman animals. Rather, the more provocative suggestion here is that the perceived errors of humanism are also already facets of Life's determination to organize itself, understand itself, to be present to itself – even in its missteps. How we make sense of our relations in the world – in fact, how we are the world making sense of itself – constitutes enduring questions about the nature of sociality, that is, the ontological inseparability of nature and humanity." (Chiew 2014, 67)

Barad schlägt die ontologische Subsumtion von ehemals (menschlichem) Subjekt und (nichtmenschlichem) Objekt unter die sich ihrer selbst vertraut werdende Welt vor. Für den Kontext des Klimawandels folgern Neimanis und Walker daraus, dass anstelle eines Gegenübers von Mensch und Klima von einem intra-aktiven Prozess des „*weathering*" (Neimanis und Walker Jahreszahl, 560; Hervorh. im Original) gesprochen werden sollte, in welchem menschliche und nichtmenschliche Naturkräfte auf einer Stufe stehen.

Es liegt nahe, hier die Gefahr einer Aufweichung dezidiert menschlicher Verursachung des Klimawandels einerseits und der Eigenständigkeit und „*asymmetry*" (Wakefield, Chandler und Grove 2021, 395; Hervorh. im Original) nichtmenschlicher Naturkräfte andererseits zu vermuten. Dieser Spannung zwischen konsequentem Posthumanismus und praktikabler Zurechenbarkeit und Verantwortung muss begegnet werden, wenn der Agentielle Realismus umweltethisch fruchtbar gemacht werden soll. Für den konkreten Fall der Klimaresilienz ist dies möglich, indem Verantwortung zwar stets die agentiellen Schnitte innerhalb von Phänomenen zum Gegenstand hat, Resilienz also nicht als Abschottung, sondern Transformation gedacht wird, damit jedoch explizit keine Aussage über das Wesen der Verantwortung nichtmenschlicher Entitäten getroffen wird.

Barads Konzept der materiell-diskursiven Praktiken baut auf Überlegungen von Judith Butler und Michel Foucault auf. Beiden gemeinsam ist das poststrukturalistische Anliegen, zuvor als starr verstandene Machtverhältnisse als dynamische Machtpraktiken zur Produktion ebenfalls zuvor als naturrechtlich starr verstandener Kategorien wie Geschlecht oder Sexualität umzudeuten. Dabei greifen sie, und darin liegt der Anknüpfungspunkt für Barad, auch das Prinzip des Repräsentationalismus an. Der Glaube an die nun schon vielfach bemühte *echte Welt*, die durch Sprache in direkter Weise repräsentiert wird, wird aufgebrochen. Sprache verweist vielmehr zunächst wiederum auf Sprache und Diskurse schaffen selbst Realität. Bei Foucault und der an ihn anschließenden Diskursanalyse führt das zu der Auffassung von Diskursen als grenzziehende Praktiken zwischen Sagbarem und Nichtsagbarem (Niehr 2018). Ansätze zum Übergang von der Sprache zur Materialität finden sich bei Foucault dann in der Verknüpfung von Diskurs- und Machtanalyse:

> „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ (Foucault 2003, 10-11).

Diskurse haben für Foucault ein solches Eigenleben und Machtpotential, dass sie institutionell eingehegt sind. Insofern sind der praktische und intellektuell-theoretische Zugang zu Diskursen auch selbst wiederum Ausdruck von Macht. Die Subjekte und Objekte der Macht sind dabei nicht präexistent, sondern werden erst durch Diskurse erzeugt. Unklar bleibt jedoch, so Barad (2007, 200), was Foucault unter der Materialität von Diskursen versteht. Er nimmt zwar einerseits die diskursive Funktion von Apparaten, wie dem panoptischen Gefängnis, sowie andererseits die diskursive Eingebundenheit „gelehriger Körper“ (Foucault 1976. 175) in den Blick, analysiere jedoch nicht explizit „the inseparability of apparatuses and the objects (subjects)“ (Barad 2007, 201).

Butler wiederum baut auf Foucaults Überlegungen zur Geschichte der Sexualität auf, geht insbesondere im Aspekt der Materialität jedoch über ihn hinaus. Foucault sieht Sexualität als biopolitisches Dispositiv an, mit dem in das Verhalten von Subjekten durch diskursive Repression hineinregiert wird (Foucault 1992, 106). Butlers Anliegen wiederum ist es, die Sex-Gender Dichotomie des klassischen Feminismus und deren sozialkonstruktivistische Implikationen zu hinterfragen. Diese geht davon aus, dass

das biologische Geschlecht *sex* als starre, materielle Gegebenheit vom sozialen Geschlecht *Gender* abgegrenzt werden müsse, um Stereotypen entgegenzuwirken. Diese Starrheit ist, so Butler, allerdings keineswegs trivial. So sei etwa die Benennung primärer und sekundärer Geschlechtsorgane bereits eine „fragmentation and compartmentalization, and a reduction of erotogenity" (Butler 1990, 114). Solche Festlegungen des Körpers für die biologische Geschlechtsdomäne *sex* seien prädiskursiv. Aus diesem Grund fordert Butler „a return to the notion of matter, not as site or surface, but as *a process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter*" (Butler 1993, 9; Hervorh. im Original). Butler will Materie als etwas Performatives, durch Macht im Foucaultschen Sinne Geformtes, in den Diskurs zurückzubringen. Dadurch geht *gender* als Interpretation biologischen Geschlechts letztlich in der performativen, raumzeitlichen Materialisierung desselben auf (Butler 1993, 10).

Barad ist nun jedoch der Meinung, dass Butler zwar korrekterweise die Historizität von Materie hervorhebt, dieser Übergang von sozialer Konstruktion zur Performanz von Geschlecht in letzter Instanz jedoch das Verständnis von Materie als etwas Starrem, Determiniertem nicht überwindet. Grund dafür ist erneut der Vorwurf des Anthropozentrismus. „Moreover, as her reading of materiality in terms of Foucauldian regulatory practices make clear, the processes that matter for her are only human social practices (thereby reinscribing the very nature-culture-dichotomy she wishes to contest)" (Barad 2007, 151). Für Barad ist der Aufruf Butlers, Foucaults Impulse zur diskursiven Verschränkung von Wissen, Macht und Körperlichkeit aufzugreifen, um Materie in ihrem Werden ernst zu nehmen, zwar richtig, aber aufgrund der Fokussierung menschlicher Körper unvollständig. „In my agential realist account, matter does not refer to a fixed substance; rather *matter is substance in its intra-active becoming – not a thing but a doing, a congealing of agency. Matter is a stabilizing and destabilizing process of iterative intraactivity"* (Barad 2007, 151; Hervorh. im Original). Die Kritik ist also dieselbe wie im Falle Foucaults, dass Materie nicht konsequent und allgemein als Agens aufgefasst wird.

Umweltethisch gewendet, sind Barads materiell-diskursive Praktiken also klar physiozentrisch. Von Innen beobachtbar sind immer nur Phänomene als kleinste materielle Einheiten, in denen menschliche und nicht-menschliche (oder auch nur nicht-menschliche) Handelnde miteinander intra-agieren. Daher sind es auch stets Phänomene, die für die Materialisierung, also die Verdinglichung von Substanz, *verantwortlich* sind. Wenn aber Phänomene, und nicht determinierte Subjekte, so

gesehen Verantwortung tragen, stellt sich die Frage, was das für das klassische Verständnis von Verantwortung und Kausalität bedeutet. Für die Zwecke dieser Arbeit hängt daran viel. Ist es doch das umweltethische Verursacherprinzip, das die Rede von anthropogenem Klimawandel und damit der Finanzierung neoliberal verstandener Klimaresilienz wie etwa im Beispiel landwirtschaftlicher Anpassung (Kap. 2.3) oder auch durch den „Loss and Damage Fund" der UN-Klimakonferenz 2022 erst ermöglicht.

Barad liefert in der Tat ein angepasstes Verständnis von Kausalität und zumindest Ansätze zu ethischen Implikationen des agentiellen Realismus. Klassische Kausalität benötigt klassische Externalität. Ich muss (als objektiver, externer Beobachter) feststellen können, welcher Effekt durch welche Ursache hervorgerufen wird, um im klassischen Sinne einen Kausalzusammenhang herstellen zu können. Im agentiellen Realismus gibt es allerdings keine externe Beobachtung. Phänomene sind die kleinste Einheit, die jedoch wiederum die Intra-Agierenden enthält. Insofern kann es nur eine „*exteriority within phenomena*" (Barad 2007, 177; Hervorh. im Original) geben. Diese wiederum wird ermöglicht durch die im vorigen Kapitel bereits besprochenen, die Cartesische Teilung überwindenden *agentiellen Schnitte*. So gibt es innerhalb von Phänomen durchaus „marks on bodies" (Barad 2007, 340). Diese werden jedoch durch eine Intra-aktion von „‚observer' and ‚observed'" (Barad 2007, 340) produziert. Die Interpretation dieser Rollen geschieht *innerhalb* des Phänomens, das sich zum besseren Verständnis beispielsweise Messung nennt.Es soll jedoch weit darüber hinaus verallgemeinerbar sein als „part of the universe making itself intelligible to another part in its ongoing differentiating intelligibility and materialization" (Barad 2007, 176). Verantwortung im moralischen Sinn ist in der Folge dann immer Zurechenbarkeit für die in Intra-aktionen hervorgerufenen *marks on bodies*, also die produzierten Phänomene. Dabei ist es Barad wichtig zu betonen, dass die Rolle der Materie und nicht-menschlicher Handlungsfähigkeit zwar gestärkt, die moralische Rolle von Menschen insbesondere im umweltethischen Sinn jedoch nicht geschwächt werde:

> "The point is that more is at stake than 'the results'; intra-actions reconfigure both what will be and what will be possible – they change the very possibilities for change and the nature of change. Learning how to intra-act responsibly as part of the world means understanding that 'we' are not the only active beings – though this is never justification for deflecting our responsibility onto others" (Barad 2007, 391).

Es ist gewiss ein schmaler Grat, den Anthropozentrismus des klassischen Humanismus zu überwinden, ohne sich damit eine Naturalisierung menschlichen Zerstörungsverhaltens einzuhandeln. Barad beschreitet diesen im Grunde auf einer ähnlichen Kritiklinie, wie sie auch in der Kritik an der Speziesperspektive des sogenannten Anthropozäns zu finden ist. Das Zeitalter *des* Menschen wird dort beispielsweise mit dem alternativen Neologismus „Capitalocene" (Moore 2017) bezeichnet, um eine Differenzierung nach den tatsächlichen Verursacher:innen der Klimakrise anzumahnen.

Barad nimmt ebenfalls eine solche Differenzierung respektive Subjektivierung vor. Im Anschluss an Lévinas sieht Barad die Subjektwerdung nämlich gerade in der Verantwortungsrelation zu Anderen konstituiert. Für Lévinas entsteht Verantwortung nicht durch die aktive Entscheidung eines Subjektes, diese zu übernehmen. Verantwortung konstituiert vielmehr genau umgekehrt das Subjekt und kommt dabei „von einem ‚Früher-als-alle-Erinnerungen', einem ‚Später-als-alle-Vollendung'" (Levinas 1998, 40). Verantwortung ist demnach immer schon ein *Für-den-Anderen* im Sinne einer metaphysischen Voraussetzung von Gerechtigkeit als Selbstlosigkeit (Lévinas 1986, 77).

Zu den anderen zählen bei Barad, wie könnte es anders sein, auch nichtmenschliche Subjekte. Daraus folgt zwar einerseits, dass auch nichtmenschlichen Subjekten Verantwortlichkeit zugesprochen werden muss, was eigens zu klären ist. Andererseits versetzt es jedoch Verantwortlichkeit auf die Ebene eines grundlegenden Modus jeglichen Handelns respektive Intra-Agierens: „What if we were to recognize that responsibility is ‚the essential, primary and fundamental mode' of objectivity as well as subjectivity" (Barad 2007, 392)?

Der Schritt, Verantwortung gewissermaßen vor die Klammer des Handelns zu ziehen, ermöglicht es, sie als existenzielle Grundhaltung in die Logik der intra-aktiven Produktion von Phänomenen zu übertragen. Sie geht so über die Logik von Verantwortung als Zurechnung von Handlungsfolgen hinaus (Holotik 1990, 822; Mieth 2022, 111), da sie nicht erst bei den Handlungsfolgen ansetzt. Als Grundhaltung ist sie Voraussetzung jeglichen Handelns. Dadurch geht zwar das Moment der aktiven Übernahme von Verantwortung verloren. Es kann jedoch dazu beitragen, dass Natur und Kultur *überwindende* Hybride wie Klimaresilienz nicht einseitig als menschlicher Abwehrmechanismus oder positiv gewendet nur als Natur und Kultur *verbindendes* Konzept gedacht werden. Denn wenn Maßnahmen zur Klimaresilienz in diesem Sinn als Maßnahmen aus Verantwortlichkeit verstanden werden, sind sie Maßnahmen unter der

Voraussetzung einer Selbstlosigkeit, die besteht, bevor eine Trennung von Natur und Kultur überhaupt möglich wird.

Ich will nun abschließend anhand des gemeinsamen Knotenpunktes des Poststrukturalismus versuchen, Möglichkeiten einer Überführung der gouvernementalen Kritik am Resilienzdenken in eine agentiell realistische Neuakzentuierung von Klimaresilienz aufzuzeigen.

4 Agentiell Realistische Klimaresilienz

Am Anfang der hier vorgetragenen Überlegungen stand die Feststellung, dass Resilienz als Beschreibung ökologischer Systeme die Transformation dieser Systeme als Herstellung neuer Stabilitäten beinhaltet, Resilienz in Bezug auf gesellschaftliche Systeme jedoch im Regelfall wesentlich konservativer als Reaktion auf krisenhafte Ereignisse gedacht wird. Klimaresilienz beschreibt hier in der Folge schlicht die Reaktion auf durch den Klimawandel hervorgerufene Krisenerscheinungen wie Extremwetterereignisse. Diese Konservativität wird in der Kritik am Resilienzbegriff dann zur Depolitisierung als Diagnose der Verschiebung des Unvorhersehbaren in den Bereich des Regierbaren. Komplexität und Krise werden, so das gouvernementalitätstheoretische Postulat, normalisiert. Resiliente Subjekte erwarten keine gesellschaftliche Transformation, sondern nehmen den Umgang mit Krisen in die eigene Verantwortung. Resilienz selbst wird zu einem Dispositiv der Macht, das die Einbettung der menschlichen Spezies in die Natur anthropozentrisch und die sozialethisch relevanten Unterschiede zwischen Menschen klassizistisch und neokolonialistisch unterschlägt. Als alternative zeitdiagnostische Kategorien und Narrative werden gegen die Normalisierung krisenhafter Zustände Vulnerabilität und gegen die Depolitisierung global und lokal ungleicher Ressourcen zur Stärkung von Klimaresilienz Klimagerechtigkeit vorgeschlagen.

Vulnerabilität trägt jedoch die Gefahr in sich, zum pessimistischen Pendant der Resilienz zu werden und somit auch in die Falle der Depolitisierung als „zwar unerwünschte aber ontologisch korrekte Anerkennung der *conditio humana*“ (Graefe 2019b, 193; Hervorh. im Original) zu rutschen. Klimagerechtigkeit wiederum hat eine reaktive Logik. Als klar normativer Begriff werden Zustände angeprangert, die der Klimawandel, für den wiederum Menschen bzw. menschliche Systeme verantwortlich gemacht werden, hervorruft oder verstärkt. Damit ist jedoch nicht unmittelbar ein konkretes *Doing* verbunden.

Klimaresilienz hat durch die Verhaftung in einer Realpolitik eine solche Praxisperspektive. Diese Pragmatik ist in Anbetracht der ökologisch-sozialen Krise auch notwendig. Es bedarf einer akuten Reaktion auf

die Bedrohungen des anthropogenen Klimawandels für das menschliche und nichtmenschliche Leben auf Erden. Resilienz sollte daher auch im Kontext des Klimawandels als Ziel nicht verworfen werden. Damit Klimaresilienz jedoch jene Kategorie sein kann, die Theorie und Praxis, Ethik und Pragmatik produktiv verbindet, muss sie ihrer neoliberalen Machtlogik entledigt werden, die ganzheitliches Transformationsdenken im Keim erstickt. Dazu bedarf es einer Überwindung des implizierten Anthropozentrismus und der damit einhergehenden Abschottungslogik. Es braucht eine Logik des ausgeschlossenen Dritten zwischen Macht und Ohnmacht, Freiheit und Abhängigkeit, Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität, Vernunft und Unvorhersehbarkeit (Graefe 2019b, 195-196). Die Praxisnähe der Resilienz muss insofern realistischer, d.h. ganzheitlicher werden, indem sie sich an der tatsächlichen Praxis orientiert, die das Anthropozän aufzeigt: Die Trennung zwischen Natur und Kultur ist aufgehoben bzw. hat nie existiert (Latour 1995). Wenn das gelingt, kann Klimaresilienz von einem Ziel der Reaktion zu einem Ziel der Transformation werden.

Dafür liefert Barad mit ihrer ontoepistemologischen Theorie einige Impulse. Dem agentiellen Realismus zufolge stehen wir als menschliche Handelnde, wie alle anderen Handelnden auch, nie in einer Position absoluter Unabhängigkeit, Macht oder Handlungsfähigkeit und eine Präferenz von Vernunft über Materie gibt es nicht. Unser Subjektsein konstituiert sich vielmehr erst in der *Intra-aktion* mit Anderen über den grundlegenden Modus der *Verantwortung*. Existentialistisch gesprochen sind wir zwar geworfen, jedoch a priori in Beziehungen *hineingeworfen*. „[T]o say that there are consequences to our actions is to miss the full extent of the interconnectedness of being" (Barad 2007, 394). Die Vernetzung des Seins, die sich im Beispiel der nichtlokalen Quantenverschränkung zuspitzt, führt in der Konsequenz zur Abkehr von determinierten Subjekten und hin zu *Phänomenen* als kleinster ontologischer Einheit.

Dann kann jede Maßnahme zur Steigerung von Klimaresilienz als Hybrid eines Hybrids aber nichts anderes sein als eine *materiell-diskursive Praktik*, in der sich die Welt intelligibel macht. Da daraus aber wiederum folgt, dass die eindimensionale Kausalität, die dem Konzept einer *Maßnahme* (gegen Auswirkungen des Klimawandels) innewohnt, in eine multidimensionale Topologie eines Kausalitätsnetzes umgewandelt werden muss, lassen sich solche Maßnahmen nur unter dem Vorbehalt der *Transformation* durchführen. Denn wenn ich die systemische Komplexität, die das Resilienzkonzept impliziert, wirklich ernst nehme, habe ich geradezu die moralische Pflicht, ständig offen für die Herstellung neuer Stabilitäten zu sein. Während jene Komplexität bereits bei Holling im

Zentrum seines Resilienzbegriffes steht, ermöglicht der Zugang der Intra-aktivität also eine dezidiert normative Perspektive auf selbige.

> "The topological dynamics of space, time, and matter are agential matter and as such require an ethics of knowing and being: intra-actions have the potential to do more than participate in the constitution of the geometries of power; they open up possibilities for changes in its topology and dynamics, and as such, interventions in the manifold possibilities made available reconfigure both what will be and what will be possible" (Barad 2007, 246).

Die Pflicht zu einer Ethik des Wissens und Seins erfüllt sich wiederum in der Verantwortung für die agentiellen Schnitte, die im Phänomen *Klimaresilienzmaßnahme* gemacht werden. Denn insofern materiell-diskursive Praktiken grenzziehende Praktiken sind, ist es eine interpretative Entscheidung, Nahwirkungen, Fernwirkungen, kurzfristige wie langfristige, direkte wie indirekte Auswirkungen und Auswirkungen auf andere Spezies als den Menschen sowie den Prozess der Materialisierung als Ganzen für relevant zu halten. „We are accountable for and to not only specific patterns of marks on bodies [...] but also the exclusions that we participate in enacting. Therefore accountability and responsibility must be thought in terms of what matters and what is excluded from mattering" (Barad 2007, 394). Um die Kohärenz der Theorie zu wahren, muss diese interpretative Entscheidung aber als Praktik innerhalb des Phänomens durch *exteriority within the phenomenon* gedacht werden, die wiederum ermöglicht wird durch den grundlegenden Modus der Verantwortung als Bedingung der Möglichkeit zur Subjektivierung. Agentiell realistische Klimaresilienz ist also durch die notwendige Bedingung der Verantwortung normativ, physiozentrisch und transformatorisch konstituiert und ermöglicht daher, zumindest in der Theorie, die gesuchte normative Ausweitung des Resilienzkonzeptes.

Die praktische Anschlussfähigkeit hängt jedoch gewiss an der Verschiebung der Verantwortung in die Sphäre einer apriorischen Handlungsvoraussetzung, und zwar nicht bloß im Sinne einer „Heuristik der Furcht" (Jonas 1984, 63), die letztlich auch wieder anthropozentrisch ist, sondern als eine Heuristik der physiozentrischen Verantwortung. Im Anschluss an Barad und Lévinas besteht diese darin, jegliches Handeln unter den Vorbehalt der Selbstlosigkeit zu stellen. Unter diesem Vorbehalt des *Lebens-für-Andere* sind verantwortliche Maßnahmen zur Klimaresilienz im Mindesten solche, denen eine aktive Entscheidung bezüglich des

Einbezugs nichtmenschlicher Entitäten in die normative Zielsetzung vorangeht.

Literatur

Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press.

Bohr, Niels. 1935. „Can quantum-mechanical description of reality be considered complete?" *Physical Review* 48: 696-702.

Bohr, Niels. 1937. *Causality and Complementarity*. *Philosophy of Science* 4 (3): 289-298.

Bonß, Wolfgang. 2015. „Karriere und sozialwissenschaftliche Potentiale des Resilienzbegriffs". In *Resilienz im Sozialen: Theoretische und empirische Analysen*, herausgegeben von Martin Endreß und Andrea Maurer, 15-31. Wiesbaden: Springer.

Bröckling, Ulrich. 2017. *Resilienz: Über einen Schlüsselbegriff des 21. Jahrhunderts*. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-80731-7.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London: Routledge.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York/London: Routledge.

Butler, Judith. 2016. „Rethinking Vulnerability and Resistance". In *Vulnerability in Resistance*, herausgegeben von Judith Butler, Zeynep Gambetti und Leticia Sabsay, 12-27. Durham: Duke University Press.

Chiew, Florence. 2014. „Posthuman Ethics with Cary Wolfe and Karen Barad: Animal Compassion as Trans-Species Entanglement". *Theory, Culture & Society* 31 (4): 51-69. https://doi.org/10.1177/0263276413508449.

Edler, Kurt. 2017. *Demokratische Resilienz auf den Punkt gebracht*. Schwalbach: Wochenschau Verlag.

Ehrlich, Paul R. 1968. *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.

Einstein, Albert, Boris Podolsky, und Nathan Rosen. 1935. Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? *Physical Review* 47: 777–780.

Endreß, Martin und Benjamin Rampp, Hrsg. 2022. *Resilienz als Prozess: Beiträge zu einer Soziologie von Resilienz*. Wiesbaden: Springer.

Folke, Carl. 2016. „Resilience (Republished)". *Ecology and Society* 21 (4): 44. https://doi.org/10.5751/ES-09088-210444.

Folke, Carl, Stephen R. Carpenter, Brian Walker, Marten Scheffer, Terry Chapin, und Johan Rockström. 2010. „Resilience thinking: Integrating resilience, adaptability and transformability". *Ecology and Society 15 (4): 20. http://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss4/art20/*.

Foucault, Michel. 1976. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel. 1978. *Dispositive der Macht: Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.

Foucault, Michel. 1992. *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit 1*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel. 2003. *Die Ordnung des Diskurses: Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Fröhlich-Gildhoff, Klaus, und Maike Rönnau-Böse. Hrsg. 2019. *Resilienz*. 5. Aufl. München: Ernst Reinhardt Verlag.

Graefe, Stefanie. 2019a. „Erschöpfung, Resilienz und Nachhaltigkeit: Anmerkungen zur neuen Subjektivität der Arbeit". *WSI-Mitteilungen* 72 (1): 22-30.

Graefe, Stefanie. 2019b. *Resilienz im Krisenkapitalismus: Wider das Lob der Anpassungsfähigkeit*. Bielefeld: Transcript.

Greenstein, George, und Arthur G. Zajonc. 1997. *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundations of Quantum Mechanics*. Sudbury: Jones and Bartlett.

Holling, Crawford Stanley. 1973. „Resilience and Stability of Ecological Systems. *Annual Review of Ecology and Systematics* 4: 1-23.

Holling, Crawford Stanley. 2001. „Understanding the Complexity of Economic, Ecological, and Social Systems". *Ecosystems* 4: 390-405.

Holotik, Gerhard. 1990. „Verantwortung". In *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, herausgegeben von Hans Rotter, und Günter Virt, 821-823. Innsbruck/Wien: Tyrolia.

Jäger, Thomas, Anna Daun, und Dirk Freudenberg. 2016. *Politisches Krisenmanagement: Wissen Wahrnehmung Kommunikation*. Wiesbaden: Springer.

Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kaiser, David I. 2022. „Tackling Loopholes in Experimental Tests of Bell's Inequality". In *Oxford Handbook of the History of Interpretations of Quantum Physics*, herausgegeben von Olival Freire Jr., 339-370. Oxford: Oxford University Press.

Lévinas, Emmanuel. 1986. *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo*. Graz/Wien: Böhlau.

Lévinas, Emmanuel. 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. 2. Aufl. Studienausgabe. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Latour, Bruno. 1995. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.

Mieth, Dietmar. 2022. „Verantwortung, Rechenschaft und Vertrauen: Ein Essay" In *Ermutigung zur Verantwortung: Festschrift für Josef Römelt*, herausgegeben von Christof Mandry, und Stefan Meyer-Ahlen, 109-119. Münster: Aschendorff.

Mikulewicz, Michael. 2019. „Thwarting adaptation's potential? A critique of resilience and climate-resilient development". *Geoforum* 104: 267-282.

Moore, Jason. 2017. „The Capitalocene. PartI. On the Nature and Origins of our Ecological Crisis". *The Journal of Peasant Studies* 44(3). https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2017/08/Moore-The-Capitalocene-Part-I-published-JPS-2017.pdf.

Neimanis, Astrida, und Rachel Loewen Walker. 2014. „Weathering: Climate Change and the ‚Thick Time' of Transcorporeality". *Hypatia 29* (3): 558–575. https://doi.org/10.1111/hypa.12064.

Niehr, Thomas. 2018. „Das Unsagbare sagbar machen". In *Diskurs, Wissen Sprache: Linguistische Annäherungen an kulturwissenschaftliche Fragen*, herausgegeben von Martin Wengeler, und Alexander Ziem, 139-160. Berlin/Boston: De Gruyter.

Scharte, Benjamin, und Klaus Thoma. 2016. „Resilienz – Ingenieurwissenschaftliche Perspektive". In *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*, herausgegeben von Rüdiger Wink, 123-150. Wiesbaden: Springer.

United Nations. 2022. „COP27 Reaches Breakthrough Agreement on New 'Loss and Damage' Fund for Vulnerable Countries". https://unfccc.int/news/cop27-reaches-breakthrough-agreement-on-new-loss-and-damage-fund-for-vulnerable-countries.

Wakefield, Stephanie, David Chandler, and Kevin Grove. 2021. „The Asymmetrical Anthropocene: Resilience and the Limits of Posthumanism". *Cultural Geographies* 29 (3): 389-404.

Walker, Jeremy, und Melinda Cooper. 2011. „Genealogies of resilience: From systems ecology of the political economy of crisis adaption". *Security Dialogue* 42 (2): 143-160.

Zell, Michael. 2023. *Erfolgreiches Krisenmanagement in Unternehmen: Nachhaltige Krisenbewältigung und Steigerung der Resilienz durch Innovationen*. Wiesbaden: Springer.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 175–200
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.8

Kants Rechtsimperativ und zukünftige Generationen. Zur freien Willkür zukünftiger Generationen

Kant's Legal Imperative and Future Generations. On the Free Will of Future Generations

BJÖRN HÄRTEL, TU DARMSTADT

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht, inwiefern das allgemeine Rechtsgesetz und der kategorische Rechtsimperativ aus dem ersten Teil der Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant, die Rechtslehre, mit Rechten zukünftiger Generationen vereinbar sind. Es wird gefragt, ob und wie ein Rechtsanspruch auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen berücksichtigt werden kann. Ausgang ist der kategorische Rechtsimperativ, der die äußere Handlungsfreiheit jeder einzelnen Person unter einem allgemeinen Gesetz sichern soll. Während dieser Anspruch für zeitgleich lebende Personen unmittelbar plausibel erscheint, wird ein Bezug auf zukünftige Generationen problematisch: Zwar lässt sich ein apriorisches Recht auf gleiche Freiheit für zukünftige Generationen begründen, doch stößt die Verwirklichung dieses Rechts an naturgesetzliche Grenzen. Daraus ergibt sich eine Differenz zwischen Rechtsanspruch und Verwirklichung, die nur in Form einer vergleichbaren Freiheit wirklich wird. Um diese Kluft zu vermitteln, wird eine Ergänzung des Rechtsimperativs in Gestalt einer Generationenformel des Rechtsimperativs vorgeschlagen. Damit wird gezeigt, dass Kants Rechtslehre prinzipiell offen für eine Berücksichtigung der freien Willkür zukünftiger Generationen ist.

Es werden drei Hinsichten auf die freie Willkür zukünftiger Generationen unterschieden: Erstens der Anspruch auf ein mögliches Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen, zweitens eine Vergleichbarkeit von äußerer Freiheit zwischen Generationen und drittens eine notwendige Position, die versucht, die Freiheit zukünftiger Generationen mit der Freiheit heutiger Generationen zu vermitteln.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Der Beitrag versteht sich als Versuch, Kants Rechtslehre durch die systematische Einbindung des Rechts auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen zu aktualisieren. Dabei geht es um die systematische Fragestellung, ob und wie für ein Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen im Rahmen der kantischen Rechtslehre sinnvoll argumentiert werden kann.

Schlagwörter: Freiheit, freie Willkür, Generationengerechtigkeit, Kant, zukünftige Generationen

Abstract: This article examines the extent to which the general law and the categorical legal imperative from the first part of Immanuel Kant's Metaphysics of Morals, the doctrine of law, are compatible with the rights of future generations. It asks whether and how a legal claim to equal freedom for future generations can be taken into account. The starting point is the categorical legal imperative, which is intended to secure the external freedom of action of each individual under a general law. While this claim seems immediately plausible for people living at the same time, a reference to future generations becomes problematic: although an a priori right to equal freedom for future generations can be justified, the realization of this right comes up against the limits of natural law. This results in a difference between legal entitlement and realization, which only becomes real in the form of comparable freedom. In order to bridge this gap, an addition to the legal imperative in the form of a generational formula of the legal imperative is proposed. This shows that Kant's legal doctrine is in principle open to taking into account the free will of future generations.

Three aspects of the free will of future generations are distinguished: first, the claim to a possible right to equal freedom for future generations; second, the comparability of external freedom between generations; and third, a necessary position that attempts to mediate the freedom of future generations with the freedom of present generations.

This article is an attempt to update Kant's legal doctrine by systematically incorporating the right to equal freedom for future generations. The systematic question at stake is whether and how a right to equal freedom for future generations can be meaningfully argued within the framework of Kantian legal doctrine.

Keywords: freedom, free will, intergenerational justice, Kant, future generations

Einleitung[1]

[1] Ich danke Marcus Düwell und den anonymen Gutachter:innen für ihre konstruktiven Kommentare.

Freiheit als Prinzip, welche jeder Person Kraft ihrer Menschheit zusteht, fällt zugleich mit dem Prinzip der Gleichheit zusammen, so Immanuel Kant 1797. Es soll demnach jeder Person qua Geburt ein Recht auf eine angeborene gleiche Freiheit zustehen. Solange wir dies im Hinblick auf zeitgleich lebende Personen betrachten, scheint dieser Anspruch durchaus plausibel und zusicherbar zu sein. In ihrer Gegenständlichkeit unterliegt Freiheit damit zuvorderst einer Räumlichkeit und nicht unmittelbar einer Zeitlichkeit in Bezug auf nachfolgende Generationen, weil sie in der Relation zwischen zeitgleich lebenden Personen gleichzeitig ist. Ein Gesetz der Freiheit, welches die maximale äußere (Handlungs-)Freiheit – bzw. die freie Willkür – jeder Person als Recht sichern soll, ist der kategorische Rechtsimperativ. Damit wird äußere Freiheit als Gegenstand und ein Rechtsgesetz der Freiheit von zeitgleich lebenden Personen zum Ausdruck gebracht. Ein Recht auf gleiche Freiheit als ein Rechtsanspruch, der allen derzeit lebenden Personen zukommt, ist nachvollziehbar. Wenn wir allerdings diesen Anspruch auch allen zukünftig lebenden Personen zusprechen wollen, wird fraglich, wie dieser Anspruch realisiert werden kann. Die Frage ist, wie der Gegenstand – die äußere Freiheit – unter einem kausalen Zeitverlauf zu denken ist.

Im Lichte zukünftiger Generationen erscheint Kants Rechtsgesetz nicht mehr nur als Rechtlehre von zeitgleich lebenden Personen, sondern auch als ein „Nacheinander". Daher soll in diesem Beitrag die Frage behandelt werden, inwiefern der freie Gebrauch der Willkür zukünftiger Generationen innerhalb des allgemeinen Rechtsgesetzes der Rechtslehre berücksichtigt werden kann. Die Diskussion bezieht sich auf den ersten Teil der Metaphysik der Sitten, die Rechtslehre (MSR). Es soll untersucht werden, ob und wie das allgemeine Rechtsgesetz und der kategorische Rechtsimperativ mit den Rechten zukünftiger Generationen vereinbar sind, ob und wie also deren Recht auf gleiche Freiheit berücksichtigt werden kann. Dabei geht es in diesem Beitrag nicht um eine exegetische Beschäftigung mit Kants Rechtslehre, sondern um die systematische Fragestellung, ob und wie für ein Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen im Rahmen der kantischen Rechtslehre sinnvoll argumentiert werden kann.[2] Kant hat

[2] Mir ist nicht bekannt, dass dieses Thema in der Kantforschung systematisch untersucht wurde. Exemplarisch können folgende zwei Aufsätze angeführt werden: Stefano Lo Re bezieht sich auf einen nachhaltigen Eigentumsgebrauch in Kants Rechtslehre (Lo Re 2022). Hope Sample zieht Kants Ethik heran, um sich expliziteren Fragen in der Klimaethik zu widmen (Sample 2022). In diesem Beitrag wird versucht, Kants Rechtslehre in allgemeinerer Weise auf eine Vereinbarkeit der

diese Frage nicht untersucht, wohl weil sie sich zu seiner Zeit nicht gestellt hat. Dieser Beitrag kann also als ein Versuch verstanden werden, das Recht auf den Gebrauch den freien Willkür zukünftiger Generationen in die kantische Rechtslehre aufzunehmen. Eine juridische Begründung der freien Willkür zukünftiger Generationen ist im Vergleich zu einer rein moralischen Begründung vorteilhaft, weil im Recht die Möglichkeit eines legitimen Rechtszwanges berechtigter Ansprüche besteht.

2 Einige Vorannahmen:

Wenn von ‚freier Willkür' oder ‚äußerer Handlungsfreiheit' zukünftiger Generationen gesprochen wird, können folgende drei Hinsichten gemeint sein: Erstens der Anspruch auf ein mögliches Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen, zweitens eine Vergleichbarkeit von äußerer Freiheit zwischen Generationen und drittens eine notwendige Position, die versucht, die Freiheit zukünftiger Generationen mit der Freiheit heutiger Generationen zu vermitteln.

Mit dem zentralen Begriff der freien Willkür ist in der MSR das Vermögen gemeint, nach Belieben Objekte durch die äußere Handlungsfähigkeit hervorzubringen (AA VI, 213). Nach dem allgemeinen Rechtsgesetz, welches Kant in der MSR formuliert, soll man als Person äußerlich so handeln, dass der „freie Gebrauch der [...] [eigenen] Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne" (AA VI, 231). Kant unterscheidet zwischen Willkür, welche sich zu einer Handlung verhält, und Wille, der auf den Bestimmungsgrund der Willkür abzielt. Willkür ist ein Vermögen, eine Handlung zu tun oder zu lassen, unabhängig davon, was Bestimmungsgrund der Willkür ist. Der Wille ist ein Vermögen, der den Bestimmungsgrund der Willkür beinhaltet. Dieser hat über sich keinen weiteren Bestimmungsgrund, sondern ist selbst die praktische Vernunft. (Wood 1999, 27)

Darüber hinaus bestimmt der Wille die Gesetze und die Willkür die Maximen. Die Maximen sind im Menschen eine freie Willkür, wohingegen der Wille auf Gesetze gerichtet ist. Damit ist der Wille „weder frei noch unfrei" (AA VI, 226). Er unterliegt keinem Zwang, weil er nicht auf Handlungen abzielt, sondern auf Gesetze hinausgeht, welche die Maximen der Handlungen bestimmen. Es kann nur die Willkür als frei bezeichnet werden

freien Willkür zukünftiger Generationen zu untersuchen. Damit geht es um eine Behandlung der freien Willkür zukünftiger Generationen der Form nach.

(AA VI, 226). Wenn in diesem Beitrag von Freiheit die Rede ist, gilt dies im Rechtskontext, als eine äußere Handlungsfreiheit (freie Willkür).

Seinen Rechtsbegriff definiert Kant bereits in der Einleitung der Rechtslehre. Dieser sagt aus, dass „das Recht [...] der Inbegriff der Bedingungen [ist], unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (AA VI, 230). Damit hat Kant das Recht nicht aus dem Prinzip der inneren Freiheit abgeleitet, sondern aus der reinen praktischen Vernunft, welche das Kriterium der allgemeinen Gesetzlichkeit beinhaltet. (Höffe 1999, 52) Dieses „allgemeine Kriterium“ (AA VI, 229) ist vielmehr Kants generelles Moralkriterium und schließt auch das Recht in eine universalistische Ethik ein. Außerdem beinhaltet der Rechtsbegriff zwei Seiten hinsichtlich der äußeren Handlungsfreiheit von Personen: Einerseits wird die Handlungsfreiheit eingeschränkt, weil ein geteilter und somit begrenzten Lebensraum eine Einschränkung mit sich bringt, andererseits zielt Kants Rechtsbegriff auf eine Freiheitssicherung ab. Freiheit darf nur aus einem legitimen Grund eingeschränkt werden. (Höffe 1999, 52 f.)

Kant entwickelt aus dem Rechtsbegriff anschließend das Rechtsprinzip. Dieses lautet: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann“ (AA VI, 230). Das Rechtsprinzip ist anders formuliert, beinhaltet aber denselben Sachverhalt wie der Rechtsbegriff. Es blickt im Vergleich zum Rechtsbegriff nicht mehr objektiv auf den Sachverhalt, sondern subjektiv aus einer Rechtssicht. (Höffe 1999, 54) Die Entwicklung des Rechtsbegriffs mündet schließlich im allgemeinen Rechtsgesetz: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch der Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (AA VI, 231). Das Gesetz hat die Form eines kategorischen Imperativs. Allerdings weisen der Rechtsbegriff und das Rechtsprinzip auch den Sachverhalt der Vereinbarkeit von äußerer Handlungsfreiheit nach einem allgemeinen Gesetz auf und können so, als Formulierungen des kategorischen Imperativs verstanden werden. (Höffe 1999, 55)

In der Forschungsliteratur wird kontrovers diskutiert, wie sich dieser Rechtsimperativ zu Kants Moralprinzip verhält, welches er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der 2. Kritik entwickelt. Während einige Autoren davon ausgehen, dass die Rechtslehre auf dem Moralprinzip aufbaut, gehen andere Autoren davon aus, dass die Rechtslehre einen vom Moralprinzip unabhängigen Rechtsimperativ einführt. (Steigleder 2002; Willaschek 2009) Ohne auf die Debatte eingehen zu wollen, sei nur kurz erläutert, warum ich die erste Position hier voraussetze. Klaus Steigleder

verdeutlicht den Zusammenhang des Moralprinzips und des Rechts wie folgt:

> „Zum einen begründet er [der Kategorische Imperativ, B.H.] den Standpunkt der durch das Moralprinzip *verpflichteten* Personen. In dieser Perspektive ist der Kategorische Imperativ ein ‚*ethisches*' Prinzip, weil er alle kategorischen Verbindlichkeiten umfasst, also auch die Verbindlichkeit ‚pflichtgemäß aus Pflicht' zu handeln. Zum anderen begründet der Kategorische Imperativ den Standpunkt der durch das Moralprinzip *wechselseitig berechtigten* Personen. In dieser Perspektive ist der Kategorische Imperativ ein ‚*rechtliches*' Prinzip und begründet im Grundsatz alle Pflichten, deren Einhaltung äußerlich erzwungen werden darf […] [und] führen wiederum auf Seiten einer verpflichteten Person zur *Anreicherung* oder einem *Zuwachs der Perspektiven ihres Verpflichtetseins*" (Steigleder 2002, 147, Hervorhebungen i.O.).

Kant schreibt, dass ein Gesetz oder eine Handlung „ethisch" genannt werden kann, wenn die Triebfeder der „Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist" (AA VI, 219). Dagegen liegt eine juridische Gesetzessicht vor, wenn die Handlung ohne Rücksicht auf die Triebfeder, also ohne Rücksicht auf den Bestimmungsgrund der Willkür, geschieht. (AA VI, 214) Es liegen moralische und juridische Pflichten vor. In der rechtlichen Gesetzgebung sind die Pflichten nur äußerlich, weil durch diese Form der Gesetzgebung nicht verlangt werden kann, dass der Bestimmungsgrund zu dieser Handlung innerlich ist, also mit der Idee der Pflicht übereinstimmt. In der moralischen Gesetzgebung hingegen sind die Pflichten innerlich, d.h. es wird aus Pflicht gehandelt. Allerdings wird sich nicht nur auf innere Handlungen bezogen, sondern diese Pflichten gehen „auf alles, was Pflicht ist, überhaupt" (AA VI, 219).

Der Beitrag ist in drei Hauptabschnitte gegliedert. Im Abschnitt 3. gilt es die Frage zu beantworten, inwiefern eine gleiche Freiheit als Anspruch für zukünftige Generationen gilt und wie dieser Anspruch in einem Rechtsstaat berücksichtigt werden muss. Im Abschnitt 4. werde ich zeigen, dass wir aus Erfahrung nur sagen können, dass zukünftigen Generationen eine vergleichbare Freiheit zukommen kann. Es stellt sich die Frage, welches allgemeine Gesetz der Freiheit vorliegt, wo nach striktem Recht etwas aufgeteilt werden kann. Abschließend stellt sich im Abschnitt 5. die Frage, wie das Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen mit der Freiheit heutiger Generationen vergleichbar gemacht werden kann.

3 Recht auf gleiche Freiheit als Anspruch

3.1 Gleichheit und Freiheit als angeborenes Recht

Kant sagt mit seiner Idee der allgemeinen Freiheit, dass diese eine gleiche Freiheit ist und jedem zukommt. Damit stellt sich zwingend die Frage nach zukünftigen Generationen. In der MSR legt Kant dar, dass das angeborene Recht nur ein einziges sein kann, welches ein Recht auf eine angeborene Freiheit als ein universelles Prinzip ist. (Bielefeldt 1998, 70) Freiheit ist für Kant die „Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür […], sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, […] dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht." (AA VI 237) Freiheit ist damit das apriorische Prinzip der ganzen Rechtsordnung Kants (Bielefeldt 1998, 70). Außerdem führt Kant weiter aus, dass dieses angeborene Recht auch jedem Menschen gleichermaßen zukommt.

Wie aber können Freiheit und Gleichheit als ein angeborenes Recht verstanden werden? Kann es ein Recht auf Freiheit geben, dass nicht allen in gleicher Weise zukommt? Es wird sich zeigen, dass die gleiche Freiheit in der angeborenen Freiheit mitbegründet ist.

Eine untrennbare Verbindung von Freiheit und Gleichheit lässt sich beispielweise durch den Satz vom Widerspruch einsehen. Wenn versucht wird zu bestreiten, dass gleiche Freiheit nicht für jeden gilt, also nicht als angeborenes Prinzip postuliert wird, so läuft dieser Versuch in einen Widerspruch. Nehmen wir an, eine Person sagt für sich, frei von äußeren Zwängen zu sein und dies in einem demokratischen Rechtstaat nach Kants kategorischem Rechtsimperativ, so würde diese Haltung nach dem Satz vom Widerspruch nicht zugleich jedem zukommen und nicht zukommen können. Denn *dasselbe* Prädikat („gleich" im formgebenden Sinne) kann *demselben* Gegenstand („Freiheit", im Sinne der freien Willkür) in *derselben* Hinsicht (hier als „angeborenes Recht") nicht zugleich jemanden zukommen und nicht zukommen. Hiernach ließe sich also sagen, dass das angeborene Recht auf gleiche Freiheit ein analytisches Urteil a priori ist und Gleichheit und Freiheit im Rechtsanspruch untrennbar miteinander verbunden sind. Um den Widerspruch in der Verweigerung gleicher Freiheit zu stärken, kann auf eine Passage im Paragraphen E der MSR verwiesen werden:

> „Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit, notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die *Konstruktion* jenes Begriffs, d.i.

> Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegung der Körper unter dem Gesetze der *Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung*." (AA VI, 232, Hervorhebungen i.O.)

Der Widerspruch gibt den Zusammenhang zwischen Freiheit und Gleichheit im Sinne Kants wieder. Denn Kant scheint, hier durch eine Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung auf das dritte Newtonsche Axiom (Actio und Reactio) zu verweisen. In einer reinen Anschauung a priori ist äußere Freiheit dann diejenige Freiheit, die nach diesem physikalischen Grundsatz zu einer gleichen Wirkung und Gegenwirkung der Form nach führt. Daraus kann gelesen werden, dass Kant das „Prinzip der allgemeinen Freiheit" mit dem strikten Recht a priori in Übereinstimmung sieht, also mit einem „notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen [Zwang]" (AA VI, 232) gleich ist.[3]

Wenn das angeborene Recht auf gleiche Freiheit jeder Person, Kraft ihrer Menschheit zukommt, weil es ein universelles Prinzip ist, wird es auch zukünftigen Generationen zukommen, sobald sie geboren werden. Dieser Schluss ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Er mutet nur an, dahingehend plausibel zu sein, wenn folgende Annahmen getroffen und anerkannt werden: Erstens muss davon ausgegangen werden, dass es auch in Zukunft Menschen geben wird. Zweitens müssen uns diese Menschen hinreichend ähnlich sein. Sie müssen auf ähnliche biologische bzw. natürliche Ressourcen und auf eine ähnliche ökologische Umwelt angewiesen sein. Und drittens müssen wir davon ausgehen, dass unser derzeitiges Handeln Effekte auf die Umweltbedürfnisse zukünftiger Menschen haben wird. (Düwell und Bos 2018, 17 f.) Unter diesen Annahmen – diese können als zwei Prämissen zusammengefasst werden: der einer hinreichenden Ähnlichkeit zukünftiger Generationen und der einer Kontinuitätsprämisse – lässt sich mit den vorherigen Ausführungen sagen, dass das angeborene Recht, ein Recht auf gleiche Freiheit, auch zukünftigen Generationen zukommen wird, sobald sie geboren werden. Das heißt nicht, wie wir sehen werden, dass zukünftigen Generationen auch eine gleiche Freiheit tatsächlich zukommt. Allerdings werden sie diesen Rechtsanspruch geltend machen können. Es ist weiterhin zu betonen, dass dieses Rechtsprinzip nicht

[3] Mir es geht darum, auf der Linie Kants sein entwickeltes Verständnis von dem, was Recht nach Kant ist, fortzuführen. Damit sagt Kant zwar nicht, was striktes Recht nach einer allgemeinen Definition ist, sondern was Recht nach einer reinen Anschauung a priori sein sollte (Pogge 1998, 164).

als ein abstraktes oder inhaltliches Prinzip, sondern als ein formgebendes Prinzip, welches sich unmittelbar auf den Inhalt von Rechten auswirkt, zu verstehen ist und damit im Recht durch den absoluten Geltungsgrund der Freiheit immer auf die Würde des Menschen zeigt. (Bielefeldt 1998, 71) Es lässt sich eine erste Hinsicht festhalten: Alle zukünftigen Generationen werden ein Recht auf gleiche Freiheit haben.

3.2 Negative Freiheit und rechtsstaatlich positive Freiheit

Kann es in einem Rechtsstaat gewollt sein, dass der freie Gebrauch der Willkür zukünftiger Generationen durch die Folgen des freien Gebrauchs der Willkür (weit) vorheriger oder derzeit lebender Generationen eingeschränkt wird? Hierzu soll folgende Argumentation aufgezeigt werden: Da Menschen auch immer die Freiheit haben, anders als aus Pflicht oder rechtmäßig zu handeln, zeigt sich Freiheit als negative Freiheit. Direkt daraus entspringt qua Vernunft die Idee und Verpflichtung zu einer positiven Freiheit, die ein gesetzgebendes Moment der äußeren Handlungsfreiheit bildet. Dadurch wird sich zeigen, dass wir die obige Frage mit einem „nicht-Wollen-können" beantworten müssen. Es kann gezeigt werden, dass ein Rechtsstaat und dessen Volk[4] es nicht-Wollen-können, dass zukünftige Generationen kein Recht auf gleiche Freiheit haben werden, sofern der Rechtsstaat auf dem Rechtsimperativ beruht. Dahingehend wird sich jedoch eine innere Spannung durch die Zeitlosigkeit des Imperativs und einer möglichen Gebrauchsendlichkeit von Ressourcen dieser Welt ergeben. Dies bildet ein Spannungsverhältnis des Rechtsimperativs hinsichtlich der Modalitäten eines „analytisch möglich" – im Sinne von widerspruchsfrei möglich – und eines „naturgesetzlich (un-)möglich". Die Argumentation wird folgend detaillierter dargelegt.

Der Begriff der negativen Freiheit lässt sich an folgendem Zusammenhang verdeutlichen: „Freiheit ‚von' *bestimmten* Gegenständen ist noch nicht unmittelbar eine Freiheit ‚von' den Gegenständen und der sie bestimmenden Gesetzgebung *überhaupt*." (Honrath 2011, 61, Kursivschreibung von mir, B.H.) Die negative Freiheit zeigt sich, indem sie von Gegenständen und deren Gesetzgebung absieht (Honrath 2011, 63 f.). Als Menschen kennen wir nach Kant diese Freiheit nur als „negative Eigenschaft in uns" (AA VI, 226), was bedeutet, dass wir uns von Gegenständen distanzieren

[4] In diesem Beitrag werden die Begriffe Volk und Bürger:Innen nur insofern systematisch verwendet, indem der Begriff Volk eine Menge von Bürger:innen und dessen vereinigten Willen repräsentiert (AA VI, 311; AA VI 313).

können, weil zwischen uns als Subjekte und den Gegenständen als auch ihren äußerlichen Gesetzmäßigkeiten immer schon eine Distanz besteht. Denn wir können nach Belieben handeln. Die negative Freiheit zeigt sich so als das „Nicht gegenüber der unbedingten Geltung der Naturgesetze" (Honrath 2011, 65) von äußeren Gegenständen. In der negativen Freiheit zeigt sich damit ein anders-Handeln-können gegenüber von Naturgesetzen. Nur so kann sich der Mensch als frei denken. (Honrath 2011, 79) Die negative Freiheit ist damit ein notwendiges Moment der Freiheit und zeigt den einzelnen Menschen als freies Subjekt. Der Mensch kann nur als freies Wesen verstanden werden, wenn er auch anders als gut handeln kann. (Honrath 2011, 3 ff.) Freiheit als negative Freiheit ist daher als freie Willkür um ihrer Freiheit willen zu verstehen (Honrath 2011, 82). Allerdings liegt im Menschen auch ein Vermögen zur reflexiven Distanz zu sich selbst und diese bringt auch ein Bewusstsein in der Form der positiven Freiheit hervor (Honrath 2011, 66). Positive Freiheit schränkt sich um ihrer Freiheit willen selbst ein und ist damit ein begrenzendes Maß der negativen Freiheit. (Honrath 2011, 84)

Damit zeigt sich, dass eine negative Freiheit, die eine freie Willkür ohne Maß ist, in eine sich selbstgesetzte Freiheit umschlägt, dadurch dass der Mensch eine reflexive Distanz zu sich selbst aufweist. Diese selbstgesetzte Freiheit kann als positive Freiheit bezeichnet werden und ergibt sich aus sich selbst im Subjekt. Positive Freiheit ist daher eine Form der Freiheit, welche aus einer reflexiven Distanz des Menschen zu sich selbst entspringt. Denn die positive Freiheit stellt ein gesetzgebendes Vermögen dar, was die „Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit vernünftiger Subjektivität" (Honrath 2011, 87) bewusst macht. Wie kann allerdings diese Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit der Freiheit vernünftiger Subjektivität verstanden werden? In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten schreibt Kant:

> „[Die] Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, […] muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. […]; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein?" (AA IV, 446 f.)

In diesem Kontext zeigt sich, dass freie Willkür aufgrund einer Selbstgesetzgebung durch die Prinzipien der Vernunft, des freien Willens, möglich ist. Die (einzelne) freie Willkür ist damit keine negative Freiheit ohne Maß,

sondern wird in den Horizont der Allgemeinheit gerückt, indem sich das Subjekt die Prinzipien der Vernunft selbst setzt. (Honrath 2011, 88 f.) Das allgemeine Rechtsgesetz sagt zwar einerseits, dass die freie Willkür nicht durch ein Hindernis eingeschränkt werden darf und die Begrenzung der eigenen freien Willkür auch nicht zur Maxime eigener Handlungen aus Pflicht werden soll – das ist eine Forderung der Ethik. Andererseits muss die eigene freie Willkür mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können (AA VI, 230 f.). Dementsprechend besagt das Recht, dass „jedem Handlungsfähigen gegenüber jedem anderen Handlungsfähigen jene Handlungsfreiheit zukommt, die mit der gleichen maximalen Handlungsfreiheit jedes Handlungsfähigen vereinbar ist" (Steigleder 2011, 136). Eine rechtsstaatlich positive Freiheit muss daher als ein formgebendes Prinzip verstanden werden, welches eine *Sicherung negativer Freiheit für jeden gleichermaßen* ermöglichen soll. Dieser Zusammenhang führt zum kategorischen Rechtsimperativ. Mit diesem ist die Idee eines unbedingten Sollens verbunden, in dem ein allgemeines Gesetz und die eigene freie Willkür enthalten sein muss (Honrath 2011, 133).

Eine selbstgesetzte Freiheit ist daher grundlegend für eine rechtsstaatliche Ordnung und ergibt eine Notwendigkeit, diese Ordnung für die eigenen Handlungen verbindlich anzuerkennen. Das bedeutet nicht, dass die staatliche Ordnung über den Willen eines Volkes eines Rechtsstaates herrscht, sondern dass die staatliche Ordnung von einem vereinigten Willen des Volkes heraus entspringt (AA VI, 311) und das zusammenbestehend unter Rechtsgesetzen, sofern diese Gesetze „a priori notwendig […] sind" (AA VI, 313). Das Volk ist damit der Souverän des Staates. Die Glieder eines Rechtsstaates (das Volk) müssen sich damit einem vereinigten Willen aller unterwerfen und diesen Willen anerkennen, weil auf den Prinzipien einer rechtlichen praktischen Vernunft verpflichtende Gesetze gestaltet werden, die vom vereinigten Willen ausgehen. (Steigleder 2002, 204) Daraus folgt, dass der Staat befugt ist, sich nach Gesetzen der Freiheit zu formieren und zu erhalten. Hierzu schreibt Kant, dass es

> „drei verschiedene Gewalten [sind] […], wodurch der Staat […] seine Autonomie hat, d.i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. – In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staates […] worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß, denn die kann […] im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung, viel behaglicher und erwünschter ausfallen; sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen *kategorischen Imperativ* verbindlich macht." (AA VI, 318, Hervorhebung i. O.)

So macht es die Vernunft notwendig, nach der maximalen Deckung der „Verfassung nach Rechtsprinzipien“ (Steigleder 2002, 204) zu streben und diese zu erhalten und zu verbessern (Steigleder 2002, 204). Das heißt auch, dass ein Rechtsstaat befugt ist, das Recht eines „Anspruchs auf einen gleichen maximalen Spielraum der Ausübung äußerer Handlungsfreiheit“ (Steigleder 2002, 198) zu wahren und ggf. zu erzwingen, denn das schulden sich alle handlungsfähigen Personen eines Staates. Das bedeutet, dass ein Recht auf gleiche Freiheit im Rechtsstaat besteht und es von einem Rechtsstaat nicht gewollt sein kann, ein Recht auf gleiche Freiheit für zukünftige Generationen zu verwehren oder einzuschränken. Denn das würde in der Negation dem Prinzip der angeborenen gleichen Freiheit und dem Rechtsimperativ widersprechen.

3.3 Apriorischer Rechtsanspruch zukünftiger Generationen auf gleiche Freiheit

Mit dem Anspruch auf gleiche Freiheit geht ein rechtstaatliches „nicht-Wollen-können“ (Höffe 1992, 139) einher. Es muss gefragt werden, ob wir es widerspruchslos wollen können, dass der freie Gebrauch der Willkür einer zukünftigen Generation durch die Folgen des freien Gebrauchs der Willkür (weit) vorheriger oder derzeit lebender Generationen eingeschränkt wird. Es wäre durchaus möglich, dass diese Maxime *gedacht* werden kann, weil man lieber seiner eigenen freien Willkür Vorzug gewährt. Allerdings kann die Maxime der praktischen Vernunft nach in einem Rechtsstaat nicht *gewollt* werden, weil sie dem Anspruch widersprüchlich sein würde. Daraus folgt meiner Ansicht nach ein nicht-Wollen-können der Einschränkung gleicher Freiheit, also der Degradierung eines Rechts auf gleiche Freiheit als Allgemeinheit vor dem Gebrauch freier Willkür als Einzelheit.[5] Ich meine, dass sich dieser Schluss im Allgemeinen auch mit anderen Schlüssen dieser Art deckt.[6] Es geht damit um eine prinzipielle Offenheit der Idee des Rechtsstaates für die Zukunft, u.a. seiner Existenz und dessen zukünftigem Volk und nicht um Vorteile von derzeit lebenden Generationen.

Zu welchen Konsequenzen folgt dieser Schluss in Bezug auf den Gebrauch der freien Willkür zukünftiger Generationen? Dies lässt sich mit Ausführungen von Herwig Unnerstall diskutieren. Unnerstall macht darauf

[5] Außerdem scheint dies mit einer „vollkommenen Pflicht gegen andere“ übereinzustimmen, worauf Kant in der Einleitung der MSR verweist: Das Recht der Menschen ist eine vollkommene Pflicht gegen andere. (AA VI, 240)

[6] Vergleiche hierzu: (Düwell und Bos 2018, 17; Steinvorth 2007, 15).

aufmerksam, dass es verschiedene Weisen der Interpretation des kategorischen Imperativs hinsichtlich der Rechte zukünftiger Generationen gibt. Zwei davon sind für diese Untersuchung besonders interessant: Einerseits kann der Imperativ hinsichtlich eines „analytisch möglich" bewertet werden. Diese Hinsicht sagt aus, dass kein Widerspruch in der Anerkennung der Menschenwürde zukünftiger Generationen in der Wirklichkeit besteht. (Unnerstall 1999, 219) Andererseits sagt die andere Hinsicht aus, dass es „naturgesetzlich unmöglich" ist, es also zu einem Widerspruch zwischen Menschenwürde und der Endlichkeit natürlicher Ressourcen führt. (Unnerstall 1999, 219 f.) Hierzu schreibt Unnerstall, dass es „u.a. naturgesetzlich unmöglich [ist], daß alle Generationen die Ressourcen in einer bestimmten Weise nutzen. […] Unmöglich sind nur Regeln, die jeder Generation erlauben, eine positiv bestimmte Menge zu verbrauchen – jedenfalls wenn sie von unendlich vielen Generationen befolgt werden sollen." (Unnerstall 1999, 277 f.) Mit Unnerstall können wir schlussfolgern, dass wir es nur in analytischer Hinsicht nicht wollen können, dass das Recht auf gleiche Freiheit für eine unendliche Kette zukünftiger Generationen eingeschränkt wird.

Die Hinsicht, dass *alle* zukünftigen Generationen das *Recht auf gleiche Freiheit* haben *werden*, führt daher in der Unterscheidung zwischen eines nicht-Wollen-können als analytisch Mögliches und als naturgesetzlich Unmögliches zu Schwierigkeiten. Zukünftige Generationen werden hinsichtlich einer analytischen Interpretation dieses Recht haben, jedoch ist dies pragmatisch bezogen auf eine unendliche Kette an Generationen rechtlich, aufgrund von naturgesetzlich Möglichem, wohl kaum zusicherbar. Wenn sich sagen lässt, dass zukünftige Generationen dieses Recht haben werden, führt das zu einer analytischen Einsicht und stellt einen Anspruch (claim-right) dar, dem gegenüber Verpflichtungen stehen (Hurd und Moore 2018). So muss dieser Anspruch als ein nicht-Wollen-können gesehen werden, welches ein *Wollen* (hin zum Sollen) eines Rechts auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen markiert und dies in Handlungen heutiger Generationen in einer gewissen Weise berücksichtigt. Im nächsten Abschnitt komme ich zu Überlegungen, die die freie Willkür zukünftiger Generationen unter Naturgesetzen besser beschreiben.

4 Vergleichbare Freiheit als Verwirklichung

4.1 Die naturgesetzliche Unmöglichkeit gleicher Freiheit für alle zukünftigen Generationen

Naturgesetzlich kommt es zwischen der Berechtigung auf den Anspruch gleicher Freiheit und naturgesetzlichen Möglichkeiten in der Verwirklichung des Anspruchs zu einem Widerspruch. Es ist naturgesetzlich unmöglich diesen Anspruch allen zukünftigen Generationen zuzusichern. Die Unmöglichkeit gleicher Freiheit für alle (zukünftigen) Generationen kann mit Bezug auf Kants Konstruktion des Rechtsbegriffs aus dem Paragraphen E begründet werden, worin er auf eine mathematische Analogie verweist. In dieser Analogie zeigt Kant, dass wir uns zwei Punkte vorstellen sollen, die durch eine Gerade miteinander verbunden sind. Der Abstand zwischen den beiden Punkten lässt sich auf der Geraden durch eine weitere senkrechte Gerade *in der Mitte* aufteilen, wodurch der Raum zwischen den beiden Punkten „von beiden Seiten gleich" (AA VI, 233) abgeteilt wird. Nach dieser Analogie wird „auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt" (AA VI, 233). Dieser gleich abgeteilte Raum bedeutet im strikten Recht nach Kant, Freiheit als gleiche Freiheit anzusehen. Die Bestimmung des gleich abgeteilten Raumes, also die Form, bedarf bei Kants Analogie keiner Erfahrung, sofern nur gesagt werden soll, nach welchem Prinzip dieser Raum zu bestimmen ist. Es wird also durch eine reine Anschauung a priori bestimmt, inwiefern etwas – z. B. natürliche Ressourcen – aufgeteilt wird, nämlich von beiden Seiten gleich bzw. in der Mitte. Diese Aufteilung des Raumes ist durch den Einbezug der freien Willkür zukünftiger Generationen nicht möglich. Daher versuche ich Kants Analogie zu ergänzen. Der Rand des gleich abgeteilten Raumes kann als mathematische Funktion vorgestellt werden. Wird dieser Raum, bzw. dessen Rand, als mathematische Funktion über einen kausalen Zeitverlauf integriert, so ließe sich über diese Funktion, ohne auf Erfahrung zu verweisen, keine Aussage über eine strikte Aufteilung des Raumes treffen. Eine Aussage über die Funktion des Randes vom Raum lässt sich nur durch Hinzunahme der Empirie treffen. Da diese Aussage zeitlich bedingt ist, wird eine gleiche Aufteilung des Raumes unmöglich. Es stellt sich damit die Frage, wie dieser Raum hinsichtlich eines kausalen Zeitverlauf aussieht und anhand dessen die Frage, was eine gleiche Abteilung des Raumes im strikten Recht bedeutet. Es lässt sich sagen, dass diese Funktion abhängig von Naturgesetzen und technischen Möglichkeiten ist. Wir müssen uns also von der reinen Anschauung a priori entfernen, in welcher wir einen Anspruch auf gleiche Freiheit begründen können (Kants gleich abgeteilter Raum).

Empirisch lässt sich nicht mehr sagen, dass zukünftigen Generationen eine gleiche Freiheit zukommen wird und wir können nur auf das Merkmal der *Vergleichbarkeit* verweisen. Zukünftigen Generationen wird daher eine *vergleichbare Freiheit* zukommen. Aber was lässt sich über die Vergleichbarkeit der freien Willkür zukünftiger Generationen überhaupt sagen? Wenn eine bestimmte zukünftige Generation eine so und so geartete vergleichbare Freiheit gehabt haben wird, ist diese Freiheit nicht dieselbe Freiheit wie die unseres Anspruchs – die gleiche Freiheit. Nur das zu Vergleichende ist bekannt: die Form, also die äußere Handlungsfreiheit – die freie Willkür. Daraus folgt eine Differenz zwischen der freien Willkür heutiger und zukünftiger Generationen.

Wissenschaftler:innen können berechnen, wie lange uns eine bestimmte Ressource bei einem bestimmten Verbrauch ungefähr zur Verfügung stehen wird. Sie können also eine mögliche Gebrauchsendlichkeit von Ressourcen für einen bestimmten Zweck angeben. Klimaforscher:innen können die Folgen des Klimawandels abschätzen und Prognosen über bewohnbare Teile der Erde treffen. Diese Urteile sagen allerdings nur in feststellbarer Art und Weise aus, dass unter bestimmten Umständen diese und jene Zustände zu erwarten sind. Es wird also eine Differenz, eine Relation angeben.

Wenn versucht wird eine Annahme über die Zukunft zu treffen, also induktiv geschlossen wird, wird sicherlich nicht die Annahme gelten, welche am ehesten oder irgendwie zutrifft, sondern welche am besten zutrifft, also am wahrscheinlichsten ist. Es werden also die Annahmen getroffen, welche als beste Annahmen gültig sind. (Reichenbach 1983, 218) Reicht es also aus, wenn wir sagen, dass eine Freiheit am ehesten in vergleichbarer Weise zuzustehen ist? Muss sich die Freiheit zukünftiger Generationen nicht vielmehr an dem „Besten“ orientieren?

Zur erfüllenden Befriedigung unseres Anspruchs scheint mir eine Formulierung über die Freiheit zukünftiger Generationen als „vergleichbare Freiheit“ nicht auszureichen, weil daraus noch nicht folgt, was dann zu tun sei. Denn eine vergleichbare Freiheit ist im gewissen Sinne ungerichtet. Im nächsten Abschnitt gehe ich auf die daraus folgende legitime Berechtigung des Anspruchs auf eine gleiche Freiheit zukünftiger Generationen ein.

4.2 Das Prinzip der angeerbten Freiheit

Aus der naturgesetzlichen Unmöglichkeit gleicher Freiheit für alle zukünftigen Generationen folgt eine „angeerbte Freiheit“. Wenn die Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit mit der Freiheit eines anderen zusammen bestehen soll, stellt sich die Frage, wie ein

„zusammenstimmender durchgängiger wechselseitiger Zwang“ unter Berücksichtigung der freien Willkür zukünftiger Generationen möglich ist. Kant liegt insofern richtig, dass das Prinzip der angeborenen Freiheit nur ein einziges sein kann. Denn das Prinzip der angeborenen Freiheit hat einen einzigartigen Status, weil allen Personen nach diesem Prinzip qua Geburt ein Recht auf gleiche Freiheit zukommt. Dadurch aber, dass wir die Zeitlichkeit in den Gegenstand – äußere Freiheit – gelegt haben, ist dieser variant. Äußere Freiheit zeigt sich so intergenerationell als etwas angeerbtes.

Wird ein Zusammenhang zwischen Moral und Recht in der Weise angenommen, dass von einem Standpunkt der Verpflichtung moralische und juridische Pflichten vorliegen, müssen auch zukünftige Generationen in der Ausgestaltung der äußeren Handlungsfreiheit heutiger Generationen berücksichtigt werden, weil zukünftige Generation zu dem Anspruch berechtigt sein werden. Diese Verpflichtung wird deutlich, wenn der Rechtsanspruch – gleiche Freiheit für alle zukünftigen Generationen – und die Prämisse der hinreichenden Ähnlichkeit zukünftiger Generationen wie auch die Kontinuitätsprämisse ihre Gültigkeit aufweisen. Wenn das vorliegt, wäre es nicht ersichtlich zu sagen, dass zukünftige Generationen nicht auf den Anspruch berechtigt sein werden. Daraus würde für heutige Generationen eine Verpflichtung aufgrund des Anspruchs folgen, zukünftige Generationen im Recht zu berücksichtigen. Der maximale Handlungsspielraum äußerer Freiheit heutiger Generationen muss dann neu verhandelt werden, wenn ein zusammenstimmender durchgängiger wechselseitiger Zwang „mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen besteh[t]“ (AA VI, 232). Es liegt also ein Prinzip vor, die freie Willkür zukünftiger Generationen mit der freien Willkür heutiger Generationen als das *Vergleichbare bestmöglich gleich zu machen*. Daraus folgt, dass die angeborene Freiheit, die lebenden Generationen bereits zugekommen ist, von dem Anspruch zukünftiger Generation auf gleiche Freiheit legitimerweise beeinflusst sein muss. Das Prinzip der angeerbten Freiheit führt im Recht zur Aufgabe der Vermittlung.

5 Vermittlung zwischen Anspruch und Verwirklichung

Die bereits aufgezeigte Kluft zwischen Rechtsanspruch und einer vergleichbaren Freiheit als Verwirklichung muss aufgrund des Anspruchs vermittelt werden. Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich durch die Begründung eines Rechts auf gleiche Freiheit folgende Spezifikation dieser Schlussfolgerung: Erstens kann das Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen im allgemeinen Rechtsgesetz analytisch begründet werden.

Es scheint, dass dies als Anspruch in das positive Recht hinwirken möchte, allerdings seine Kraft „nur“ im natürlichen Recht entfalten kann.[7] Daher kann nur aus analytischer Hinsicht gesagt werden, dass *alle* zukünftigen Generationen das *Recht auf gleiche Freiheit* haben *werden*. Zweitens besteht ein naturgesetzlich möglicher Ansatz, der sagt, dass eine freie Willkür zukünftiger Generationen nur als *vergleichbare Freiheit* zu heutigen Generationen verstanden werden kann, welche allerdings nicht aufzeigt, was zu tun sei.

5.1 Die Generationenformel des Rechtsimperativs

Um die Kluft zu vermitteln, muss im Sinne eines synthetischen Urteils a priori ein Prädikat hinzugefügt werden. Hierzu ist folgende zuvor verwendete Analogie dienlich: Wie Hans Reichenbach gezeigt hat, kann das Induktionsproblem von David Hume (Hume 2022) durch die Änderung des Beweisziels einer „besten Annahme“ gelöst werden. (Reichenbach 1983, 218) Bezogen auf die hier dargelegte Kluft, muss in Analogie einer besten Annahme, eine „beste Möglichkeit“ von Handlungsräumen für zukünftige Generationen angenommen werden. So lässt sich in dieser Analogie das Prädikat „bestmöglich“ bilden.

Insgesamt erlaubt dies eine Ergänzung des kategorischen Rechtsimperativ um den Aspekt einer zeitlichen Folge von Generationen. Dies lässt sich in einer *Generationenformel des Rechtsimperativs* formulieren, welche ein Gebot der praktischen Vernunft ist: *Handle äußerlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit nachfolgender Generationen bestmöglich gleich unter einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann*. Es *soll* also allen zukünftigen Generationen eine *bestmöglich gleiche Freiheit* der Form nach zukommen.

Die Generationenformel ermöglicht es, dem Anspruch bestmöglich gerecht zu werden. Das Adjektiv „bestmöglich“ versucht daher dem Anspruch in der Verwirklichung gerecht zu werden, indem es versucht die Kluft zwischen Anspruch und Verwirklichung zu vermitteln. Es verweist von der vergleichbaren Freiheit aus hin in Richtung der gleichen Freiheit, um diese durch ihre Berechtigung emporzustellen. Wie bereits behandelt, führt der kategorische Rechtsimperativ in analytischer Hinsicht zu keinem Widerspruch, allerdings in naturgesetzlicher Hinsicht. Was ist aber wenn, ähnlich wie beim bereits angesprochenen Induktionsproblem von Hume

[7] Vielleicht liegt gerade hierin eine Möglichkeit des „Fortschritts zum Besseren“. (Löwisch 1975)

und des Ansatzes von Reichenbach, dieser Widerspruch zwar nicht aufgelöst werden kann, aber wohlmöglich unterschiedliche Fluchtpunkte[8] bestehen (Reichenbach 1983, 213 f.)? Somit ist der Fluchtpunk hinsichtlich einer Verwirklichung vom Recht auf gleiche Freiheit vom dem Fluchtpunkt des Anspruchs zu unterschieden. Der Fluchtpunkt in analytischer Hinsicht ist das *zustehende* Recht auf gleiche Freiheit, der Fluchtpunkt in naturgesetzlicher Hinsicht kann aber nur eine vergleichbare Freiheit als auf ein *Verwirklichtes* sein. Das Prädikat „bestmöglich" versucht als Mittelglied zu vermitteln, kann und darf in seiner Gerichtetheit aber nur auf den Anspruch zeigen. Heutige Generationen werden durch diese Formulierung nicht zurückgestellt, denn es wäre unrecht, wenn die maximale Ausübung der äußeren Freiheit, welche nach einem allgemeinen Gesetz mit jedermann zusammen bestehen kann, behindert wird (AA VI, 230 f.). Allerdings gilt es, das Niveau der freien Willkür zukünftiger Generationen mit unserer freien Willkür als das Vergleichbare bestmöglich gleich zu machen, weil zukünftige Generationen einen berechtigten Anspruch darauf haben werden.

5.2 Recht als Vermittlung mit dem realen Ziel einer bestmöglich gleichen Freiheit

Nun kann man „Recht als Vermittlung" hier in einer dritten Hinsicht verstehen, welche aber, sofern sie überhaupt als Hinsicht gelten kann, von besonderer Art ist. Die ersten beiden Hinsichten – des Anspruchs und der Verwirklichung – sind Hinsichten in klarer Weise. Sie „blicken" von einem Standpunkt auf den Gebrauch der freien Willkür, ohne dass wir uns dabei gedanklich verrenken müssen. Bei der Hinsicht der Vermittlung scheint es anders zu sein, und zwar durch ihre Art selbst, zwei Hinsichten synthetisieren zu wollen. Im Wollen tritt zwangsläufig eine Spannung auf, die sich nach erfolgter Vermittlung nicht aufzulösen scheint. Daher nenne ich das Recht als Vermittlung mit Vorsicht die dritte Hinsicht, weil es fraglich ist, ob sie überhaupt eine Hinsicht sein kann oder immer zwischen den ersten beiden taumelt, ohne dabei einen Standpunkt für sich reklamieren zu können.

Mit Hinzunahme einer These von Dietmar von der Pfordten lässt sich die dritte Hinsicht anreichern. Von der Pfordten vertritt eine These, bei der das Recht „als notwendiges Ziel und daher als notwendiges Merkmal seines Begriffs das Ziel der Vermittlung zwischen möglicherweise gegenläufigen,

[8] Hans Reichenbach spricht in der Erkenntnistheorie von Beweiszielen (Reichenbach 1983, 213 f.).

konfligierenden Belangen“ hat. (Pfordten 2009, 187) Nach dieser Definition müssen vier Elemente des „begrifflich notwendigen Ziels des Rechts“ differenziert werden: (1) mindestens zwei mögliche Belange oder Interessen[9], (2) welche möglicherweise gegenläufig sind, (3) zwischen ihnen die Möglichkeit eines Konflikts besteht und (4) deren beabsichtigte tatsächliche Vermittlung. (Pfordten 2009, 187) Auf diese vier Elemente nehme ich Bezug und setze sie in Beziehung zur freien Willkür zukünftiger Generationen.

Nach von der Pfordten genügt als Ausgang einer Vermittlung die bloße Möglichkeit der Entstehung von Belangen bzw. Interessen. Dies können z. B. Interessen zukünftiger Generationen sein. Mit den Begriffen Belange bzw. Interessen wird von expliziten Eigenschaften abstrahiert. (Pfordten 2009, 189) Notwendig für eine rechtliche Vermittlung ist ein gewisses eigenständiges Gewicht der zu berücksichtigen Belange. (Pfordten 2009, 190) Als zweites muss eine potenziell mögliche Gegenläufigkeit zwischen Belangen bestehen. Sie dürfen also nicht vollkommen übereinstimmen. Hier sieht von der Pfordten, dass auch die bloße Möglichkeit einer Gegenläufigkeit genügt, z. B. die Gegenläufigkeit von Belangen zwischen derzeit lebenden und zukünftigen Generationen. (Pfordten 2009, 190) Es lässt sich sagen, dass der Gegenstand Freiheit ein Belang aller Menschen ist und eine Gegenläufigkeit durch das Interesse diese Freiheit in negativer Form zu haben – im Sinne des Gebrauchs der freien Willkür – der Möglichkeit nach besteht.

Neben der Voraussetzung einer möglichen Gegenläufigkeit von Interessen muss drittens die Möglichkeit eines Konflikts über die Belange bestehen. Zwischen Generationen wäre auch dies zutreffend. Der Gebrauch der freien Willkür konfligiert hier. (Pfordten 2009, 191) Dies muss nicht unmittelbar der Fall sein, jedoch würde auch schon ein möglicher Konflikt bestehen, wenn der Gebrauch der freien Willkür derzeit lebender Generationen und zukünftiger Generationen durch eine derzeitig bestimmte positive Nutzung von Ressourcen ausgelöst wird.

Diese drei genannten Elemente sind inhaltlicher Art. Doch die Vermittlung als viertes Element, ist das tatsächlich Angestrebte und kann nicht inhaltlicher Art sein. Damit ist Recht, und das ist hier bedeutend, „selbst eine ‚Form der Realität‘“. (Pfordten 2009, 191) Somit muss das Ziel der Vermittlung „nicht das Ziel haben gut, gerecht oder gleich in einem anspruchsvollen, perfektionistischen Sinn zu sein oder dieses Ziel sogar […] erreichen.

[9] Dietmar von der Pfordten verwendet die Ausdrücke „Belang“ und „Interesse“ synonym (Pfordten 2009, 189).

Notwendig ist aber die grundsätzliche Berücksichtigung der möglicherweise betroffenen Interessenträger mit ihren Belangen." (Pfordten 2009, 191)

Die notwendig grundsätzliche Berücksichtigung trifft auch auf den zuvor formulierten Anspruch zu. Perfekt bzw. perfektionistisch ist eine tatsächliche Ermöglichung des Rechts auf gleiche Freiheit, jedoch positivrechtlich durch Naturgesetze nicht möglich. Notwendig ist aber eine bestmögliche Berücksichtigung des Rechts auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen.

5.3 Das Elternrecht bei Kant als pragmatische rechtstaatliche Methode zur Vermittlung

Kant hat uns womöglich schon eine rechtstaatliche Methode zur Vermittlung vorgelegt. Obwohl Kant das Elternrecht nicht mit Blick auf zukünftige Generationen entwickelt hat, lässt sich daraus gleichwohl ein Zukunftsbezug des Rechtsimperativs ablesen, der für unser Thema relevant ist.

Nach Kant sind alle Mitglieder einer Familie, damit auch Kinder, selbst Ausdruck „ursprünglicher Würde" (Honrath 2011, 274) und somit wächst in der Familie „Freiheit unter dem Schutze wirklicher Allgemeinheit (lege) nach". (Honrath 2011, 274) Das gibt Kants Standpunkt wieder, dass „Kinder, als Personen, [...] hiermit zugleich ein ursprüngliches-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern [haben], bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz (lege) unmittelbar." (AA VI, 280) Das ursprünglich-angeborene Recht der Kinder verpflichtet die Eltern zur Erhaltung und Versorgung ihres Kindes.[10] Und durch das Gesetz haben die Eltern auch das Recht dazu. Ein Rechtsstaat muss Eltern daher Rechte und auch Möglichkeiten zur Kindererziehung zusprechen und schaffen, damit Eltern ihrer Pflicht nachkommen können. Die Zeugung eines Kindes führt damit zu Rechts- und Pflichtimplikationen, die sich in einer Einschränkung der Willkür anderer zeigt. (Kersting 2004, 92)

Die rechtliche Verpflichtung der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder hat eine wirksame Freiheit zum Inhalt. Durch den kategorischen Rechtsimperativ kann die Erziehung und der Schutz der Kinder durch die Eltern vom Rechtsstaat nur *formal* begleitet werden. In seiner rechtlichen Form kann

[10] Diese Pflicht ergibt sich aus der „verantwortlichen Tat der Eltern" (der Zeugung ihres Kindes). Die daraus entspringende Pflicht kann nicht zurückgenommen werden, weil Kinder eben „kein Gemächsel ihrer Eltern" sind. (Honrath 2011, 275).

der Rechtsstaat daher eine Zusicherung der Achtung und Förderung der Kinder als freie Menschen nur äußerlich formal durch Begrenzung der Willkür mittels Verbote bewirken. Der Rechtsstaat darf auch nicht, zumindest im Regelfall, in die Erziehung des Kindes durch die Eltern eingreifen. Der Zweck – in einer rechtlichen Hinsicht – einer Familie aber ist dennoch „die Erziehung der Kinder zu freien Bürgern." (Honrath 2011, 277) Denn Eltern haben ihr Kind „nicht bloß als ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger" (AA VI, 281) in unsere Welt gebracht. (Honrath 2011, 274 ff.)

Ein Rechtsstaat muss den Eltern das Recht zusprechen, welches es ermöglicht ihr Kind zu erziehen und zu versorgen. Dieses Recht als auch die rechtliche Pflicht zur Erziehung und Versorgung des Kindes durch die Eltern endet „bis zur Zeit der Entlassung (emancipatio)" (AA VI, 281) des Kindes, der Entlassung aus der „väterlichen Gewalt". Hierin kann insgesamt das Problem gesehen werden, dass Mitbürger:innen nicht direkt verpflichtet sind, sich um Kinder zu kümmern, die nicht ihre eigenen sind. Zudem ist auch nicht direkt ersichtlich, dass Umweltschutzbemühungen als kollektive Bestrebung auf eine Verpflichtung zur Berücksichtigung von Lebensumständen fremder Kinder führen. (Unnerstall 1999, 277) Allerdings ist zu erwidern, dass Kinder, als „passive Teile" (AA VI, 315) eines Rechtsstaates zu verstehen sind, die „nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit"[11] (AA VI, 315) behandelt werden müssen. Sie besitzen zwar kein Recht, sich in die Entwicklung durch Mitbestimmung des Rechtstaates einzumischen, müssen aber eben als „Teile" des Staates mitberücksichtigt werden. Insgesamt kommt dies einer Statuskette (Düwell und Bos 2018, 17) gleich, nach der Kinder, also lebende zukünftiger Generationen im *zeitlichen Nahbereich* heutiger Generationen, das Recht auf gleiche Freiheit haben (werden). Die Statuskette, man könnte sie bis zur Enkelgeneration oder ggf. etwas weiter fortführen, ist eine Möglichkeit, die Nutzung vorhandener Ressourcen so auszulegen, dass zukünftige Generationen zumindest einen *vergleichbaren* Standard von Ressourcen, wie die derzeit lebenden Generationen haben, vorfinden (Unnerstall 1999, 279, Kursivschreibung von mir,

[11] Hier schreibt Kant von einer „natürlichen" Freiheit, jedoch denke ich, dass diese Aussage auch im Sinne rechtlicher Gesetzgebung zu verstehen ist. Denn im Abschnitt darüber, dass „das angeborene Recht nur ein einziges" ist, schreibt Kant, dass „schon im Prinzip der angeborenen Freiheit […] wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden" werden kann. (AA VI, 238) Daher denke ich, dass der Ausdruck „nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit" auch als gleiche Freiheit als angeborenes Recht in der rechtlichen Gesetzgebung verstanden werden kann.

B.H.). Die Statuskette kann als eine implizite Universalisierung gedacht werden. Das Eltern-Kind-Verhältnis bei Kant stellt damit eine rechtstaatliche Möglichkeit dar, das Recht auf gleiche Freiheit zukünftiger Generationen zumindest im zeitlichen Nahbereich bestmöglich zu verwirklichen.

6 Schluss

Es zeigen sich für uns drei Hinsichten auf den Gegenstand – die freie Willkür – im Sinne zukünftiger Generationen: Ein *Recht auf gleiche Freiheit als Rechtsanspruch, eine vergleichbare Freiheit als Verwirklichung und eine bestmöglich gleiche Freiheit durch Vermittlung*. Einerseits können wir analytisch sagen, dass alle zukünftigen Generationen ein Recht auf gleiche Freiheit haben werden. Dies müssen wir als Grund (Acting for Reasons), also als einen Anspruch, verstehen. Setzen wir diesen Anspruch allerdings der Wirklichkeit aus, wird dieser hinsichtlich seiner Verwirklichung scheitern, auch im positiven Recht. Hinsichtlich einer Verwirklichung können alle zukünftigen Generationen nur eine vergleichbare Freiheit im Sinne einer Feststellung haben. Es ist eine vergleichbare Freiheit als Verwirklichung ohne Anspruch, also ohne Gerichtetheit. Sie ist moralisch leer und das auch berechtigterweise, denn sie ist eine Feststellung aus Erfahrung und sagt uns nicht was zu tun sei. Die Aufgabe der Vermittlung steht hier zuvorderst zwischen Anspruch und Verwirklichung durch Vernunft und Natur, aber läuft im pragmatischen Sinne direkt auf den Gebrauch unserer eigenen Willkür hinaus. Denn die Vermittlung, mit dem Ziel einer Zusicherung einer gleichen Freiheit in bester Weise, führt zu einem Aushandeln des Gebrauchs unserer eigenen freien Willkür und führt somit auch zu Pflicht- und Rechtsimplikationen innerhalb eines Rechtsstaates.

Hinsichtlich einer Konkretisierung des Dargelegten stellen sich anschließende Fragen und es tauchen weitere Schwierigkeiten auf, auf die ich hier nur rudimentär eingehen kann: Wie soll die Zwangsbefugnis zukünftiger Generationen im positiven Recht ausgestaltet werden? Bei geborenen zukünftigen Generationen scheint dies kein Problem darzustellen, allerdings bei noch nicht geborenen zukünftigen Generationen. Da ein Naturrecht keinen Rechtszwang bedarf, allerdings das Recht auf gleiche Freiheit im Rechtsstaat eine Zwangsmöglichkeit benötigt, bräuchte es dahingehend einer konkreteren Institutionalisierung. Dahingehen bietet das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24. März 2021 (Bundesverfassungsgericht 2021) zumindest für die Bundesrepublik Deutschland einen möglichen Anschluss, Rechte zukünftiger Generationen hinsichtlich eines größeren zeitlichen Horizonts zu erweitern. Dazu sind allerdings hinreichende

Argumentationen notwendig, auch noch nichtexistierende Generationen durch Vermittlung zu berücksichtigen (s.o.).

Was bedeutet das Dargelegte außerdem für eine mögliche Einschränkung der freien Willkür derzeit lebender Generationen für das rechtliche Mein und Dein und wie kann in dem Horizont zukünftiger Generationen über das Mein und Dein heutiger Generationen gestritten werden? Bezüglich dieser Frage scheint es sinnvoll, grundsätzlich über das Mein und Dein in unserer Zeit nachzudenken. So könnte z. B. ein Recht, welches die planetaren Grenzen berücksichtigt, ein Recht sein, welches auch der freien Willkür zukünftiger Generationen besser gerecht wird. Das Berücksichtigen planetarer Grenzen würde zumindest bedeuten, Ressourcen nur so weit zu gebrauchen, wie diese es zulassen. (Richardson et al. 2023) Hinsichtlich technisch Gemachtem, müsste ein Recht, welches zukünftige Generationen berücksichtigt, mit Technik so umgehen, dass Technik für längere Zeiträume ausgelegt wird und definiert, wie mit Technik rechtlich umzugehen sei. Notwendig wäre eine stärkere (internationale) rechtliche Institutionalisierung, die Ressourcen und Gemachtes zwischen heutigen und zukünftigen Generationen vermittelt.

Des Weiteren kann die Generationenformel des Rechtsimperativs im Umweltrecht und in der Generationengerechtigkeit diskutiert werden. Außerdem kann diese Perspektive auf das Recht zukünftiger Generationen keine positive-juristische Perspektive sein oder ersetzen, weil sie von philosophischer Art ist. Allerdings kann sie, sofern diese Überlegungen berechtigt sind, zu weiteren Ausführungen darüber führen, was im positiven Recht zu unserer Zeit gutes und gerechtes Recht bedeutet (Pfordten 2009, 199 f.).

Literatur

Bielefeldt, Heiner. 1998. *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Primus.

Bundesverfassungsgericht. 2021. „Beschluss vom 24. März 2021.“ Zugriff am 24. November 2024. https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2021/03/rs20210324_1bvr265618.html.

Düwell, Marcus und Gerhard Bos. 2018. „Why 'rights' of future people?“. In *Towards the Ethics of a Green Future*, hrsg. von Marcus Düwell, 9–27. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.

Höffe, Otfried. 1992. „Ethik des kategorischen Imperativs.“ In *Geschichte der neueren Ethik*, hrsg. von Annemarie Pieper, 124–150. Tübingen: Francke.

Höffe, Otfried. 1999. „Der kategorische Rechtsimperativ: Einleitung in die Rechtslehre.“ In *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. von Otfried Höffe, 41–62. München: Akademie-Verlag.

Honrath, Klaus. 2011. *Die Wirklichkeit der Freiheit im Staat bei Kant*. Würzburg: Königshausen &. Neumann.

Hume, David. 2022. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg: Meiner.

Hurd, Heidi M. und Michael S. Moore. 2018. „The Hohfeldian Analysis of Rights.“ *The American Journal of Jurisprudence* 63 (2): 295–354. https://doi.org/10.1093/ajj/auy015.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner 1999. Zitiert wird nach der Akademieausgabe: AA IV.

Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Metaphysik der Sitten. Erster Teil*. 4., durchges. und verb. Aufl. Hamburg: Meiner 2018. Zitiert wird nach der Akademieausgabe: AA VI.

Kersting, Wolfgang. 2004. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis.

Lo Re, Stefano. 2022. „A Kantian Argument for Sustainable Property Use.“ *Studi Kantiani* : XXXV, 2022, 49–64. https://doi.org/10.19272/202202901003.

Löwisch, Dieter-Jürgen. 1975. „Über den „Fortschritt zum Besseren”: Kants Stellung zum Wert utopischen Denkens.“ *VFP* 51 (1): 19–36.

Pfordten, Dietmar von der. 2009. „Was ist Recht?“. *Z Philosoph Forsch* 63 (2): 173–200. https://doi.org/10.3196/004433009788634083.

Pogge, Thomas W. 1998. „Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?“ *The Southern J of Philosophy* 36: 161–87. https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1998.tb01786.x.

Reichenbach, Hans. 1983. *Erfahrung und Prognose: Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis*. Braunschweig: Vieweg.

Richardson, Katherine, Will Steffen, Wolfgang Lucht et al. 2023. „Earth Beyond Six of Nine Planetary Boundaries.“ *Science advances* 9 (37). https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458.

Sample, Hope. 2022. „A Kantian Approach to Climate Ethics : Prospects and Problems.“ *Studi Kantiani*, Nr. 35: 83–95. https://doi.org/10.19272/202202901005.

Steigleder, Klaus. 2002. *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner Praktischer Vernunft*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Steinvorth, Ulrich. 2007. „Generationengerechtigkeit." *Intergenerational Justice Review/GenerationenGerechtigkeit! (German edition)*. 4 (7): 12–15.

Unnerstall, Herwig. 1999. *Rechte zukünftiger Generationen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Willaschek, Marcus. 2009. „Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory?" *International Journal of Philosophical Studies*, 17 (1): 49–70. http://dx.doi.org/10.1080/09672550802610982.

Wood, Allen W. 1999. „Kant´s Doctrine of Right: Introduction." In *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. von Otfried Höffe, 41–62. München: Akademie-Verlag.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 201–236
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.9

„Wir sind die Gefahr! Aber wir sind auch die Lösung!“ – Zur Rolle des Philosophieunterrichts in der Klimakrise

"We are the Danger! But we are also the Solution!" - On the Role of Philosophy Education in the Climate Crisis

MEIKE NEUHAUS, TU DORTMUND

Zusammenfassung: Der anthropogene Klimawandel stellt eine erhebliche Bedrohung für Umwelt und Gesellschaft dar und erfordert tiefgreifende gesellschaftliche Transformationsprozesse. In diesem Kontext wird der sogenannten Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) häufig eine zentrale Rolle zugeschrieben, da sie nachhaltiges Denken und Handeln fördern und Individuen sowie Gemeinschaften befähigen soll, der Klimakrise wirksam und zukunftsorientiert zu begegnen. Im Philosophieunterricht ergibt sich bei der praktischen Umsetzung von BNE ein Spannungsfeld zwischen Wertevermittlung und der Förderung kritischer Urteilskompetenz. Zudem müssen Lehrkräfte Herausforderungen wie die Climate-Change-Helplessness und den Attitude-Behavior-Gap berücksichtigen. Dieser Beitrag untersucht, wie Philosophieunterricht einen reflektierten und handlungsorientierten Umgang mit dem Klimawandel fördern kann, ohne dabei in den Bereich reiner Werteerziehung abzurutschen, und evaluiert in diesem Zusammenhang die Methode der Zukunftswerkstatt anhand einer empirischen Pilotstudie an zwei Schulen in Nordrhein-Westfalen.

Schlagwörter: Bildung für nachhaltige Entwicklung, Philosophieunterricht, Climate-Change-Helplessness, Attitude-Behavior-Gap, Selbstwirksamkeit

Abstract: Anthropogenic climate change poses a significant threat to the environment and society, requiring comprehensive Education for Sustainable Development (ESD) to promote sustainable thinking and action. Philosophy education faces the challenge of balancing value-based teaching with fostering critical thinking skills. Additionally, educators must address issues such as climate-change-helplessness and the attitude-behavior-gap. This paper explores how philosophy education can

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

support a reflective and action-oriented approach to climate change and evaluates the Future-Workshop-method through an empirical pilot study conducted at two schools in North Rhine-Westphalia.

Keywords: Education for Sustainable Development, philosophy education, climate-change-helplessness, attitude-behavior-gap, self-efficacy

1 Einleitung

> „[In der] erstaunlichen Geschichte unserer natürlichen Welt und der gewaltigen Kräfte, die das Leben auf der Erde über Milliarden von Jahren geformt haben, ist die Menschheit nur ein kleiner Fleck auf dem Radar. Aber wie der Meteor, der die Dinosaurier ausrottete, haben auch wir einen gewaltigen Einfluss. Wenn es um das Klima geht, sind wir nicht die Dinosaurier. Wir sind der Meteor. Wir sind nicht nur IN Gefahr. Wir sind DIE Gefahr! Aber: wir sind auch die Lösung!" (Guterres 2024, eigene Übersetzung)

Mit dieser Metapher brachte UN-Generalsekretär António Guterres in seiner Rede anlässlich des *World Environment Days* im Juni 2024 auf den Punkt, worüber in der Wissenschaft breiter Konsens herrscht: Beim anthropogenen Klimawandel handelt es sich um eine erhebliche Bedrohung für die globale Umwelt und menschliche Gesellschaften. Steigende Temperaturen, extreme Wetterereignisse und der Anstieg des Meeresspiegels stellen ernsthafte Risiken für die Biodiversität, die Nahrungsmittel- und Wassersicherheit sowie die öffentliche Gesundheit dar und machen schnelle und umfassende Maßnahmen zur Reduzierung der Treibhausgasemissionen und zur Förderung nachhaltiger Praktiken erforderlich (vgl. IPCC 2023). Mit der Agenda 2030 wurde von den Vereinten Nationen ein globales Rahmenwerk verabschiedet, welches 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development Goals, kurz: SDGs) mit insgesamt 169 Unterzielen umfasst. Die SDGs richten sich an alle Länder der Welt und sollen bis 2030 Fortschritte in sozialen, ökologischen und wirtschaftlichen Bereichen bewirken. Im Kontext der Klimakrise spielen sie eine entscheidende Rolle, da sie spezifische Zielsetzungen beinhalten, die direkt oder indirekt zur Bekämpfung der Auswirkungen des Klimawandels beitragen (vgl. United Nations 2015).

Bei der Erreichung dieser Ziele setzt man neben politischen Maßnahmen, technischen Innovationen und gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozessen auch auf Bildung. Das Konzept der *Bildung für nachhaltige Entwicklung* (kurz: BNE) zielt nicht nur auf Wissensvermittlung ab, sondern setzt auch auf die Förderung von Kompetenzen und Werten, um

nachhaltiges Denken und Handeln zu ermöglichen. Es geht um die Frage, wie Bildung dazu beitragen kann, nicht nur ein Bewusstsein für drängende Umweltprobleme zu schärfen, sondern auch konkrete Handlungsstrategien zu fördern, die zu einer nachhaltigeren Zukunft führen können (vgl. UNESCO 2021). Spätestens mit der Einführung von Handreichungen und Leitlinien zur BNE-Arbeit in Schulen sowie der expliziten Aufnahme von BNE in aktuelle Bildungs- und Kernlehrpläne, muss sich die Philosophie als Unterrichtsfach zur Klimakrise positionieren. Wie sie das tun kann und sollte, ist dabei jedoch alles andere als klar.

Auf der einen Seite deutet sich an, dass BNE häufig vor allem als eine Art „Umwelterziehung" verstanden wird. Dies zeigt sich beispielsweise in Schulbüchern und sonstigen Unterrichtsmaterialien sowie in der Flut von Open Educational Resources (OER) zu Nachhaltigkeitsthemen im Internet. Schülerinnen und Schüler lernen dann, ihren Müll richtig zu trennen, häufiger das Fahrrad oder öffentliche Verkehrsmittel zu nutzen, Strom zu sparen oder regional-saisonale Lebensmittel einzukaufen (vgl. Peters et al. 2021, Pfeifer 2020, Röser 2021). Viele Philosophiedidaktiker*innen wehren sich gegen eine solche Werteerziehung im Unterricht und verweisen darauf, dass diese dem zentralen Ziel des Faches, nämlich der Förderung der kritischen Reflexions- und Urteilskompetenz, entgegenstehe (vgl. zu den Zielen des Faches: Fachverband Philosophie et al. 2016; Thein 2020). Eine BNE, die als Umwelterziehung verstanden wird, scheint darüber hinaus dem *Beutelsbacher Konsens* zu widersprechen, der die „Überwältigung" von Schülerinnen und Schülern verbietet und Kontroversität fordert (vgl. Wehling 1977). Auf der anderen Seite muss sich das Fach Philosophie mit dem Image als „Laberfach" auseinandersetzen, in welchem zwar Meinungen ausgetauscht, aber keine verbindlichen Lösungen erarbeitet werden. Ein Unterricht, in dem es kein „Richtig" und „Falsch" gibt, ist mit der Gefahr des sogenannten *Schüler*innenrelativismus* konfrontiert und läuft schlussendlich ins Leere (vgl. Balg 2024; Pfister 2019). Das Unterrichtsfach Philosophie steht daher vor der Herausforderung, dieses Spannungsverhältnis zwischen Werteerziehung auf der einen und Förderung der kritischen Urteilsfähigkeit auf der anderen Seite sinnvoll auszubalancieren.

Im Kontext des Klimawandels begegnen Lehrkräften häufig zwei weitere Phänomene, die im Unterricht herausfordernd sein können: Die sogenannte *Climate-Change-Helplessness* und der *Attitude-Behavior-Gap*. Bei der Climate-Change-Helplessness handelt sich um ein Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber dem Klimawandel, welches sich als Reaktion auf negative Ereignisse, die sich der persönlichen Kontrolle entziehen, in einer Verhaltenshemmung äußert (vgl. Salomon et al. 2017). Im interdisziplinären Diskurs gibt es daher Überlegungen, stärker auf lösungsorientierte

Lehr-Lern-Arrangements zu setzen und auf problemorientierte Ansätze im Unterricht zu verzichten, da Schülerinnen und Schüler ohnehin schon von den vielen negativen Nachrichten rund um den Klimawandel überfordert seien (vgl. Hoffmann 2022; Neuhaus 2024b). Die Problemorientierung gilt wiederum als eines der wichtigsten didaktischen Prinzipien des Fachs Philosophie (vgl. Tiedemann 2015b). Es stellt sich demnach die Frage, wie Philosophieunterricht dem Phänomen der Climate-Change-Helplessness begegnen könnte.

Das zweite Phänomen, der Attitude-Behavior-Gap, beschreibt die Kluft zwischen Einstellung und Verhalten von Personen und ist in Bezug auf klima- bzw. umweltfreundliches Handeln durch zahlreiche Studien belegt (vgl. Bocti et al. 2021; Chang 2011; Hassan et al. 2016, Jacobs et al. 2018; Papaoikonomou et al. 2011; Shaw et al. 2016; Wiederhold und Martinez 2018). Ein Philosophieunterricht, der auch die Handlungskompetenz von Schülerinnen und Schülern in Bezug auf den Klimawandel fördern möchte, muss dieses Phänomen ernst nehmen und Jugendliche darin unterstützen, sich kritisch und reflektiert mit den eigenen Ansichten und Handlungen auseinanderzusetzen.

Dieser Beitrag verfolgt das Ziel, drei unterrichtspraktische Herausforderungen zu benennen und diese methodisch zu adressieren. Zunächst möchte ich das Spannungsverhältnis zwischen Wertevermittlung und der Förderung kritischer Urteilskompetenz im Kontext des Klimawandels genauer in den Blick nehmen und versuchen, die scheinbare Diskrepanz zwischen beiden Ansprüchen sinnvoll auszubalancieren (Abschnitt 2). Im Anschluss werden die Phänomene der Climate-Change-Helplessness (Abschnitt 3) und des Attitude-Behavior-Gaps (Abschnitt 4) erläutert. Aufbauend darauf wird die Methode der *Zukunftswerkstatt* vorgestellt, die Lehrkräften die Möglichkeit bietet, diese Herausforderungen didaktisch zu adressieren. Die Überlegungen werden durch die Ergebnisse einer empirischen Pilotstudie ergänzt, die im Herbst 2024 an zwei Schulen in Nordrhein-Westfalen durchgeführt wurde (Abschnitt 5). Den Abschluss bildet ein Fazit, in dem die zentralen Erkenntnisse zusammengeführt und offene Forschungsfragen skizziert werden (Abschnitt 6).

2 Werteerziehung, kritische Urteilskompetenz und das Phänomen des Schüler*innenrelativismus

Die zunehmende Komplexität gesellschaftlicher, politischer und medialer Realitäten stellt gegenwärtig insbesondere junge Menschen vor erhebliche Orientierungsprobleme. Tiedemann diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine „Orientierungskrise“ (Tiedemann 2015a, 23): „Nie zuvor standen

vergleichbare Quantitäten an Informationen und Handlungsoptionen zur Verfügung“ (ebd.). Daraus folge eine gesteigerte Notwendigkeit, die Mündigkeit und Urteilskraft von Schülerinnen und Schülern systematisch zu fördern (ebd., 25). Bei der Ausbildung dieser Kompetenzen kommt dem Philosophie- und Ethikunterricht eine zentrale Funktion zu. Er steht nicht nur vor der Aufgabe, Jugendlichen moralische Orientierung in einer immer komplexer werdenden Welt zu ermöglichen, sondern sie zugleich zur selbstständigen Reflexion und begründeten Urteilsbildung in pluralen Gesellschaften zu befähigen. Dieses doppelte Anforderungsprofil positioniert den Philosophieunterricht in einem scheinbaren Spannungsfeld. Einerseits wird er als Ort der Werteerziehung verstanden, der die Persönlichkeits- und Moralentwicklung der Lernenden unterstützt. Andererseits wird von ihm erwartet, Kompetenzen wie kritisches Denken, argumentative Stringenz und differenzierte Urteilsfähigkeit zu schulen. Gesellschaftliche Dynamiken wie Postfaktizismus, Populismus und die digitale Mediatisierung verschärfen dieses Spannungsfeld, indem sie etablierte Wahrheits- und Autoritätsansprüche erodieren und emotionale Diskursformen gegenüber rationalen Argumentationsmustern befördern. Beispiele wie die wiederholten Grenzüberschreitungen durch populistische Akteure wie die AfD oder das Infragestellen wissenschaftlicher Fakten durch den wiedergewählten US-Präsidenten Donald Trump illustrieren dies eindrücklich (Nijhawan 2021, 233). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie Philosophieunterricht konzeptionell und didaktisch zu gestalten ist, um beide Ansprüche – Werteorientierung und Förderung der Urteilskompetenz – in ein produktives Verhältnis zu setzen.

Die besondere Relevanz dieses (scheinbaren) Spannungsfeldes zeigt sich auch im Kontext des Klimawandels. Als globales, wissenschaftlich komplexes und zugleich normativ hoch aufgeladenes Thema konfrontiert er Lehrkräfte mit der Aufgabe, Schülerinnen und Schüler sowohl für Werte wie Verantwortung und Gerechtigkeit zu sensibilisieren als auch die Fähigkeit zur kritischen Reflexion ethischer Fragestellungen zu fördern. Lernende sollen in die Lage versetzt werden, sich in diesen Diskursen zu positionieren und daraus eigene Handlungsoptionen abzuleiten. Der nordrhein-westfälische Kernlehrplan für das Fach Praktische Philosophie fordert beispielsweise, dass Schülerinnen und Schüler bis zum Ende der Jahrgangsstufe 6 die Kompetenz erwerben, „grundlegende Werte und Normen von Nachhaltigkeit“ zu „erfassen“ (Ministerium für Schule und Bildung NRW 2024, 14). Darüber hinaus betont die *Leitlinie Bildung für nachhaltige Entwicklung*, dass Lernende „in ihrer Urteils- und Handlungsfähigkeit bei den wichtigen Zukunftsfragen“ gestärkt werden sollen (Ministerium für Schule und Bildung NRW 2019, 13). Welche Werte und Normen von

Schüler*innen erfasst werden sollen und wie ihre Handlungsfähigkeit bei Zukunftsfragen sich konkret äußern könnte, ist jedoch unterbestimmt und eröffnet einen breiten Interpretationsspielraum. Lehrkräfte könnten am einen Ende des Spektrums dazu neigen, ausschließlich auf die Erziehung zu vermeintlich „richtigen“ Verhaltensweisen – etwa Mülltrennung, Fahrradfahren oder vegane Ernährung – zu fokussieren. Am anderen Ende des Spektrums wird jegliche normative Verbindlichkeit vermieden. Beide Extreme sind im Philosophieunterricht problematisch. Tiedemann (2015a, 27) betont, dass philosophische Bildung keine Gesinnungserziehung sein könne. Wer auf die dogmatische Vermittlung eines Grundwertekanons bestehe, missachte den Grundgedanken philosophischer Bildung. Auch Bussmann und Haase (2016, 88f.) warnen vor jeglicher Form von Indoktrination.

Das andere Extrem – der vollständige Verzicht auf normative Orientierung – wird in der fachdidaktischen Forschung unter dem Begriff des Schüler*innenrelativismus diskutiert. Balg (2024) definiert diesen als „einen vergleichsweise losen Sammelbegriff für verschiedene metaphilosophische Voreinstellungen unter Lernenden, die oftmals als relativistisch, skeptisch oder konstruktivistisch bezeichnet werden und die insbesondere mit Blick auf normative Fragen besonders stark ausgeprägt sind“ (ebd., 46). Unter Schülerinnen und Schülern (und leider auch unter – meist fachfremden – Lehrkräften) hält sich hartnäckig die Annahme, im Philosophieunterricht gebe es kein Richtig und kein Falsch. Draken (2017) kritisiert daher, dass sich Lernende häufig auf der Behauptung ausruhen, dass „zu philosophischen Fragen jeder seine eigene Meinung habe und wegen der Unmöglichkeit einer objektiven Klärung auch behalten dürfen müsse“ (ebd., 166). Dies sei ein im Unterricht wenig wünschenswerter Relativismus, der Denkfaulheit als rational begründbar erscheinen ließe (ebd.). Wenn alle Positionen – selbst wissenschaftlich widerlegte – als gleichwertig dargestellt werden, besteht zudem die Gefahr eines Orientierungsverlusts bei den Lernenden. Dieses „false balancing“ ist insbesondere beim Thema Klimawandel problematisch (vgl. Brüggemann und Engesser 2017).

Ein normativer Rahmen, der bei der Bewältigung des Spannungsfeldes zwischen Wertevermittlung und Urteilsbildung regelmäßig ins Feld geführt wird, ist der Beutelsbacher Konsens. Dieser ging 1976 aus einer Tagung der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg hervor und formuliert drei zentrale Prinzipien: das Überwältigungsverbot, das Kontroversitätsgebot und die Schülerorientierung. Das Überwältigungsverbot schützt die Lernenden vor Indoktrination und untersagt es Lehrkräften, Schülerinnen und Schülern ihre persönlichen Meinungen aufzuzwingen. Das Kontroversitätsgebot verlangt, dass politisch und wissenschaftlich

umstrittene Themen auch im Unterricht kontrovers behandelt werden. Schließlich zielt die Schülerorientierung darauf ab, die Fähigkeit der Lernenden zu stärken, gesellschaftliche Realitäten kritisch zu analysieren und eigene Standpunkte zu reflektieren (vgl. Wehling 1977).

Ein weiteres Konzept betont die Unterscheidung zwischen direktivem und nicht-direktivem Unterricht (vgl. Hand 2008; 2014). Beim nicht-direktiven Ansatz werden verschiedene Perspektiven vorgestellt, ohne dass die Lehrkraft eine eigene Wertung vornimmt. Dies fördert die kritische Reflexionsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler und eröffnet Raum für eigenständige Meinungsbildung. Der direktive Unterricht hingegen zielt darauf ab, bei unstrittigen Sachverhalten, wie wissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen oder Konsensen, klare Positionen zu vermitteln.[1]

Im Kontext des Klimawandels könnte dies bedeuten, dass wissenschaftliche Fakten direktiv unterrichtet werden sollten, während die ethische Reflexion über kontroverse Fragestellungen nicht-direktiv gestaltet werden kann. So sollten beispielsweise die globalen Ungleichheiten im Zusammenhang mit dem Klimawandel – etwa die Tatsache, dass die Hauptverursacher im globalen Norden sitzen, während die Hauptleidtragenden im globalen Süden leben – direktiv vermittelt werden. Die Frage, wie diese Ungleichheit ethisch zu bewerten ist und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, bleibt jedoch Gegenstand einer offenen Diskussion.

Die verschiedenen Handlungsoptionen im Umgang mit dem Klimawandel sollten im Unterricht kontrovers evaluiert und diskutiert werden. Nijhawan (2021, 233ff.) betont, dass Lehrkräfte dabei auch mit ihrer eigenen Meinung zu der Vielfalt der Handlungsalternativen beitragen dürfen. Schülerinnen und Schüler werden demnach nicht überwältigt, wenn Lehrkräfte beispielsweise ihre Meinung äußern, dass ein aktives Handeln gegen den Klimawandel dringend erforderlich ist. Eine klare Kennzeichnung der eigenen Meinung, die Benennung wissenschaftlicher Fakten sowie das Aufzeigen möglicher Handlungsalternativen, die von Schülerinnen und Schülern kritisch reflektiert und beurteilt werden, bieten den Lernenden die Grundlage, um sich zu eigenständigen, engagierten und mündigen Bürger*innen zu entwickeln.

Tiedemann (2015a, 26f.) hebt in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Orientierungsbegriffs hervor, welcher das „Wertevermittlungsdilemma“ überwinden könne. Es gehe nicht darum, Schülerinnen und

[1] Die sogenannte „Kontroverse über das Kontroversitätsgebot“ kann an dieser Stelle weder ausführlich erläutert noch abschließend gelöst werden. Für einen tiefergehenden Einblick in die Debatte vgl. Balg 2024; Kim et al. 2021; Drerup et al. 2021.

Schüler zu erziehen, sondern ihnen ein „Orientierungsangebot“ zu machen, welches zur aktiven Auseinandersetzung animiert.

> „Der Prozess der Urteilsbildung ist dabei stets dialektisch. Jeder erarbeiteten These wird eine Antithese gegenübergestellt. Die finale Beurteilung der Kontroverse bleibt ergebnisoffen. Verbindlich sind allein die formalen Anforderungen an logische Argumentation und konsistente Begriffsverwendung. Auf diese Weise entfaltet sich nach und nach eine kategoriale Orientierung.“ (ebd.)

Die komplexe Thematik des Klimawandels erfordert entsprechend einen interdisziplinären Zugang, der naturwissenschaftliche, soziale, ökonomische und ethische Dimensionen miteinander verbindet und „das Beste verschiedener Fachdidaktiken innerhalb einer umfassenden Nachhaltigkeitsdidaktik“ vereint (Nijhawan 2021, 229). Philosophieunterricht trägt hierbei wesentlich dazu bei, normative Fragestellungen nach Verantwortung, Gerechtigkeit und Zukunftsgestaltung zu thematisieren.

Bussmann (2019) hebt in ihrem Konzept des *philosophiedidaktischen Dreiecks* die Bedeutung der Wechselwirkungen zwischen Philosophie, Lebenswelt und Wissenschaft hervor. Philosophieunterricht solle nicht auf die Analyse philosophischer Texte beschränkt sein, sondern alle relevanten Aspekte eines Themas einbeziehen. Sie betont: „So ist beispielsweise der Klimawandel von hoher aktueller lebensweltlicher und weltpolitischer Bedeutung und sollte nicht nur auf die ethischen und gesellschaftlichen Folgen hin untersucht werden, sondern auch in seinen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen“ (ebd., 240). Die Kombination aus direktivem und nicht-direktivem Unterricht bietet eine vielversprechende Grundlage für die (interdisziplinäre) Behandlung des Klimawandels im Philosophieunterricht. Wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse – wie die klimaschädliche Wirkung der Massentierhaltung oder die ungleiche Verteilung der Klimafolgen – sollten direktiv vermittelt werden. Gleichzeitig muss der ethische Diskurs über die Konsequenzen dieser Erkenntnisse – beispielsweise die Frage nach einem moralischen Verbot des Fleischkonsums oder der Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen – offen und kontrovers geführt werden. Diese Differenzierung bedeutet nicht, dass es im Philosophieunterricht kein Richtig oder Falsch gibt. Vielmehr eröffnet die sinnvolle Kombination von Wissensvermittlung und Kompetenzförderung Lehrkräften die Möglichkeit, moralphilosophische Theorien und Argumente direktiv zu lehren, während deren Anwendung und Rechtfertigung nicht-direktiv diskutiert werden.

Ergänzend dazu kann es für Lehrkräfte hilfreich sein, Unterrichtsinhalte anhand der von Burkard (2025) vorgeschlagenen Taxonomie zu Philosophie und Erziehungskonzepten einzuordnen. Sie unterscheidet zwischen der Ebene des Philosophierens und der Ebene der Erziehung, die beide im Philosophieunterricht berücksichtigt werden können, je nach thematischem Kontext jedoch unterschiedlich gewichtet werden. Auf der Ebene des Philosophierens differenziert Burkard drei Stufen:

> Ia – Philosophie kennen und verstehen: Die Schülerinnen und Schüler erfassen zentrale philosophische Theorien und Konzepte. Hier stehen reproduktive Kompetenzen im Vordergrund.
>
> Ib – Philosophieren können: Die Lernenden entwickeln eigene argumentative, diskursive und reflektierende Fähigkeiten und setzen sich aktiv mit philosophischen Fragestellungen auseinander.
>
> Ic – Philosophisches Wissen erlangen: Diese Stufe zielt auf die Analyse und Abwägung von Argumenten, um zu fundierten normativen Urteilen zu gelangen.

Auf der Ebene der Erziehung unterscheidet Burkard zwei Stufen:

> IIa – (Moralisch) richtig denken, wünschen, fühlen: Lehrkräfte vermitteln Werte, die in der philosophischen Fachwissenschaft als Konsens gelten, sodass die Lernenden diese in ihr eigenes Wertesystem integrieren. Ein Beispiel hierfür ist die normative Auffassung, dass Frauen nicht aufgrund ihres Geschlechts diskriminiert werden dürfen.
>
> IIb – (Moralisch) richtig handeln: Ziel dieser Stufe ist es, dass die Lernenden ihr Handeln an den vermittelten Werten orientieren.

Burkard betont, dass je nach Thema, Kontext oder Aufgabenstellung die Ebene des Philosophierens oder der Erziehung stärker in den Vordergrund treten kann. Dafür nutzt sie das Bild eines Reglers. Die Lehrkraft kann die einzelnen Stufen wie mit einem Regler hoch- oder herunterfahren, um sie angemessen zu gewichten. Je nach Unterrichtssituation kann die Gewichtung stärker auf der Reproduktion philosophischer Inhalte, der Reflexion und Urteilsbildung oder der Vermittlung und Umsetzung moralischer Werte liegen. Dieser flexible Umgang ermöglicht es, alle fünf Stufen in ein

ausgewogenes Verhältnis zu bringen und sensibel auf die Unterrichtsinhalte sowie die spezifische Lerngruppe einzugehen.

Ein gelungener Philosophieunterricht sollte daher die Vermittlung wissenschaftlich fundierter Erkenntnisse mit einem dialektischen Orientierungsangebot sowie der kritischen Reflexion unterschiedlicher Wertevorstellungen verbinden. Durch das flexible „Regeln“ der Stufen des Philosophierens und der Erziehung können Schülerinnen und Schüler eine differenzierte Urteilskompetenz entwickeln, die auf Wissen, ethischer Reflexion und normativen Orientierungsangeboten basiert.

3 Das Phänomen der Climate-Change-Helplessness

Eine weitere Herausforderung bei der Thematisierung des Klimawandels im Philosophieunterricht liegt in der Art und Weise seiner Darstellung. Zu den zentralen Prinzipien bei der Wissensvermittlung und Kompetenzförderung im Philosophieunterricht zählt die Problemorientierung. Dieses Konzept ist nicht nur ein didaktisches Instrument, sondern zugleich fest in der fachphilosophischen Tradition verankert. Tiedemann formuliert treffend: „Tatsächlich sind das Wesen der Philosophie und das ihrer Vermittlung immanent problemorientiert“ (Tiedemann 2019, 154). Diese Grundhaltung prägt nahezu alle modernen philosophiedidaktischen Ansätze und findet auf vielfältige Weise Eingang in die Unterrichtspraxis (vgl. Sistermann 2015; Tiedemann 2015b; Thein 2020; Guntermann 2020).

Ein typisches didaktisches Vorgehen beginnt mit einer Hinführung, die an die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler anknüpft und so den Zugang zu einer relevanten Problemstellung erleichtert. Idealerweise identifizieren die Lernenden eigenständig ein Problem, formulieren eine zentrale Leitfrage und setzen sich im weiteren Verlauf des Unterrichts mit möglichen Lösungen auseinander. Im Kontext des Klimawandels zeigt sich diese Herangehensweise in der Unterrichtspraxis häufig anhand von provokanten Bildmaterialien und Schlagzeilen, wie sie in Lehrwerken und didaktischen Zeitschriften zu finden sind. Beispiele hierfür sind Bilder überfluteter Straßen (Ethik & Unterricht 2022b, Titelseite), abgeholzter Wälder (Rösch 2016, 133) oder verendeter Tiere (Peters et al. 2021, 166). Ergänzt werden solche Darstellungen durch Schlagzeilen wie „Mit Vollgas Richtung Abgrund?“ (Praxis Philosophie & Ethik 2015, 34), „Wir haben keine Chance!“ (Ethik & Unterricht 2022a, 34) oder „Schnitzel als Klimabelastung“ (Rösch 2018, 142).

Der Geographiedidaktiker Thomas Hoffmann hat in seinem Fachbereich ähnliche Tendenzen beobachtet und kritisiert die „überproportionale Fokussierung auf das Problem“ (Hoffmann 2022, 11). Er hebt hervor, dass

Schülerinnen und Schüler die dargestellten realen oder prognostizierten Szenarien häufig als zentrale Bedrohung ihres eigenen Lebens wahrnehmen, was nicht primär zu einer analytischen Auseinandersetzung mit der Problemkonstellation führe. Stattdessen lösen solche problemorientierten Einstiege oftmals emotionale Reaktionen wie Hoffnungslosigkeit, Resignation, Sorgen oder Ängste aus, die den weiteren Unterrichtsverlauf negativ beeinflussen (ebd., 37).

Die emotionale Belastung, die mit dem Klimawandel einhergeht, zeigt sich Studien zufolge in verschiedenen Facetten. Peter et al. (2021, 166) identifizieren sechs zentrale klimabezogene Gefühlsreaktionen auf medial vermittelte Umwelt- und Klimakommunikation: 1) Angst und Furcht, 2) Trauer, Leid, Kummer und Verzweiflung, 3) Trauma als komplexe emotionale Reaktion, 4) Machtlosigkeit, Hilflosigkeit und Wut, 5) Schuld, Scham und Unzulänglichkeit sowie 6) Solastalgie, Melancholie und Nostalgie. Diese Bandbreite emotionaler Reaktionen lassen sich unter dem Begriff *Climate-Change-Helplessness* zusammenfassen, welcher das Gefühl der Hilflosigkeit angesichts des Klimawandels beschreibt (Salomon et al. 2017). Es tritt als Reaktion auf negative Ereignisse auf, die sich der individuellen Kontrolle entziehen, und äußert sich häufig in einer Verhaltenshemmung. Psycholog*innen sprechen in diesem Zusammenhang auch von „erlernter Hilflosigkeit“ (Bak 2019, 31f). Diese entsteht durch die wiederholte Erfahrung, dass Situationen und deren Konsequenzen nicht beeinflusst werden können. Dies führt zu einer generalisierten Erwartung von Nicht-Kontrollierbarkeit, die eine verzerrte Wahrnehmung von Situationen (kognitive Verzerrung) hervorruft, Passivität und Rückzug begünstigt und letztlich auch Depressionen auslösen kann (ebd.). Besonders betroffen von diesen negativen Emotionen sind Jugendliche und junge Erwachsene. Studien zeigen, dass diese Altersgruppe den Klimawandel häufig als existenzielle Bedrohung wahrnimmt. In einer Umfrage schätzten 65 % der befragten jungen Menschen in Deutschland den Klimawandel als ein Problem ein, das Angst auslöst (vgl. Albert et al. 2019). Auch Steentjes et al. (2017) fanden heraus, dass sich in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und Norwegen ein Drittel der Befragten starke bis extreme Sorgen über den Klimawandel macht. Ein bedeutender Verstärker dieser Emotionen ist die mediale Berichterstattung. Urner (2021) weist auf die Überrepräsentation von negativen Ereignissen in den Medien hin. Diese Fokussierung auf Katastrophen und Bedrohungen könne bei Rezipient*innen Gefühle der Überforderung hervorrufen, zu einer Vermeidung von Nachrichten führen und eine Abwendung vom Weltgeschehen begünstigen (ebd., 2).

Angesichts dieser Dynamiken kann eine problemorientierte Herangehensweise an das Thema Klimawandel in Bildungsprozessen kritisch

hinterfragt werden. Obwohl eine Problemzentrierung traditionell darauf abzielt, analytisches Denken und Lösungsansätze zu fördern, kann sie im Kontext des Klimawandels kontraproduktiv wirken. Statt produktiver Diskussionen können Ängste und Sorgen verstärkt werden, was die Handlungsfähigkeit der Lernenden weiter einschränken könnte.

Um dem entgegenzuwirken, hat Hoffmann (2022) einen „strikt lösungsorientierten“ Ansatz entwickelt, bei dem von Beginn an Lösungsvorschläge im Zentrum des Unterrichts stehen. Hoffmann schlägt hierzu ein mehrstufiges Vorgehen vor: Der Einstieg erfolgt mit einer faszinierenden Idee oder einem Lösungsvorschlag, der Neugierde wecken soll. Anschließend wird dieser näher beleuchtet („Wie funktioniert das?“), bevor die Lernenden untersuchen, welches Problem er adressiert. Danach analysieren sie die Tragfähigkeit des Vorschlags und prüfen, ob er auf andere Bereiche übertragbar ist. Abschließend werden verbleibende Probleme identifiziert und mögliche weitere Lösungswege diskutiert. Dieses Vorgehen fördert laut Hoffmann Kreativität, Zukunftsorientierung und kritisches Denken. Selbst bei unzureichenden Lösungsvorschlägen blieben die Lernenden motiviert, da sich stets die Frage nach Alternativen stelle (ebd., 12). Applis et al. (2022) bestätigen, dass eine lösungsorientierte Didaktik den Menschen im Anthropozän als wirkmächtigen Geofaktor begreifbar machen kann. Lösungsansätze sollten auf verschiedenen Ebenen – von der individuellen bis zur globalen – angesiedelt sein, um Lernende zu ermutigen, aktiv an der Bewältigung der Herausforderungen mitzuwirken. Entscheidend sei dabei der erste Eindruck: Lösungen, die technische, soziale, ökonomische oder politische Strategien bieten, können Lernende faszinieren und überzeugen, anstatt sie mit überwältigenden Problemkonstellationen zu konfrontieren. Besonders geeignet seien kooperative und handlungsorientierte Methoden und Aufgabenstellungen, die Operatoren wie „beurteilen“, „überprüfen“ oder „entwickeln“ betonen (ebd., 112).

Ein weiteres Kernstück dieses Ansatzes ist ein positives *Framing*. Applis et al. betonen, dass der sprachliche Rahmen bei der Reflexion von Lösungsvorschlägen auf positiven Nachfragen basieren sollte. Ein Beispiel wäre die Untersuchung von Fallstudien mit der Frage: „Was daran ist bereits ethisch angemessen?“ Dies rege dazu an, konstruktive Beurteilungskriterien zu entwickeln und Fortschritte zu erkennen (ebd., 113f.). Um dem Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber der Klimakrise entgegenzuwirken, muss Schrader (2022) zufolge das Selbstwirksamkeitsgefühl gestärkt werden. Menschen sollen sich als handelnde Subjekte des Wandels wahrnehmen. Lösungsorientierte Kommunikation könne den Eindruck vermeiden, Klimaschutz bedeute ausschließlich Verzicht und Einschränkungen, und außerdem dem Gefühl des Scheiterns entgegenwirken, das oft durch

problemzentrierte Berichte entsteht. Ein Einstieg über konkrete Lösungen sei daher ratsam, um Motivation und Handlungsbereitschaft zu fördern (ebd., 164ff.).

Gegen Hoffmanns Vorschlag einer „strikten Lösungsorientierung" lassen sich zwei zentrale Einwände formulieren, die für die praktische Umsetzung im Philosophieunterricht relevant sind. Zunächst zeigt sich, dass der Begriff der Problemorientierung in der Geografiedidaktik anders verstanden wird als in der Philosophie. Hoffmann kritisiert, dass problemorientierte Ansätze häufig eine überproportionale Fokussierung auf Probleme implizieren. Dabei gehe es primär oder ausschließlich um die Auseinandersetzung mit Problemen, während Lösungsaspekte, wenn überhaupt, nur nachrangig behandelt würden (Hoffmann 2022, 11). Diese Charakterisierung mag für die Geografiedidaktik zutreffen, jedoch nicht für die Philosophie. Zum einen handelt es sich in der Philosophiedidaktik um einen spezifischen Problembegriff, der über das allgemeindidaktische Verständnis von „Problem" hinausgeht. Ein philosophisches Problem muss in diesem Sinne nicht von einer Schwierigkeit, Bedrohung oder Gefährdung ausgehen – auch wenn sich dies in der Unterrichtspraxis häufig so darstellt –, sondern kann sich auf kognitive Dissonanzen, Widersprüche oder Spannungsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Überzeugungen, Begriffen oder Argumenten beziehen. Philosophische Probleme entstehen somit weniger aus praktischen Hindernissen als vielmehr aus der Reflexion über begriffliche, normative oder existentielle Fragestellungen. Zum anderen dienen Probleme in der philosophischen Problemorientierung zwar als Ausgangspunkt und roter Faden der Auseinandersetzung, jedoch stehen die Lösungssuche sowie deren reflexive Betrachtung im Zentrum des Unterrichts. So betonen Sistermann und Wittschier (2015) die Bedeutung der Problemlösungsphasen im Philosophieunterricht, insbesondere der selbstgesteuerten, intuitiven Phase, in der Lernende eigenständig nach Lösungen suchen. Auch die angeleitete Lösungserarbeitung durch philosophische Positionen oder wissenschaftliche Ansätze wird als zentraler Bestandteil betrachtet (ebd., 66). Aus dieser Perspektive ist das Prinzip der Problemorientierung im Fach Philosophie untrennbar mit der Arbeit an Lösungen verknüpft, sodass eine einseitige Betonung von Problemen nicht gegeben ist.

Ein weiterer Kritikpunkt Hoffmanns betrifft den Zeitpunkt der Einführung problemorientierter Inhalte. Er argumentiert, dass der Beginn einer Unterrichtseinheit häufig durch eine „bildhafte Darstellung mehr oder weniger dramatischer Realitäten" geprägt sei, was bei Lernenden emotionale Reaktionen wie Hoffnungslosigkeit, Angst oder Resignation auslösen könne. Diese Reaktionen würden Motivation, Kreativität und lösungsorientiertes Denken beeinträchtigen (Hoffmann 2021, 37). Empirische

Untersuchungen liefern hierzu jedoch ein differenzierteres Bild. So zeigt eine Befragung von 101 Schülerinnen und Schülern der Jahrgangsstufen 8 und 10 im Fach Praktische Philosophie, dass problemorientierte Einstiegsimpulse ein größeres unmittelbares Interesse wecken, während in offenen Fragen verstärkt der Wunsch nach einer Thematisierung von Lösungsmöglichkeiten geäußert wird (vgl. Neuhaus 2024b). Bei der Wahl zwischen problem- und lösungsorientierten Schlagzeilen, die als Ausgangspunkt für den weiteren Unterrichtsverlauf dienen sollten, entschieden sich die Schülerinnen und Schüler in sieben von neun Fällen für problemorientierte Inhalte. Im Durchschnitt bevorzugten 64,4 % der Befragten jeweils das problemorientierte Material, während 35,6 % den lösungsorientierten Impuls präferierten. Auch bei der Bewertung von Schlagzeilen auf einer Skala von 1 (kein Interesse) bis 10 (sehr großes Interesse) zeigten die Schülerinnen und Schüler für problemorientierte Impulse im Durchschnitt mit 6,4 ein etwas größeres Interesse als für lösungsorientierte Impulse mit 6,0 (ebd., 33ff.). Eine mögliche Erklärung für diese Präferenzen liegt im sogenannten *Negativity Bias*. Dieses psychologische Phänomen beschreibt, dass Menschen ihre Aufmerksamkeit eher auf negative Inhalte richten, da diese stärkere emotionale und physiologische Reaktionen hervorrufen (vgl. Ehrenberg und Alpuim 2023). Dies könnte erklären, warum negative Schlagzeilen oder Bilder in der Auswahl bevorzugt werden.

Gleichzeitig zeigte sich in der Erhebung jedoch, dass die Schülerinnen und Schüler auf die offene Frage, was sie im Unterricht lernen möchten, überwiegend Lösungsmöglichkeiten nannten. Rund ein Drittel der Teilnehmenden sprach explizit oder implizit den Wunsch aus, im Unterricht über Wege zur Bekämpfung des Klimawandels und zur Abmilderung seiner Folgen zu sprechen. Daneben wurden spezifische Einzelthemen wie Regenwald oder Palmöl sowie Aspekte wie Naturkatastrophen, die Folgen des Klimawandels und der Einfluss auf Tiere thematisiert. Einige Lernende interessierten sich zudem für Ursachen des Klimawandels sowie Fragen nach Verantwortung und Schuld. Sechs Schülerinnen und Schüler gaben an, gar kein Interesse am Thema Klimawandel zu haben. Die explizite Frage nach der bevorzugten Herangehensweise zeigte ebenfalls eine Präferenz für lösungsorientierte Zugänge: 33 Schülerinnen und Schüler sprachen sich für eine stärkere Fokussierung auf Lösungen aus, während 12 vor allem die Problemorientierung bevorzugten. Weitere 11 Teilnehmende wünschten sich eine gleichwertige Behandlung von Problemen und Lösungen, während kleinere Gruppen eine Schwerpunktsetzung in die eine oder andere Richtung präferierten (Neuhaus 2024b, 33ff.).

Diese Ergebnisse verdeutlichen, dass problemorientierte Einstiegsimpulse zwar ein unmittelbares Interesse wecken, viele Schülerinnen

und Schüler sich jedoch langfristig eine stärkere Gewichtung von Lösungsansätzen wünschen. Der Wunsch, das Negative zu überwinden, scheint also vorhanden zu sein (ebd., 35). Diese Beobachtung steht im Einklang mit Erkenntnissen aus der Medienwissenschaft, die sich mit dem Konzept des *konstruktiven Journalismus* beschäftigen. Lösungsorientierte Berichterstattung, insbesondere auf lokaler Ebene, kann das Selbstwirksamkeitsgefühl der Rezipient*innen stärken und die aktive Auseinandersetzung mit Themen fördern (Urner 2021, 5).

Zwar können durch die Ergebnisse der Umfrage keine allgemeingültigen Aussagen über die Präferenzen von Schüler*innen getroffen werden, da es sich nur um eine kleine Stichprobe handelte, zusammenfassend legen die Resultate der Befragung jedoch nahe, dass ein kombinierter Ansatz aus problem- und lösungsorientierten Zugängen im Unterricht vielversprechend sein könnte (Neuhaus 2024b, 35). Problemorientierte Einstiegsimpulse erzeugen zunächst ein höheres unmittelbares Interesse, doch zeigt sich langfristig ein deutlicher Wunsch der Schülerinnen und Schüler nach einer stärkeren Gewichtung von Lösungsansätzen. Indem beide Perspektiven integriert werden, kann nicht nur das Interesse gefördert, sondern auch das Selbstwirksamkeitsempfinden gestärkt und die Reflexion über Handlungsoptionen angeregt werden.

4 Das Phänomen des Attitude-Behavior-Gaps

Neben der Herausforderung, das Spannungsverhältnis zwischen Wertevermittlung und Förderung der kritischen Urteilskompetenz aufzulösen und der Climate-Change-Helplessness angemessen zu begegnen, spielt bei der Auseinandersetzung mit dem Klimawandel im Philosophieunterricht auch das Problem des Attitude-Behavior-Gaps eine Rolle. Dieser Begriff beschreibt die Diskrepanz zwischen der Einstellung von Menschen und ihrem tatsächlichen Verhalten, die gerade im Zusammenhang mit dem Klimawandel umfassend dokumentiert ist.

Studien verdeutlichen, dass der Klimawandel von großen Teilen der deutschen Bevölkerung als ernsthafte Bedrohung wahrgenommen wird. Laut einer Untersuchung von YouGov (2023) gaben 72 % der Befragten an, überzeugt zu sein, dass der Klimawandel weltweit erhebliche Auswirkungen haben werde, während knapp die Hälfte der Befragten auch regionale Konsequenzen befürchtet. Darüber hinaus sehen 65 % der Befragten eine individuelle Verantwortung im Klimaschutz und 69 % sind überzeugt, dass ein nachhaltiger Lebensstil etwas bewirken könne (ebd., 19f.). Trotz dieses Bewusstseins zeigt die Studie eine deutliche Lücke zwischen den Einstellungen und dem Verhalten der Befragten. Nur 44 % bewerten ihr eigenes

Verhalten als nachhaltig. Auch bei Kaufentscheidungen spielen andere Faktoren eine bedeutendere Rolle als Nachhaltigkeit. Während Kosten (39 %) und Qualität (37 %) häufig entscheidend sind, nennen lediglich 7 % Nachhaltigkeit als wichtigsten Aspekt. Für fast ein Viertel (24 %) ist Nachhaltigkeit sogar der am wenigsten wichtige Faktor (ebd., 22f.).

Hellmann et al. (2023) beschreiben dieses Phänomen als ein „peinliches Paradox“, das die Unfähigkeit der Menschen offenbare, nach ihren eigenen Werten zu handeln. Sie argumentieren: „Noch nie zuvor haben die problematischen Nebenwirkungen des modernen Konsums mehr Aufmerksamkeit erhalten. Die Massenmedien berichten unermüdlich darüber, selbst die Sozialwissenschaften befassen sich ausgiebig mit den entsprechenden Phänomenen, und im privaten Sektor kann man dem schlechten Gewissen kaum entkommen. Dennoch […] entsteht der Eindruck, dass sich fast nichts verändert […]“ (ebd., 342, eigene Übersetzung).

Bei der Analyse unterschiedlicher empirischer Studien konnten Bocti et al. (2021) vielfältige Gründe für den Attitude-Behavior-Gap identifizieren, die sich in externe und interne Barrieren unterteilen lassen. Externe Barrieren umfassen unter anderem eine begrenzte Verfügbarkeit nachhaltiger Alternativen sowie die Wahrnehmung, dass diese nicht den Erwartungen an Stil, Design oder Qualität entsprechen (ebd.; Groening et al. 2018; Jacobs et al. 2018). Auch soziale Normen können das Verhalten beeinflussen, da Mode beispielsweise häufig mit Zugehörigkeit und Akzeptanz verknüpft ist, was ethische Überlegungen überlagern kann (vgl. Bocti et al. 2021; Papaoikonomou et al. 2011; Lundblad und Davies 2015; McNeill und Moore 2015). Ein weiterer Faktor ist das sogenannte *Greenwashing*, bei dem Unternehmen Produkte irreführend als nachhaltiger darstellen, was Zweifel an der Glaubwürdigkeit von Nachhaltigkeitsinformationen hervorruft (vgl. Bocti et al. 2021; Johnstone und Tan 2015; Lane 2012). Hohe Preise für nachhaltige Produkte und das begrenzte Budget vieler Verbraucherinnen und Verbraucher stellen ebenfalls bedeutende Hindernisse dar (vgl. Bocti et al. 2021; Chang 2011; Buder et al. 2014; Shaw et al. 2016).

Auf der anderen Seite spielen auch interne Barrieren eine wichtige Rolle. Viele Konsumentinnen und Konsumenten empfinden nachhaltiges Handeln als zeitaufwendig oder anstrengend und entscheiden sich daher für bequemere Alternativen. Laut Bocti et al. (2021) zeigt sich eine geringe Bereitschaft, Kompromisse einzugehen, was oft mit einer starken Markenloyalität zusammenhängt. Diese kann dazu führen, dass Menschen trotz Umweltbedenken kaum motiviert sind, nachhaltigere Alternativen auszuprobieren (ebd.; Bray et al. 2011).

Winkler (2021) betont, dass eine grundlegende Veränderung der Lebensgewohnheiten notwendig sei, um die Klimakrise zu bewältigen. „Die

notwendige Reduktion der Emission schädlicher Treibhausgase“, so Winkler, „ist nur durch eine radikale Veränderung unserer Lebensgewohnheiten möglich“ (ebd., 11). Entscheidend sei dabei die Kommunikation über die Klimakrise, da es bisher an einem Bewusstsein für die Reichweite der notwendigen Veränderungen und die Dringlichkeit politischer Maßnahmen mangele (ebd., 13–14).

Auch der Philosophieunterricht kann einen Beitrag zur Überwindung des Attitude-Behavior-Gaps leisten, indem er Schülerinnen und Schüler dazu befähigt, ihre eigene Einstellungs-Verhaltens-Lücke zu reflektieren (vgl. Neuhaus 2024a; 2025). Ein schrittweises Vorgehen erscheint dabei besonders zielführend: Zunächst identifizieren die Lernenden ihre eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen, um diese miteinander zu vergleichen und zu reflektieren. Im nächsten Schritt analysieren sie individuelle Barrieren und hinterfragen die Gründe für die Diskrepanz. Anschließend können verschiedene Handlungsmöglichkeiten von der Lehrkraft präsentiert oder von den Lernenden selbst erarbeitet, diskutiert und individuell angepasst werden. Ziel ist es, realistische, nachhaltige Verhaltensweisen zu entwickeln, die den individuellen Einstellungen der Schüler*innen entsprechen und von diesen in die Praxis umgesetzt werden können. Schließlich reflektieren die Schülerinnen und Schüler, inwiefern diese Maßnahmen dazu beitragen, die eigene Einstellungs-Verhaltens-Lücke zu schließen, und welche Konsequenzen sich daraus für zukünftige Entscheidungen ergeben (Neuhaus 2024a, 106ff.).[2] Durch diese Herangehensweise kann der Philosophieunterricht nicht nur dazu beitragen, ein tieferes Verständnis für die Problematik des Attitude-Behavior-Gaps zu entwickeln, sondern auch die Handlungsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler stärken. So wird der Unterricht zu einem Raum, in dem theoretische Reflexion und praktische Ansätze zur Bewältigung der Klimakrise miteinander verknüpft werden können.

5 Die Methode „Zukunftswerkstatt“

Die bisherigen Ausführungen haben aufgezeigt, dass die Auseinandersetzung mit dem Klimawandel im Philosophieunterricht vor komplexen Herausforderungen steht. Eine zentrale Aufgabe für Lehrkräfte besteht darin,

[2] Ich habe dazu ein Brettspiel für Schülerinnen und Schüler ab Jahrgangsstufe 8 entwickelt, das die Lernenden dabei unterstützt, ihren eigenen Attitude-Behavior-Gap kritisch zu reflektieren (Neuhaus 2024a). Sämtliche Materialien stehen frei zu Verfügung und können unter https://padlet.com/meikeneuhaus/AttitudeBehaviorGap heruntergeladen werden.

das Spannungsverhältnis zwischen der Vermittlung von Werten und der Förderung kritischer Urteilskompetenz auszubalancieren. Gleichzeitig müssen sie den sogenannten Schüler*innenrelativismus überwinden und die Lernenden darin unterstützen, nachhaltige Handlungsoptionen nicht nur zu entwickeln, sondern auch kritisch zu bewerten. Erschwerend kommen die Phänomene der Climate-Change-Helplessness sowie des Attitude-Behavior-Gaps hinzu. Diese bergen die Gefahr, dass Schülerinnen und Schüler sich gegenüber dem Thema Klimawandel entweder verschließen oder sich lediglich auf einer theoretischen Ebene mit Fragen der Nachhaltigkeit auseinandersetzen, ohne eine Handlungskompetenz zu entwickeln und die gewonnenen Erkenntnisse in ihren Alltag zu übertragen.

Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, Ansätze und Methoden zu entwickeln, die es ermöglichen, den genannten Herausforderungen wirksam zu begegnen. Im Folgenden wird eine konkrete Methode in Form einer Zukunftswerkstatt vorgestellt, welche die zuvor erörterten Problembereiche adressiert und in einer Pilotstudie in zwei Lerngruppen an einer Realschule und einer Gesamtschule in Nordrhein-Westfalen erprobt wurde. Ziel dieser Methode ist es, die Selbstwirksamkeit der Schülerinnen und Schüler zu stärken und eine Brücke zwischen Theorie und Praxis zu schlagen. Diese Herangehensweise soll die bereits aufgezeigten Perspektiven und Überlegungen aufgreifen und zu einem kohärenten didaktischen Konzept zusammenführen.

Für die Vernetzung unterschiedlicher Perspektiven und Wissensbestände rund um den Klimawandel eignen sich handlungs- und projektorientierte Ansätze in besonderer Weise. Diese zielen darauf ab, Schülerinnen und Schülern nicht nur direktiv Wissen zu vermitteln, sondern die nachhaltige Entwicklung von Kompetenzen wie Teamfähigkeit, Kreativität und kritisches Denken zu fördern, die für das gesellschaftliche Miteinander und das Arbeitsleben der Zukunft immer wichtiger werden. Unter dem Begriff *Deep(er) Learning* zusammengefasste Lernformate betonen die Anwendung des Gelernten in realen Kontexten und die Entwicklung von Problemlösungsstrategien (Beigel et al. 2023, 20). Im handlungsorientierten Unterricht können Lernende eigene Projekte gestalten, wie beispielsweise die Organisation von Klimaräten oder die Entwicklung von Maßnahmen zur Reduktion des ökologischen Fußabdrucks an ihrer Schule. Die Rolle der Lehrkraft besteht dabei in der Lernbegleitung: Sie gibt Impulse, beobachtet den Arbeitsprozess diagnostisch und greift unterstützend ein, ohne direktiv zu agieren (Winter 2023, 6). Diese nicht-direktive Gestaltung des Unterrichts fördert ein nachhaltiges und selbstgesteuertes Lernen. Gleichzeitig erwerben die Lernenden Kompetenzen, die für eine selbstbestimmte Zukunftsgestaltung notwendig sind (Sliwka und Klopsch 2022, 14f.).

Eine spezifische Methode, die diese Ansprüche erfüllt und zum „tieferen Lernen“ beiträgt, ist die Zukunftswerkstatt. Entwickelt in den 1960er Jahren von Jungk und Müller, ist sie vor allem in der Erwachsenenbildung und im Projektmanagement etabliert. Es handelt sich um eine partizipative Methode, die zwei zentrale Anliegen verfolgt: „Aus Betroffenen werden Beteiligte“ und „aus Problemen werden Lösungen“ (JBZ, o.J.). Sie soll Menschen zur Selbstbestimmung über ihr eigenes Leben motivieren und sie methodisch dabei unterstützen, Zukunftsentwürfe auf der Grundlage ihrer individuellen Wünsche und Fantasien zu entwickeln (Dauscher 2019, 114). In ihrer ursprünglichen Konzeption umfasst eine Zukunftswerkstatt drei Phasen: die Kritikphase, die Utopiephase und die Realisierungsphase (JBZ, o.J.), inzwischen gibt es jedoch zahlreiche Variationen sowie Kombinationen mit anderen Werkstatt-Methoden (Dauscher 2019, 113). Im Rahmen der Pilotstudie, wurde die Zukunftswerkstatt in fünf Phasen unterteilt.

5.1 Durchführung

Die Zukunftswerkstatt wurde in zwei verschiedenen Lerngruppen jeweils über einen Zeitraum von sieben Wochen durchgeführt und mithilfe von Unterrichtsbeobachtungen sowie Prä- und Posttests in Form von Fragebögen evaluiert. Lerngruppe A bestand aus einem Philosophiekurs mit 20 Schülerinnen und Schülern der Jahrgangsstufe 10 an einer Gesamtschule. Die Schule ist der Sozialindexstufe[3] 4 zugeordnet, was auf eine heterogene Zusammensetzung der Schülerschaft hinweist. Lerngruppe B war ein Philosophiekurs mit 15 Schülerinnen und Schülern der Jahrgangsstufe 10 an einer Realschule. Diese Schule befindet sich in der Sozialindexstufe 9 und wird umgangssprachlich als „Brennpunktschule“ bezeichnet. Beide Lerngruppen wurden während des gesamten Erhebungszeitraums zwei Stunden pro Woche von ihrer regulären Philosophielehrkraft unterrichtet. Der methodische Ablauf der Zukunftswerkstatt war vorgegeben, Auswahl und

[3] Der Sozialindex einer Schule in Nordrhein-Westfalen ergibt sich aus der sozialen Zusammensetzung der Schülerinnen und Schüler und wird über folgende Indikatoren ermittelt: Kinder- und Jugendarmut, Schülerinnen und Schüler mit vorwiegend nichtdeutscher Familiensprache, Schülerinnen und Schüler mit eigenem Zuzug aus dem Ausland, Schülerinnen und Schüler mit sonderpädagogischem Förderschwerpunkt in den Bereichen Lernen, Sprache sowie emotionale und soziale Entwicklung. Die Schulen werden in 9 Sozialindexstufen eingeteilt. Je höher der Anteil von Schülerinnen und Schülern mit entsprechenden Indikatoren, desto höher die Stufe (vgl. Schräpler und Jeworutzki 2021).

Bereitstellung der Unterrichtsmaterialien erfolgten in Absprache mit den Lehrkräften.

Ziel der Untersuchung war es zu prüfen, inwiefern die Methode der Zukunftswerkstatt problem- und lösungsorientierte Ansätze effektiv verbindet, um dem Phänomen der Climate-Change-Helplessness entgegenzuwirken. Gleichzeitig wurde untersucht, in welchem Maß die Methode das Selbstwirksamkeitsgefühl der Lernenden stärkt und sie dabei unterstützt, eigene Einstellungen und Handlungsmöglichkeiten kritisch zu reflektieren. Ein weiterer zentraler Aspekt war die Kombination aus direktiven und nicht-direktiven Unterrichtsphasen, die eine Balance zwischen Wissensvermittlung und kritischer Reflexion schaffen sollte. Die Prä- und Posttests sollten Aufschluss darüber geben, inwiefern sich die Einstellungen der Schülerinnen und Schüler zum Thema Klimawandel durch die Intervention verändern.

1. Phase: Bestandsaufnahme

In der ersten Phase, der Bestandsaufnahme, sammelten die Schülerinnen und Schüler bisherige Erfolge, Herausforderungen und Probleme rund um das Thema Klimawandel und visualisierten ihre Präkonzepte in einer Mindmap. Für leistungsschwächere Schülerinnen und Schüler stellte die Lehrkraft eine vorstrukturierte Mindmap als Vorlage zur Verfügung. Während der Studie wurde Gruppenarbeit als Sozialform gewählt, um kollaboratives Lernen zu fördern. In beiden Lerngruppen bildeten sich jeweils vier Kleingruppen; grundsätzlich kann die Bestandsaufnahme jedoch auch in Einzel- oder Partnerarbeit erfolgen. Im Anschluss an die Arbeit in den Kleingruppen präsentierten die Schülerinnen und Schüler ihre Ergebnisse im Plenum und strukturierten sie in einer gemeinsamen Mindmap. Doppelte oder ähnliche Begriffe wurden dabei zusammengeführt.

Beide Lerngruppen zeigten ein recht differenziertes Vorwissen und entwickelten Kategorien wie „Was läuft gut?“, „Was läuft schlecht?“, „Gefühle und Gedanken“ oder „Lösungen“. Die Phase endete jeweils mit einer Reflexion über die erarbeiteten Inhalte, bei der insbesondere philosophische Aspekte im Mittelpunkt standen. In Lerngruppe B zeigte sich der Einbezug normativer Begriffe wie „Verantwortung“ und „ungerechte Situation“ sowie die Diskussion von Fragen wie „Mensch als Herrscher der Natur?“. Lerngruppe A konzentrierte sich stärker auf technische und naturwissenschaftliche Aspekte wie „E-Autos“ und „erneuerbare Energien“ sowie auf politisches Handeln wie „Klimagesetze“ oder „Regierung unternimmt nichts“. Gemeinsam mit der Lehrkraft wurde schließlich auch die ethische Dimension des Themas anhand von Stichpunkten wie „Klimagerechtigkeit“ oder „Kapitalismus vor Klima“ herausgearbeitet.

Diese erste Phase der Zukunftswerkstatt eröffnete einen problem- und lösungsorientierten Zugang zum Thema, da sowohl Herausforderungen als auch Erfolge benannt werden konnten. Zudem knüpfte sie an die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler an, ohne deren Präkonzepte zu bewerten. Dies förderte eine konstruktive Arbeitsatmosphäre und verhinderte eine einseitige Fokussierung auf negative Aspekte.

2. Phase: Utopie

In der zweiten Phase entwickelten die Schülerinnen und Schüler Idealvorstellungen und Visionen für einen perfekten Umgang mit dem Klimawandel. Sie sollten sich dabei bewusst von sämtlichen realen Zwängen und Annahmen lösen, eigene Utopien entwerfen und diese in einer digitalen Collage visualisieren. Zunächst sammelten die Jugendlichen in Gruppenarbeit zentrale Schlüsselbegriffe zu ihren Visionen eines idealen Umgangs mit dem Klimawandel. Anschließend recherchierten sie passende Bilder im Internet und kombinierten diese mit den Schlüsselbegriffen zu einer digitalen Collage, beispielsweise mithilfe des Programms Canva. Für leistungsschwächere Schülerinnen und Schüler stellte die Lehrkraft Bildmaterial und Begriffe bereit, die entweder direkt genutzt oder als Inspirationsquelle dienen konnten. Dieses Angebot wurde lediglich von einer Kleingruppe innerhalb der Lerngruppe A in Anspruch genommen.

Die Phase endete mit einem Museumsrundgang, bei dem die Collagen präsentiert und die interessantesten Ideen gemeinsam ausgewählt wurden. Grundsätzlich bietet es sich an, alle Collagen im Klassenraum auszustellen und neben jeder Collage einen Zettel anzubringen, auf dem Mitschülerinnen und Mitschüler „Likes“ und Kommentare hinterlassen können. Alternativ kann die Ausstellung auch digital erfolgen, etwa über ein Padlet oder einen Social-Media-Account. Im Rahmen des Forschungsprojekts wurden die Collagen digital präsentiert.

Die Utopiephase war durch eine nicht-direktive Gestaltung geprägt: Die Schülerinnen und Schüler arbeiteten weitgehend eigenständig, ohne durch Vorgaben eingeschränkt zu werden. Die inhaltliche Unterstützung der Lehrkraft fungierte lediglich als Differenzierungsangebot für leistungsschwächere Lernende. In einer abschließenden Reflexion im Plenum wurden die philosophischen und interdisziplinären Dimensionen der Utopien herausgearbeitet und die Ergebnisse gemeinsam diskutiert.

Die Arbeitsergebnisse der Kleingruppen erwiesen sich als ausgesprochen vielfältig. Neben zahlreichen technischen Innovationen wie solarbetriebenen Autos oder Maschinen, die „CO_2 aus der Luft entfernen“, entwickelten die Schülerinnen und Schüler auch Utopien einer verstärkten individuellen und kollektiven Verantwortungsübernahme. Dies wurde etwa

durch mehrere Hände, die gemeinsam die Erde tragen, durch den Slogan „Stop Thinking, Start Doing“ oder durch Darstellungen von Menschen, die gemeinsam „anpacken“, symbolisiert. Auch der Aspekt Bildung spielte für viele Schülerinnen und Schüler eine zentrale Rolle: Insgesamt vier Kleingruppen wünschten sich mehr „Bildung“, „Aufklärung“ und „Kommunikation“. Zwei Gruppen hoben zudem die Auseinandersetzung mit Fake News besonders hervor. Bemerkenswert war darüber hinaus, dass ausnahmslos jede Gruppe eine Ausweitung von Verboten forderte. In allen Utopien tauchte ein „Plastikverbot“ auf; weitere genannte Verbote betrafen SUVs, Gasheizungen, Rauchen, Flugzeuge und die Rodung von Wäldern. Besonders vielversprechend erschien den Schülerinnen und Schülern die Pflicht zur Mülltrennung, die ebenfalls von allen Gruppen aufgegriffen wurde.

3. Phase: Realisierung
In der dritten Phase, der Realisierungsphase, wählten die Lernenden aus, welche ihrer Ideen sie weiterverfolgen und konkretisieren möchten. In Lerngruppe A wurden folgende Schwerpunkte gewählt:

- „Aufklärung und Umgang mit Faulheit“
- „Gerechtigkeit“
- „Mülltrennung“
- „Tierschutz, Pflanzenschutz, Ernährung, Verantwortung“

In Lerngruppe B entschieden sich die Schüler*innen für folgende Themen:

- „Verantwortung?“
- „Arm und Reich im Klimawandel: Eine gerechte Lösung?“
- „Fake News“
- „Klimawandel und Aktivismus“

Das Ziel dieser Phase bestand darin, eine eigene, realistische Idee für den Umgang mit dem Klimawandel zu entwickeln und daraus ein Lernprodukt zu erstellen. Die Form des Produkts kann den Schülerinnen und Schülern grundsätzlich freigestellt werden und von PowerPoint-Präsentationen über selbstgedrehte Filme, Theaterstücke und Kunstwerke bis hin zu Aktionen in der eigenen Schule oder Gemeinde reichen. Im Rahmen der Erhebung wurde gemeinsam mit den unterrichtenden Lehrkräften entschieden, dass die Lernenden eine digitale Präsentation vorbereiten. Darin sollten sie einen Lösungsvorschlag zu einem selbstgewählten Problem entwickeln und entsprechende Handlungsmöglichkeiten vorstellen.

Die Struktur der Präsentation war vorgegeben: Die Kleingruppen sollten zunächst kurz und prägnant ihre Idee vorstellen und anschließend erläutern, welches Problem bzw. welche Herausforderung sie damit

adressieren möchten. Darauf sollte eine detaillierte Beschreibung des Lösungsvorschlags folgen, der durch Argumente und/oder wissenschaftliche Belege gestützt wird. Abschließend sollten die Gruppen ihre Quellen angeben. Bei der Erarbeitung ihrer individuellen Schwerpunkte erhielten die Lernenden thematisch passende Hintergrundinformationen in Form von Texten, Videos oder Recherchetipps. Die Lehrkraft stand ihnen beratend zur Seite.

Diese Vorgehensweise ermöglichte eine gezielte Verknüpfung von direktiven und nicht-direktiven Unterrichtselementen. Die von der Lehrkraft bereitgestellten Materialien umfassten einerseits unstrittige wissenschaftliche Erkenntnisse oder theoretische Konzepte, die direktiv vermittelt wurden, und andererseits normativ-argumentative Texte mit unterschiedlichen Positionen, die als Orientierungsangebot dienten. Dabei wurde selbstverständlich das Leistungsniveau der Lerngruppen berücksichtigt. Die nachfolgende Tabelle gibt einen Überblick über die angebotenen Materialien.

Thema	**Direktives Material**	**Nicht-direktives Orientierungsangebot**
„Aufklärung und Umgang mit Faulheit“	- Der Einfluss des Menschen auf seine natürliche Umwelt - Der „Attitude-Behavior-Gap“ - Was bedeutet „Bildung für nachhaltige Entwicklung“?	- Links zu diversen Bildungsangeboten und NGOs sowie der BNE-Plattform 17ziele.de
„Gerechtigkeit“	- Was bedeutet Gerechtigkeit? - Welche Gerechtigkeitsdimensionen gibt es?	- Gerechtigkeit und Klimawandel – wer ist verantwortlich? - Die Lasten der Zukunft: Gerechtigkeit zwischen den Generationen - Gerechtigkeit ist der Schlüssel
„Mülltrennung“	- Das Zeitalter des „Anthropozän“ - Der ökologische Fußabdruck	- Hans Jonas und das „Prinzip Verantwortung“

	- Der ökologische Handabdruck	- Was bedeutet Verantwortung? (Verantwortungsdimensionen)
„Tierschutz, Pflanzenschutz, Ernährung, Verantwortung“	- Die Schätze unserer Erde: Erneuerbare und nicht-erneuerbare Ressourcen - Was bedeutet „Nachhaltigkeit“? - Der Erdüberlastungstag	- Hans Jonas und das „Prinzip Verantwortung“ - Was bedeutet Verantwortung? (Verantwortungsdimensionen)
„Verantwortung?“	- Der ökologische Fußabdruck - Der ökologische Handabdruck - Der Erdüberlastungstag	- Hans Jonas und das „Prinzip Verantwortung“ - Was bedeutet Verantwortung? (Verantwortungsdimensionen)
„Arm und Reich im Klimawandel: Eine gerechte Lösung?“	- Klimawandel und globale Gerechtigkeit	- Arm und Reich in der Klimakrise
„Fake News“	- Fake News und der Klimawandel - Fake News und ihre Strategien - Auswirkungen von Fake News auf die Klimapolitik - Linksammlung	- Digital Natives oder digitale Ahnungslosigkeit?
„Klimawandel und Aktivismus“	- Der „Attitude-Behavior-Gap“ - Lernen zu handeln! Bildung für nachhaltige Entwicklung	- Klimakleber – Aktivismus, der etwas bewirkt?

Zusätzlich zu den von den Lehrkräften bereitgestellten Materialien hatten die Schülerinnen und Schüler die Möglichkeit, eigenständig im Internet zu recherchieren. Durch diese Auswahlfreiheit konnten sie selbst entscheiden, welche Inhalte sie auf welche Weise in ihr Projekt integrieren. Somit

handelte es sich überwiegend um ein nicht-direktives Vorgehen, bei dem die Lernenden eigenständig recherchierten, Informationen bewerteten und auswählten.

4. Phase: Ideenernte

In der vierten Phase, der Ideenernte, präsentierten die Schülerinnen und Schüler ihre erarbeiteten Lernprodukte. Je nach Umfang der Zukunftswerkstatt kann diese Präsentation auch vor einem größeren Publikum stattfinden, beispielsweise in Form einer Ausstellung, die von der gesamten Schulgemeinschaft und/oder den Erziehungsberechtigten besucht wird. Im Rahmen der vorliegenden Studie erfolgten die Präsentationen innerhalb der jeweiligen Kurse. Die zuhörenden Schülerinnen und Schüler erhielten einen Beobachtungsauftrag und notierten die wichtigsten Erkenntnisse. Im Anschluss an jede Präsentation konnten Rückfragen gestellt, Diskussionspunkte aufgegriffen und Feedback gegeben werden.

Die Qualität der Präsentationen zeigte – wie in vergleichbaren Unterrichtssettings üblich – ein breites Spektrum. Zwei Gruppen verzichteten vollständig auf die Nutzung der von der Lehrkraft bereitgestellten Materialien und führten ausschließlich eigene Internetrecherchen durch. Die Ergebnisse dieser Gruppen waren im Vergleich weniger reflektiert und oberflächlicher. Drei andere Gruppen präsentierten dagegen sehr durchdachte und reflektierte Ansätze. So argumentierte eine Gruppe beispielsweise für eine gerechte Lastenverteilung zwischen reicheren und ärmeren Staaten, die durch Ausgleichszahlungen und ein dreistufiges Vorgehen im Rahmen internationaler Kooperationen erreicht werden könne.

Ein weiterer bemerkenswerter Vorschlag befasste sich mit der Frage nach Verantwortung: Die Gruppe entwickelte die Idee, dass insbesondere Personen mit großer Reichweite – etwa Prominente und Influencer – Verantwortung für nachhaltige Themen übernehmen und öffentlich sichtbar machen sollten, um als Vorbilder zu agieren und andere zu motivieren. Darüber hinaus sollten in den Medien verstärkt Erfolgsgeschichten und inspirierende Beispiele verbreitet werden. Ein weiterer Vorschlag zielte darauf ab, nachhaltiges Verhalten schrittweise umzusetzen. Motivation könne nur durch „einfache Maßnahmen, positive Verstärkung, Schaffung eines Gemeinschaftsgefühls und realistische Zielsetzungen“ erreicht werden. Kritisch wurde von den meisten Gruppen angemerkt, dass Nachhaltigkeit „Überwindung“ koste, anstrengend sei und nur funktioniere, „wenn alle mitmachen“.

5. Phase: Auswertung und Vergleich

In der abschließenden fünften Phase reflektierten die Schülerinnen und Schüler ihre Ergebnisse und verglichen diese mit der anfänglichen Bestandsaufnahme. Sie evaluierten ihre Lernerfahrungen und zogen eine Bilanz hinsichtlich ihrer persönlichen Einstellungen und Handlungsmöglichkeiten. Diese abschließende Reflexion diente der nachhaltigen Verankerung des Gelernten und der kritischen Überprüfung der individuellen Lernfortschritte.

5.2 Auswertung

Im Anschluss an das siebenwöchige Unterrichtsprojekt wurden die Einstellungen der Lernenden erneut in einem Fragebogen erhoben. Die Ergebnisse zeigen deutliche Entwicklungen in zentralen Bereichen wie Interesse, persönlicher Relevanz, Selbstwirksamkeit und Verantwortungsbewusstsein. In Bezug auf das Interesse am Klimawandel gaben in Lerngruppe A vor der Maßnahme 65 % der Schülerinnen und Schüler an, dass sie wenig oder gar kein Interesse an diesem Thema hätten. Nach der Zukunftswerkstatt reduzierte sich dieser Anteil auf 28 %, während gleichzeitig 72 % der Befragten ein gestiegenes Interesse äußerten. In Lerngruppe B zeigte sich ein weniger drastischer, aber dennoch positiver Wandel: Der Anteil derjenigen, die wenig oder kein Interesse bekundeten, fiel von 67 % auf 47 %. Gleichzeitig stieg der Anteil der Interessierten von 33 % auf 53 %. Diese Entwicklungen spiegeln eine allgemeine Sensibilisierung für das Thema wider.

Auch die persönliche Relevanz des Klimawandels wurde von beiden Lerngruppen nach der Zukunftswerkstatt höher eingeschätzt. In Lerngruppe A betrachteten vor der Maßnahme 50 % der Schülerinnen und Schüler das Thema als wenig oder gar nicht wichtig, wohingegen dieser Anteil nach der Maßnahme auf 6 % sank. Umgekehrt bewerteten 94 % der Teilnehmenden das Thema nach der Zukunftswerkstatt als eher oder sehr wichtig. In Lerngruppe B stieg der Anteil derjenigen, die den Klimawandel als relevant für ihr Leben empfanden, von 67 % auf 80 %. Dies zeigt, dass die Auseinandersetzung im Rahmen der Zukunftswerkstatt bei beiden Gruppen eine vertiefte Wahrnehmung der Bedeutung des Klimawandels für das persönliche Leben bewirken konnte.

Die wahrgenommene Selbstwirksamkeit, also die Überzeugung, durch eigenes Handeln Einfluss auf den Klimawandel nehmen zu können, wies vor der Zukunftswerkstatt in beiden Gruppen relativ geringe Werte auf. In Lerngruppe A äußerten 55 % Zweifel an der eigenen Wirksamkeit, während dieser Anteil nach der Maßnahme auf 39 % sank. Gleichzeitig stieg der Anteil derjenigen, die ihre Handlungen als wirksam betrachteten, von

45 % auf 61 %. In Lerngruppe B war die Ausgangssituation mit 67 % skeptischen Einschätzungen noch ausgeprägter. Nach der Zukunftswerkstatt reduzierte sich dieser Anteil jedoch auf 27 %, während der Anteil derjenigen, die ihre eigene Handlungsfähigkeit als positiv bewerteten, von 33 % auf 73 % anstieg.

Das Verantwortungsbewusstsein für den Klimawandel nahm ebenfalls in beiden Gruppen deutlich zu. In Lerngruppe A stieg der Anteil derjenigen, die sich für den Klimawandel verantwortlich fühlten, von 45 % auf 67 %. In Lerngruppe B fiel die Steigerung besonders ins Auge: Hier wuchs der Anteil der Schülerinnen und Schüler, die Verantwortung empfanden, von 27 % auf 73 %. Diese Zahlen verdeutlichen, dass die Maßnahme nicht nur das Bewusstsein für die Problematik des Klimawandels schärfte, sondern auch die Bereitschaft stärkte, sich persönlich verantwortlich zu fühlen.

Die qualitative Auswertung der Antworten auf die offen gestellte Frage nach Gedanken und Gefühlen der Lernenden zum Klimawandel ergänzte die Erkenntnisse der quantitativen Erhebung. Vor der Zukunftswerkstatt beschrieben Schülerinnen und Schüler beider Gruppen häufig neutrale oder wenig ausgeprägte emotionale Reaktionen. In Lerngruppe A äußerten nach der Maßnahme jedoch 50 % Gefühle wie Wut, Verzweiflung oder auch Angst, während diese vor der Maßnahme lediglich 25 % der Gruppe beschäftigten. In Lerngruppe B zeigte sich ein ähnliches Bild: Der Anteil emotionaler Auseinandersetzungen stieg von 40 % auf 60 %. Die Zielsetzung, negativen Gefühlen durch eine stärker lösungsorientierte Herangehensweise zu begegnen, konnte somit offensichtlich nicht erfüllt werden. Gleichzeitig wuchs jedoch in beiden Gruppen die Bereitschaft, aktiv zu werden, was sich in einer gestiegenen Zahl an handlungsorientierten Aussagen widerspiegelte. So äußerten Schülerinnen und Schüler beispielsweise, dass sie „gerne etwas gegen den Klimawandel tun“ möchten, auch wenn sie allein „nicht viel erreichen“ könnten. Andere betonten, dass „alle etwas beitragen müssen, sonst bringt es nichts“, und drückten ihre Hoffnung aus, dass große Veränderungen nur durch gemeinschaftliches Handeln und Druck auf die Politik möglich seien. In Lerngruppe B wurde zudem hervorgehoben, dass das Thema „mehr Aufmerksamkeit bekommen“ sollte, und einzelne Schülerinnen und Schüler zeigten Neugier, mehr über den Klimawandel zu lernen und eigene Beiträge zu leisten.

Die Ergebnisse der Zukunftswerkstatt, die an dieser Stelle nur überblickshaft zusammengefasst werden können, zeigen insgesamt eine Veränderung der Einstellungen und Wahrnehmungen beider Lerngruppen. Während Lerngruppe A tendenziell stärkere Entwicklungen in Bereichen wie Interesse und persönlicher Relevanz zeigte, fielen in Lerngruppe B die Zuwächse bei der Selbstwirksamkeit und dem Verantwortungsbewusstsein

besonders auf. Insgesamt konnte die Maßnahme in beiden Gruppen nicht nur ein höheres Problembewusstsein, sondern auch eine differenzierte emotionale und inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Klimawandel bewirken. Zukünftige Forschungen müssten jedoch untersuchen, ob die erzielten Veränderungen langfristig bestehen bleiben und wie sich diese auf konkrete Handlungsweisen auswirken. Darüber hinaus können selbstverständlich auch andere Methoden ähnliche Ergebnisse erzielen. Da es sich nur um eine Politstudie (ohne Kontrollgruppe) handelt, können die Ergebnisse der Erhebung nur Tendenzen aufzeigen.

6 Fazit

Der Philosophieunterricht steht angesichts der Herausforderungen des Klimawandels vor einer komplexen Herausforderung: Er muss einerseits wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse sowie die Dringlichkeit der Klimakrise vermitteln und andererseits junge Menschen dazu befähigen, eigenständig moralische Urteile zu fällen und handlungsorientierte Perspektiven zu entwickeln. Dieses Spannungsfeld zwischen Werteerziehung und kritischer Urteilskompetenz verlangt ein sensibles didaktisches Vorgehen, das den Prinzipien des Beutelsbacher Konsenses gerecht wird, ohne in Neutralität zu erstarren.

Die Bewältigung von Phänomenen wie der Climate-Change-Helplessness und des Attitude-Behavior-Gaps zeigt, dass problem- und lösungsorientierte Ansätze im Unterricht komplementär wirken können. Während problemorientierte Zugänge die Aufmerksamkeit für die Dringlichkeit und Komplexität der Klimakrise schärfen, tragen lösungsorientierte Methoden dazu bei, ein Gefühl der Selbstwirksamkeit zu fördern und handlungsorientiertes Denken zu ermöglichen. Die Methode der Zukunftswerkstatt verdeutlicht, wie ein didaktisches Konzept, das Kreativität und Praxisnähe vereint, Schülerinnen und Schülern den Zugang zu komplexen Themen erleichtert und sie ermutigt, aktiv Verantwortung zu übernehmen.

Dennoch sind weitere Forschungsarbeiten erforderlich, um die Nachhaltigkeit solcher Ansätze zu bewerten und zu klären, wie Lernende langfristig dazu befähigt werden können, das Erlernte in ihren Alltag zu integrieren. Insbesondere der Einfluss interdisziplinärer Ansätze und die Rolle von Lehrkräften bei der Verbindung von Wissensvermittlung und Reflexion verdienen verstärkte wissenschaftliche Aufmerksamkeit.

Die Klimakrise zeigt, dass die Menschheit nicht nur Beobachterin, sondern Gestalterin ihrer Zukunft ist. Dies müssen auch Schülerinnen und Schüler im Unterricht verinnerlichen, damit sie sich als handlungsfähige Akteure einer nachhaltigen Welt verstehen können. António Guterres

(2024) formuliert zutreffend: „Wir sind die Gefahr! Aber: wir sind auch die Lösung!“ Der Philosophieunterricht bietet die Chance, diese Erkenntnis zu einem zentralen Bildungsziel zu machen – und so nicht nur die Urteilskompetenz junger Menschen zu stärken, sondern sie auch zu ermutigen, die Zukunft aktiv und verantwortungsvoll mitzugestalten.

Literatur

Albert, Matthias, Gudrun Quenzel und Klaus Hurrelmann. 2019. Jugend 2019. *Eine Generation meldet sich zu Wort. 18. Shell Jugendstudie*. Weinheim: Beltz.

Applis, Stefan, Rainer Mehren und Eva Marie Ulrich-Riedhammer. 2022. „Nachhaltigkeit und ethisches Lernen im Kontext einer lösungsorientierten Didaktik.“ In *Ethik für die Geographiedidaktik. Orientierungen in Forschung und Praxis*, hrsg. von Mirka Dickel, Georg Gudat und Jochen Laub, S. 107–128. Bielefeld: Transcript.

Bak, Peter Michael. 2019. *Lernen, Motivation und Emotion. Allgemeine Psychologie II – das Wichtigste, prägnant und anwendungsorientiert*. Berlin: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-59691-3

Balg, Dominik. 2024. *Wissen, was gut ist – Moralische Bildung im Spannungsfeld zwischen Manipulation und Beliebigkeit*. Berlin: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-662-70271-0

Beigel, Janina, Britta Klopsch und Anne Sliwka. 2023. *Deeper Learning gestalten. Ein Workbook für Lehrkräfte*. Weinheim: Beltz.

Bocti, Mira, Samer Ajour El Zein und Roberta Giannini. 2021. „Exploring antecedents to the attitude-behavior gap for sustainable fashion consumption in Germany.“ *Journal of Sustainable Marketing* 2(2): 32–46. http://dx.doi.org/10.51300/jsm-2021-39

Bray, Jefferey, Nick Johns und David Kilburn. 2011. „An exploratory study into the factors impeding ethical consumption.“ *Journal of Business Ethics* 98: 597–608. http://dx.doi.org/10.1007/s10551-010-0640-9

Brüggemann, Michael und Sven Engesser. 2017. „Beyond false balance: How interpretive journalism shapes media coverage of climate change.“ *Global Environmental Change* 42: 58–67. https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.11.004

Buder, Fabian, Corinna Feldmann und Ulrich Hamm. 2014. „Why regular buyers of organic food still buy many conventional products: Product-specific purchase barriers for organic food consumers.“ *British Food Journal* 116(3): 390–404.

Burkard, Anne. 2025. „Ist das noch Philosophie oder schon Erziehung? Entwicklung einer Taxonomie.“ Vortrag bei der gemeinsamen Tagung des Forums für Didaktik der Philosophie und Ethik und des Bundes-Fachverbandes Philosophie zum Thema „Werte und Begründungen“, 19.–21. September 2025, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

Bussmann, Bettina und Volker Haase. 2016. „Was heißt es, Indoktrination zu vermeiden?“ *ZDPE* 3: 87–99.

Bussmann, Bettina. 2019. „Der wissenschaftsorientierte Ansatz.“ In *Moderne Philosophiedidaktik*, hrsg. von Martina Peters und Jörg Peters, S. 231–244. Hamburg: Meiner.

Chang, Chingching. 2011. „Feeling ambivalent about going green.“ *Journal of Advertising* 40(4): 19–32. http://dx.doi.org/10.2307/23208833

Dauscher, Ulrich. 2019. *Moderationsmethode und Zukunftswerkstatt*. Hergensweiler: Ziel.

Draken, Klaus. 2017. „Metamethoden – eine fachbezogene Methodenlehre über die Arbeits- und Unterrichtsmethoden.“ In *Handbuch Philosophie und Ethik*. *Band 1: Didaktik und Methodik* (2. durchgesehene Aufl.), hrsg. von Julian Nida-Rümelin, Irina Spiegel und Markus Tiedemann, S. 160–170. Paderborn: utb.

Drerup, Johannes, Miguel Zulaica y Mugica und Douglas Yacek. 2021. *Dürfen Lehrer ihre Meinung sagen? Demokratische Bildung und die Kontroverse über Kontroversitätsgebote*. Stuttgart: Kohlhammer.

Ehrenberg, Katja und Margarida Alpuim. 2023. „Verzerrtes Weltbild: Kognitive Filter und Denkfehler verstehen und vermeiden.“ *Psychologie im Journalismus* 1. Bonn Institute.

Ethik & Unterricht. 2022a. Heft 1. *Zukunftschancen*.

Ethik & Unterricht. 2022b. Heft 4. *Klimaethik*.

Fachverband Philosophie e.V., Fachverband Ethik e.V., Forum für Didaktik der Philosophie und Ethik. 2016. *Dresdener Konsens*. https://www.fachverband-ethik.de/fileadmin/user_upload/Baden-Wu%CC%88rttemberg/dateien/aktuelles/DRESDENER_KONSENS.pdf

Groening, Christopher, Joseph Sarkis und Qingyun Zhu. 2018. „Green marketing consumer-level theory review: A compendium of applied theories and further research directions.“ *Journal of Cleaner Production* 172: 1848–1866. http://dx.doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.12.002

Guntermann, Isabelle. 2020. „Zur Entwicklung des Faches: Stundentypen im Philosophie- und Ethikunterricht." *Ethik & Unterricht* 1: 50–54.

Guterres, António. 2024. „World Environment Day." United Nations. https://news.un.org/en/story/2024/06/1150661

Hand, Michael. 2008. „What should we teach as controversial? A defense of the epistemic criterion." *Educational Theory* 58(2): 213–228. http://dx.doi.org/10.1111/j.1741-5446.2008.00285.x

Hand, Michael. 2014. „Towards a theory of moral education." *Journal of Philosophy of Education* 48(4): 519–532. http://dx.doi.org/10.1111/1467-9752.12116

Hassan, Louise M., Edward Shiu und Deirdrei Shaw. 2016. „Who says there is an intention-behaviour gap? Assessing the empirical evidence of an intention-behaviour gap in ethical consumption." *Journal of Business Ethics* 136(2): 219–236. http://dx.doi.org/10.1007/s10551-014-2440-0

Hellmann, Kai-Uwe, Ansgar Klein und Bernward Baule. o.J. „An afterword." In *Consumer Policy from Below – Paradoxes, Perspectives, Problematizations*, hrsg. von Kai-Uwe Hellmann, Ansgar Klein und Bernward Baule, S. 341–349. Wiesbaden: Springer.

Hoffmann, Thomas. 2022. „Globale Herausforderungen als Thema im Geographieunterricht. Von einem problemorientierten hin zu seinem lösungsorientierten Unterricht." *Geografie heute* 359: 10–12.

IPCC. 2023. Climate Change 2023: *Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Genf. https://doi.org/10.59327/IPCC/AR6-9789291691647

Jacobs, Kathleen, Lars Petersen, Jacob Hörisch und Dirk Battenfeld. 2018. „Green thinking but thoughtless buying? An empirical extension of the value-attitude-behaviour hierarchy in sustainable clothing." *Journal of Cleaner Production* 203: 1155–1169. https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.07.320

JBZ – Robert Jungk Bibliothek für Zukunftsfragen. o.J. https://jungk-bibliothek.org

Johnstone, Micael Lee und Lay Peng Tan. 2015. „Exploring the gap between consumers' green rhetoric and purchasing behaviour." *Journal of Business Ethics* 132(2): 311–328. http://dx.doi.org/10.1007/s10551-014-2316-3

Kim, Minkyung, Tobias Gutmann, Jan Friedrich und Katharina Neef. 2021. *Werte im Ethikunterricht: An den Grenzen der Wertneutralität*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.

Lundblad, Louise und Iain A. Davies. 2015. „The values and motivations behind sustainable fashion consumption.“ *Journal of Consumer Behaviour* 15(2): 149–162. http://dx.doi.org/10.1002/cb.1559

Lane, Eric L. 2012. „Green marketing goes negative: The advent of reverse greenwashing.“ *European Journal of Risk Regulation* 3(4): 582–588.

McNeill, Lisa und Rebecca Moore. 2015. „Sustainable fashion consumption and the fast fashion conundrum: Fashionable consumers and attitudes to sustainability in clothing choice.“ *International Journal of Consumer Studies* 39(3): 212–222. http://dx.doi.org/10.1111/ijcs.12169

Ministerium für Schule und Bildung Nordrhein-Westfalen. 2024. *Schulformübergreifender Kernlehrplan für die Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen. Praktische Philosophie*. Düsseldorf.

Neuhaus, Meike. 2024a. „Ich will ja, aber… – Das Problem des ‚Attitude-Behavior-Gaps‘. Ein Brettspiel für den Unterricht.“ In *Klimaverantwortung – Gesellschaftsaufgabe und Bildungsauftrag*, hrsg. von Meike Neuhaus, S. 95–120. Wiesbaden: Springer.

Neuhaus, Meike. 2024b. „Strikte Lösungsorientierung – Ein Konzept für den Philosophieunterricht?“ *ZDPE* 4: 28–38.

Neuhaus, Meike. 2025. „Nachhaltig denken vs. nachhaltig handeln – Das Phänomen des Attitude-Behavior-Gaps erkunden.“ Ethik & Unterricht 2: 14–19.

Nijhawan, Subin. 2021. „Dürfen Schüler*innen überwältigt werden, die Welt zu retten? Kontroverse Aspekte einer ‚Nachhaltigkeitsdidaktik‘.“ In *Dürfen Lehrer ihre Meinung sagen? Demokratische Bildung und die Kontroverse über Kontroversitätsgebote*, hrsg. von Johannes Drerup, Miguel Zulaica y Mugica und Douglas Yacek, S. 228–240. Stuttgart: Kohlhammer.

Papaoikonomou, Eleni, Gerard Ryan und Matias Ginieis. 2011. „Towards a holistic approach of the attitude behaviour gap in ethical consumer behaviours: Empirical evidence from Spain.“ *International Advances in Economic Research* 17(1): 77–88. http://dx.doi.org/10.1007/s11294-010-9288-6

Peter, Felix, Katharina van Bronswijk und Bianca Rodenstein. 2021. „Facetten der Klimaangst. Psychologische Grundlagen der Entwicklung eines handlungsleitenden Klimabewusstseins.“ In *Eco-Anxiety – Zukunftsangst und*

Klimawandel. Interdisziplinäre Zugänge, hrsg. von Bernd Rieken, Reinhold Popp und Paolo Raile, S. 163–183. Münster: Waxmann.

Peters, Martina, Jörg Peters und Bernd Rolf (Hrsg.). 2021. *Philo praktisch 1*. Bamberg: C.C. Buchner.

Pfeifer, Markus (Hrsg.). 2020. *Fair Play 5/6*. Braunschweig: Westermann.

Pfister, Jonas. 2019. „Classification of strategies for dealing with student relativism and the epistemic conceptual change strategy." *Teaching Philosophy* 42(3): 221–246. http://dx.doi.org/10.5840/teachphil2019730107

Praxis Philosophie & Ethik. 2015. *Heft 3. Natur – Mensch – Technik*.

Rösch, Anita (Hrsg.). 2016. *Leben leben 1*. Stuttgart/Leipzig: Klett.

Rösch, Anita (Hrsg.). 2018. *Leben leben 3*. Stuttgart/Leipzig: Klett.

Röser, Winfried (Hrsg.). 2021. *Ethik schülernah unterrichten: Konsum & Nachhaltigkeit. Moralisch-ethische Fragen beleuchten und diskutieren. Klassen 5–8*. Augsburg: Auer.

Salomon, Erika, Jesse L. Preston und Melanie B. Tannenbaum. 2017. „Climate change helplessness and the (de)moralization of individual energy behavior." *Journal of Experimental Psychology*. http://dx.doi.org/10.1037/xap0000105

Shaw, Deirdre, Robert McMaster und Terry Newholm. 2016. „Care and commitment in ethical consumption: An exploration of the attitude-behaviour gap." *Journal of Business Ethics* 136(2): 251–265. http://dx.doi.org/10.1007/s10551-014-2442-y

Schrader, Christopher. 2022. *Über Klima sprechen – Das Handbuch*. München: Oekom.

Schräpler, Jörg-Peter und Sebastian Jeworutzki. 2021. *Konstruktion des Sozialindex für Schulen*. Ministerium für Schule und Bildung Nordrhein-Westfalen. https://www.schulministerium.nrw/system/files/media/document/file/konstruktion_des_sozialindex_fuer_schulen.pdf

Sistermann, Rolf und Michael Wittschier. 2015. „Problemorientierter Unterricht nach dem Bonbonmodell. Ein Gespräch aus der Praxis der Unterrichtsplanung und Lehrerausbildung." *ZDPE* 1: 60–69.

Sliwka, Anne und Britta Klopsch. 2022. *Deeper Learning in der Schule. Pädagogik des digitalen Zeitalters*. Weinheim: Beltz.

Steentjes, Katharine u. a. 2017. „European perceptions of climate change (EPCC): Topline findings of a survey conducted in four European countries in 2016.“ Cardiff University.

Thein, Christian. 2020. *Verstehen und Urteilen im Philosophieunterricht* (2. überarbeitete Aufl.). Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Tiedemann, Markus. 2015a. „Ethisch Orientierung in der Moderne – Was kann philosophische Bildung leisten?“ In *Handbuch Philosophie und Ethik. Band 1: Didaktik und Methodik*, hrsg. von Julian Nida-Rümelin, Irina Spiegel und Markus Tiedemann, S. 23–29. Paderborn: utb.

Tiedemann, Markus. 2015b. „Problemorientierung.“ In *Handbuch Philosophie und Ethik. Band 1: Didaktik und Methodik*, hrsg. von Julian Nida-Rümelin, Irina Spiegel und Markus Tiedemann, S. 70–78. Paderborn: utb.

Tiedemann, Markus. 2019. „Der problemorientierte Ansatz.“ In *Moderne Philosophiedidaktik*, hrsg. von Martina Peters und Jörg Peters, S. 153–165. Hamburg: Meiner.

UNESCO. 2021. *Bildung für nachhaltige Entwicklung. Eine Roadmap*. Bonn.

United Nations. 2015. *Transforming our world: the 2030 agenda for sustainable development*. https://sdgs.un.org/2030agenda

Urner, Maren. 2021. *Konstruktiver (Lokal-)Journalismus. Was der Journalismus von den Neurowissenschaften lernen kann*. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung. https://maren-urner.com/images/forschung/konstruktiver-lokal-journalismus.pdf

Wehling, Hans-Georg. 1977. „Konsens à la Beutelsbach? Nachlese zu einem Expertengespräch.“ In *Das Konsensproblem in der politischen Bildung*, hrsg. von Siegfried Schiele und Herbert Schneider, S. 173–184. Stuttgart: Klett.

Wiederhold, Marie und Luis F. Martinez. 2018. „Ethical consumer behaviour in Germany: The attitude-behaviour gap in the green apparel industry.“ *International Journal of Consumer Studies* 42(4): 419–429. http://dx.doi.org/10.1111/ijcs.12435

Winkler, Daniela. 2021. „Umgang mit einer Menschheitskrise. Zur Einführung.“ In *Klimawandel – Klimakrise – Klimakollaps*, hrsg. von Daniela Winkler, S. 7–16. Stuttgart: Kohlhammer.

Winter, Ekkehard. 2023. „Vorwort.“ In *Deeper Learning gestalten. Ein Workbook für Lehrkräfte*, hrsg. von Janina Beigel, Britta Klopsch und Anne Sliwka, S. 6–7. Weinheim: Beltz.

YouGov. 2023. *Nachhaltigkeit in Deutschland. Einstellungen der deutschen Bevölkerung zum Thema Nachhaltigkeit und die verschiedenen Nachhaltigkeits-Typen.* https://business.yougov.com/de/sektoren/politikforschung/nachhaltigkeit-in-deutschland

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 237–264
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.10

Rationale Radikale Hoffnung: Konkrete Hoffnungen, Radikale Hoffnung und ihre Konkretisierung in Zeiten der Klimakrise

Rational Radical Hope: Concrete Hopes, Radical Hope, and its Concretization

SAMUEL JULIAN KRAMER, UNIVERSITÄT ZU KÖLN

Zusammenfassung: Dieser Artikel arbeitet Bedingungen der Rationalität radikaler Hoffnung in Zeiten der Klimakrise heraus, einer Form der Hoffnung, die bereits mehrfach als Option beschrieben wurde, im Angesicht der Klimakrise realistisch zu hoffen. Ausgehend von der Sorge, dass radikale Hoffnung als Einstellung ignorant gegenüber konkreten Lösungsmöglichkeiten sein könnte und angesichts konkurrierender Auslegungen des Konzepts, wird das Verhältnis von radikaler Hoffnung und Hoffnungen mit konkretem Objekt, auch im Kontext der Klimakrise, genauer bestimmt. Radikale Hoffnung wird paradigmatisch zu Zeiten kultureller Zerstörung relevant, in denen viele Formen der Hoffnung mit konkretem Objekt schwierig oder unmöglich geworden sind, schließt konkrete Hoffnungen aber nicht notwendigerweise aus. Hoffnungen, die sich auf Wohlbefinden, Spiele, Kunstwerke oder soziale Beziehungen beziehen, können auch unter Umständen kultureller Zerstörung potenziell erhalten bleiben und neben radikaler Hoffnung wie in ihrer Abwesenheit bestehen. Somit stellt radikale Hoffnung auch nicht die notwendige Bedingung anderer konkreter Hoffnungen dar. Sie kann aber bestimmte konkrete Hoffnungen rational erforderlich machen. Das gilt für Hoffnungen, die sich auf erkennbare notwendige oder hilfreiche Gelingensbedingungen des radikal Erhofften beziehen. Abschließend wird beschrieben, wie sich rationale radikale Hoffnung im Laufe der Zeit weiterentwickeln und zunehmend konkretisieren muss, um eine praktisch rationale Beziehung zur Realität darzustellen. Es wird identifiziert, welche Erfordernisse rationale radikale Hoffnung im Kontext der Klimakrise hat. Die Beschreibung dieses dynamischen Prozesses unterstreicht die Notwendigkeit, sowohl radikale als auch konkrete Hoffnungen in Betracht zu ziehen, um Krisenzeiten effektiv zu bewältigen.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Schlagwörter: Hoffnung, Radikale Hoffnung, Klimakrise, Artensterben, Rationale Hoffnung

Abstract: This article identifies conditions of rationality of radical hope in times of climate crisis, a form of hope that has been described several times as an option to hope realistically in the face of climate crisis. Based on the concern that radical hope as an attitude could be ignorant of concrete possible solutions and in view of competing interpretations of the concept, the relationship between radical hope and hope with a concrete object, also in the context of the climate crisis, is defined in more detail. Radical hope becomes paradigmatically relevant in times of cultural destruction, when many forms of hope with a concrete object have become difficult or impossible, but does not necessarily exclude concrete hopes. Hopes that relate to well-being, games, works of art, or social relationships can potentially remain intact even under circumstances of cultural destruction and exist alongside radical hope as well as in its absence. Radical hope is therefore not the necessary condition for other concrete hopes. It can, however, make certain concrete hopes rationally necessary. This applies to hopes that refer to recognizably necessary or helpful conditions for the success of radical hope. Finally, it is described how rational radical hope must develop over time and become increasingly concrete to represent a practically rational relationship to reality. The requirements of rational radical hope in the context of the climate crisis are identified. The description of this dynamic process emphasizes the need to consider both radical and concrete hope in order to effectively manage times of crisis.

Keywords: Hope, Radical Hope, Rational Hope, Species Extinction, Climate Crisis

Einleitung[1]

Der sechste Sachstandsbericht des Weltklimarates konstatiert: “There is a rapidly closing window of opportunity to secure a liveable and sustainable future for all […].” (I.P.C.C. 2023, 53). Im Angesicht des sich zuspitzenden Klimawandels – der hier und im Folgenden exemplarisch für multiple, sich zuspitzende sozial-ökologischen Krisen steht – im Angesicht dieser

[1] Ich danke den Teilnehmenden des Hope in Context-Workshops an der Universität zu Köln für die Diskussion der Ideen dieses Artikels und Jakob Huber für die Lektüre einer früheren Fassung. Besonders danke ich Claudia Blöser für kritische und bestärkende Hinweise entlang zahlreicher Fassungen. Außerdem danke ich zwei anonymen Gutachter*innen für all die Hinweise, die zu einer besseren finalen Version geführt haben.

Umstände erscheint es schwierig, die Hoffnung auf ein gutes Leben in der Zukunft aufrechtzuerhalten. Grundsätzlich hoffnungsvoll in die Zukunft zu schauen, erfordert scheinbar, die Augen vor der Realität zu verschließen. Die Umweltschutzbewegung Extinction Rebellion erfasst diesen Zusammenhang in ihrem Slogan „Hope Dies – Actions Begins". Hier erscheint die Hoffnung nicht als notwendige Bedingung für die aktivistische Tätigkeit zu sein – sondern eher ein Hindernis, ein Anreiz zur Inaktivität. Tatsächlich beschreiben in einer qualitativen Studie befragte Teilnehmende von Aktionen der Gruppe, dass sie „keine Hoffnung" haben (Stuart 2020, 491).[2] Sie beschreiben ihr politisches Engagement nicht als angetrieben von einer hoffnungsvollen Perspektive auf dessen Konsequenzen, sondern geleitet von der Überzeugung, es wäre richtig, so zu handeln (ebd., 498). Eine weitere Studie zu Hoffnung und Mobilisierung für Klima-Aktivismus lieferte ähnliche Ergebnisse, besonders in Bezug auf Pflichtgefühl (Marlon u. a. 2019). Stuart beschreibt die identifizierte Haltung aber nicht als *Hoffnungslosigkeit*, sondern als eine Form von „radikaler Hoffnung" (2020, 499).

Radikale Hoffnung bezeichnet nach Jonathan Lear eine Hoffnung auf ein Objekt, das zum Zeitpunkt des Hoffens noch nicht erkennbar ist, weil dafür zum aktuellen Zeitpunkt die konzeptuellen Ressourcen fehlen (Lear 2006, 103). Die Hoffnung bezieht sich auf die Möglichkeit eines Objekts, das wir erhoffen würden, wenn es erkennbar und verständlich wäre (Shockley 2022, 11). Das Konzept von Lear findet sich (in unterschiedlichen Graden konzeptueller Schärfe) inzwischen in zahlreichen, auch psychologischen Diskursen wieder (Malboeuf-Hurtubise u. a. 2024; Mosley u. a. 2020) und wurde insbesondere mehrfach als eine für den Kontext der Klimakrise adäquate Form des Hoffens beschrieben (Flores und Rousse 2016; Shockley 2022; Thaler 2024; Thompson 2010). Weil uns im Rahmen der Klimakrise fundamentale gesellschaftliche Umwälzungen erwarten, so argumentieren diese Beiträge, können wir nicht wissen, wie das gute Leben in der Zukunft aussehen könnte (und wird). Dadurch verlieren viele Formen von Hoffnung mit konkreten Objekten ihre Grundlage. Radikale Hoffnung, beschrieben als tugendhafte Antwort auf Bedingungen kultureller Zerstörung, bleibt aber eine Möglichkeit, auf ein gutes Leben in der Zukunft zu hoffen – obwohl die konkrete Ausgestaltung ihrer Realisierung und Möglichkeitsbedingungen aktuell noch nicht vorstellbar sind. Wenn die

[2] Wo ein flüssiger Satzbau nicht mit Original-Zitaten herstellbar ist, stellen hier und im Folgenden deutsche Zitate aus englischsprachigen Texten meine Übersetzung dar.

Klimakrise tatsächlich einen kulturellen Zusammenbruch bedeutet, wäre dies der vermutlich wichtigste Anwendungsfall radikaler Hoffnung. Dabei sollte aber beachtet werden, dass der Klimawandel ein globales Phänomen mit lokalen Auswirkungen darstellt, wodurch auch Differenzierungen in Bezug auf die Notwendigkeit und Rationalität radikaler Hoffnung nötig werden. Die Argumentation dieses Artikels beschränkt sich auf den Kontext der Klimakrise, allerdings verbunden mit der Annahme, dass sich diese Überlegungen analog auf weitere Facetten der multiplen globalen Nachhaltigkeitskrisen (etwa das Artensterben) ausweiten lassen.

Im Angesicht unzähliger Unwägbarkeiten erscheint radikale Hoffnung als eine wichtige Option, die Hoffnung zu bewahren, ohne sich gefährlichen Illusionen oder bloßem Wunschdenken hinzugeben. Selbst, wenn damit kein motivationaler Vorteil verbunden wäre, könnte radikale Hoffnung bedeuten, sich der harschen Realität zu stellen – ohne dabei die Hoffnung vollständig aufzugeben. Gleichzeitig ist es wichtig, nicht die Möglichkeit einer vierten Option jenseits von Hoffnungslosigkeit, falscher Hoffnung und radikaler Hoffnung aus dem Blick zu verlieren: Die Hoffnung auf konkrete wünschenswerte Ereignisse und politische Entwicklungen. Darrell Moellendorf weist darauf hin, dass jede Hoffnung Opportunitätskosten hat (2020, 11). Insofern Hoffnung auch eine Disposition darstellt, auf bestimmte Art und Weise zu fühlen, zu handeln und denken, könnten nicht nur Hoffnungslosigkeit und falsche Hoffnungen, sondern auch radikale Hoffnung dafür verantwortlich sein, bestimmte potenziell wertvolle Handlungen oder Einstellungen zu verhindern. Wer radikal hofft und damit die aktuelle Unvorstellbarkeit des möglichen guten Lebens in der Zukunft annimmt, könnte bereits bestehende oder in Entwicklung befindliche Formen des guten Lebens übersehen. Der mögliche motivationale Vorteil radikaler Hoffnung wäre bezahlt mit Ignoranz gegenüber konkreten Lösungsmöglichkeiten. Umso dringlicher erscheint also, das Verhältnis radikaler Hoffnung zu Formen der Hoffnung mit konkreteren Objekten genauer zu bestimmen, die Konkretisierung von rationaler radikaler Hoffnung zu beschreiben und zu zeigen, welche Bedingungen radikale Hoffnung erfüllen muss, um eine rationale Antwort auf kulturelle Zerstörung im Rahmen der Klimakrise darzustellen.

Im Folgenden wird zunächst ein Verständnis radikaler Hoffnung erarbeitet, das auf Lear aufbaut, aber schließlich in einer eigenen Definition mündet, sowie ein epistemisches und ein pragmatisches Rationalitätskriterium der Hoffnung beschrieben (1). Danach werden ausgehend von der bestehenden Diskussion ein zentrales Argument für die Relevanz von radikaler Hoffnung im Angesicht der Klimakrise herausgestellt, das die Betrachtung motiviert und informiert. Die Klimakrise wird dabei als

paradigmatisches Beispiel globaler Nachhaltigkeitskrisen verstanden. Abschließend werden die zu beantwortenden Fragen zur Rationalität radikaler Hoffnung im Kontext der Klimakrise formuliert (2). Anschließend wird gezeigt, dass radikale Hoffnung – obwohl paradigmatisch relevant unter Bedingungen, in denen andere Formen der Hoffnung schwierig oder unmöglich geworden sind – sich weder konzeptuell exklusiv zu anderen Formen der Hoffnung verhält noch eine notwendige Bedingung für andere Formen der Hoffnung darstellt. Das gilt insbesondere für alltägliche oder prosaische Hoffnungen (3). Für Hoffnungen, die sich aus der radikalen Hoffnung ergeben, zeigt sich, dass diese aus Konsistenzgründen qua radikaler Hoffnung rational gefordert sein können (4). Dann wird dargelegt, dass und wie rationale radikale Hoffnung die Konkretisierung ihres Objekts und ihrer Realisierungsbedingungen anstreben muss (5). Abschließend werden die erarbeiteten Merkmale rationaler radikaler Hoffnung auf den Kontext der Klimakrise angewendet (6). Dadurch werden epistemische und pragmatische Bedingungen der Rationalität radikaler Hoffnung im Kontext der Klimakrise deutlich.

1 Radikale Hoffnung und rationale Hoffnung

Lear entwickelt das Konzept der radikalen Hoffnung auf der Grundlage einer Interpretation der Geschichte der Crow/Apsáalooke und ihres Häuptlings Plenty Coups.[3] Die Lebensweise der Crow war durch die Vertreibung aus ihrem Lebensraum, die Ausrottung der Büffelherden und die Tyrannei der kolonialen Weißen schrittweise unmöglich geworden. Ein prophetisch gelesener Traum des jungen Plenty Coups sagte laut seiner gemeinsam entwickelten Deutung diese Entwicklung voraus und gebot ihnen, sich in einer bestimmten Weise tugendhaft zu verhalten, um angesichts und nach dieser Zerstörung eine neue Lebensweise zu erarbeiten und zu bewahren (Lear

[3] Ich halte es für eine Frage des Respekts, das Konzept der radikalen Hoffnung nicht zu diskutieren, ohne die Crow/Apsáalooke (im Folgenden nur „Crow“, auch eine Selbstbezeichnung) und ihren Anführer Plenty Coups (Alaxchíia Ahú) zu erwähnen. Indigenes Wissen wurde schon zu oft ungenannt vereinnahmt oder ignoriert, insbesondere in Fragen des Umweltschutzes. Gleichzeitig stellt meine begrenzte Kenntnis der tatsächlichen Geschichte und Interessen der Crow eine Limitation meiner Fähigkeit zu diesem Respekt dar. Ich behandle die Geschichte von Plenty Coups wie Lear unter der Prämisse, dass seine Haltung tatsächlich von radikaler Hoffnung geprägt war, was Lear ausdrücklich als eine bestreitbare historische Annahme bezeichnet (2006, 104).

2006, 68). Es war, so wird behauptet, zunächst völlig unklar, wie ein gutes Leben *als Crow* in der Zukunft aussehen könnte. Lear zufolge hat prinzipiell jede Kultur diese Eigenschaft der „ontologischen Vulnerabilität" (Lear 2006, 50). Diese Verletzbarkeit entsteht aus den sozialen und materiellen Vorbedingungen menschlicher Wertschätzungs- und Bedeutungspraktiken, die, wenn sie erschüttert werden, auch die damit verbundenen Werte erschüttern können, einschließlich der gemeinsamen Vorstellung vom guten Leben. Die These, dass viel von dem, was wir tun, wert- oder bedeutungslos erscheinen würde, wenn als selbstverständlich empfundene Prämissen der zugrundeliegenden Praktiken wegfielen, wird auch von Samuel Scheffler in „Death and the Afterlife" vertreten. Dort ist es die Annahme, dass nach uns zahlreiche weitere Generationen existieren werden, die unsere Projekte fortführen, anerkennen oder von ihnen profitieren können, deren Erschütterung, so das Argument, mit einem radikalen Bedeutungsverlust verbunden wäre (Scheffler 2013). Diese Überlegung wird hier als ein Argument für menschliche ontologische Vulnerabilität aufgefasst. Für die vorliegende Argumentation wird angenommen, dass existierende menschliche Kulturen in dieser Hinsicht vulnerabel sind, ohne konkrete Annahmen zur Relevanz dieser Vulnerabilität für die Klimakrise vorwegzunehmen.

Für die Crow waren, laut Lear, die nomadische Lebensweise, die Jagd und die Kriegsführung ebensolche zentrale Prämissen. Mit dem Wegfall der Bedingungen ihrer bisherigen Lebensweise war der Rahmen, der den Dingen ihre traditionelle Bedeutung gab, verloren gegangen (Lear 2006, 40–41); so deutet Lear Plenty Coups Formulierung: „After this nothing happened." (ebd., 2). Für eine Zeit war also nicht vorstellbar, wie die Crow es schaffen würden, ein gutes Leben *als Crow* zu führen. Dennoch hoffte Plenty Coups auf diese Möglichkeit. Im Angesicht der „kulturellen Zerstörung" zeigte er eine Form von „imaginativer Exzellenz", indem er auf ein gutes Leben hoffte und auf etwas hinarbeitete, das noch unvorstellbar war (ebd., 100). Lear bezeichnet diese Form der Hoffnung als radikale Hoffnung:

> What makes this hope radical is that it is directed toward a future goodness that transcends the current ability to understand what it is. Radical hope anticipates a good for which those who have the hope as yet lack the appropriate concepts with which to understand it. (ebd., 103)

In Zeiten kultureller Zerstörung, in denen die gegenwärtige Konzeption des guten Lebens aufgrund ihrer ontologischen Vulnerabilität unterminiert ist

oder sein wird, spielt die radikale Hoffnung eine wichtige Rolle, die Hoffnung mit konkretem Objekt nicht mehr spielen kann. Sie orientiert sich, statt an einem erwünschten Ereignis, an der *Möglichkeit* eines gewünschten Ergebnisses. Radikale Hoffnung ist nicht objektlos, sondern richtet sich auf ein aktuell nicht näher bestimmbares oder verständliches Objekt. Im Folgenden wird radikale Hoffnung auf das gute Leben in der Zukunft, in Anlehnung an Shockleys Definition (2022, 11) folgendermaßen verstanden:

> **RADIKALE HOFFNUNG**: Radikal auf das gute Leben in der Zukunft zu hoffen, heißt zu hoffen, dass es ein p geben wird, so dass wir auf p hoffen würden, wobei p eine Reihe bisher unbekannter Bedingungen erfüllt, die p als gutes Leben auszeichnen.

Der Anspruch dieser Definition ist eine Übertragung der von Lear beschriebenen Einstellung in eine der analytischen Philosophie besser zugängliche Form. Wo nicht anders behauptet, werden Lears Ausführungen auch für diese Definition als instruktiv verstanden. Die sogenannte Standarddefinition der Hoffnung liefert eine sinnvolle Explikation dessen, wie „hoffen" in diesem Zusammenhang zu verstehen ist.

> **STANDARDDEFINITION HOFFNUNG:** S hofft, dass p, genau dann, wenn S wünscht (desire), dass p und S glaubt, dass p möglich, aber nicht sicher ist.

Viele Autor*innen argumentieren, dass die zwei Bedingungen der Standarddefinition notwendig, aber nicht hinreichend für Hoffnung sind (Bovens 1999; Calhoun 2018; Meirav 2009), dass es also eines weiteren Merkmals bedarf, etwa, um Hoffnung von Verzweiflung abzugrenzen. Desungeachtet können beide Bedingungen sinnvoll auf diese Definition radikaler Hoffnung angewendet werden: *S wünscht sich, dass es ein p geben wird* und *S hält dieses p für möglich aber nicht sicher*.

Um das erhoffte X (oder Aspekte davon) zu erkennen, ist, wie Lear hervorhebt, auch eine bestimmte Form der epistemischen Empfänglichkeit und Anpassungsfähigkeit wichtig, die in der Nacherzählung der Geschichte von Plenty Coups als Tugend einer Meise (engl. „chikadee") erscheint. Dieser Vogel wird als gute*r Zuhörer*in vorgestellt – deren herausragende Eigenschaft und Tugend die Fähigkeit ist, von anderen zu lernen und sich der notwendigen Veränderungen bewusst zu werden (Lear 2006, 50–51). Diese Notwendigkeit, aktiv zu werden, um das Ziel möglicherweise zu erreichen, unterscheidet die radikale Hoffnung schon bei Lear von bloßem Optimismus: Optimismus bezeichnet dort die Erwartung, dass ohnehin alles gut wird (ebd. 113-115). Während Optimismus häufig als eine Erwartung positiver Ergebnisse (und damit als Überzeugung) charakterisiert wird (Wilson

und VanderWeele 2024; vgl. auch Thompson 2024, 315) sind in den für radikale Hoffnung typischen Überzeugungen die realen Möglichkeiten nicht erwünschter Entwicklungen präsent.

Außerdem kann radikale Hoffnung von falschen konkreten Hoffnungen abgegrenzt werden, die keinen hilfreichen Bezug zur Realität darstellen. Diese unterscheiden sich von der radikalen Hoffnung dadurch, dass sie ein konkretes Objekt haben, dessen Inhalt im Lichte bisheriger Bedeutungspraktiken verständlich ist (oder zu sein scheint). Für den Kontext der Klimakrise könnte eine solche Hoffnung lauten: „Ich hoffe, dass technologische Innovationen ermöglichen, dass mein Lebensstil mit einem stabilen Klima vereinbar bleibt." Solche Hoffnungen können dafür kritisiert werden, dass sie nicht gerechtfertigte Überzeugungen beinhalten, etwa in Bezug auf die Möglichkeit ihres Objekts. Noch fundamentaler könnten solche falschen Hoffnungen aber darin fehlgehen, ihr Objekt einem Bedeutungszusammenhang zu entnehmen, der bereits im Verfall begriffen ist. In Bezug auf die Überzeugungen, die mit radikaler Hoffnung einhergehen, kann diese Abgrenzung so formuliert werden: *S hofft radikal, dass p, genau dann, wenn S glaubt, dass die Erwünschtheit von p erst in einem zukünftigen Bedeutungsrahmen verständlich werden wird und dass kein bereits verständliches und wünschenswertes Objekt für p zur Verfügung steht*. Daraus ergibt sich die folgende vollständige Definition radikaler Hoffnung.

> **RADIKALE HOFFNUNG:** S hofft radikal auf das gute Leben in der Zukunft, genau dann, wenn S hofft, dass es ein p geben wird, so dass wir auf p hoffen würden, wobei p eine Reihe bisher unbekannter Bedingungen erfüllt, die p als gutes Leben auszeichnen, und S glaubt, dass die Erwünschtheit von p erst in einem zukünftigen Bedeutungsrahmen verständlich werden wird und dass kein bereits verständliches und wünschenswertes Objekt für p zur Verfügung steht.

Im Gegensatz zur Alternative der Realitätsverweigerung, die Allen Thompson in der Hoffnung sieht, der massive Einsatz grüner Energie könnte signifikante Einschnitte in dominante Lebensformen umgehen, ermöglicht die radikale Hoffnung sich der Realität eines kulturellen Zusammenbruchs zu stellen. Die radikale Hoffnung stellt für Lear einen mutigen (und damit tugendhaften) Weg dar, mit den Gefahren und Unwägbarkeiten einer sich grundlegend verändernden Welt umzugehen. Während Lear diese verschiedenen Einstellungen eher in Bezug auf ihre Tugendhaftigkeit betrachtet, können diese Bedingungen auch in Form von Rationalitätskriterien verstanden werden. Der Bezug zur Realität kann einer Hoffnung fehlen, weil sie auf nicht gerechtfertigten Überzeugungen beruht: ein epistemisches Kriterium. Ein Beispiel dafür wäre, dass die Überzeugung der Möglichkeit

von p im Widerspruch zur Evidenz steht. Außerdem kann die Hoffnung einen nicht hilfreichen Bezug zur Realität darstellen, weil sie nicht zur Erfüllung der eigenen Ziele oder, wie Miriam Schleifer McCormick es auffasst, zu „agentiellem Gedeihen" beiträgt (2017, 134): ein pragmatisches Kriterium. Im Folgenden gehe ich davon aus, dass Hoffnung mindestens auf diese beiden – oft zusammenhängenden – Arten rational oder irrational sein kann.[4]

Zuletzt soll die hier vertretene Definition noch geschärft werden durch eine Abgrenzung von Darstellungen, die eine Verwandtschaft zu Lears Konzept behaupten oder seinen Begriff radikaler Hoffnung weiterentwickelt haben. Cheshire Calhoun beschreibt radikale Hoffnung als eine Form von „basaler Hoffnung" (Calhoun 2018, 75) und Matthew Ratcliffe betont, in der eigenen Darstellung radikaler Hoffnung nur in dem Punkt von Lears Darstellung abzuweichen, dass radikale Hoffnung nicht die Ausnahme, sondern den Normalfall darstellt, den – häufig unbemerkten – Kontext unserer Hoffnungen der Form „Ich hoffe, dass p" (Ratcliffe 2013, 604). Beide Positionen interpretieren radikale Hoffnung als Hintergrund oder Voraussetzung von propositionalen Hoffnungen mit konkretem Objekt – Hartmut von Sass schlägt für dieses Verständnis einer (möglicherweise prä-intentionalen) Form der Hoffnung den Überbegriff der „modalen Hoffnung" vor (von Sass 2023). Ohne die Möglichkeit modaler Hoffnung und ihr konzeptuelles Verhältnis zu radikaler Hoffnung letztgültig zu bestimmen, soll hier exemplarisch eine Abgrenzung zu Ratcliffes Verständnis radikaler Hoffnung erfolgen.

Es ist vordergründig nicht zu bestreiten, dass es phänomenologische Ähnlichkeiten zwischen den von Lear, Ratcliffe und Calhoun beschriebenen Phänomenen gibt, die auch als Hinweis auf eine konzeptuelle Verwandtschaft gedeutet werden kann, wie sie von den jeweils später verfassten Texten behauptet wird (Ratcliffe 2013; von Sass 2023, 234; Calhoun 2018). Lears Beschreibung scheint kompatibel mit der These, dass eine von den Crow bis zur Zerstörung ihrer bisherigen Lebensform gehegte *basale* (und damit modale) Hoffnung verloren ging: eine Wahrnehmung der Zukunft als hinreichend zugänglich für unsere Zwecke, sodass ein auf die Zukunft ausgerichtetes Leben „attraktiv" und „produktiv" erscheinen kann (Calhoun 2018, 74) – und dass die dadurch entstehende motivationale Lücke mindestens im Fall von Plenty Coups durch radikale Hoffnung gefüllt

[4] Deutlich strenger wären die Bedingungen rationaler Hoffnung, die Chignell erarbeitet (2013). Blöser und Stahl argumentieren, dass es auch nicht-instrumentelle Gründe für die Rationalität von Hoffnung geben könnte (2017).

wurde. Aber selbst, wenn diese Beziehung zutrifft, sollte ein distinkter Begriff reserviert bleiben für die Einstellung, die erst unter Umständen kultureller Zerstörung relevant wird, in denen herkömmliche Formen basal hoffnungsvoll zu sein, unmöglich geworden sind.

Dass radikale Hoffnung in diesem Sinne distinkt bleiben sollte, lässt sich besonders gut im Vergleich mit Ratcliffes Darstellung argumentieren. Ratcliffe beschreibt, dass die Möglichkeit, zu hoffen, auch durch den Tod einer wichtigen Bezugsperson erschüttert werden kann. Auch hier soll eine phänomenologische Verwandtschaft nicht grundsätzlich bestritten werden. Formen der Hoffnung, die auf einen Hoffnungsverlust durch Todesfall und durch kulturelle Zerstörung antworten, unterscheiden sich aber in Bezug auf die verbundene epistemische oder imaginative Herausforderung.

Selbst wenn die psychische Belastung im Angesicht verschiedener Verluste vergleichbar wäre, gibt es potenziell kulturell verfügbare Muster, wie das gute Leben nach dem Tod einer zentralen Bezugsperson aussehen kann. Diese können wir uns etwa als eine Form geteilter hermeneutischer Ressourcen im Sinne Miranda Frickers vorstellen, die einer epistemischen Gemeinschaft zur Verfügung stehenden Mittel, soziale Erfahrungen verständlich zu machen (vgl. Fricker 2007). So existiert die Möglichkeit, sich nach dem Tod einer mono-romantisch geliebten Person erneut zu verlieben – und damit auch, darauf zu hoffen. Das mag im Moment größter Trauer und Hoffnungslosigkeit unvorstellbar oder unmöglich erscheinen. Diese Unvorstellbarkeit ist aber epistemisch ungleich der Unvorstellbarkeit, die durch den Verlust eines intersubjektiven Referenzrahmens ausgelöst wird. Zur (unbestreitbar großen) psychischen Herausforderung kommt im letzteren Fall eine besonders anspruchsvolle imaginative Herausforderung hinzu, wobei sich diese beiden Herausforderungen womöglich gegenseitig verstärken können.

Die folgende Argumentation hängt nicht davon ab, ob diese Abgrenzung plausibel ist. Allerdings sind die späteren Ausführungen mit Ratcliffes Annahmen inkompatibel, was durch die Trennung der beiden Konzepte erklärt werden könnte. Wie sich später zeigt, sind einige konkrete Hoffnungen nicht nur neben radikaler Hoffnung – sondern auch unabhängig von radikaler Hoffnung möglich. Radikale Hoffnung im hier vertretenen Sinne ist demnach nicht deckungsgleich mit der notwendigen Bedingung hoffnungsvollen Erlebens. Mindestens darin trennt sich die Darstellung also von Ratcliffe und folgt stärker Lears ursprünglicher Darstellung (vgl. Ratcliffe 2013, 604). Ob radikale Hoffnung, wie von Sass resümiert, letztlich dennoch eine Unterklasse modaler Hoffnungen darstellt, „eine Steigerung des Modalen angesichts des negativen Ausnahmezustands“ (2023, 228), soll hier ohnehin nicht abschließend diskutiert werden. Die späteren

Ausführungen zur Konkretion rationaler radikaler Hoffnung deuten aber darauf hin, dass Grade der Konkretheit ein besseres Verständnis der Phänomene liefern als eine binäre Opposition von modalen und propositionalen Hoffnungen (vgl. Kadlac 2017, 218; von Sass 2023, 237).

2 Radikale Hoffnung in Zeiten der Klimakrise

Zahlreichen Beiträge zu radikaler Hoffnung argumentieren bereits, dass auch wir in einer Zeit der kulturellen Zerstörung leben oder einer ungewissen Zukunft entgegensteuern, die eine solche Zerstörung bereithält. Fernando Flores und B. Scot Rousse schreiben: "[W]e are heading into a future in which our current world and taken-for-granted practices, projects, and identities will collapse. This future is currently unimaginable from the perspective of our present." (Flores und Rousse 2016, 129) Die von ihnen aufgeworfene Frage, welche Bedingungen der gemeinten kulturellen Bedeutungsmuster konkret bedroht sind, beantworten Flores und Rousse nicht abschließend, bringen aber fossile Brennstoffe oder Energie im Allgemeinen ins Spiel (ebd., 134-135). Dabei ist zu bedenken, dass schon die kulturelle Zerstörung der Crow auf unterschiedlichen Ebenen wirksam wurde, mindestens aber auf veränderte ökologische (die Ausrottung der Büffel) und soziale Bedingungen (Verbote durch die Kolonialmacht) zurückzuführen war. Es erscheint plausibel, dass kulturelle Zusammenbrüche typischerweise diese multifaktorielle Struktur aufweisen.

Thompson argumentiert, dass es entweder die erste menschliche Zivilisation *jemals* geben wird, die nicht von der Verbrennung kohlenstoffbasierter Energiequellen abhängig ist – oder, dass die Folgen dieser Verbrennung die derzeit dominante menschliche Lebensweise unmöglich machen (Thompson 2010, 44). Beide Fälle resultieren demzufolge in Rahmenbedingungen, in denen bisherige Bedeutungen des guten Lebens unzulänglich werden. Dieses Argument würde ich das „*by design or by desaster*"-Argument für die Relevanz radikaler Hoffnung in Zeiten der Klimakrise nennen: Entweder wird ein radikaler Wandel angestrebt, der einen kulturellen Zusammenbruch bedeutet – oder dieser Zusammenbruch wird ausgelöst durch die Folgen des Klimawandels. Ich gehe im Folgenden nicht einfach davon aus, dass dieses Argument zutrifft, halte es aber für das stärkste Argument dieser Art und ausreichend plausibel, um die vertiefte Betrachtung radikaler Hoffnung zu motivieren.

Nicht alle Beiträge heben auf die eben beschriebene Dichotomie ab: Shockley fokussiert vielmehr eine allgemeine Unwägbarkeit, „Instabilität" als das „dominante Merkmal des Anthropozäns" (2022, 3), auf die radikale Hoffnung angemessen reagiert. Auch Williston ist überzeugt, dass die

Hoffnung in Zeiten des Klimakollapses eine radikale Hoffnung sein muss, weil die Lebensweise einer ganzen Spezies zusammenbricht (2012). Diesen Analysen ist aber gemeinsam, dass sie unsere Zeit als eine der kulturellen Zerstörung lesen, weil ein für große Teile der Menschheit fundamental relevanter Bestandteil des kulturellen Rahmens, sei es die konsumorientierte Lebensweise, die Verbrennung fossiler Brennstoffe oder die verfügbare Energiemenge, verschwinden wird. Dies als Anlass für die Notwendigkeit radikaler Hoffnung zu verstehen, könnte eine kluge oder tugendhafte Form der Auseinandersetzung mit der Realität darstellen, insofern es bedeutet, falsche Hoffnungen loszulassen. Thompson nennt als prominentes Beispiel solcher falscher Hoffnungen die Idee, dass wissenschaftlicher Fortschritt und technologische Innovation rechtzeitig die Notwendigkeit tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen überschreiben werden (Thompson 2010, 59). Dieses als „technosalvation" bekannte Narrativ wird im Einklang mit der einschlägigen Forschung als gefährliche falsche Hoffnung verstanden (vgl. Gifford 2011, 293).

In vielen der genannten Artikel wird nicht explizit gemacht, wer mit dem verallgemeinernden „wir" gemeint ist. Ich gehe im Folgenden davon aus, dass das „*by design or by desaster*"-Argument für die Notwendigkeit radikaler Hoffnung stets in Bezug auf spezifische Gruppen geprüft werden sollte. Die Klimakrise als globales Phänomen mit lokal unterschiedlichen Auswirkungen stellt somit einen komplexeren Anwendungsfall radikaler Hoffnung dar. Dies ist nicht nur deshalb relevant, weil sonst verschleiert wird, dass bestimmte Staaten, Konzerne und Menschen die Hauptverantwortung für die Klimakatastrophe (oder auch den massenhaften Verlust der Artenvielfalt) tragen – und nicht etwa die ‚Menschheit' als Ganzes –, sondern auch, weil übersehen werden könnte, dass Vorbilder alternativer Lebensstile existieren, nicht zuletzt in Praktiken und Wissensvorräten indigener Gemeinschaften (Whyte 2017).

Gleichzeitig ist wahr, dass die Bedingungen des Lebensstils eines Teils der Menschheit aktuell inkompatibel sind mit dem Ziel, ein für menschliches Gedeihen zuträgliches Erdklima zu erhalten. Ich gehe davon aus, dass ich zu dieser Gruppe gehöre und viele, die diesen Artikel lesen, auch. Konzepte wie das der planetaren Grenzen verweisen zudem darauf, dass zahlreiche weitere Bedingungen der aktuell dominanten menschlichen Lebensform in Gefahr sind oder bereits gefährlich erodiert wurden (Bona u. a. 2021). Auch wenn die Orientierung an der Verwendung fossiler Energien allein deshalb zu kurz greift, lässt sich die Klimakrise im Rahmen dieser Arbeit doch als paradigmatisches Beispiel der multiplen globalen Nachhaltigkeitskrisen sehen, die, *by design or by desaster,* radikale Umwälzungen nach sich ziehen werden. Das gleichnamige Argument ließe sich analog

auf andere Zusammenhänge ausdehnen, von denen jeder ein weiteres Argument für die Relevanz radikaler Hoffnung liefern könnte, wenn wir die These der ontologischen Vulnerabilität akzeptieren und als auf diese Zusammenhänge anwendbar betrachten.

Zusätzlich zur Differenzierung in Bezug auf die Reichweite der Argumente für radikale Hoffnung soll zudem eine Präzisierung in Bezug auf die zeitliche Dimension erfolgen. Radikale Hoffnung könnte gerade dann eine hilfreiche Einstellung darstellen, wenn sie einen unabwendbar gewordenen kulturellen Zusammenbruch antizipiert und akzeptiert, *bevor* er unbestreitbar geworden ist. Daraus geht aber nicht eindeutig hervor, *wie früh* vor diesem Zusammenbruch radikale Hoffnung zur rationalen Einstellung wird, insbesondere solange die bisherigen Bedeutungsmuster noch weitgehend unangetastet als Ressource für konkrete Hoffnungen auf das gute Leben zur Verfügung zu stehen scheinen. Diese Frage stellt sich auch deshalb, weil sich radikale Hoffnung paradigmatisch auf ein Objekt in der fernen Zukunft bezieht und damit über lange Zeiträume relevant bleibt. Die Geschichte von Plenty Coups und den Crow erstreckt sich über Jahrzehnte (womöglich ist sie noch nicht abgeschlossen). Die Entwicklung eines neuen nicht-instrumentellen Wertes der Natur, den Thompson als Objekt radikaler Hoffnung ins Spiel bringt (Thompson 2010, 53), erfordert ebenfalls Zeit. Tim Mulgan geht sogar davon aus, dass radikale Hoffnung stets „multi-generational" sein muss (2024, 36). Die Unmöglichkeit kurzfristiger radikaler Hoffnung kann hier nicht belegt werden, scheint aber plausibel und wird im Folgenden vorausgesetzt.

Ob radikale Hoffnung im Kontext der Klimakrise rational ist, hängt also neben der Evidenz zu biophysikalischen wie gesellschaftlichen Prozessen (zum aktuellen Zeitpunkt und in der Zukunft) auch von der Positionierung des Subjekts ab. Bevor allerdings epistemische und pragmatische Bedingungen der rationalen radikalen Hoffnung im Anwendungsfall beschrieben werden können, sollte zunächst deren allgemeines Verhältnis zu konkreten Hoffnungen und zur eigenen Konkretisierung geklärt werden.

3 Konkrete Hoffnung neben radikaler Hoffnung

Wie soeben dargelegt, ist radikale Hoffnung paradigmatisch relevant in Situationen, in denen alle anderen Arten von Hoffnung schwierig oder unmöglich erscheinen. Paradigmatisch und im Kontext der oben genannten Argumente handelt es sich dabei um die Hoffnung auf das gute Leben in

der Zukunft. [5] Wir hoffen jedoch nicht nur auf große Dinge in der fernen Zukunft. Wie sich zeigen wird, sind bestimmte banale oder alltägliche Hoffnungsformen mit einem konkreten Gegenstand selbst in Zeiten kultureller Zusammenbrüche möglich. Darunter verstehe ich unter anderem, was Blöser und Stahl „prosaische" Hoffnungen nennen, also solche, die keinen fundamentalen Einfluss auf das praktische Selbstverständnis einer Person haben (2017, 350).

Nehmen wir zum Beispiel Spiele: Auch wenn meine Vorstellung vom guten Leben ihren Bezugsrahmen verloren hat, kann ich immer noch wünschen, dass ich eine Sechs würfle, um ein Spiel zu gewinnen. Ich könnte also auch hoffen, eine Sechs zu würfeln. Selbst wenn der kulturelle Rahmen, in dem diese Spiele entwickelt und gespielt wurden, verloren gegangen ist, ist es nicht per se unmöglich, die (zugegebenermaßen banale) Hoffnung zu haben, eine Sechs zu würfeln und zu gewinnen. Ähnlich verhält es sich vermutlich mit Hoffnungen, die sich auf künstlerische Kontexte beziehen. Betrachten wir Hoffnungen wie: „Ich hoffe, dass ich mich an den Text dieses Liedes erinnere", „Ich hoffe, dass dieses Kunstwerk erhalten bleibt" oder „Ich hoffe, dass der Wolf die sieben Geißlein nicht tötet". Insofern Kunstwerke und -formen ebenfalls selbstreferentielle Wertzusammenhänge, Regeln und Ziele formulieren können, gibt es strukturelle Ähnlichkeiten zu Spielen. Weder für Spiele noch für Kunstwerke soll behauptet werden, dass sie außerhalb kultureller Bezüge existieren, im Gegenteil: Spiele und Kunst sind immer durch einen kulturellen Rahmen geprägt und prägen diesen ihrerseits. Das heißt aber nicht, dass sie jede Bedeutung verlieren, wenn dieser Rahmen oder Teile dieses Rahmens verloren gehen. Das Schachspiel, dessen Figuren und Regeln indirekt von kulturellen Bedingungen zeugen, die sich von denen der Gegenwart stark unterscheiden, scheint das zu belegen.

Hoffnungen, die sich auf Wohlergehen (eigenes oder fremdes) beziehen, würden mit ziemlicher Sicherheit ebenfalls Bestand haben. Selbst in den Ruinen der mir bekannten Zivilisation kann ich noch hoffen, dass es bald wärmer wird, wenn es kalt ist, dass mein Kind wieder gesund wird, wenn es krank ist, oder dass ein Käfer mit fünf Beinen weiterleben kann. Es erscheint mir unvorstellbar, dass solche Hoffnungen angesichts eines kulturellen Zusammenbruchs nicht aufrechterhalten werden können. Auch Hoffnungen, die sich auf soziale Beziehungen beziehen, scheinen

[5] Ich glaube nicht, dass radikale Hoffnung ausschließlich die Hoffnung auf das gute Leben in der Zukunft sein kann. Mein Argument ist aber davon unabhängig, ob das Konzept in dieser Hinsicht flexibel ist.

diesbezüglich widerstandsfähig („Ich hoffe, dass ich meinen Freund aus Kanada wiedersehe", „Ich hoffe, dass Romeo mich auch liebt").

Es besteht hierin eine bemerkenswerte Parallelität zu Schefflers Überlegungen, die – so die Prämisse – ebenfalls Formen ontologischer Vulnerabilität adressieren. Scheffler imaginiert eine Welt, in der die Menschheit (und alles Leben auf der Erde) vor dem sicheren Ende steht. Durch das Fehlen dieses fortgesetzten Lebens nach unserem Tod, so Scheffler, würden zahlreiche unserer Formen der Wertbeimessung kollabieren. Dafür zieht Scheffler zwei imaginierte Szenarien heran, in denen entweder alles Leben durch einen Asteroiden zerstört werden wird oder die Menschheit kollektiv und unumkehrbar unfruchtbar geworden ist. Im Angesicht dieser Szenarien würde viel von dem, was wir tagtäglich tun, uns wertlos (oder weniger bedeutungsvoll) erscheinen (Scheffler 2013). Insofern beschreibt Scheffler auch Situationen, in denen viele Hoffnungen unmöglich geworden sind, womöglich sogar radikale Hoffnung. Mulgan argumentiert, dass in diesen Szenarien zu wenig Zeit zur Verfügung steht, um die für radikale Hoffnung nötigen kulturellen Adaptionen vorzunehmen (2024, 36–37). Sicher unmöglich geworden sind aber alle Hoffnungen, die sich auf (menschliches) Leben in der Zukunft beziehen. Interessant angesichts dieser Parallele ist, dass genau die genannten Bereiche: Spiele, Kunst, Wohlergehen und soziale Beziehungen in Schefflers Überlegungen und den im gleichen Band veröffentlichten Kommentaren als mögliche Ausnahmen vom allgemeinen Zerfall der Wertschätzungspraktiken firmieren (Frankfurt 2013; Wolf 2013) – und damit auch weiterhin für Hoffnungen in Frage kommen.

Selbstverständlich muss anerkannt werden, dass Schefflers Argument rein spekulativ ist und sich nicht primär auf Hoffnung bezieht. Dennoch besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem, was wir wünschen und für wertvoll halten, und dem, was wir erhoffen, wie schon die Standarddefinition der Hoffnung zeigt. Zudem würde das (bevorstehende) Ende allen Lebens auf der Erde sicherlich eine Art kulturelle Zerstörung darstellen, wie auch Mulgan unterstreicht (2024, 34). Mindestens gilt also: Was in einer Welt Bestand hätte, in der das Ende der Menschheit direkt bevorsteht, hätte auch in einer Welt Bestand, in der nur noch *radikale* Hoffnung auf das gute Leben möglich ist. Auch im Angesicht kultureller Zerstörung können wir also (Schefflers Überlegungen als zutreffend vorausgesetzt) weiterhin konkrete Hoffnungen hegen, mindestens solche, die sich auf Wohlergehen, Spiele, Kunst oder soziale Beziehungen richten.

Solche Hoffnungen mögen auch im Leben der Crow eine Rolle gespielt haben, selbst zur Zeit, von der es heißt, dass „ihre Herzen zu Boden gefallen waren" (Lear 2006, 2). Es mag sein, dass sie anders hofften oder seltener hoffnungsvoll waren, etwa im Sinne von Jack Kwongs

Unterscheidung von „hoping“ und „being hopeful“ (2024), selbst was die unmittelbare Zukunft angeht. Das scheint wahrscheinlich. Lear will Hoffnung für die Crow nicht vollständig ausschließen (ebd., 54), legt aber Wert darauf, Plenty Coups Formulierung „After this nothing happened.“ (ebd., 2) wörtlich zu nehmen. Auch ich möchte in meiner Darstellung das Leiden der Crow nicht schmälern. Es scheint aber eine empirisch unplausible Behauptung, dass zu Plenty Coups' Zeiten niemand unter den Crow in mindestens einem der oben genannten Sinne hoffte. Noch weniger plausibel ist, dass dies unter vergleichbaren Bedingungen kultureller Zerstörung notwendig unmöglich ist. Es lässt sich also festhalten, dass radikale Hoffnung weder die notwendige Bedingung für alle Hoffnungen der Form „Ich hoffe, dass p“ darstellt, noch, dass alle solche konkreten Hoffnungen in Zeiten kultureller Zerstörung notwendig unmöglich sind. Gewisse Hoffnungen können bestehen, neben radikaler Hoffnung genauso wie in ihrer Abwesenheit.

4 Konkrete Hoffnung wegen radikaler Hoffnung

Neben Hoffnungen, die *trotz* einer Situation, in der radikale Hoffnung eine angemessene Reaktion auf die Unwägbarkeiten ist, Bestand haben könnten, sind aber auch Hoffnungen vorstellbar, die gerade *wegen* radikaler Hoffnung eine Rolle spielen oder spielen sollten. Betrachten wir das Beispiel von Plenty Coups: Schon zu einem Zeitpunkt, als noch nicht absehbar war, wie ein gutes Leben der Crow *als Crow* aussehen würde, und auch nicht, welche Entscheidungen nötig sein würden, um es zu erreichen, scheinen einige Aussagen über die Gelingensbedingungen von Plenty Coups‘ Ziel machbar.

Es scheint, dass es dem Ziel nicht zuträglich gewesen wäre, wenn sich der Stamm in Individuen oder Kleingruppen ohne Zugehörigkeitsgefühl aufgelöst hätte. Mit der Prämisse, dass Plenty Coups eine Führungsrolle für diese schwierigen Zeiten zugedacht war, lässt sich weiterhin sagen: Es wäre dem Ziel zuträglich, wenn Plenty Coups‘ Autorität anerkannt wird und er seine Führungsrolle gut ausfüllen kann.

Damit sind implizit zwei mögliche Hoffnungen formuliert, die der radikalen Hoffnung einer Autoritätsperson nicht im Wege stehen, sondern sich vielmehr in ihrem konkreten Gehalt aus ihr speisen: „Ich hoffe, dass meine Gruppe in diesen schwierigen Zeiten zusammenhält“ und „Ich hoffe, dass ich ein guter Anführer sein werde und als solcher akzeptiert“. Für andere Konkretisierungen weist auch Williston auf diesen Zusammenhang hin:

> [...] Plenty Coups must have had some notion about what the good for the Crow consisted of. After all, he argued vigorously against both allotting land to the Crow on an individual basis and forfeiting mineral rights to retained land [...] because of this he must have had some notion of what it meant for the Crow to flourish as the Crow. (Williston 2012, 179)

Nicht nur stehen diese konkreten Hoffnungen in keinem exklusiven Verhältnis zur radikalen Hoffnung – sie scheinen sogar in bestimmter Hinsicht erforderlich. Wer eine radikale Hoffnung auf ein gutes Leben in der Zukunft hat, muss aus Gründen der Konsistenz auch hoffen, dass identifizierbare Gelingensbedingungen der radikalen Hoffnung erfüllt werden. Die einzige Ausnahme könnten Konflikte mit anderen Zielen und Wünschen darstellen. Für abstoßende Gelingensbedingungen könnte gelten, dass ich diese bloß in Kauf nehmen muss – also nicht auf das Gegenteil hoffen.[6]

Solche Zusammenhänge zwischen verschiedenen Hoffnungen gibt es auch in alltäglichen Kontexten. Ich kann zum Beispiel hoffen, dass ich einen guten Universitätsabschluss erhalte. Das mag mehr oder weniger realistisch sein, aber niemand könnte prinzipiell etwas gegen diese Hoffnung einwenden. Wenn ich aber hoffen würde, einen guten Abschluss zu machen, ohne zu hoffen, dass ich die nächste Klausur bestehe, oder dass ich neben dem Job genug Zeit zum Lernen finde, dann könnte man diese Hoffnung als inkonsistent, realitätsfern oder irrational bezeichnen. Dabei können beide Aspekte als getrennte Hoffnungen verstanden werden – oder beide als Teile derselben Hoffnung. Beide Varianten sind mit der Argumentation kompatibel.

Es ließe sich auch behaupten, dass dieser Hoffnung nur falsche Annahmen zu Grunde liegen. Wenn ich wie oben beschrieben hoffe, würde das typischerweise daran liegen, dass ich mich darin täusche, was für das gewünschte Ergebnis notwendig ist. Irrational wäre also nicht das fehlende Hoffen auf die Gelingensbedingungen, sondern die falsche Einschätzung, was überhaupt Gelingensbedingungen sind. Genau das macht sie zu epistemisch irrationalen Hoffnungen, insofern ihnen nicht gerechtfertigte Überzeugungen zu Grunde liegen. Noch wichtiger ist vielleicht aber, dass die Hoffnung auf ein Ereignis, die erkennbare Gelingensbedingungen ignoriert, auch als pragmatisch irrational zurückgewiesen kann. Es ist evident, dass eine Hoffnung, die mich nicht motiviert, notwendige Bedingungen des Erhofften zu erreichen, nicht in dem Sinne rational sein kann, dass sie mir

[6] Für den Hinweis auf diese Ausnahmen danke ich Matthias Hoesch und Darion Hotan.

hilft, langfristig eigene Ziele zu erreichen. Ein solcher Zusammenhang besteht auch, selbst wenn bestimmte Bedingungen für die Erfüllung meiner Hoffnung lediglich hilfreich oder günstig sind. Betrachten wir wieder die Hoffnung auf einen Abschluss. Vielleicht hoffe ich, dass niemand die von mir eingereichte Arbeit sorgfältig lesen wird. Deshalb hoffe ich auch nicht, die Zeit zu finden, den Text fertigzustellen und Korrektur zu lesen. Es ist unwahrscheinlich, dass dies zur Verwirklichung meines Ziels (guter Universitätsabschluss) beiträgt – auch wenn es nicht unmöglich ist, auf diese Weise erfolgreich zu sein. Mindestens aufgrund der hohen Wahrscheinlichkeit des Scheiterns könnte man diese Einstellung dennoch als irrational bezeichnen. Der Zusammenhang scheint weniger stark zu sein, wenn lediglich günstige Bedingungen gegeben sind. Vielleicht könnte ich rational hoffen, eine gute Note zu bekommen, ohne zu hoffen, dass meine Prüferin bei der Benotung meiner Arbeit besonders gut gelaunt ist, auch wenn dies von Vorteil wäre. Ich nehme an, dass es möglich ist, rational zu hoffen, ohne auf *alle* hilfreichen Bedingungen zu hoffen – aber nicht, wenn die Hoffnung völlig ignoriert, was zu ihrer Verwirklichung beitragen könnte, selbst wenn es keine einzige notwendige Bedingung gibt.

Zugegebenermaßen kann es für unterschiedliche Fälle radikaler Hoffnung unter verschiedenen historischen und persönlichen Ausgangsbedingungen jeweils leichter oder schwieriger sein, konkrete Gelingensbedingungen zu identifizieren. Für die Entwicklung eines neuen Konzepts vom Wert der Natur, wie es Thompson für ein mögliches Objekt radikaler Hoffnung im Angesicht der Klimakrise hält (Thompson 2010, 51) erscheint es schwieriger, besonders günstige Bedingungen zu benennen. Ein verbindendes Merkmal aller Fälle radikaler Hoffnung könnte eine kollektive oder kooperative Komponente sein. Es fällt schwer, ein Beispiel zu imaginieren, in dem radikale Hoffnung, wie sie hier verstanden wird, sich nicht auf kollektive Zusammenhänge bezieht, weil die Zerstörung eines kulturellen Rahmens immer eine intersubjektive oder kollektive Dimension hat. Hoffnung auf Solidarität und Kooperation, sowie die dafür günstigen Bedingungen kommen somit potenziell ergänzend für viele Varianten radikaler Hoffnungen in Frage. Selbst, wer die hier vertretene Abgrenzung von radikaler Hoffnung im Sinne Ratcliffes nicht für überzeugend hält, könnte dennoch anerkennen, dass dies für Fälle *geteilter* ontologischer Vulnerabilität zutrifft.

Im Kontext der Klimakrise scheint es offensichtlich, dass eine Art von internationaler Kooperation und Solidarität notwendige Bedingungen für viele Formen des zukünftigen Wohlergehens sind. Die Hoffnung auf Solidarität und Kooperation und die sie begünstigenden Bedingungen sind somit potenziell ergänzend zu vielen Varianten radikaler Hoffnung (vgl. auch Moellendorf zur „cooperation conception of hope“ (Moellendorf 2020, 17–

18)). Das Argument hängt aber nicht davon ab, ob alle radikale Hoffnung auch auf Kooperation hofft. Es hängt nicht einmal davon ab, dass es immer möglich ist, irgendwelche Gelingensbedingungen zu identifizieren. Der Punkt ist vielmehr, dass *sofern* es möglich ist, solche notwendigen oder hilfreichen Bedingungen zu identifizieren, es auch möglich und, mindestens im Fall notwendiger Bedingungen, auch rational erforderlich ist, die Hoffnung(en) auf diese konkreten Bedingungen zu hegen.

5 Die Konkretisierung radikaler Hoffnung

Ausgehend von der Sorge, dass radikale Hoffnung und andere Hoffnungen mit konkretem Objekt exklusiv sein könnten, ist nun klar geworden, dass manche Hoffnungen unter Bedingungen kultureller Zerstörung nicht nur konzeptuell weiterhin möglich und rational erlaubt sind. Manche Hoffnungen sind neben radikaler Hoffnung sogar rational erforderlich. Die genaue Beziehung zwischen radikaler Hoffnung und Formen der Hoffnung mit konkretem Objekt kann aber noch genauer beschrieben werden, indem untersucht wird, wie rationale radikale Hoffnung einen Prozess gradueller Konkretisierung durchlaufen muss.

Je näher ich einem Ziel komme, desto klarer wird der Weg dorthin. Oder, präziser: Je näher ich einem Ziel mit komplexen Voraussetzungen komme, desto klarer wird mindestens ein Weg dorthin, mindestens rückblickend, wenn ich das Ziel letztlich erreiche. Inwiefern ein möglicher Weg zum Ziel auch im Fall des Misserfolgs ersichtlich werden kann, ist hier von nachrangigem Interesse, weil die Betrachtung des Falls gelingender radikaler Hoffnung für die Bestimmung der Konkretisierung rationaler radikaler Hoffnung ausreichend ist.

Für diese Fälle, in denen die radikale Hoffnung sich letztendlich erfüllt, scheint ebenfalls zuzutreffen, dass der Weg zum Ziel zunehmend deutlicher wird. Dabei verhält sich Hoffnung im konkreten Moment stets primär zu den jeweils erkennbaren Möglichkeiten – gleichzeitig sollte ein Begriff der (radikalen) Hoffnung die transformativen Prozesse von Hoffnungen in der Zeit denken und erfassen können. Für radikale Hoffnung ist dieser Aspekt umso wichtiger, insofern sie sich auf größere zeitliche Verläufe mit dementsprechend mehr Raum für Veränderungen bezieht. Es ist also wichtig, den prozessualen Aspekt der Hoffnung in den Blick zu nehmen.

Zunächst ließe sich argumentieren, dass jede Form der Hoffnung in bestimmter Hinsicht auf die eigene Abschaffung zielt: „Ich hoffe, dass es morgen regnet“ lässt sich in dieser Hinsicht hinreichend gleichbedeutend umformulieren als: „Ich hoffe, dass ich morgen nicht mehr hoffe(n muss), dass es regnet, weil es dann regnet“. Anders gesagt: Wir hoffen dann und

nur dann auf ein Ereignis, wenn es weder sicher eintritt noch unmöglich ist (vgl. die Standarddefinition). Dann wird die Hoffnung in zwei Fällen unmöglich: wenn das Ereignis sicher eingetreten ist oder sicher nicht eintreten wird. Mindestens alle Hoffnungen, die dieser Regel unterliegen, streben damit die eigene Unmöglichkeit an. Hoffnungen auf Ereignisse, die erst nach dem eigenen Tod eintreten, könnten als eine Ausnahme von dieser Regel erscheinen – aber häufig, ohne das grundlegende Prinzip zu widerlegen. Wenn ich hoffe, dass mir jemand nach meinem Tod vergibt oder dass ein autoritäres Regime irgendwann zerfällt, wäre ich typischerweise umso glücklicher, wenn dieses Ereignis wider Erwarten früher eintritt, wenn ich noch am Leben bin. Ich könnte verfügen, dass meine Memoiren erst nach meinem Tod veröffentlicht werden und rational hoffen, dass dies auch dann erst geschieht. Selbst, wenn eine solche Hoffnung sich nicht vollständig umformulieren lässt als eine, die mit dem Tod erfüllt wird (und dann endet), würde ich dennoch behaupten, dass Hoffnungen *typischerweise* auf ihr eigenes Ende in Form der Realisierung ausgerichtet sind.[7] Das Eintreten der Hoffnung ist immer mit dem Ende der Hoffnung verbunden. Das Gegenbeispiel (weiter zu hoffen, obwohl das Erhoffte bereits eingetreten ist) wäre nur unter Annahme von Täuschung oder Unwissenheit vorstellbar und sonst irrational.

Rationale radikale Hoffnung, so hier die These, schafft sich sogar noch früher ab. Sie verschwindet nicht erst, wenn das Erhoffte eintritt, sondern sobald eine angemessene Konkretisierung verfügbar wird. Wenn ein adäquates Objekt einer zuvor radikalen Hoffnung erkennbar wird, wird die radikale Hoffnung durch eine konkretere Hoffnung ersetzt, zumindest im Fall einer praktisch rationalen Hoffnung, die eigene Ziele zu erreichen hilft.

Die konkrete Erfüllbarkeit dessen, auf das ich gehofft habe, zu ignorieren, wäre irrational – auch wenn ich mir vorher noch nicht vorstellen konnte, worauf ich hoffe. Eine radikale Hoffnung, die nicht bereit ist – und nicht darauf hinarbeitet – von einer Hoffnung mit konkretem Objekt abgelöst zu werden, ist kein Teil eines realistischen und praktisch rationalen Weltbezugs. Rationale radikale Hoffnung ist deshalb eine epistemisch aktive Form der Hoffnung, stets auf der Suche nach einer besseren, konkreteren Version ihrer selbst. Genau diesen Aspekt radikaler Hoffnung

[7] Explizit ausgeschlossen von dieser Aussage sind (religiöse) Hoffnungen auf Objekte, die den Tod transzendieren, etwa auf eine (erhoffte) Unsterblichkeit der Seele. Ich danke Claudia Blöser für den Hinweis auf Hoffnungen auf Ereignisse nach dem Tod.

beschreiben auch Flores und Rousse, wenn sie betonen, dass es darum gehe, maximal rezeptiv für historische Emergenz zu sein (2016, 130):

> Radical hope is a stance of maximal openness or receptivity to radically new possibilities in a situation of heightened ontological vulnerability, a situation in which one's way of life has become impossible. (ebd., 136).

Damit nähert sich rationale radikale Hoffnung auch dem, was Huber als das Potenzial „imaginativer Hoffnung" bezeichnet, einer Hoffnung, die ermöglicht, sich mental in eine erwünschte Zukunft zu versetzen (2025). Plenty Coups' Weisung, wie die Meise aufmerksam zu lauschen, kann ebenfalls dementsprechend interpretiert werden: Nur, wer historische Entwicklungen sorgfältig beobachtet, kann alle darin enthaltenen und entstehenden Möglichkeiten erkennen und erfolgreich als für die radikale Hoffnung relevant identifizieren. Diese Rezeptivität und Bereitschaft zur Anpassung sind aber nicht so auszulegen, dass rationale radikale Hoffnung stets sofort endet, sobald *ein* konkreter Aspekt (oder eine Gelingensbedingung) des Erhofften am Horizont sichtbar wird. Radikale Hoffnung im Angesicht der Klimakrise etwa bezieht sich auf Zusammenhänge, die nicht notwendigerweise durch ein einzelnes Objekt repräsentiert werden können – denken wir an ein gutes Leben ohne fossile Brennstoffe. Stattdessen sollte der Prozess eher so verstanden werden, dass sich zahlreiche, zunehmend konkreter werdende Ziele wie Puzzlestücke zusammenfügen und in Summe letztlich dem Erhofften entsprechen.

Plenty Coups beispielsweise war ab einem gewissen Zeitpunkt davon überzeugt, dass es von großer Wichtigkeit ist, dass die Crow im gemeinschaftlichen Besitz des Landes bleiben, auf dem sie seit langer Zeit gelebt haben (Lear 2006, 137). Eine konkrete Hoffnung wird sich ab diesem Zeitpunkt auf dieses Ziel bezogen haben. Dadurch hat Plenty Coups aber nicht notwendigerweise aufgehört, eine weiterhin radikale Hoffnung zu hegen. Ich würde es so beschreiben, dass *ein Aspekt* der radikalen Hoffnung sich an dieser Stelle konkretisiert hat. Insofern radikale Hoffnung Objekte mit komplexen Gelingensbedingungen umfasst, handelt es sich um eine Hoffnung, die sich auf einem Spektrum der Konkretion bewegt, an dessen anderem Ende die Hoffnungen stehen, die uns aus alltäglicheren Zusammenhängen bekannt sind. Rationale radikale Hoffnung versucht, sich stets in Richtung dieser Konkretion zu bewegen.

Aus den erarbeiteten Zusammenhängen lassen sich nun Folgerungen für die Rationalität radikaler Hoffnung im Kontext der Klimakrise formulieren.

6 Rationale radikale Hoffnung im Kontext der Klimakrise

Zunächst einmal muss die radikale Hoffnung in Bezug auf die verbundenen Überzeugungen dem epistemischen Rationalitätskriterium genügen. Oben wurde bereits herausgearbeitet, dass diese Analyse nicht für die Menschheit als Ganzes, sondern stets für ein Subjekt als Teil einer Gruppe mit geteilten Lebensbedingungen zum jeweiligen historischen Zeitpunkt durchgeführt werden sollte. Die kulturellen Zusammenbrüche, die mit dem Klimawandel einhergehen (könnten), betreffen Menschen je nach deren Lebensweise und Wohnort zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedlich fundamental. Die jeweilige Anforderung des Abgleichs mit der Evidenz ist für rationale radikale Hoffnung aber eine wiederkehrende. Die Empfänglichkeit für historische Emergenz bleibt ein stetes Erfordernis. Die dafür nötige epistemische Offenheit ist nicht passiv zu verstehen. Blöser argumentiert speziell für den Kontext des Klimawandels, dass meine Hoffnung nur dann rational sein kann, wenn ich gleichzeitig bereit bin, Verantwortung zu übernehmen und meinen Teil zu ihrer Erfüllung beizutragen (2024), eine Anforderung, die sich (ungeachtet ihres kantianischen Hintergrunds) leicht mit pragmatisch orientierten Anforderungen in Einklang bringen lässt, aber auch epistemisch verstanden werden kann. Insofern es sich dabei um kollektive Aktionsprobleme handelt, kann es aber, etwa im Kontext der Klimakrise, schwierig sein, die individuell geforderten Handlungen zu identifizieren. Nach diesen auf der Suche zu sein ist aber eine klare epistemische Mindestanforderung.

Dreyfus weist in einem Kommentar zu Lear darauf hin, dass eine Möglichkeit, Optionen der kulturellen Wiedergeburt zu erkennen, in der Empfänglichkeit für marginale Praktiken liegt (2009). Im Fall der Klimakrise könnte dies bedeuten, marginale Praktiken in Betracht zu ziehen, die bereits Möglichkeiten aufzeigen, gut ohne fossile Brennstoffe zu leben. Für verwandte Herausforderungen könnten Praktiken relevant werden, die der biologischen Vielfalt eher nutzen als schaden. Ein absolutes Minimum, das rational erforderlich ist, wird jedoch darin bestehen, eine bessere epistemische Situation anzustreben, um zu wissen, wie ich meinen Beitrag zur Erfüllung meiner (radikalen) Hoffnung leisten kann. Rezeptionsfähigkeit und imaginative Exzellenz erfordern aktive Anstrengung. In diesem Zusammenhang schreibt Williston:

> […] finding a way to flourish in the teeth of the climate crisis requires working for meaningful political change, acting in newly courageous ways, and looking hard for alternative models of sustainable living. (2012, 183).

Wenn ein Weiter-so des Lebensstils im Angesicht der zur Verfügung stehenden Evidenz ausgeschlossen sein sollte – wie es überzeugend für viele reiche Menschen dargelegt wird – darf und kann rationale radikale Hoffnung also keine konkreten Alternativen übersehen. Wo solche Alternativen existieren sollten, könnte rationale radikale Hoffnung im Kontext der Klimakrise bedeuten, eine Ablösung von falschen Hoffnungen zu ermöglichen, um dann schnellstmöglich Konkretisierungsmöglichkeiten – auch entlang marginaler Praktiken – zu suchen. Eine solche verkürzte radikale Hoffnung könnte eine ähnliche Funktion erfüllen, wie sie Jakob Huber für episodische Verzweiflung beschreibt (Huber 2023) – oder eine daran anschließende Phase darstellen. Ohne konkreten Gruppen radikale Hoffnung zuschreiben zu wollen, können beispielsweise das XR-Konzept der „Regenerationskultur" (Extinction Rebellion Hannover 2019, 70–74) oder auch die Praktik der Bürger*innen-Räte (Griessler und Stack 2025) in diesem Sinne gedeutet werden. Wo Aktivisti[8] beginnen, nicht nur die Beendigung des *status quo* zu fordern, sondern alternative Lebensformen erproben und befragen, arbeiten sie an der Konkretisierung radikaler Hoffnung – oder auf ein bereits (teilweise) konkretisiertes Ziel hin. Dort fallen pragmatisch und epistemisch rationale (radikale) Hoffnung im Idealfall in eins. Die Frage, ob und für wen radikale Hoffnung epistemisch rational ist, soll dadurch hier nicht final beantwortet werden – nur ist die Sorge ausgeräumt, dass mit radikaler Hoffnung eine Verschleierung konkreter Hoffnungsmöglichkeiten für gutes Leben im Angesicht der Klimakrise einhergehen könnte.

Zuletzt sollte in Bezug auf die pragmatische Rationalität radikaler Hoffnung zwischen individueller und geteilter (oder kollektiver) Hoffnung unterschieden werden. Stahl beschreibt überzeugend, was es für Gruppen heißen kann, gemeinsame Hoffnungen zu hegen – und dass solche kollektiven Hoffnungen zentral für das Selbstverständnis als kollektive politische Akteur*innen sein können (Stahl 2024). Selbst die motivationalen oder hedonischen Vorteile individueller Hoffnung könnten als geteilte Hoffnungen noch stärker wirksam werden. Es ist evident, dass sich die Klimakrise durch zahlreiche kollektive Aktionsprobleme auszeichnet, die nur durch kollektives Handeln adressiert werden können. Dafür können geteilte Hoffnungen eine starke und zentrale Gelingensbedingung sein. Auch dort, wo die Klimakrise kulturelle Zusammenbrüche nach sich zieht, lassen sich nur kollektiv neue Bedeutungszusammenhänge schaffen. Auch hierfür kann es zentral sein, gemeinsam zu hoffen. Das heißt, einen

[8] Der im Klima-Aktivismus verbreitete genderneutrale Plural „Aktivisti" wird hier im Sinne der respektvollen Übernahme einer Selbstbezeichnung verwendet.

Verständigungs- und Aushandlungsprozess einzugehen, indem Hoffnungen geteilt, kritisiert und weiter-entwickelt werden. Mindestens im Kontext der Klimakrise ist eine weitere günstige Bedingung für das gute Leben in der Zukunft, dass sich wachsende Gruppen einigen, worauf sie hoffen – und in welchem Bedeutungsrahmen diese Hoffnungen zu verstehen sind (vgl. Thompson 2024). Diese Prozesse sind Teil jeder pragmatisch rationalen Hoffnung auf das gute Leben in der Zukunft – und epistemisch rational, wenn sie stets im Lichte der jeweils aktuellen Evidenz geführt werden. In der Klimakrise rational radikal zu hoffen, heißt demnach auch, diese Prozesse der Kollektivierung der Hoffnung anzustoßen, zu suchen und fortzuführen.

Fazit

Obwohl radikale Hoffnung paradigmatisch relevant wird in Zeiten kultureller Zerstörung, in denen viele Formen des Hoffens unmöglich werden, ist sie nicht grundsätzlich unvereinbar mit anderen Formen der Hoffnung mit einem konkreteren Objekt. Alltägliche und prosaische Hoffnungen, bezogen auf Wohlbefinden, in Spielen, künstlerischen oder sozialen Kontexten sind möglich unter Bedingungen kultureller Zerstörung – mit oder ohne radikale Hoffnung. In dieser Hinsicht stellt radikale Hoffnung auch nicht die notwendige Bedingung dieser konkreteren Hoffnungen dar. Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass es auch Hoffnungen mit konkretem Objekt geben kann, die in rational zwingenden Beziehungen zu radikaler Hoffnung stehen, wenn sie erkennbar auf notwendige oder hilfreiche Bedingungen des Erhofften bezogen sind. Diese Hoffnungen könnten auch als konkrete Anteile einer radikalen Hoffnung verstanden werden. Darüber hinaus zeigt die Analyse des prozessualen Aspekts rationaler radikaler Hoffnung, dass sie immer auf die Konkretisierung ihres Gegenstandes und seiner Realisierungsbedingungen abzielen muss. Radikale Hoffnung befindet sich somit immer schon in einem Spektrum der Konkretisierung. Rationale radikale Hoffnung, also eine radikale Hoffnung, die zu agentiellem Gedeihen führt (oder eine Hoffnung, die ein instrumentell vorteilhaftes Verhältnis zur Realität darstellt), schließt mögliche konkrete Objekte der Hoffnung nicht kategorisch aus, sondern sucht aktiv nach Ansatzpunkten der Konkretion. Dadurch unterscheidet sie sich von der Abkehr von der Realität, die auch viele konkretere falsche Hoffnungen kennzeichnet. Damit ist eine vielversprechende Option, in Zeiten großer Instabilität und Unwägbarkeit die Hoffnung zu bewahren, vom Vorwurf befreit, konkrete und erkennbare Lösungen und Möglichkeiten zu ignorieren. Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit einem Beleg für Analysen, die konstatieren, dass radikale

Hoffnung die einzige Option darstellt, in Zeiten der Klimakrise und der Zerstörung planetarer Lebensgrundlagen rational hoffnungsvoll in die Zukunft zu blicken. Solche Analysen könnten schlicht empirisch falsch sein (oder nur für bestimmte kulturelle Kontexte gelten). Wie sich gezeigt hat, muss die epistemische Rationalität radikaler Hoffnung stets subjekt- und zeitspezifisch geprüft werden. Für manche könnte gelten, dass radikale Hoffnung unnötig ist, weil mögliche Alternativen des guten Lebens in der Zukunft bereits ausreichend erkennbar sind. Weil die dafür nötigen Anstrengungen, Rezeptivität gegenüber historischer Emergenz, Beachtung marginaler Praktiken, Orientierung an der Evidenz und Kollektivierung der Hoffnung, aber auch für rationale radikale Hoffnung erforderlich sind, gilt in der Klimakrise so oder so: auf der Suche zu sein.

Literatur

Blöser, Claudia. 2024. „Hope in the Time of Climate Change. A Kantian Perspective". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1–22. https://doi.org/10.1080/13698230.2024.2344382.

Blöser, Claudia, und Titus Stahl. 2017. „Fundamental Hope and Practical Identity". *Philosophical Papers* 46 (3): 345–71. https://doi.org/10.1080/05568641.2017.1400918.

Bona, Solomon, Dereje Bekele, Hazhar Haji, und Tariq Bhat. 2021. *The Concept of Planetary Boundaries for Sustainable Development: A Review*. 112: 188–96. https://doi.org/10.7176/JLPG/112-21.

Calhoun, Cheshire. 2018. *Doing Valuable Time: The Present, the Future, and Meaningful Living*. Oxford University Press.

Chignell, Andrew. 2013. „Rational Hope, Moral Order, and the Revolution of the Will". In *Divine Order, Human Order, and the Order of Nature*, herausgegeben von Eric Watkins. Oxford University Press.

Dreyfus, Hubert L. 2009. „Comments on Jonathan Lear's ‚Radical Hope' (Harvard: 2006)". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 144 (1): 63–70. https://doi.org/10.1007/s11098-009-9367-9.

Extinction Rebellion Hannover. 2019. *»Hope dies - Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung*. 1. Aufl. X-Texte zu Kultur und Gesellschaft. Transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839450703.

Flores, Fernando, und B. Scot Rousse. 2016. „Ecological Finitude as Ontological Finitude: Radical Hope in the Anthropocene“. *Telos* 177: 127–43. https://doi.org/10.3817/1216177127.

Frankfurt, Harry G. 2013. „How the Afterlife Matters“. In *Death and the Afterlife*, herausgegeben von Niko Kolodny. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199982509.003.0006.

Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.

Gifford, Robert. 2011. „The Dragons of Inaction: Psychological Barriers That Limit Climate Change Mitigation and Adaptation.“ *American Psychologist* 66 (4): 290–302. https://doi.org/10.1037/a0023566.

Griessler, Erich, und Shauna Stack. 2025. „Machen BürgerInnenräte einen Unterschied? Vergleichende qualitative Analyse der Wirkungen ausgewählter nationaler BürgerInnenräte zum Problem Klimawandel.“ *SWS - Rundschau* 65 (1): 6–26.

Huber, Jakob. 2023. „Hope from Despair“. *Journal of Political Philosophy* 31 (1): 80–160. https://doi.org/10.1111/jopp.12283.

Huber, Jakob. 2025. „Imaginative Hope“. *Journal of the American Philosophical Association* 11 (1): 154–72. https://doi.org/10.1017/apa.2024.6.

I.P.C.C. 2023. *Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*.

Kadlac, Adam. 2017. „HOPE(S) AND HOPEFULNESS“. *American Philosophical Quarterly* 54 (3): 209–21. https://doi.org/10.2307/44982139.

Kwong, Jack M. C. 2024. „Despair and Hopelessness“. *Journal of the American Philosophical Association* 10 (2): 225–42. https://doi.org/10.1017/apa.2022.50.

Lear, Jonathan. 2006. *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation*. Harvard University Press.

Malboeuf-Hurtubise, Catherine, Terra Léger-Goodes, Catherine M. Herba, Nadia Bélanger, Jonathan Smith, und Elizabeth Marks. 2024. „Meaning Making and Fostering Radical Hope: Applying Positive Psychology to Eco-Anxiety Research in Youth“. *Frontiers in Child and Adolescent Psychiatry* 3 (Februar). https://doi.org/10.3389/frcha.2024.1296446.

Marlon, Jennifer R., Brittany Bloodhart, Matthew T. Ballew, u. a. 2019. „How Hope and Doubt Affect Climate Change Mobilization“. *Frontiers in Communication* 4 (Mai). https://doi.org/10.3389/fcomm.2019.00020.

Moellendorf, Darrel. 2020. „Hope and Reasons“. *Normative Orders Working Paper*. file: https://normativeorders.net/publikation/hope-and-reasons/.

Mosley, Della V., Helen A. Neville, Nayeli Y. Chavez-Dueñas, Hector Y. Adames, Jioni A. Lewis, und Bryana H. French. 2020. „Radical Hope in Revolting Times: Proposing a Culturally Relevant Psychological Framework“. *Social and Personality Psychology Compass* 14 (1): e12512. https://doi.org/10.1111/spc3.12512.

Mulgan, Tim. 2024. *Philosophy for an Ending World*. 1. Aufl. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/9780191946479.001.0001.

Ratcliffe, Matthew. 2013. „What is It to Lose Hope?“ *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12 (4): 597–614. https://doi.org/10.1007/s11097-011-9215-1.

Sass, Hartmut von. 2023. *Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie*. Mohr Siebeck. https://doi.org/10.1628/978-3-16-162768-2.

Scheffler, Samuel. 2013. *Death and the Afterlife*. Herausgegeben von Niko Kolodny. Oxford University Press.

Schleifer McCormick, Miriam. 2017. „Rational Hope“. *Philosophical Explorations* 20 (sup1): 127–41. https://doi.org/10.1080/13869795.2017.1287298.

Shockley, Kenneth. 2022. „Living Well Wherever You Are: Radical Hope and the Good Life in the Anthropocene“. *Journal of Social Philosophy* 53 (1): 59–75. https://doi.org/10.1111/josp.12376.

Stahl, Titus. 2024. „Ideological Hope“. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 27 (6): 952–73. https://doi.org/10.1080/13698230.2024.2344384.

Stuart, Diana. 2020. „Radical Hope: Truth, Virtue, and Hope for What Is Left in Extinction Rebellion“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 33 (3–6): 487–504. https://doi.org/10.1007/s10806-020-09835-y.

Thaler, Mathias. 2024. „Eco-Miserabilism and Radical Hope: On the Utopian Vision of Post-Apocalyptic Environmentalism“. *American Political Science Review* 118 (1): 318–31. https://doi.org/10.1017/S000305542300031X.

Thompson, Allen. 2010. „Radical Hope for Living Well in a Warmer World“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (1–2): 43–59. https://doi.org/10.1007/s10806-009-9185-2.

Thompson, Allen. 2024. „Adapting Environmental Hope“. In *The Virtue of Hope*, 1. Aufl., herausgegeben von Nancy E. Snow. Oxford University PressNew York. https://doi.org/10.1093/oso/9780190069575.003.0011.

Whyte, Kyle. 2017. „Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene“. *English Language Notes* 55 (1–2): 153–62. https://doi.org/10.1215/00138282-55.1-2.153.

Williston, Byron. 2012. „Climate Change and Radical Hope“. *Ethics and the Environment* 17 (2): 165–86. https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.17.2.165.

Wilson, Matthew F., und Tyler J. VanderWeele. 2024. „Rational Optimism“. *Philosophia* 52 (3): 757–78. https://doi.org/10.1007/s11406-024-00758-w.

Wolf, Susan. 2013. „The Significance of Doomsday“. In *Death and the Afterlife*, herausgegeben von Niko Kolodny. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199982509.003.0005.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 265–286
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.11

Migration und Flucht als philosophische Herausforderung: Zehn Jahre nach der sogenannten "Flüchtlingskrise"

Migration and Flight as a Philosophical Challenge: Ten Years After the So-Called "Refugee Crisis"

KAROLINE REINHARDT UND GOTTFRIED SCHWEIGER

Zusammenfassung: Zehn Jahre nach der sogenannten „Flüchtlingskrise" rekonstruiert diese Einleitung Migration als anhaltende und vielschichtige philosophische Herausforderung. Sie versucht einen systematischen Überblick über zentrale migrationsethische Debatten und theoretische Zugänge, die von liberalen und kosmopolitischen Positionen über kommunitaristische, kritisch-theoretische, feministische und postkoloniale Ansätze bis hin zu phänomenologischen Perspektiven reichen. Dabei werden nicht nur normative Grundfragen von Zugehörigkeit, Verantwortung und Gerechtigkeit diskutiert, sondern auch blinde Flecken und überraschende Konvergenzen herausgearbeitet. Besondere Aufmerksamkeit gilt der Heterogenität von Migrationserfahrungen, intersektionalen Vulnerabilitäten, epistemischer Gerechtigkeit sowie neuen Herausforderungen durch Digitalisierung, technologische Grenzregime und den Klimawandel.

Schlagwörter: Migration, Flucht, Ethik, Integration, politische Philosophie

Abstract: Ten years after the so-called "refugee crisis," this introduction frames migration as a persistent and multifaceted philosophical challenge. It aims to offer a systematic overview of key debates and theoretical approaches in migration ethics, ranging from liberal and cosmopolitan theories to communitarian, critical-theoretical, feminist, postcolonial, and phenomenological perspectives. Rather than presenting these approaches in isolation, the article highlights their respective strengths, blind spots, and points of convergence. Particular attention is given to the heterogeneity of migration experiences, intersecting forms of vulnerability, questions of epistemic justice, and emerging challenges posed by digital border

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

technologies, new regimes of migration control, and the ethical implications of climate-induced migration.

Keywords: Migration, Refuge, Ethics, Integration, political philosophy

Die Ankunft hunderttausender Geflüchteter in Europa 2015, die in medialen und politischen Diskursen häufig als "Flüchtlingskrise" bezeichnet wurde – ein Begriff, der bereits eine problematische Rahmung impliziert, insofern er die Krise primär bei den Flüchtenden verortet statt bei den strukturellen Bedingungen, die zu Flucht führen, oder bei den Aufnahmegesellschaften, die mit der Situation überfordert schienen (Bauböck 2018a) –, hat nicht nur die politische Landschaft Europas nachhaltig verändert, sondern auch zu einer verstärkten philosophischen Auseinandersetzung mit Fragen von Migration, Flucht und Zugehörigkeit geführt (Niederberger/Okeja/Gördemann 2025; Dietrich 2017; Grundmann/Stephan 2016). Die philosophische Literatur hat sich in den vergangenen Jahren deutlich ausdifferenziert und widmet sich neben den klassischen Grundsatzdebatten um globale Bewegungsfreiheit (Carens 1987; Cassee 2016) und nationale Selbstbestimmung zunehmend auch spezifischeren Fragestellungen, etwa welche besonderen Schutzansprüche vulnerable Gruppen wie Kinder und Jugendliche (Reinhardt/Schweiger 2025) oder LGBTQIA+-Personen haben (Vitikainen 2020, 2023), wie sich Verantwortlichkeiten für die Aufnahme von Geflüchteten zwischen Staaten fair verteilen lassen (Bauböck 2018b; Holtug 2016), welche Integrationspflichten Migrant:innen gerechtfertigterweise haben (Kehoe/Alisic/Heilinger 2019) und welche Pflichten umgekehrt Aufnahmegesellschaften ihnen gegenüber, wie sich solche normativen Fragen unter den Bedingungen des Klimawandels verändern (Draper/McKinnon 2018), der neue Formen erzwungener Migration hervorbringt.

Weiters ist zu konstatieren, dass die philosophische Reflexion auf Migration in mancher Hinsicht (noch immer) blinde Flecken aufweist, die es in den kommenden Jahren zu bearbeiten gilt, auch weil sich die Kontexte und Rahmenbedingungen ebenso wie die technologischen Möglichkeiten beispielsweise zur Kontrolle von Grenzen kontinuierlich verändern und verschieben und damit neue Fragen aufwerfen, die einer vertieften Analyse bedürfen. Der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine seit Februar 2022 zum Beispiel hat eine neue Fluchtbewegung in Europa ausgelöst, die in Teilen der Öffentlichkeit auf eine andere Resonanz stößt als frühere Fluchtbewegungen aus Syrien, Afghanistan oder afrikanischen Ländern (Mickelsson 2025). Diese unterschiedliche Aufnahmebereitschaft gegenüber ukrainischen Geflüchteten im Vergleich zu Menschen aus dem Globalen Süden legt

tief verwurzelte Hierarchisierungen und implizite Rassismen offen, die ebenso einer eingehenden philosophischen Analyse bedürfen wie die Verhandlung der Universalität moralischer Ansprüche und der Rolle von kultureller, geografischer oder ökonomischer Nähe und Verbundenheit für die Gewährung von Schutz und Unterstützung. Auch technologische Neuerungen rücken zunehmend ins Zentrum migrationspolitischer wie auch migrationsethischer Auseinandersetzungen, da sie nicht nur bestehende Praktiken der Grenzsicherung intensivieren, sondern diese auch räumlich und normativ neu konfigurieren: Digitale Überwachungssysteme, biometrische Identifikationsverfahren, KI-gestützte Risikoanalysen sowie die Kooperation mit Drittstaaten im Bereich des Datenaustausches und der Grenzverwaltung tragen zu einer fortschreitenden Exterritorialisierung von Grenzkontrollen bei, durch die staatliche Migrationssteuerung immer weiter vor die eigentlichen territorialen Grenzen verlagert wird. Grenzkontrolle manifestiert sich damit weniger als klar lokalisierbares Ereignis an der Grenze selbst, sondern als ein diffuses, vielfach ausgelagertes Regime, das bereits in Herkunfts- und Transitländern wirksam wird und damit auch rechtliche Verantwortlichkeiten fragmentiert. Diese Entwicklung wirft grundlegende philosophische Fragen nach der Konzeptionalisierung von staatlicher Machtausübung und deren Legitimität, nach Verantwortungszuschreibung, und der Reichweite moralischer Verpflichtungen unter Bedingungen technischer Vermittlung und räumlicher Entgrenzung auf, die bislang nur unzureichend systematisch reflektiert worden sind.

Zentrale Debatten der Migrationsethik: Die Vielfalt theoretischer Zugänge

Die philosophische Auseinandersetzung mit Migration bewegt sich in einem Spannungsfeld zwischen universalistischen und partikularistischen Positionen, das sich durch nahezu alle Teildebatten zieht, wobei diese binäre Gegenüberstellung der Komplexität und Vielfalt der theoretischen Zugänge kaum gerecht wird. Vielmehr lässt sich ein breites Spektrum unterschiedlicher philosophischer Ansätze identifizieren, die jeweils spezifische Aspekte von Migration beleuchten und dabei auf unterschiedliche theoretische Traditionen und methodologische Prämissen zurückgreifen, wobei diese Pluralität der Zugänge – die von analytisch-philosophischen Argumentationen über kritisch-theoretische Analysen bis hin zu phänomenologischen Beschreibungen und postkolonialen Dekonstruktionen reicht – sowohl eine Herausforderung als auch eine Chance darstellt (Reinhardt/Schweiger 2026). Eine Herausforderung insofern, als die verschiedenen Ansätze oft mit scheinbar inkommensurablen Grundannahmen

operieren und daher nur schwer miteinander ins Gespräch zu bringen sind, eine Chance wiederum, weil die Vielfalt der Perspektiven der Komplexität des Phänomens Migration angemessener erscheint als ein monolithischer Ansatz. Eine wesentliche Aufgabe besteht also darin, diese verschiedenen Traditionen nicht einfach nebeneinander stehen zu lassen, sondern produktive Brücken zu bauen und wechselseitige Lernprozesse zu ermöglichen, ohne die Differenzen einzuebnen und vorschnell zu harmonisieren.

Innerhalb der liberalen politischen Philosophie, die zumindest im anglophonen Raum nach wie vor dominant ist (Fine/Ypi 2016), lassen sich verschiedene Strömungen unterscheiden, wobei die egalitaristisch-kosmopolitische Position, prominent vertreten durch Joseph Carens (Carens 2013, 1987), von der fundamentalen moralischen Gleichheit aller Menschen her argumentiert und daraus weitreichende Pflichten zur Aufnahme von Migrant:innen ableitet. Diese Position stützt sich dabei häufig auf eine Analogie zwischen inner- und zwischenstaatlicher Bewegungsfreiheit und versteht Grenzen als moralisch arbiträre Hindernisse, die der gleichen Berücksichtigung aller Interessen im Wege stehen. Demgegenüber betonen kommunitaristische und liberal-nationalistische Ansätze, wie sie etwa Michael Walzer (Walzer 1983) und David Miller vertreten (Miller 2016), die moralische Signifikanz politischer Gemeinschaft. Aus diesen Perspektiven haben Staaten zwar Pflichten gegenüber Bedürftigen, aber auch legitime Ansprüche auf Selbstbestimmung, aus der sich auch die Möglichkeit der Kontrolle über Mitgliedschaftsrechte ergibt.

Dabei ist festzustellen, dass die genannten Ansätze trotz ihrer unterschiedlichen normativen Ausgangspunkte in der Idealtheorie oft zu umgekehrten Schlüssen für die nicht-ideale Theoriebildung gelangen: Unter den Bedingungen unserer nicht-idealen Welt akzeptieren auch viele liberale, insbesondere kosmopolitische Positionen faktisch erhebliche Begrenzungen von Bewegungsfreiheit, etwa durch Verweis auf institutionelle Machbarkeit, politische Stabilität oder die Belastbarkeit sozialstaatlicher Arrangements, während kommunitaristische ihrerseits oftmals für einen weitreichenden Schutz von Geflüchteten argumentieren, insbesondere wenn elementare Menschenrechte oder existentielle Gefährdungen auf dem Spiel stehen. Diese partiellen Konvergenzen verdeutlichen, dass die zentrale Kontroverse weniger entlang einer einfachen Dichotomie von offenen versus geschlossenen Grenzen verläuft (Reinhardt 2019). Es erscheint, dass die interessanteren philosophischen Fragen daher oft nicht in den extremen Positionen liegen, sondern in der Bestimmung der Balance zwischen universellen und partikularen Ansprüchen sowie in der Konkretisierung dessen, was diese abstrakte Balance in spezifischen Kontexten bedeutet.

Jenseits des liberalen Mainstreams haben sich in den letzten Jahren verstärkt alternative theoretische Zugänge etabliert, die fundamental andere Perspektiven auf Migration eröffnen, wobei kritisch-theoretische Ansätze (Schweiger 2021) Migration im Kontext globaler Machtstrukturen und kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse analysieren und aus dieser Perspektive Migrationsbewegungen nicht primär als individuelle Entscheidungen erscheinen, sondern als Resultat struktureller Zwänge und historischer Ungerechtigkeiten, während die Kontrolle von Migration dabei als Instrument zur Aufrechterhaltung globaler Ungleichheit und zur Disziplinierung mobiler Arbeitskräfte verstanden wird. Diese Ansätze lenken den Blick auf die politische Ökonomie der Migration und die Rolle, die Grenzregime bei der Produktion von Prekarität und Ausbeutbarkeit spielen, wobei sie auch die vermeintliche Neutralität liberaler Theorien hinterfragen, die strukturelle Machtverhältnisse oft ausblenden oder naturalisieren. Dadurch wird deutlich, dass Migrationspolitik nicht losgelöst von kapitalistischen Verwertungslogiken verstanden werden kann, sondern dass die selektive Öffnung und Schließung von Grenzen auch gezielt eingesetzt wird, um ein Reservoir billiger und rechtlich prekär gestellter Arbeitskräfte zu schaffen.

Postkoloniale und dekoloniale Theorien der Migration gehen noch einen Schritt weiter, indem sie die kolonialen Kontinuitäten gegenwärtiger Migrationspolitiken herausarbeiten (Nair 2013), wobei diese Ansätze aufzeigen, wie die heutigen Grenzregime auf kolonialen Logiken der Rassifizierung und Hierarchisierung aufbauen und wie die Unterscheidung zwischen sogenannten erwünschten und unerwünschten Migrant:innen koloniale Kategorisierungen reproduziert, während sie auch den Eurozentrismus der dominanten Migrationsethik kritisieren (Jaggar 2020), die westliche Konzepte von Staat, Territorium und Zugehörigkeit unhinterfragt voraussetzt und alternative Formen politischer Organisation ausblendet. Die gegenwärtige Weltordnung mit ihren strikten Grenzen ist nicht gegeben, sondern Produkt kolonialer Gewalt und fortgesetzter imperialer Dominanz, wobei die Forderung nach Dekolonisierung sich dabei nicht nur auf die Migrationspolitik selbst bezieht, sondern auch auf die Art und Weise, wie über Migration nachgedacht und gesprochen wird. Damit eng verbunden ist die Einsicht, dass viele der als selbstverständlich geltenden Kategorien der Migrationsforschung – wie die Unterscheidung zwischen freiwilliger und erzwungener Migration, zwischen ökonomisch motivierten Migrant:innen und Geflüchteten, zwischen legaler und illegaler Einwanderung – koloniale Genealogien haben und dazu dienen, hierarchische Unterscheidungen zu naturalisieren und zu legitimieren, sodass eine dekoloniale Perspektive diese Kategorien nicht einfach übernimmt, sondern ihre

Entstehungsgeschichte und ihre machtstabilisierende Funktion kritisch reflektiert.

Feministische Ansätze zur Migrationsethik haben wichtige geschlechtsspezifische Dimensionen sichtbar gemacht, die in geschlechtsneutralen Theorien oft übersehen werden. Sie zeigen, wie Migrationsprozesse geschlechtsspezifisch strukturiert sind (Ingram 2021; Higgins/Reed-Sandoval 2025) – von den unterschiedlichen Fluchtgründen über die spezifischen Vulnerabilitäten während der Migration bis hin zu den geschlechtsspezifischen Auswirkungen von Migrationspolitiken –, sodass besondere Aufmerksamkeit dabei der Care-Migration gilt (Gheaus 2013), bei der überwiegend Frauen aus dem Globalen Süden Sorgearbeit in wohlhabenden Ländern übernehmen und dabei oft ihre eigenen Familien zurücklassen müssen, während diese sogenannten globalen Betreuungsketten (Yeates 2004) Fragen nach transnationaler Gerechtigkeit und der ungleichen Verteilung von Sorgearbeit aufwerfen. Feministische Theorien problematisieren auch die androzentrischen Annahmen vieler Migrationstheorien, die den männlichen Migranten als Norm setzen – wobei auch hier nicht alle Männlichkeiten gleichermaßen berücksichtigt werden, was aus Perspektive der kritischen Männlichkeitsforschung problematisiert wird (Wojnicka/Pustułka 2019) – und die spezifischen Erfahrungen aus Perspektive von Frauen, nicht-binären Personen und queeren Migrant:innen unsichtbar machen. Damit einhergehend ist die Einsicht, dass geschlechtsspezifische Verfolgung – etwa aufgrund der Verweigerung gegen patriarchale Gesetze oder Normen, Zwangsverheiratung oder geschlechtsspezifischer Gewalt – in Asylsystemen oft nicht angemessen anerkannt wird, weil die dominanten Verfolgungskategorien männliche Erfahrungen von politischer Verfolgung zum Maßstab nehmen, sodass eine feministische Perspektive nicht nur die Einbeziehung zusätzlicher Verfolgungsgründe fordert, sondern eine grundsätzliche Neujustierung dessen verlangt, was überhaupt als politische Verfolgung gilt und welche Formen von Gewalt und Unterdrückung Schutzansprüche begründen.

Eine weitere wichtige Strömung bilden phänomenologische und existenzialistische Ansätze, die sich auf die gelebte Erfahrung von Migration konzentrieren, wobei diese Ansätze versuchen, die existenzielle Dimension des Migrationserlebnisses – die Erfahrung von Entwurzelung, Fremdheit und Neuorientierung – philosophisch zu durchdringen. Diese können auf die reiche phänomenologische Tradition zurückgreifen, von Heideggers Analysen des In-der-Welt-Seins über Levinas' Ethik der Alterität bis hin zu Beauvoirs Existenzialismus, und diese Ansätze wichtige Korrektive zu rein normativen Theorien bieten, indem sie die leibliche und affektive Dimension von Migration ernst nehmen und die Komplexität der

Migrationserfahrung jenseits abstrakter Rechte und Pflichten sichtbar machen. Phänomenologische Ansätze können zeigen, wie Migration die Grundstrukturen der menschlichen Existenz – Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leiblichkeit, Intersubjektivität – in spezifischer Weise affiziert und transformiert.

Die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition zeigt, dass Migration keineswegs ein neues Thema der Philosophie ist, sondern bereits in klassischen Texten auf vielfältige Weise thematisiert wird. Allerdings erfordert die Aktualisierung dieser Traditionen für gegenwärtige Debatten oft eine kritische Relektüre, die sowohl die historischen Kontexte ernst nimmt als auch die Grenzen und blinden Flecken klassischer Ansätze reflektiert. Philosophiegeschichte erweist sich dabei als reichhaltiges Reservoir von Konzepten und Argumenten, aber auch als Archiv problematischer Vorannahmen und Ausschlüsse, die es kritisch zu befragen gilt, während jenseits der oft zitierten Klassiker zunehmend auch vergessene oder marginalisierte Traditionen für die Migrationsethik fruchtbar gemacht werden. Die jüdische Philosophie beispielsweise bietet mit ihren Reflexionen über Exil, Diaspora und Gastfreundschaft wichtige Ressourcen. Die islamische Philosophie wiederum kennt eigene Traditionen der Reflexion über Gastfreundschaft und Schutzgewährung, die alternative Perspektiven auf Fragen von Aufnahme und Zugehörigkeit eröffnen. Diese Traditionen werden jedoch in der westlich dominierten Migrationsethik kaum rezipiert, was auf ein grundsätzliches Problem epistemischer Gerechtigkeit verweist.

Die Heterogenität von Migrationserfahrungen und neue Herausforderungen

Eine zentrale Herausforderung für die Philosophie der Migration besteht darin, der enormen Heterogenität von Migrationserfahrungen und -kontexten gerecht zu werden, denn der Begriff Migrant:in umfasst eine Vielzahl unterschiedlicher Situationen und Erfahrungen – von hochqualifizierten Expats in globalen Metropolen über Saisonarbeiter:innen in der Landwirtschaft bis hin zu Menschen, die vor Krieg und Verfolgung fliehen. Diese Unterschiede sind nicht nur deskriptiv relevant, sondern haben auch normative Implikationen, weil die moralischen Ansprüche und Pflichten je nach Kontext variieren können, wobei gleichzeitig die Gefahr besteht, durch zu starke Differenzierung die gemeinsamen Strukturen von Ausschluss und Diskriminierung aus dem Blick zu verlieren, die verschiedene Gruppen von Migrant:innen betreffen. Damit eng verbunden ist die Notwendigkeit, die Intersektionalität verschiedener Achsen von Benachteiligung und Privilegierung zu berücksichtigen (Tuider 2017), denn Migration überschneidet

sich mit anderen sozialen Kategorien wie Klasse, Geschlecht, *race*, sexueller Orientierung, Alter, Behinderung, Religion. Die Erfahrungen von Migrant:innen sind nie nur durch ihren Migrationsstatus geprägt, sondern immer auch durch diese anderen Positionierungen, die spezifische Kombinationen von Vulnerabilitäten und Ressourcen, von Ausschlüssen und Zugängen hervorbringen.

Bestimmte Gruppen von Migrant:innen sind dabei in der philosophischen Literatur nach wie vor unterrepräsentiert, obwohl ihre spezifischen Erfahrungen wichtige normative Fragen aufwerfen. Dazu zählen Migrant:innen mit Behinderungen (Burns 2017; Soldatic 2013), die sich beispielsweise mit mehrfachen Barrieren konfrontiert sehen, denn viele Länder haben explizit diskriminierende Einwanderungsgesetze, die Menschen mit Behinderungen ausschließen, oft mit dem Argument, sie würden eine übermäßige Belastung für das Gesundheits- und Sozialsystem darstellen. Solche Politiken werfen grundlegende Fragen nach Gerechtigkeit und Menschenwürde auf, wobei die philosophische Auseinandersetzung mit diesen Fragen noch am Anfang steht und eine Verbindung von Migrationsethik und *disability studies* erfordert. Damit verbunden stellt sich die Herausforderung, ableistische Annahmen in der Migrationsethik zu identifizieren und zu kritisieren. Ältere Migrant:innen bilden eine weitere oft übersehene Gruppe (Bastia/Lulle/King 2022), denn die dominante Vorstellung des Migranten als junge, arbeitsfähige Person blendet aus, dass auch ältere Menschen migrieren – sei es zur Familienzusammenführung, als Spätaussiedler:innen oder zunehmend auch als sogenannte Rentenmigrant:innen (de Vries 2021, 2025).

Auch die Situation von LGBTQIA+-Migrant:innen wirft spezifische normative Fragen auf (Vitikainen 2020, 2023), die in der Migrationsethik oft vernachlässigt werden, denn Menschen, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder Geschlechtsidentität verfolgt werden, sehen sich oft mit besonderen Herausforderungen im Asylverfahren konfrontiert, da sie ihre Verfolgungsgründe beweisen müssen – was zu entwürdigenden Befragungen und Glaubwürdigkeitsprüfungen führen kann –, während sie gleichzeitig auch in Aufnahmeländern mit Diskriminierung konfrontiert sein können, sowohl in der Mehrheitsgesellschaft als auch in Migrant:innen-Communities. Die Verbindung von Heteronormativität, Rassismus und Nationalismus erzeugt spezifische Ausschlüsse und Marginalisierungen, die einer intersektionalen Analyse bedürfen.

Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund, insbesondere unbegleitete Minderjährige, stellen eine weitere Gruppe dar, deren spezifische Situation ethische Überlegungen erfordert (Reinhardt/Schweiger 2025). Das betrifft den moralischen Status von Kindern und Jugendlichen,

ihre Rechte und die Verantwortung von Staaten, Institutionen, Eltern und anderen Akteur:innen, insbesondere auch wie sich das Kindeswohl in Kontexten der Migration bestimmen lässt oder wie Praktiken wie die Inhaftierung von Kindern und Jugendlichen in Abschiebehaft ethisch zu bewerten sind. Diese Fragen erfordern eine Verbindung von Migrationsethik und Philosophie der Kindheit, die bislang nur ansatzweise geleistet wurde (Schweiger 2025).

Methodologische Herausforderungen und interdisziplinäre Öffnungen

Die philosophische Auseinandersetzung mit Migration steht vor erheblichen methodologischen Herausforderungen, die sowohl die Spezifik des Gegenstandes als auch die Grenzen rein philosophischer Zugänge betreffen. Denn Migration ist ein komplexes soziales Phänomen, das sich nicht auf abstrakte normative Fragen reduzieren lässt, sondern in vielfältige soziale, ökonomische, politische und kulturelle Kontexte eingebettet ist, und diese Komplexität eine Öffnung der Philosophie für empirische Forschung und interdisziplinäre Perspektiven erfordert, ohne dass dabei die spezifisch philosophische Reflexionskompetenz aufgegeben wird. Die Herausforderung besteht darin, empirische Sensibilität mit normativer Reflexion zu verbinden und dabei sowohl der Kontextgebundenheit als auch dem Universalitätsanspruch philosophischer Argumente gerecht zu werden. Die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit zeigt sich besonders deutlich bei der Frage nach den tatsächlichen Auswirkungen von Migrationspolitiken, denn philosophische Argumente für oder gegen bestimmte Politiken basieren oft auf Annahmen über deren Folgen, die empirisch überprüft werden müssen – beispielsweise das Argument, offene Grenzen würden zu einem *race to the bottom* bei Sozialstandards führen, welches bestimmte ökonomische Annahmen voraussetzt, die durchaus umstritten sind, während umgekehrt auch Argumente für die positiven Effekte von Migration empirisch fundiert werden müssen.

Ein besonders wichtiges methodologisches Problem betrifft die Frage der epistemischen Gerechtigkeit (Sertler 2018; Fricker 2007) und die Rolle der Stimmen von Migrant:innen in philosophischen Debatten. Denn die akademische Philosophie wird nach wie vor überwiegend von Menschen betrieben, die selbst keine Fluchterfahrung haben und aus privilegierten Positionen heraus über Migration nachdenken, was Fragen nach der epistemischen Autorität aufwirft, insbesondere wer legitimerweise über Migration sprechen kann und wie die Erfahrungen und Perspektiven von Migrant:innen in philosophische Theoriebildung einbezogen werden

können, ohne sie zu instrumentalisieren oder zu essentialisieren. Diese Fragen sind umso drängender, als Migration oft mit Erfahrungen von Machtlosigkeit, Sprachbarrieren und prekären Lebensbedingungen einhergeht, die die Teilhabe an akademischen Diskursen erschweren und somit die Gefahr besteht, dass philosophische Debatten über die Köpfe der Betroffenen hinweg geführt werden und dabei wichtige Dimensionen der Migrationserfahrung übersehen werden. Verschiedene methodologische Ansätze versuchen, diesem Problem zu begegnen. Narrative Ansätze arbeiten mit den Geschichten und Selbstzeugnissen von Migrantinnen und versuchen, aus diesen philosophische Einsichten zu gewinnen und partizipative Forschungsmethoden beziehen Migrantinnen als Ko-Forscherinnen ein. Wobei all diese Ansätze jedoch auch neue Probleme und philosophisch relevante Fragen aufwerfen (Suter 2025; Weiß 2025), zum Beispiel wie sich Partikularität und Universalität vermitteln lassen, wie individuelle Erfahrungen philosophisch fruchtbar gemacht werden können, ohne sie naiv zu verallgemeinern, und wie sich die Heterogenität von Migrationserfahrungen ernst nehmen lässt, ohne in Relativismus zu verfallen.

Schließlich sollte thematisiert werden, dass philosophische Theorien nicht neutral sind, sondern zur Legitimation von Ausschluss und Gewalt beitragen oder emanzipatorische Potenziale freisetzen können, was Fragen nach der Verantwortung von Philosoph:innen aufwirft, insbesondere inwieweit sie die möglichen politischen Konsequenzen ihrer Theorien mitbedenken müssen und wie sie zu einer gerechteren Migrationspolitik beitragen können, ohne dabei die Autonomie philosophischer Reflexion aufzugeben; Fragen, die besonders drängend sind in Zeiten, in denen das Thema Migration hochpolitisiert ist und philosophische Argumente oft selektiv für politische Zwecke instrumentalisiert werden, sodass Philosophie der Migration sich nicht nur mit ihrem Gegenstand, sondern auch mit ihrer eigenen Situiertheit, ihren blinden Flecken und ihrer möglichen Verstrickung auseinandersetzen muss, gerade weil sie *nolens volens* nicht allein im Elfenbeinturm stattfindet.

Die Beiträge dieses Schwerpunkts

Die in diesem Schwerpunkt versammelten Beiträge greifen verschiedene der skizzierten Debatten auf und entwickeln sie in produktiver Weise weiter, wobei sie nicht nur die Vielfalt philosophischer Zugänge zum Thema Migration aufzeigen, sondern auch demonstrieren, wie fruchtbar die Verbindung verschiedener theoretischer Traditionen und methodologischer Ansätze sein kann. Das Spektrum der hier vertretenen Zugänge reicht von der Auseinandersetzung mit klassischen Texten über die Analyse

gegenwärtiger politischer Entwicklungen bis hin zur phänomenologischen Beschreibung konkreter Lebenssituationen.

Der Beitrag von Frederek Musall eröffnet diesen Schwerpunkt. Der Text entfaltet Migration als epistemische Figur jüdischen Denkens – nicht bloß als geografische Bewegung, vielmehr als Bedingung von Erkenntnis selbst. Im Durchgang durch biblische Narrative (Abraham, Joseph, Exodus), rabbinische Hermeneutik und mittelalterliche Übersetzungskulturen zeigt Musall, wie Wissen im Übergang entsteht: zwischen Sprachen, Zeiten, Textschichten. Die Vielstimmigkeit rabbinischer Diskurse, in denen Autorität aus Dialog erwächst statt aus Eindeutigkeit, bildet dabei eine Methode, die sich bis in die Moderne fortsetzt (bei Levinas, Derrida, Arendt). Israel erscheint dabei als Spannungsfeld, in dem territoriale Souveränität und diasporische Offenheit kollidieren – eine Konstellation, die das jüdische Denken zwischen Selbstbehauptung und universaler Verantwortung verortet. Feministische, postkoloniale und queere Perspektiven (Plaskow, Shohat, Butler) verschieben dann zunehmend die klassischen Autoritätsformen und machen Verkörperung zum Ort ethischer Reflexion. Am Ende steht kein System, sondern eine diskursive Praxis: Denken formt sich im Fragment, Wahrheit bewährt sich unter Bedingungen pluraler Prüfung. Migration wird so zur Grammatik eines Wissens, das seine eigene Fragilität mitdenkt.

Claudia Welz widmet sich dann Auseinandersetzung mit Donatella Di Cesares "Philosophie der Migration", die exemplarisch zeigt, wie kontinentalphilosophische Traditionen für die Migrationsethik fruchtbar gemacht werden können. Welz würdigt Di Cesares Vision einer "Politik des Zusammenwohnens", die auf der biblischen Figur des ansässigen Fremden basiert und eine Alternative zu den gängigen Dichotomien von Bürger:innen und Migrant:innen entwirft. Diese Vision, die sowohl aus biblischen als auch aus philosophischen Quellen schöpft, stellt den Versuch dar, Zugehörigkeit neu zu denken. Besonders hervorzuheben ist Welz' eigener Vorschlag, das Zuhören als zentrale Geste der Gastfreundschaft zu verstehen – eine phänomenologische Einsicht, die praktische Konsequenzen für die Gestaltung interkultureller Begegnungen hat. Ihre kritische Diskussion von Di Cesares Heidegger-Rezeption und dem Konzept der existenziellen Heimatlosigkeit zeigt exemplarisch, wie die Auseinandersetzung mit kontinentalphilosophischen Traditionen produktiv und kritisch zugleich erfolgen kann. Welz' Beitrag demonstriert auch, wie theologische und religionsphilosophische Ressourcen für die Migrationsethik erschlossen werden können, ohne in unkritische Übernahme religiöser Konzepte zu verfallen.

Susanne Meyer-Teschendorf bietet eine sorgfältige Rekonstruktion und Aktualisierung von Kants Weltbürgerrecht, die dessen bleibende

Relevanz für gegenwärtige Debatten aufzeigt. Ihre minutiöse Analyse macht deutlich, dass Kant zwar kein unbeschränktes Recht auf Einwanderung vertritt, aber dennoch klare Grenzen für die Zurückweisung von Schutzsuchenden setzt. Die Auseinandersetzung mit verschiedenen zeitgenössischen Positionen – von Carens' Kosmopolitismus über Millers liberalen Nationalismus bis zu kommunitaristischen Ansätzen – im Licht des Weltbürgerrechts demonstriert, wie klassische Texte produktiv für aktuelle Debatten genutzt werden können. Meyer-Teschendorf zeigt, dass Kants Position eine Art Mittelweg zwischen radikalem Kosmopolitismus und partikularistischem Kommunitarismus darstellt, der auch heute noch bedenkenswerte Einsichten bietet.

Lisa Clara Burger widmet sich einem in der philosophischen Literatur durchaus vernachlässigten Thema: den Autonomieeinschränkungen in Notlagern für Geflüchtete. Ihre phänomenologisch informierte Analyse zeigt, wie die Strukturen von Lagern systematisch die Möglichkeiten der Bewohner:innen einschränken, ein selbstbestimmtes Leben zu führen und ein kohärentes Selbstbild zu entwickeln. Burgers Argumentation, dass gerade bei eingeschränkten "großen" Lebensentscheidungen die Autonomie im "Kleinen" – bei alltäglichen Entscheidungen über Ernährung, Kleidung oder Tagesgestaltung – besondere Bedeutung gewinnt, hat wichtige praktische Implikationen für die Gestaltung von Unterbringungen. Ihr Beitrag zeigt exemplarisch, wie philosophische Analyse zu konkreten Verbesserungsvorschlägen führen kann, ohne dabei die strukturellen Probleme von Lagern als solchen aus dem Blick zu verlieren. Die Verbindung von Autonomietheorie und empirischer Sensibilität für die Lebensbedingungen in Lagern macht ihren Ansatz besonders überzeugend.

Julian Koptisch und Josef Barla analysieren ein hochaktuelles Phänomen: die Einführung von Bezahlkarten für Asylsuchende in Deutschland. Ihre Interpretation dieser Maßnahme als "Maschine der Kontrolle" im Sinne von Deleuze und Guattari eröffnet eine kritische Perspektive auf gegenwärtige Formen des Migrationsmanagements, die über eine rein Policy-orientierte Analyse hinausgeht. Die Autoren argumentieren, wie die Bezahlkarte nicht nur als Instrument finanzieller Kontrolle fungiert, sondern tief in die Subjektivierungsprozesse der Betroffenen eingreift und zu Entfremdung und Identitätsverlust führen kann. Ihre Analyse demonstriert die Fruchtbarkeit poststrukturalistischer Ansätze für die Kritik gegenwärtiger Migrationspolitiken und macht auf subtile Formen der Kontrolle aufmerksam, die in öffentlichen Debatten oft übersehen werden. Der Beitrag zeigt auch, wie scheinbar neutrale technische Maßnahmen tiefgreifende ethische und politische Implikationen haben können.

Roland Kipke wendet sich im abschließenden Text einem politisch brisanten Thema zu: dem Zusammenhang zwischen Migration und dem Erstarken rechtspopulistischer Bewegungen. Seine These, dass unkontrollierte Masseneinwanderung die liberale Demokratie gefährdet und daher kein Recht auf Einwanderung bestehen kann, stellt eine provokante Intervention in die Debatte dar, die zweifellos kontroverse Diskussionen auslösen wird. Kipke argumentiert aus einer dezidiert liberalen Position heraus, dass die Verteidigung der liberalen Demokratie als Bedingung der Möglichkeit von Menschenrechtsschutz Vorrang vor individuellen Einwanderungsansprüchen haben muss. Diese konsequentialistische Argumentation wirft wichtige Fragen nach dem Verhältnis von empirischen Annahmen und normativen Schlussfolgerungen auf. Inwieweit dürfen vermutete politische Folgen die Gewährung grundlegender Rechte einschränken? Kipkes Beitrag fordert zu einer Auseinandersetzung mit der Rolle von Folgenabschätzungen in der Migrationsethik heraus und zeigt, wie empirische und normative Überlegungen miteinander verwoben sind.

Philosophie der Migration zwischen Grundsatzfragen und Aktualitätsbezug

Die Beiträge dieses Schwerpunkts illustrieren eindrücklich die Bandbreite und Tiefe philosophischer Auseinandersetzungen mit Migration, wobei sie zeigen, dass die Philosophie wichtige Beiträge zu gesellschaftlichen Debatten leisten kann, ohne dabei ihre spezifische Reflexionskompetenz aufzugeben. Denn die Gefahr, dass Philosoph:innen bei der Kommentierung aktueller Entwicklungen aus der Hüfte schießen (Schramme 2015), lässt sich vermeiden, wenn die Analyse aktueller Phänomene mit grundsätzlichen begrifflichen und normativen Überlegungen verbunden wird. Die hier versammelten Texte demonstrieren, wie eine solche Verbindung gelingen kann, indem sie aktuelle Entwicklungen aufgreifen – von der Einführung der Bezahlkarte bis zum Erstarken des Rechtspopulismus –, diese aber in größere theoretische Zusammenhänge einbetten und ihre tieferen philosophischen Dimensionen erschließen, während gleichzeitig deutlich wird, dass die philosophische Beschäftigung mit Migration nicht bei abstrakten Prinzipiendiskussionen stehenbleiben darf, sondern die konkreten Lebensbedingungen von Migrant:innen, die realen Auswirkungen von Politiken und die Erfahrungen der Betroffenen in die philosophische Reflexion einbeziehen muss. Damit wird auch die Notwendigkeit einer Offenheit für interdisziplinäre Perspektiven und empirischer Forschung aufgezeigt, ohne dass die Philosophie dabei ihre spezifische normative und begriffliche Kompetenz aufgibt, was voraussetzt, dass Philosoph:innen sich nicht nur auf

ihre theoretische Expertise verlassen, sondern auch bereit sind, sich mit den empirischen Details migratorischer Realitäten auseinanderzusetzen und ihre normativen Überlegungen mit Erkenntnissen über die tatsächlichen Lebensbedingungen und Erfahrungen zu verbinden.

Die Vielfalt der theoretischen Zugänge – von der Kant-Exegese über die Phänomenologie bis zur poststrukturalistischen Analyse – zeigt, dass unterschiedliche philosophische Traditionen je spezifische Einsichten zur Migrationsproblematik beitragen können. Dieser Pluralismus sollte nicht als Beliebigkeit verstanden werden, aber der Dialog zwischen verschiedenen Traditionen kann dabei helfen, blinde Flecken aufzudecken und neue Perspektiven zu eröffnen. Damit verbunden ist die Einsicht, dass keine einzelne Tradition oder Methode alle relevanten Aspekte der Migration erfassen kann, sondern dass erst die komplementäre Verschränkung verschiedener Ansätze ein angemessen komplexes Bild ermöglicht – beispielsweise die begriffliche Präzision analytischer Philosophie, die existenzielle Tiefe kontinentalphilosophischer Ansätze und die machtkritische Perspektive poststrukturalistischer Theorien sich gegenseitig ergänzen und korrigieren können. Deutlich wird auch, dass viele der grundlegenden Fragen weiterhin offen und umstritten sind – das Spannungsverhältnis zwischen universellen moralischen Ansprüchen und partikularen politischen Bindungen lässt sich nicht einfach auflösen, während die Frage, wie viel Kontrolle Staaten legitimerweise über ihre Grenzen ausüben dürfen kontrovers bleibt und die Kriterien für eine gerechte Verteilung von Verantwortung für Geflüchtete weiterhin umstritten sind. Diese fortbestehenden Kontroversen sollten jedoch nicht als Schwäche der philosophischen Reflexion verstanden werden, sondern als Ausdruck der Komplexität der Materie und der Pluralität legitimer moralischer Perspektiven, und dass die Philosophie zwar keine einfachen Lösungen für komplexe soziale Probleme bieten, aber zur Klärung der normativen Grundlagen beitragen kann, auf denen politische Entscheidungen getroffen werden. Das erweist sich auch, dass philosophische Auseinandersetzungen mit Migration immer normativ aufgeladen sind und nicht den Anschein vollständiger Objektivität erwecken sollten, sondern ihre eigenen Voraussetzungen, Wertungen und Perspektivierungen transparent machen müssen und zugleich der Anspruch bestehen bleiben muss, durch argumentative Begründung und kritische Reflexion über bloße Meinungsäußerung hinauszugehen und zu tragfähigen normativen Orientierungen zu gelangen, die sich rational rechtfertigen lassen.

Ein wichtiges Desiderat auch dieses Schwerpunkts bleibt die stärkere Einbeziehung nicht-westlicher philosophischer Traditionen und der Perspektiven aus dem Globalen Süden, denn die Dominanz westlicher, insbesondere anglophoner Ansätze in der Migrationsethik reproduziert

epistemische Ungerechtigkeiten und blendet wichtige Einsichten aus. Eine wirklich globale Philosophie der Migration wird verschiedene kulturelle und intellektuelle Traditionen gleichberechtigt einbeziehen und dabei auch die Machtasymmetrien reflektieren, die einer solchen Einbeziehung im Wege stehen, wobei dies nicht nur die Übersetzung von Texten erfordert, sondern auch eine grundsätzliche Offenheit für andere Arten des Philosophierens und andere Verständnisse von Migration und Zugehörigkeit. Das verlangt auch, die koloniale Geschichte und ihre fortwirkenden Effekte auf gegenwärtige Migrationsbewegungen systematisch zu berücksichtigen, denn viele der heute als Migrationsphänomene diskutierten Bewegungen sind direkte oder indirekte Folgen kolonialer Ausbeutung, gewaltsamer Grenzziehungen und asymmetrischer Weltmarktstrukturen. Eine philosophische Auseinandersetzung mit Migration, die diese historischen und strukturellen Zusammenhänge ausblendet, läuft Gefahr, Migration als natürliches oder zufälliges Phänomen zu behandeln, anstatt es als Resultat historischer und gegenwärtiger Ungerechtigkeiten zu verstehen.

Auch die zunehmende Digitalisierung und der Einsatz von Künstlicher Intelligenz in der Migrationskontrolle stellen die Philosophie der Migration vor neue Herausforderungen (Kuster/Tsianos 2021), denn biometrische Datenbanken, algorithmengestützte Risikobewertungen, automatisierte Entscheidungssysteme und digitale Überwachungstechnologien verändern fundamental die Art und Weise, wie Migration gesteuert und kontrolliert wird. Diese technologischen Entwicklungen werfen grundlegende ethische und politische Fragen auf, die philosophischer Reflexion bedürfen, die auch eine Auseinandersetzung mit technikphilosophischen und medientheoretischen Ansätzen erfordern, die in der Migrationsethik bislang kaum rezipiert wurden. Der Einsatz biometrischer Technologien – von Fingerabdruckscannern über Iris-Erkennung bis hin zu DNA-Tests – zur Identifizierung und Registrierung von Migrant:innen stellen Fragen nach Privatsphäre, Datenschutz und informationeller Selbstbestimmung, wobei die Sammlung biometrischer Daten besonders invasiv ist, da sie unveränderliche körperliche Merkmale erfasst und damit eine dauerhafte Identifizierung ermöglicht. Das kann für Menschen, die vor Verfolgung fliehen, besonders problematisch sein, zum Beispiel wenn ihre Daten in die Hände von Verfolgerstaaten gelangen, während gleichzeitig durch biometrische Systeme neue Formen der Kategorisierung und Hierarchisierung von Menschen geschaffen werden. Technologien sind dabei zumeist nicht per se gut oder schlecht, sondern ihre ethische Bewertung hängt vom Einsatzkontext und den damit verbundenen Machtstrukturen ab. Wichtig ist jedoch auch zu sehen, dass digitale Technologien oft nicht einfach neutrale Werkzeuge sind, die für gute oder schlechte Zwecke eingesetzt werden können, sondern

dass sie selbst soziale Beziehungen und Machtverhältnisse strukturieren und dabei bestimmte Handlungsweisen ermöglichen, andere erschweren oder unmöglich machen. Der Einsatz von Künstlicher Intelligenz und Machine Learning in der Migrationskontrolle wirft zusätzliche Fragen auf (Guillén/Teodoro 2023), denn Algorithmen werden zunehmend verwendet, um sogenannte Risikoprofile von Migrant:innen zu erstellen, Asylanträge vorzusortieren oder Abschiebungsentscheidungen zu unterstützen. Diese Systeme versprechen zwar Effizienz und Objektivität, bergen aber erhebliche Risiken, weil Algorithmen bestehende Diskriminierungen verstärken können, wenn sie auf vorurteilsbehafteten Daten trainiert werden, während die Undurchsichtigkeit vieler KI-Systeme es schwierig macht, Entscheidungen nachzuvollziehen und anzufechten. Es stellt sich auch die grundsätzliche Frage, ob bestimmte Entscheidungen – wie die über Asyl – überhaupt automatisiert werden sollten oder ob sie notwendig menschliches Urteilsvermögen erfordern. Die Philosophie steht hier vor der Aufgabe, normative Kriterien für den ethischen Einsatz von KI in der Migration zu entwickeln und dabei sowohl technische als auch soziale Aspekte zu berücksichtigen (Saunders/Sager 2023). Das bedeutet auch die Notwendigkeit, die Macht- und Wissensasymmetrien zu reflektieren, die mit dem Einsatz algorithmischer Systeme einhergehen, denn während die Behörden und Technologieunternehmen über die Daten, die Algorithmen und das technische Wissen verfügen, sind die betroffenen Migrant:innen meist nicht in der Lage, die gegen sie eingesetzten Systeme zu verstehen, geschweige denn effektiv anzufechten und hier neue Formen epistemischer und prozeduraler Ungerechtigkeit entstehen, die über traditionelle Formen der Diskriminierung hinausgehen und spezifische philosophische Analysen erfordern.

Der Klimawandel schließlich stellt möglicherweise die größte langfristige Herausforderung für die Philosophie der Migration dar, denn die Prognosen über klimabedingte Migration variieren zwar stark, aber es ist unstrittig, dass Umweltveränderungen zunehmend zu Migrationsbewegungen beitragen werden. Es stellen sich fundamentale Fragen nach Verantwortung, Gerechtigkeit und Solidarität, insbesondere ob diejenigen Staaten, die historisch am meisten zu den Treibhausgasemissionen beigetragen haben, eine besondere Pflicht zur Aufnahme von sogenannten Klimaflüchtlingen haben (Ott 2020), wie sich der rechtliche und ethische Status von Menschen bestimmen lässt, die aufgrund von Umweltveränderungen migrieren müssen, und wie präventive Maßnahmen und Anpassungsstrategien mit Migrationspolitik verbunden werden können. Diese Fragen erfordern eine Verbindung von Migrationsethik, Klimaethik und Theorien globaler Gerechtigkeit, die über traditionelle Ansätze hinausgeht, während sie auch

dazu zwingen, die zeitlichen Dimensionen von Verantwortung und die intergenerationalen Aspekte von Migration neu zu denken. Damit einhergehend ist die Einsicht, dass Klimamigration nicht einfach als neues, zusätzliches Problem verstanden werden kann, sondern dass sie bestehende Ungleichheiten und historische Ungerechtigkeiten verschärft und sichtbar macht, denn die Länder, die am wenigsten zum Klimawandel beigetragen haben (Ammer 2015), sind oft am stärksten von seinen Folgen betroffen. Klimamigration ist daher eng mit Fragen kolonialer Verantwortung, globaler Ressourcengerechtigkeit und der Ausbeutung des globalen Südens durch den globalen Norden verbunden und eine Philosophie der Klimamigration, die diese strukturellen Zusammenhänge ausblendet, Gefahr läuft, Klimawandel als Naturphänomen zu naturalisieren, anstatt ihn als Resultat spezifischer ökonomischer und politischer Systeme zu verstehen, die von bestimmten Akteuren und Staaten verantwortet werden müssen (Braun/Baatz 2017).

Abschließend lässt sich festhalten, dass die philosophische Auseinandersetzung mit Migration zehn Jahre nach der sogenannten Flüchtlingskrise nichts an Relevanz verloren hat, sondern im Gegenteil angesichts fortbestehender globaler Ungleichheiten, eines fortschreitenden Klimawandels und politischer Instabilitäten davon auszugehen ist, dass Migrationsbewegungen ein prägendes Merkmal der nächsten Jahre und Jahrzehnte bleiben werden. Es scheint uns eine Aufgabe auch der akademischen Philosophie zu einem reflektierten und ethisch verantwortlichen Umgang mit dieser Wirklichkeit beizutragen, allerdings nicht durch das Vorgeben einfacher Lösungen, sondern durch die Klärung normativer Grundlagen, die Analyse begrifflicher Voraussetzungen und die kritische Reflexion politischer Praktiken. Auch die in diesem Schwerpunkt versammelten Beiträge leisten hierzu einen Beitrag und laden zur weiteren Diskussion ein, denn sie zeigen, dass philosophische Reflexion über Migration sowohl theoretisch anspruchsvoll als auch praktisch relevant sein kann. In einer Zeit, in der Migration weiterhin polarisiert diskutiert wird, ist der Beitrag der Philosophie zu einer differenzierten öffentlichen, wissenschaftlichen und politischen Debatte durchaus relevant.

Literatur

Ammer, Margit. 2015. "Klimawandel und Migration/Flucht: Welche Rechte für die Betroffenen in Europa?" In *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, herausgegeben von Angela Kallhoff, 1. Aufl., 81-104. Berlin/München/Boston: De Gruyter. doi: https://doi.org/10.1515/9783110401066-006

Bastia, Tanja, Aija Lulle, und Russell King. 2022. "Migration and development: The overlooked roles of older people and ageing." *Progress in Human Geography* 46 (4):1009-1027. doi: 10.1177/03091325221090535.

Bauböck, Rainer. 2018a. "Europe's commitments and failures in the refugee crisis." *European Political Science* 17 (1):140-150. doi: 10.1057/s41304-017-0120-0.

Bauböck, Rainer. 2018b. "Refugee Protection and Burden-Sharing in the European Union: Refugee Protection and Burden-Sharing." *JCMS: Journal of Common Market Studies* 56 (1):141-156. doi: 10.1111/jcms.12638.

Braun, Florian, und Christian Baatz. 2017. "Klimaverantwortung." In *Handbuch Verantwortung*, herausgegeben von Ludger Heidbrink, Claus Langbehn and Janina Loh, 1. Aufl., 855-886. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Burns, Nicola. 2017. "The human right to health: exploring disability, migration and health." 1. Aufl., *Disability & Society* 32 (10):1463-1484. doi: 10.1080/09687599.2017.1358604.

Carens, Joseph H. 1987. "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders." *The Review of Politics* 49 (2):251-273. doi: 10.1017/S0034670500033817.

Carens, Joseph H. 2013. *The ethics of immigration*. 1 Aufl. New York, NY: Oxford University Press.

Cassee, Andreas. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit: ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. 1 Aufl. Berlin: Suhrkamp.

de Vries, Bouke. 2021. "Granny-Export? The Morality of Sending People to Care Homes Abroad." *Journal of Bioethical Inquiry* 18 (3):455-464. doi: 10.1007/s11673-021-10118-y.

de Vries, Bouke. 2025. "Care shortages and duties to age abroad." *Nursing Ethics* 32 (5):1332-1342. doi: 10.1177/09697330251315938.

Dietrich, Frank, Hrsg. 2017. *Ethik der Migration: philosophische Schlüsseltexte*. 1 ed, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Berlin: Suhrkamp.

Draper, Jamie, und Catriona McKinnon. 2018. "The ethics of climate-induced community displacement and resettlement." *WIREs Climate Change* 9 (3):e519. doi: 10.1002/wcc.519.

Fine, Sarah, und Lea Ypi, eds. 2016. *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*. 1 Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. 1 Aufl. Oxford/New York, NY: Oxford University Press.

Gheaus, Anca. 2013. "Care Drain as an Issue of Global Gender Justice." *Ethical Perspectives* 20 (1):61-80. doi: 10.2143/EP.20.1.2965125.

Grundmann, Thomas, und Achim Stephan, eds. 2016. *»Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?«: Philosophische Essays*. Ditzingen: Reclam.

Guillén, Andrea, und Emma Teodoro. 2023. "Embedding Ethical Principles into AI Predictive Tools for Migration Management in Humanitarian Action." *Social Sciences* 12 (2):53.

Higgins, Peter W., and Amy Reed-Sandoval. 2025. "Gender and Migration." In *Handbook of Migration Ethics*, herausgegeben von Andreas Niederberger, Uchenna Okeja and Johanna Gördemann, 1. Aufl., 245-259. Cham: Springer Nature Switzerland.

Holtug, Nils. 2016. "A fair distribution of refugees in the European Union." 1. Aufl., *Journal of Global Ethics* 12 (3):279-288. doi: 10.1080/17449626.2016.1251483.

Ingram, David. 2021. "What an Ethics of Discourse and Recognition Can Contribute to a Critical Theory of Refugee Claim Adjudication: Reclaiming Epistemic Justice for Gender-Based Asylum Seekers." In *Migration, Recognition and Critical Theory*, herausgegeben von Gottfried Schweiger, 19-46. Cham: Springer International Publishing.

Jaggar, Alison. 2020. "Decolonizing Anglo-American Political Philosophy: The Case of Migration Justice." 1. Aufl., *Aristotelian Society Supplementary Volume* 94 (1):87-113. doi: 10.1093/arisup/akaa008.

Kehoe, S. Karly, Eva Alisic, und Jan-Christoph Heilinger, eds. 2019. *Responsibility for Refugee and Migrant Integration*. 1 Aufl. Berlin: De Gruyter.

Kuster, Brigitta, and Vassilis S. Tsianos. 2021. "Die verkörperte Identität der Migration und die Biometrie der Grenze." *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 8 (1). doi: 10.22613/zfpp/8.1.21.

Mickelsson, Tony Blomqvist. 2025. "Ukrainian Refugees' Differentiated Treatment: A Critical and Systematic Review." *Global Networks* 25 (1):e12502. doi: https://doi.org/10.1111/glob.12502.

Miller, David. 2016. *Strangers in our midst: the political philosophy of immigration*. 1 Aufl. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nair, Parvati. 2013. "Postcolonial theories of migration." In *The Encyclopedia of Global Human Migration*. John Wiley & Sons.

Niederberger, Andreas, Uchenna Okeja, und Johanna Gördemann. 2025. *Handbook of Migration Ethics*. 1. Aufl., Cham: Springer Natur Switzerland

Ott, Konrad. 2020. ",Klimaflüchtlinge': Zur Komplexität der Begriffsbildung." In *Der Begriff des Flüchtlings: Rechtliche, moralische und politische Kontroversen*, herausgegeben von Daniel Kersting and Marcus Leuoth, 1. Aufl., 157-177. Stuttgart: J.B. Metzler.

Reinhardt, Karoline, und Gottfried Schweiger. 2025. *Migration, Kindheit und die Grenzen der Gerechtigkeit. Was schulden wir minderjährigen Flüchtlingen?* 1. Aufl., transcript Verlag.

Reinhardt, Karoline, und Gottfried Schweiger, eds. 2026. *Handbuch Philosophie und Migration*: J.B. Metzler.

Saunders, Natasha, und Alex Sager. 2023. "Symposium introduction: the ethics of border controls in a digital age." *Journal of Global Ethics* 19 (3):273-281. doi: 10.1080/17449626.2023.2278535.

Schramme, Thomas. 2015. "Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen." *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2):377-384. doi: 10.22613/zfpp/2.2.15.

Schweiger, Gottfried, Hrsg. 2021. *Migration, Recognition and Critical Theory*. Vol. 21, Studies in Global Justice. Cham: Springer International Publishing.

Schweiger, Gottfried. 2025. "Child Refugees." In *Handbook of Migration Ethics*, herausgegeben von Andreas Niederberger, Uchenna Okeja and Johanna Gördemann, 1. Aufl., 393-404. Cham: Springer Nature Switzerland.

Sertler, Ezgi. 2018. "The Institution of Gender-Based Asylum and Epistemic Injustice: A Structural Limit." 1. Aufl., *Feminist Philosophy Quarterly* 4 (3). doi: 10.5206/fpq/2018.3.5775.

Soldatic, Karen. 2013. "The transnational sphere of justice: disability praxis and the politics of impairment." *Disability & Society* 28 (6):744-755. doi: 10.1080/09687599.2013.802218.

Suter, Brigitte. 2025. "Migration Studies and Migration Ethics." In *Handbook of Migration Ethics*, herausgegeben von Andreas Niederberger, Uchenna Okeja and Johanna Gördemann, 479-487. Cham: Springer Nature Switzerland.

Tuider, Elisabeth. 2017. "Intersektionale Perspektiven auf Sexualität und Gender im Kontext von Migrationsgesellschaften." In *Sexualität und Gender im Einwanderungsland öffentliche und zivilgesellschaftliche Aufgabe - ein Praxisbuch*, herausgegeben von Uwe Sielert, Helga Marburger and Christiane Griese, 1. Aufl., 55-68. Berlin/Boston: De Gruyter.

Vitikainen, Annamari. 2020. "LGBT rights and refugees: a case for prioritizing LGBT status in refugee admissions." *Ethics & Global Politics* 13 (1):64-78. doi: 10.1080/16544951.2020.1735015.

Vitikainen, Annamari. 2023. "Refugee-based Reasons in Refugee Resettlement – The Case of LGBTIQ+." *Moral Philosophy and Politics* 10 (2):367-385. doi: doi:10.1515/mopp-2021-0069.

Weiß, Anja. 2025. "Sociology and Migration Ethics." In *Handbook of Migration Ethics*, herausgegeben von Andreas Niederberger, Uchenna Okeja and Johanna Gördemann, 1. Aufl., 453-465. Cham: Springer Nature Switzerland.

Wojnicka, Katarzyna, and Paula Pustułka. 2019. "Research on men, masculinities and migration: past, present and future." *NORMA* 14 (2):91-95. doi: 10.1080/18902138.2019.1622058.

Yeates, Nicola. 2004. "Global Care Chains." *International Feminist Journal of Politics* 6 (3):369-391. doi: 10.1080/1461674042000235573.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 287–338
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.12

Migration als epistemische Figur: Zur Spannung von Exil und Gegenwart im jüdischen Denken

Migration as an Epistemic Figure: On the Tension between Exile and the Present in Jewish Thought

FREDEREK MUSALL, WÜRZBURG

„Judaism must break the narrow frame of a creed and resume its original function as a culture, as the expression of the Jewish spirit and the whole life of the Jews. “
— Mordecai M. Kaplan, Judaism as a Civilization (1934)

Zusammenfassung: Der Aufsatz entwickelt Migration als epistemische Figur: als Denkform, in der Erkenntnis im Übergang entsteht. Ein Raster aus Exil, Migration, Diaspora und Dislokation beschreibt, wie Ort, Sprache, Zugehörigkeit und Verantwortung Wissensformen bedingen. Jüdisches Denken dient als Resonanzraum, weil es sich an Schwellen zwischen Geographien, Sprachen, Textpraktiken und politischen Ordnungen ausbildet. Vielstimmigkeit erscheint dabei als epistemisches Verfahren: im Kommentar, im Streit, im Wiederlesen.
Genealogische Lektüren verfolgen diese Figur durch rabbinische Texttopologien, in denen Bindung nach dem Verlust des kultischen Zentrums in Auslegung übergeht: Schrift wird zum Raum, Interpretation zur Praxis, Text zur Topologie. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Konstellationen zeigen Migration als Sprach- und Übersetzungsereignis: Begriffe wandern zwischen Hebräisch, Arabisch und Latein, und mit jeder Übertragung verschieben sich die Grenzen des Denkbaren. Aufklärung und Moderne markieren Felder prekärer Vermittlung, in denen Universalität, Partikularität und politische Zugehörigkeit einander unter Druck setzen; moderne Philosophie und rabbinische Stimmen profilieren daraus eine Ethik der Aufmerksamkeit, in der Fragilität zur Erkenntnisform wird.
Die Shoah bildet eine kritische Schwelle von Sprache und Zeugenschaft. Sie radikalisiert die Frage nach Urteilskraft dort, wo überlieferte Vokabulare beschädigt sind und Erinnerung ethischen Druck ausübt: Sprechen bleibt notwendig und bleibt

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

exponiert, weil jede Formgebung die Gewalt der Geschichte berührt. In der politischen Gegenwart erscheint Israel als Prüfstein, an dem Schutz, Zugehörigkeit und universale Geltungsansprüche kollidieren. Über diese Szenen hinweg wird Migration als Strukturprinzip von Erkenntnis und praktischer Vernunft sichtbar: Identität als relationale Passage, Autorität als ausgehandelte Wiederholung, Verantwortung als Vollzug. Ein Post-Scriptum nach dem 7. Oktober 2023 öffnet die Frage „Wohin?“ erneut und prüft die Figur unter Bedingungen prekärer Sicherheit und umkämpfter Zugehörigkeit.

Schlagwörter: Migration, Exil, Diaspora, Hermeneutik, Shoah

Abstract: This article argues that migration can be read as an epistemic figure: an orientation in which knowledge and judgment arise through displacement, transit, and shifting relations. A conceptual grid—exile, migration, diaspora, dislocation—frames the analysis of how place, language, belonging, and responsibility shape what can be known. Jewish thought offers a particularly revealing case, since it repeatedly forms itself at crossings of geography, language, textual practice, and political order.

The argument unfolds genealogically. Rabbinic practices establish “textual topologies” in which commentary, dispute, and iterative authority reconfigure binding force after the loss of a cultic center. Medieval and early modern scenes highlight translation and dispersion as forces that reshape conceptual vocabularies. The Haskalah appears as a field of mediation, where universal claims and particular attachments exert reciprocal pressure, and modern Jewish philosophy further sharpens the stakes of judgment under conditions of historical fracture.

The Shoah marks a decisive threshold for speech and testimony. It intensifies the question of judgment where inherited vocabularies are damaged and memory carries ethical force. In contemporary political life, Israel functions as a testing ground: security, belonging, and universal demands of justice become entangled in contested arrangements.

Across these scenes, migration emerges as an organizing principle for knowledge and practical reason: identity takes form as relational passage; authority as negotiated repetition; responsibility as enactment. A postscript written in the aftermath of October 7, 2023 reopens the question “Where to?” amid precarious security and contested belonging, testing the argument against the pressures of the present.

Keywords: migration, exile, diaspora, hermeneutics, Shoah

Vorwort: Denken im Übergang

Was geschieht mit dem Denken, wenn Herkunft keine verlässliche Grundlage bildet und der Ort des Sprechens in Bewegung gerät? Wenn das Woher Fragen hervorbringt, die Zugehörigkeit, Sprache und Verantwortung zugleich betreffen? Aus dieser Konstellation entfaltet der vorliegende Text

seinen Ausgangspunkt. Vielstimmigkeit bildet dabei ein epistemisches Verfahren: Stimmen begegnen einander, erzeugen Spannung und eröffnen einen Raum, in dem Erkenntnis Form gewinnt. Migration tritt in diesem Horizont als epistemische Figur hervor. Wissen entsteht im Übergang, im Verschieben von Standpunkten, im Arbeiten an der eigenen Position. Erkenntnis wird dort sichtbar, wo Denken seine Voraussetzungen prüft und die Bewegungen offenlegt, aus denen es spricht.

Ein begriffliches Raster markiert die Felder, in denen sich diese Figur präzisiert:

1. Exil: Verlust von Ort und Ordnung.
2. Migration: aktive Verlagerung, die neue Wissensformen freisetzt.
3. Diaspora: relationaler Raum iterativer Zugehörigkeit.
4. Dislokation: Unterbrechung vertrauter Bindungen und Eröffnung epistemischer Möglichkeiten.

Diese vier Begriffe bilden ein Feld von Bewegungen. In ihrem Zusammenspiel tritt eine erste Ebene der Vielstimmigkeit hervor: eine epistemologische, in der Perspektiven einander berühren, verschieben und herausfordern. Wissen erscheint in dieser Konstellation als Prozess, der im Wechsel der Bezugspunkte Gestalt annimmt.

Jüdisches Denken bildet für diese Fragestellung einen sensiblen Resonanzraum. Seine Texte entstehen an Übergängen zwischen Sprachen, Zeiten und geographischen Kontexten. Die Torah setzt mit einem Aufbruch ein; die rabbinische Literatur bringt Stimmen aus verschiedenen Regionen und Epochen in Beziehung; die Moderne verhandelt jüdisches Denken zwischen Tradition, Aufklärung und politischer Erfahrung. Denken formt sich hier im Dazwischen. Standpunkte verschieben sich, Sprachen greifen ineinander, Bedeutungen werden neu ausgerichtet. In dieser Bewegung tritt eine Haltung hervor, die Differenz als Ressource erkennt und fruchtbar macht.

Diese Perspektive verbindet sich mit etablierten Lesarten: Daniel Boyarin denkt Diaspora relational; Hannah Arendt analysiert Staatenlosigkeit als politisch-existenzielle Erfahrung; Jacques Derrida und Emmanuel Levinas schärfen die Aufmerksamkeit für Alterität und Verantwortung. Ihre Ansätze eröffnen zentrale Horizonte. Der Fokus des vorliegenden Textes richtet sich jedoch auf die erkenntnistheoretische Ebene: Übergang erscheint hier als Medium des Denkens, in dem sich Formen von Aufmerksamkeit und Urteilsfähigkeit herausbilden.

Daraus ergibt sich eine methodische Konsequenz. Die Schreibweise orientiert sich an der Dynamik des Übergangs. Amos, Maimonides, Seyla Benhabib und David Hartman stehen exemplarisch für unterschiedliche

Formen von Präsenz: prophetische Prägnanz, analytische Strenge, politische Sensibilität und ethische Wachheit. Ihre Stimmen bilden keinen Kanon, sondern ein Feld von Relationen. Kritik, Hermeneutik, Geschichte und Ethik verschränken sich und lassen Formen des Wissens hervortreten, die Übergänge wahrnehmen und interpretieren. In diesem Zusammenhang entsteht eine zweite Ebene der Vielstimmigkeit: eine Methode, in der Relationen den Denkraum strukturieren.

Vier Leitfragen rahmen die Bewegung der Argumentation:

1. Wie formt sich Erkenntnis, wenn Übergänge zur epistemischen Grundbedingung werden?
2. Welche sprachlichen und textuellen Formen tragen dieses Verständnis von Wissen?
3. Wie lässt sich Verantwortung unter Bedingungen von Fragilität denken?
4. Welche politischen und ethischen Konsequenzen erwachsen aus dieser Konstellation?

Die Auswahl der Autorinnen und Autoren folgt diesen Fragen. Ihre Texte vollziehen Übergänge im Medium von Sprache, Übersetzung oder Auslegung und zeigen, wie sich Wissen in diesen Bewegungen formt.

Darauf gründet eine dritte Ebene der Vielstimmigkeit: die formale und selbstreflexive. Der vorliegende Text beschreibt Denkbewegungen im Übergang und orientiert sich zugleich an deren Logik. Rabbinische Polyphonie, midraschische Lektüre und die Praxis des wiederholten Lesens dienen als Modell. Autorität entsteht im Verhältnis der Stimmen; Erkenntnis gewinnt Profil im Aushalten von Differenz und im Bewusstsein für die produktive Rolle von Unentschiedenheit.

Diese Reflexivität prägt auch die eigene Schreibweise. Textlich positioniert sich der Beitrag in einer Diskussion, die häufig über politische, identitäre oder historische Kategorien geführt wird. Er prüft die Begriffe, die er verwendet, und legt die Voraussetzungen offen, die seine Perspektive strukturieren. Erkenntnis erscheint in diesem Rahmen als Bewegung, die von der Klarheit ihrer begrifflichen Grundlagen abhängt.

Die gegenwärtige Situation verschärft die Bedingungen des Denkens. Politische, sprachliche und existenzielle Verunsicherungen aktualisieren jene Fragilität, die historischen Erfahrungen jüdischen Denkens eingeschrieben ist. Migration gewinnt in diesem Zusammenhang eine strukturbildende Funktion: Sie formt Aufmerksamkeit, Verantwortung und Urteilskraft.

Frühere Beschreibungen von Exil und Migration – als diasporische Erfahrung, als politische Entwurzelung oder als Modus der Subjektivierung

– eröffnen wichtige Perspektiven, verbleiben jedoch häufig im Register historischer oder soziologischer Darstellung. Der vorliegende Text knüpft an diese Ansätze an und verlagert die Fragestellung auf eine erkenntnistheoretische Ebene: Wie entsteht Wissen unter Bedingungen des Übergangs?

Aus dieser Verschiebung ergibt sich der Ort des Textes: ein Denken zwischen Tradition und Gegenwart, zwischen analytischer Präzision und gelebter Verletzlichkeit. In diesem Zwischenraum wird sichtbar, wie Erkenntnis entsteht, wenn sie ihre eigenen Voraussetzungen in Bewegung hält und die Übergänge reflektiert, aus denen sie hervorgeht. Migration entfaltet sich im Folgenden als Denkbewegung, in der sich Urteil, Verantwortung und praktische Vernunft im Vollzug von Übergängen konturieren.

1. Migration als Denkfigur im Judentum: Eine Spurensuche

Die Texte jüdischer Traditionen zeigen Migration als eine wiederkehrende Konstellation, in der Bewegung, Erinnerung und Deutung ineinandergreifen. Wenn Bewegung nicht als Thema erscheint, sondern zur Bedingung des Verstehens wird, formt sich ein Zugang, in dem Übergänge, Rückgriffe und Neuansätze zugleich wirksam sind. Die Bewegung durch Orte, Sprachen und Zeiten erzeugt ein epistemisches Verfahren: Denken entfaltet sich in Verschiebungen, in Wiederaufnahmen und in jenen offenen Stellen, an denen Herkunft und Orientierung neu befragt werden. Jüdische Texte werden so zu Archiven von Bewegung – Trägern einer Erkenntnis, die im Durchgang entsteht.

Dieser Zugang gewinnt an Kontur, sobald die hebräische Bibel in ihrem historischen Horizont betrachtet wird. Ägypten, Assyrien und Babylonien bilden die imperialen Räume, in denen die frühen Texte Israels Gestalt annehmen. Die Schriften entstehen unter Bedingungen politischer Abhängigkeit, territorialer Unsicherheit und diasporischer Erfahrung. Erinnerungen an Flucht, Ortsverlust und Exil prägen ihr narratives Gefüge. Aus diesen Konstellationen erwächst eine Form des Denkens, in der Zugehörigkeit relational wird und Bewegung zur Voraussetzung von Deutung. In diesem Zusammenhang erhält Migration eine epistemische Bedeutung. Sie verweist auf die Weise, in der Texte Wissen ordnen und neu ausrichten. Zwischen Erinnerung und Erwartung, zwischen Ort und Schrift entsteht ein Raum, in dem Identität als Prozess erfahrbar wird. Erkenntnis zeigt sich dort, wo die Erfahrung von Verlagerung nicht nur erzählt, sondern zur Struktur des Denkens selbst wird.

Schon der Beginn der hebräischen Bibel ruft diese Bewegung auf. Abraham hört das „Lech lecha“ – *geh für dich, zu dir, fort von dir* (Gen 12,1). Der

Weg führt nach außen ins Ungewisse und zugleich nach innen in ein Selbst, das erst im Gehen erfahrbar wird. Migration erscheint hier als Ursprungsgeschichte des Denkens: als Erfahrung, in der Bindung, Verheißung und Erkenntnis im Vollzug des Weges entstehen.

Auch die Josephsgeschichte (Gen 37–50) entfaltet dieses Motiv. Migration zeigt sich dort als Fremdheit, die Deutung hervorbringt. Der Verkauf nach Ägypten führt in das Exil, das im Rückblick als Ort der Wandlung erscheint. Josephs Deutung „Gott gedachte es gut zu machen" (Gen 50,20) verwandelt das erlittene Geschehen in Erkenntnis. Fremdheit wird zur Schwelle, an der Sinn entsteht.

Aus dieser Bewegung führt der Weg Israels tiefer nach Ägypten hinein. Was bei Joseph noch individuelle Erfahrung bleibt, wird im Exodus zur kollektiven Form: Die Fremde wird zum Prüfstein, der Aufbruch zur Offenbarung. Das Verlassen Ägyptens markiert das Paradigma jüdischen Denkens – nicht als Flucht, sondern als Weg. Befreiung zeigt sich als fortlaufender Prozess unter dem Zeichen des Gesetzes, das Richtung gibt und Zukunft öffnet. Exil, Durchzug, Bund verbinden sich zu einer Denkfigur: Identität ereignet sich im Unterwegssein, im Gehen zwischen Bedrohung und Erwartung.

Diese Grundfigur prägt auch die prophetische Literatur. Exil bleibt Erinnerung und Mahnung, zugleich Grundlage einer Ethik, die über Grenzen hinauswirkt. Besonders deutlich zeigt sich dies im Buch Amos. Der Prophet ruft inmitten politischer Bedrohung zu Gerechtigkeit, verbindet soziale Kritik mit der Erfahrung von Zerstreuung. Migration wird zum Ort der Offenbarung: In der Ent-Ortung, im Verlust des Zentrums, wird Stimme hörbar. Offenbarung und Exil erscheinen als zwei Seiten eines Vorgangs – das eine eröffnet das andere. Verantwortung gegenüber den Schwachen erhält Vorrang vor kultischer Sicherheit. Aus dieser Verschiebung entsteht eine Ethik der Bewegung: Aufmerksamkeit für das, was sich entzieht, für das, was an den Rändern bleibt.

Doch diese Lektüre verlangt zugleich Selbstbeobachtung. Migration als Denkfigur birgt die Gefahr, zur vertrauten Geste zu werden – eine poetische Formel, die Differenz ästhetisiert. Selbstbeobachtung heißt hier: zu prüfen, in welchem Maß Bewegung Erkenntnis ermöglicht und wann sie zur Metapher erstarrt. Das Denken liest sich selbst mit: Es befragt seine eigenen Bilder, seine eigene Sprache, seine Faszination an der Bewegung. Nur in dieser Aufmerksamkeit bleibt Migration eine epistemische Figur und kein Ornament.

Die biblische Grundbewegung bleibt nicht auf die Antike beschränkt. Sie setzt sich fort in rabbinischer Literatur, in Mystik und Moderne – immer wieder neu gedeutet und übersetzt. Jede Epoche schreibt die

Bewegung weiter: im rabbinischen Disput, in der Kabbalah, in den Schriften der Emigration. Auch die Philosophie des 20. Jahrhunderts führt diese Linie fort, indem sie das Denken selbst in Verschiebung überführt.

In seinen talmudischen Lektüren (*Quatre lectures talmudiques*, 1968) beschreibt Emmanuel Levinas (1906–1995) ein Denken ohne Hauptstraße. Der Talmud erscheint als Gewebe aus Stimmen, Rückgriffen, Verwerfungen, in dem keine Autorität die letzte Instanz bildet. Stabilität entsteht im Fragment, Zugehörigkeit im Akt der Antwort. In *Totalité et Infini* (1961) rückt das Antlitz des Anderen ins Zentrum: Jüdischsein bedeutet Aufmerksamkeit und Verletzbarkeit, ein Sich-Ansprechen-Lassen, das Identität als Begegnung vollzieht.

Hannah Arendt (1906–1975) betont in *The Origins of Totalitarianism* (1951) den politischen Aspekt der Ent-Ortung. Jüdische Staatenlosigkeit wird zum Paradigma des Nicht-Gehörens – einer Erfahrung, die sie zur Forderung nach einem „Recht, Rechte zu haben" führt. Das Denken wendet sich der Welt als gemeinsamem Raum zu, in dem Menschen sichtbar werden, handeln, Bestand finden. Migration erscheint hier als politische Figur des Zwischen – als Bedingung einer gemeinsamen Welt.

Von dieser Bewegung aus spannt sich der Gedanke weiter. In *Schibboleth pour Paul Celan* (1986) und *Circumfession* (1991) zeichnet Jacques Derrida (1930–2004) das Jüdische als Spur, Riss, Verschiebung. Gesetz, Herkunft und Sprache erscheinen als Prozesse, die sich ihrer eigenen Schließung entziehen. Während Levinas das Antlitz als Ort der Verpflichtung deutet, verlagert Derrida den Akzent auf die Sprache selbst. Sie wird zum Raum des Übergangs, in dem Bedeutung in Bewegung bleibt und das Unentscheidbare Gestalt gewinnt.

Migration tritt in dieser Konstellation als Leitfigur hervor. Sie eröffnet Denkformen, in denen Zugehörigkeit sich fortwährend neu bildet. Erkenntnis entsteht im Unterbrechen linearer Chronologien, Identität im Vollzug der Passage. Denken artikuliert sich als Beziehung: im Aushalten von Differenz, im Antworten, im Wiederlesen.

Damit kehrt der Gedankengang in veränderter Gestalt zurück. Was im Vorwort als Ausgangspunkt formuliert war, erscheint hier als Ergebnis einer Lesebewegung: Jüdisches Denken zeigt seine Form, indem es Übergänge vollzieht – zwischen Texten, Zeiten und Stimmen. Migration bewährt sich darin als epistemisches Prinzip, weil sie Denken in Beziehung hält und Verantwortung als Vollzug sichtbar macht.

2. Exil und Text: Rabbinische Strategien der Ortsverhandlung

Die folgenden Lektüren entwickeln sich aus den Beziehungen der Texte zueinander und machen Übergänge, Verschiebungen und Unterbrechungen als Träger epistemischer Dichte lesbar. Exil verschiebt die Bedingungen des Denkens. Wenn der Ort verloren geht, verlagert sich die Möglichkeit von Bindung in den Text. Die Bewegung der Auslegung übernimmt jene Funktion, die zuvor im kultischen Vollzug und in räumlicher Präsenz lag. Migration erscheint in diesem Zusammenhang als Denkweise: ein Verfahren, das Zugehörigkeit durch Interpretation erzeugt und den Raum des Heiligen in sprachliche Form überführt. Erkenntnis entsteht im Übergang vom physischen Ort zum hermeneutischen Raum.

Die rabbinische Tradition bildet sich zwischen dem 3. Jahrhundert v. d. Z. und dem 6. Jahrhundert n. d. Z. in einer vielstimmigen, geographisch verstreuten Welt heraus – im römisch-byzantinischen Palästina und im sassanidischen Babylonien. Neue Institutionen entstehen: Lehrhäuser, Jeschiwot, Gerichtshöfe. Religiöse Autorität gewinnt Formen, die sich dezentral entfalten und dadurch Beweglichkeit ausprägen. Die Zerstörung des Tempels 70 n. d. Z. und die Niederlage im Bar-Kochba-Aufstand 135 n. d. Z. markieren politische Einschnitte und zugleich epistemische Verschiebungen. Der Kult verliert sein Zentrum im Raum; der Text wird zum Träger von Ordnung und Normativität. Diaspora erscheint in dieser Phase nicht als Ausnahme, sondern als dauerhafte Struktur. Sie prägt das Selbstverständnis der rabbinischen Kultur und formt die Verfahren, in denen Wissen entsteht. Die beiden Talmudim – der Jerusalemer und der Babylonische – verkörpern diese Bewegungen. Sie entstehen an unterschiedlichen Orten, reagieren auf verschiedene politische Bedingungen und verbinden ihre Differenzen zu einem Gefüge, das Offenheit strukturell erhält. In ihrem Zusammenspiel tritt eine Form der Ortsverhandlung hervor, in der Distanz produktiv wird und rabbinische Autorität aus Relation, Disputation und wiederholter Lektüre hervorgeht.

Die Tempelzerstörung bedeutete das Ende eines kultischen Zentrums und eröffnete eine Frage, die bis in die Gegenwart reicht: Wie lässt sich Bindung denken, wenn der Raum der Bindung zerbrochen ist? Der Verlust des Ortes wird zur epistemischen Verschiebung: Schrift wird zum Raum, Interpretation zur Praxis, Text zur Topologie.

Diese Bewegung hat David Kraemer (geb. 1955), Talmudforscher und Religionsphilosoph an der *Jewish Theological Seminary* in New York, in *Embracing Exile: Israel and the Exile in Jewish Thought* (2025) paradigmatisch beschrieben. Für ihn erscheint Exil als hermeneutische Konstellation, in der Bindung durch Text entsteht. Das rabbinische Denken begreift Ent-Ortung als epistemische Bedingung: Erkenntnis formt sich im

Lesen, im Erinnern, im Aushalten der Entfernung. Kraemers Analyse verdeutlicht, wie aus der Bewegung vom Raum zur Schrift eine eigene Logik des Lernens entsteht – eine Dauer im Übergang. Aus dieser hermeneutischen Konstellation heraus öffnet sich der Blick auf eine zweite Grundfigur rabbinischen Denkens: die Praxis des Streitens, in der Wahrheit im Risiko der Differenz Gestalt gewinnt. Erkenntnis entsteht dort, wo Stimmen einander begegnen, sich verschieben, sich unterbrechen. Die rabbinische Literatur – vor allem der Babylonische Talmud – bildet daraus kein System, sie entwirft ein Geflecht von Bewegungen, in denen *Makhloket*, der „(produktive) Streit", zur Form des Denkens wird: eine Ethik des Fragens, des Zuhörens, des Antwortens – Bindung im Vollzug des Uneinholbaren.

Diese topologische Verschiebung wirkt real und nicht nur metaphorisch. Eine bekannte Passage im Talmud-Traktat *Berachot 8a* bringt es auf den Punkt: „Seit der Tempel zerstört wurde, bleibt dem Heiligen, gelobt sei Er, nur die vier Ellen der Halakhah." Der Ort des Göttlichen wird halachisch gedacht – ein Maßstab, der Beziehung statt Besitz betont. In Traktat *Gittin 88b* wird selbst das rabbinische Gerichtswesen in der Diaspora als Ort göttlicher Gegenwart beschrieben: Raum entsteht, wo Recht gesprochen wird.

Ein paradigmatisches Beispiel bietet Traktat *Gittin 56b*: Rabbi Jochanan ben Zakkai, angesichts der Zerstörung Jerusalems, bittet den römischen Kaiser Vespasian um die Erlaubnis, in Javne eine Lehrstätte zu gründen. Er fordert nicht den Erhalt des Tempels, sondern die Möglichkeit der Weiterführung durch Lehre. Diese Entscheidung markiert eine Zeitenwende: Erneuerung geschieht über den Text. Die Torah wird zum neuen Zentrum – transportabel, auslegbar, diasporisch.

Weitere rabbinische Stimmen entfalten diese Bewegung: In Traktat *Pesachim 50a* beschreibt Rabbi Chanina das Jenseits als Raum verborgener Gotteserkenntnis, in Traktat *Sanhedrin 98a* lässt Rabbi Jochanan den Messias am Stadttor verweilen – eine Schwellenexistenz zwischen Innen und Außen, Gegenwart und Verheißung. Exil bleibt als produktive Spannung im Denken präsent.

Hier zeigt sich die selbstreflexive Dimension der rabbinischen Bewegung. Der Text denkt über sich selbst nach: Wie wird Raum durch Sprache erzeugt? Wie verwandelt sich Verlust in Praxis? Die rabbinische Hermeneutik wird so zu einer Methode der Selbsterhaltung und zugleich zur Schule epistemischer Offenheit. Erkenntnis bedeutet hier, den Ort nicht wiederzufinden, sondern ihn immer wieder hervorzubringen.

Diese rabbinische Logik kehrt in der Mystik wieder. Der Kabbalist Isaak Luria (1534–1572) hebt sie auf eine kosmologische Ebene: In der Lehre vom „Zerbrechen der Gefäße" (*Schevirat ha-Kelim*) erscheint das Exil als Urstruktur der Welt. Schöpfung selbst ist ein Akt der

Fragmentierung. Menschliches Handeln – *Tikkun* (wörtl. „Reparatur“ oder „Heilung“) – bedeutet Sammlung im Fragment, Wiederherstellung durch Bewegung.

Der Kabbalah-Forscher Gershom Scholem (1897–1982) vertieft diese Denkfigur. In *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941) beschreibt er das Judentum als Bewegung durch Abwesenheiten. Sprache, sagt Scholem, bleibt stets verschoben, verspätet, unvollständig. Gerade diese Verschiebung stiftet paradoxe Stabilität: eine Stabilität des Suchens.

Im Horizont dieser Tradition erscheint der deutsch-jüdische Aufklärer Moses Mendelssohn (1729–1786) als Übersetzer zwischen den Welten. In *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) bringt er die rabbinische Idee von Gesetz als Praxis in das Denken der Aufklärung. Die Trennung von religiösem Gesetz und staatlicher Gewalt eröffnet einen neuen Begriff von Freiheit. Interpretation wird zum Instrument gesellschaftlicher Verantwortung. Mendelssohn überträgt das diasporische Prinzip in den politischen Raum: Differenz wird produktiv, Pluralität konstitutiv.

Die Frage nach Beziehung und Gesetz erfährt im 20. Jahrhundert eine Verschiebung: Martin Buber (1878–1965) führt diesen Gedanken dialogisch weiter. In *Ich und Du* (1923) beschreibt er Wirklichkeit als Geschehen von Beziehung – als Ereignis des Zwischen. Exil wird dabei zur Erfahrung der Unverfügbarkeit: Das Andere entzieht sich dem Zugriff und wird nur in Begegnung erfahrbar.

So wird der rabbinische Text selbst zur epistemischen Figur. Er ist kein statisches Dokument, sondern ein Raum in Bewegung. Bedeutung entsteht im Wiederlesen, in der Verschiebung, in der Übersetzung. Zugehörigkeit zeigt sich als Praxis: im gemeinsamen Erarbeiten von Sinn, in Differenz und Beziehung. Der rabbinische Diskurs lebt von Pluralität und gewinnt Kraft aus der geteilten Bewegung durch den Text.

3. Mittelalterliche Verschiebungen: Sprache als Erkenntnisraum zwischen Andalusien, Südfrankreich und Ägypten

Jüdisches Denken im Mittelalter entsteht in einem Geflecht politischer Umbrüche, sprachlicher Übergänge und religiöser Auseinandersetzungen. Migration reagiert auf Vertreibungen und ökonomische Krisen ebenso wie auf intellektuelle Anziehungspunkte. Zwischen islamischen und christlichen Herrschaftsräumen bilden sich Zentren jüdischer Gelehrsamkeit – Córdoba, Kairouan, Fustat, Narbonne, Mainz und Speyer. Die Bedingungen unterscheiden sich regional, überlagern sich jedoch in der Erfahrung prekärer Zugehörigkeit: Der Kontakt mit der islamischen Welt eröffnet

weitreichende Zugänge zu Wissenschaft, Medizin, Philosophie und Grammatik, während im lateinisch-christlichen Kontext eine stärker konfliktbafte Dynamik entsteht, geprägt durch Disputationen, missionarische Interventionen und episodische Gewalt. Beide Räume ermöglichen Bildung, begrenzen sie zugleich und strukturieren so die Formen des rabbinischen und philosophischen Denkens. Die Gelehrsamkeit dieser Zeit trägt daher Spuren einer Existenz, die sich im Austausch bildet und zugleich durch politische, soziale und religiöse Unsicherheiten geformt wird.

Wenn der Talmud Exil als Denkfigur etabliert, dann transformiert das mittelalterliche Judentum diese Figur unter völlig anderen Bedingungen. Migration verschiebt die semantischen und epistemischen Räume. Orte verlieren ihre Stabilität, und Netzwerke treten an ihre Stelle. Wissen entsteht im Modus des Übergangs: kreisend, nachträglich, anschlussfähig über Unterbrechungen hinweg. Zerstreuung bildet den Rahmen, der das Denken zu ständiger Neuformung zwingt.

Die Umbrüche der Iberischen Halbinsel lösen ab dem 11. Jahrhundert großflächige Verschiebungen aus. Vertreibung führt zu einer neuen Verdichtung intellektueller Kommunikation. Zwischen Córdoba und Kairouan, zwischen Fustat und Narbonne entsteht ein Gewebe rabbinischer Texte, das sich über responsaartige Verbindungen und wandernde Handschriften stabilisiert. Diskontinuität erhält erkenntnistheoretische Schärfe, weil jede Weitergabe formprägend wird und jede Neuansetzung das Vorherige prüft und reframed. Migration erzwingt eine Offenheit, die aus der Unterbrechung selbst entsteht.

In diesem Raum formt sich eine Literatur, die Bewegung in stilistische und begriffliche Verfahren übersetzt. Die hebräischen *Maqāmāt*, inspiriert von al-Ḥarīrīs arabischen Erzählungen, verbinden episodische Reisen mit rhetorischer Präzision. Der Denkraum entsteht aus Übergängen: zwischen arabischer Wissenschaft, rabbinischer Exegese und poetischer Imagination. Wissen erscheint im Transit, geprägt von Verlust, Verschiebung und erzwungenen Neuanfängen. Die Mobilität dieser Literatur wirkt nicht als ästhetische Geste, sondern als Ausdruck prekärer Bedingungen.

Übersetzung bildet das epistemische Zentrum dieser Epoche. Vom Arabischen ins Hebräische, vom Aramäischen ins Provenzalische wandern Begriffe, Methoden und semantische Ordnungen. Jeder Transfer verändert die Grenzen des Denkbaren. Die Begegnung mit dem arabischen Aristotelismus, dem Kalām, der Medizin und Naturphilosophie formt neue Kategorien von Schöpfung, Vernunft und Offenbarung. Mehrsprachigkeit wird zu einer stillen Praxis der Selbstbeobachtung des Denkens: Erkenntnis

entsteht an den Stellen, an denen Sprachen sich überlagern und einander herausfordern.

Die Konstellation Hebräisch–Arabisch–Latein verleiht dieser Bewegung eine besondere Tiefenschärfe. Hebräisch bildet den Raum normativer Autorität und liturgischer Bindung; in dieser Sprache artikulieren sich Erinnerung, Gebot und die rhythmische Struktur rabbinischer Argumentation. Arabisch eröffnet im westlichen Mittelmeerraum einen anders gelagerten Denkraum: Hier begegnen jüdische Gelehrte Logik, Medizin, Mathematik und aristotelischer Metaphysik in einem hochentwickelten wissenschaftlichen Umfeld, das die Präzision und den begrifflichen Radius jüdischen Denkens nachhaltig erweitert. Latein schließlich wirkt im christlichen Europa als ambivalente Grenze: Es ist Medium des Rechts, der Theologie und der scholastischen Debatte, aber zugleich Sprache der Zensur, der Disputation und der machtpolitischen Kontrolle jüdischer Minderheiten. Die Bewegung zwischen diesen drei Sprachräumen erzeugt eine epistemische Landschaft, in der das Jüdische Denken beständig vermittelt, übersetzt, verschoben und neu kontextualisiert wird. Die Sprachen stehen nicht isoliert nebeneinander; sie greifen ineinander, fordern einander heraus und prägen so die Denkformen, die im mittelalterlichen Judentum Gestalt gewinnen.

In dieser komplexen Bewegung entwickelt Jehuda ha-Levi (ca. 1075–1141) eine Theologie, die Ort, Körper und Offenbarung zusammenführt. Sein *Kitāb al-ḥuǧǧa wa-l-dalīl fī naṣr al-dīn al-ḏalīl* (hebr. *Sefer ha-Kuzari*, ca. 1140; dt. *Das Buch des Kuzari*) entfaltet Wahrheit im Dialog eines suchenden Königs. Ha-Levi stellt keine abstrakte Theologie vor, sondern beschreibt eine Form von Erkenntnis, die sich im Ritual, im geschichtlichen Vollzug und im konkreten Raum Israels ereignet. Die *Schekhinah* bleibt an einen Ort gebunden; Exil erzeugt daher einen empfindlichen Verlust an göttlicher Gegenwart. Diese Abwesenheit führt jedoch nicht zu Resignation, sondern hält eine Spannung wach, die religiöse Intensität hervorbringt. Ha-Levis Pilgerreise nach Jerusalem verdeutlicht, dass Migration zu einer theologischen Bewegung werden kann. Migration öffnet dabei keine Erlösung, vielmehr markiert sie eine Verwundung, die religiöse Energie trägt und Reflexion ermöglicht. Erkenntnis entsteht für ha-Levi in Verkörperung – unter Bedingungen, die von Unterbrechung gezeichnet sind.

Eine Generation später entwickelt Moses Maimonides (1135/8–1204) eine epistemische Antwort anderer Art. Sein Weg über Córdoba, Fez und Fustat folgt einer Reihe erzwungener Übergänge, und diese Erfahrung prägt die Struktur seines Denkens. Der *Dalālat al-ḥāʾirīn* (hebr. *Moreh Nevukhim*, ca. 1190; dt. *Wegweiser für die Verwirrten*) verbindet aristotelische Metaphysik mit rabbinischer Hermeneutik, vermittelt durch al-

Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Bāǧǧa (Avempace) und Ibn Rušd (Averroës). Maimonides entwickelt darin eine Form philosophischer Präzision, die an der Grenze der Sprache operiert: Gottes Wesen entzieht sich jeder positiven Zuschreibung; Stabilität bricht weg, sobald Begriffe über das Geschöpfliche hinausgreifen.

Erkenntnis entsteht hier aus Disziplin und aus dem Aushalten begrifflicher Entzüge. Exil erhält bei Maimonides eine metaphysische Kontur: Geschöpfliches existiert in einer grundlegenden Distanz zum Schöpfer. Diese Distanz ist keine Schwäche, sondern eine epistemische Haltung — ein Modus des Denkens, der auf Selbstprüfung, Abklärung und die strenge Kontrolle eigener Voraussetzungen angewiesen bleibt. Die Übertragung des arabischen Originals ins Hebräische intensiviert diese Spannung. Das Hebräische, geprägt vom semantischen Feld von Gebot und Offenbarung, verschiebt die philosophische Argumentation und verändert ihre rhythmische Struktur. Migration wird so in den Text selbst eingeschrieben: als Bewegung zwischen Sprachräumen, die Begriffe neu fasst und Denken an seinen eigenen Grenzen sichtbar macht.

Der toledanische Dichter Jehuda Al-Charizi (ca. 1165–1225) verschiebt diese Dynamik in den Bereich der hebräischen Prosa. Seine Übersetzung des *Dalāla* macht das Hebräische zu einem Medium philosophischer Genauigkeit und öffnet zugleich den Weg für neue literarische Formen. Mit dem *Sefer Tahkemoni* (*Buch der Weisen*, ca. 1216–1225) überträgt er die arabische *Maqāmāt*-Tradition in eine hebräische Prosagestalt, die als erster großer hebräischer Roman gilt. Die Figur Chever ben Iti'el bewegt sich auf einer Pilgerreise nach Jerusalem durch diverse Städte und Textkulturen; Mobilität strukturiert die Erzählform und macht Übergänge selbst zum Gegenstand des Nachdenkens. Sprache erscheint hier als Raum, in dem sich Denken durch Verschiebung, Wiederaufnahme und situativen Wandel formt.

Parallel dazu entstehen in den aschkenasischen Gemeinden Formen epistemischer Mobilität, die sich im Medium der Schrift vollziehen. Schlomo ben Jizchak (Rashi, 1040–1105) verbindet *Peschat* (Literalsinn) und *Midrasch* (homiletische Auslegung) mit einer exegetischen Genauigkeit, die bis heute normative Kraft besitzt. Die Tosafisten des 12. und 13. Jahrhunderts entwickeln aus Rashis Ansatz eine dialogische Textpraxis: Sie kommentieren, widersprechen, verschieben und rekonfigurieren. Bedeutung entsteht im Rand, im Wiederaufgreifen, im gestuften Dialog. Migration zeigt sich hier als hermeneutische Bewegung – als Wandern durch Textschichten, das Tradition und Kritik ineinander faltet.

Das mittelalterliche Judentum versteht Migration nicht als Ideal, sondern als Bedingung. Seine Wissensformen sind zirkulierend, nicht

stabil; offen, nicht abgeschlossen. Wissen wandert – und mit ihm das Jüdische selbst. Erkenntnis entsteht, wo Wandel Erinnerung trägt, wo Sprache Ort gewinnt, wo Bewegung Halt hervorbringt. Philosophie erscheint als Arbeit am Fragilen: Denken im Modus des Übergangs, das die Härte seiner Voraussetzungen nicht verdrängt.

4. Frühe Neuzeit: Migration als Denkfigur der Zerrissenheit

Mit der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 und der Herausbildung frühmoderner Staaten beginnt eine neue Epoche jüdischer Bewegungen. Zwang, Handel, Exil und Neugründung verdichten sich zu einem Netzwerk von Wegen. In Safed, Amsterdam, Venedig, Istanbul und Polen-Litauen entstehen eigenständige religiöse Kulturen. Die Kabbalah gewinnt symbolische Kraft, messianische Strömungen wie jene um Sabbatai Zwi (1626-1676) erzeugen Hoffnung und Erschütterung zugleich. In Polen organisiert sich die Selbstverwaltung im „Rat der vier Länder"; anderswo entsteht aus wirtschaftlicher Mobilität ein provisorisches Zuhause. Zwischen Integration und Abgrenzung, zwischen Autonomie und Kontrolle formt sich ein Denken, das aus Verschiebung lebt. Migration erscheint nicht als Randerscheinung, sondern als Medium der Erkenntnis.

Die Vertreibung von der Iberischen Halbinsel – 1492 in Spanien, 1497 in Portugal – bedeutet mehr als eine politische Katastrophe. Sie markiert den Verlust einer Sprache, die Verdrängung einer Praxis, die Unterbrechung einer Erinnerung. Mit der Vertreibung wird das Exil zu einer inneren Figur. Bewegung geschieht nicht nur durch Raum, sondern durch Identitäten, die zerfallen und neu zusammengesetzt werden. Das jüdische Subjekt der Frühen Neuzeit lebt in Zwischenräumen: zugleich sichtbar und verborgen, anwesend und abwesend.

Diese doppelte Existenz verdichtet sich in der Gestalt der *Conversos* – jener getauften Jüdinnen und Juden, die ihr Erbe heimlich fortführten. Ihr Leben verweigert eindeutige Zuordnung. Glauben und Zweifel, Anpassung und Treue, Erinnerung und Vergessen bilden ein oszillierendes Gefüge. Die marranische Erfahrung wird zum epistemischen Modell einer Zeit, in der Denken unter Masken stattfindet. Erkenntnis entsteht nicht aus Offenbarung, sondern aus der Bewegung zwischen Sprachen, aus dem Riss zwischen dem, was gesagt werden kann, und dem, was verschwiegen bleiben muss.

Im Verborgenen wächst eine neue Grammatik des Erinnerns. Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009) beschreibt in *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982) Erinnerung auch als eine Arbeit des Schweigens.

Nicht Wiederholung trägt sie, sondern Unterbrechung. Das Gedächtnis der Marranen bleibt fragmentarisch: es schreibt sich ein in Gesten, in Lücken, in Anspielungen. Die Bruchlinie selbst wird zur Form des Denkens – eine negative Historiografie, die im Unsagbaren den eigentlichen Ort des Sinns erkennt.

In diesem Spannungsfeld erscheint Baruch de Spinoza (1632–1677) als Schwellenfigur. Sohn portugiesischer Flüchtlinge in Amsterdam, aufgewachsen zwischen hebräischer Schultradition und niederländischer Öffentlichkeit, schreibt er aus einem Raum der Verschiebung. Der *Tractatus theologico-politicus* (1670) versucht, Offenbarung, Gesetz und Vernunft neu zu ordnen – nicht als Absage an die Tradition, sondern als Versuch, ein Denken zu formulieren, das seine Herkunft reflektiert, ohne von ihr eingezogen zu werden. Spinozas Philosophie trägt die Spuren einer diasporischen Existenz: Sie sucht Universalität, weil sie Brüche kennt. Rationalität wird zu einer Antwort auf Entwurzelung – zu einer Ethik, die aus Fragmentierung kritisches Bewusstsein gewinnt.

Der Ausschluss Spinozas aus der Amsterdamer Gemeinde im Jahr 1656 verweist auf die Unsicherheit dieser Konstellation. Die Gründe lassen sich historisch nicht eindeutig bestimmen: theologische Grenzüberschreitungen, innergemeindliche Spannungen, sozial-ökonomische Konflikte und der Druck der calvinistischen Umwelt greifen hier ineinander. Gerade diese Unschärfe zeigt, wie prekär die Balance zwischen Zugehörigkeit, Autonomie und äußerem Anpassungsdruck war. Der Bann legt die Verletzbarkeit des Denkens offen: Erkenntnis entsteht hier unter Bedingungen, in denen Ausgrenzung und Selbstbehauptung ineinandergreifen.

Spinozas Reaktion auf diese Erfahrung ist kein Triumph der Vernunft über die Tradition, sondern der Versuch, den Bruch selbst begrifflich zu fassen. Seine Philosophie transformiert religiöse Kategorien in Verfahren der Prüfung. Kritik wird nicht zur Abkehr, sondern zur Form der Verantwortlichkeit gegenüber dem Denken. Zwischen Loyalität und Distanz entfaltet sich ein epistemischer Übergangsraum, in dem Spinoza Denken als Bewegung versteht – als Methode, die den Zwischenzustand ernst nimmt. In seinem Latein klingt das Hebräische nach, in der Idee der *causa sui* die Erfahrung eines Gottes, der keinen Ort mehr besitzt. Exil wird zur epistemischen Figur: Erkenntnis gewinnt Form, indem sie Distanz reflektiert und produktiv macht. Denken erscheint bei Spinoza nicht als Befreiung aus Bindung, sondern als Vollzug einer Spannung, die Herkunft und Kritik unauflöslich miteinander verknüpft.

Der französische Literatur- und Religionswissenschaftler Gil Anidjar (geb. 1964) liest diese Genealogie aus der Gegenwart heraus. In *Our Place in al-Andalus* (2002) denkt er den Marranen als Figur der Moderne – als

Subjekt, das sich im Zwischenraum der Namen aufhält. Dieses Denken kennt keine reine Sprache. Es lebt in der Verschiebung, in der Unmöglichkeit, sich vollständig auszusprechen. Migration wird zum Bild epistemischer Beweglichkeit: Erkenntnis als Übersetzung, Identität als Übergang.

Die frühe Neuzeit zeigt sich damit als Labor einer neuen Subjektivität. Identität wird provisorisch, Sprache durchlässig, Wahrheit relational. Jüdisches Denken dieser Zeit tastet sich durch die Risse seiner Geschichte. Es erkennt, dass Erkenntnis dort beginnt, wo Gewissheit endet – in der Bewegung, die zwischen Erinnerung und Erfindung oszilliert.

In dieser Haltung liegt keine Erlösung, sondern Aufmerksamkeit. Denken bleibt offen für den Schmerz der Vertreibung, ohne ihn zu verklären. Es hört auf die Verschiebungen, in denen Zugehörigkeit sich verflüssigt und Verantwortung Form gewinnt. Die Philosophie dieser Epoche liest sich als Versuch, den Riss zu denken – nicht zu heilen, sondern zu verstehen.

5. Aufklärung: Zwischen Universalismus und Partikularität

Die Moderne bringt tiefgreifende Transformationen: Emanzipation, Nationenbildung, Industrialisierung, Antisemitismus – jüdische Existenz wird neu verortet und zugleich neu gefährdet. Die Haskalah öffnet den Weg zu Bildung und bürgerlicher Partizipation, während politische Ausschlüsse und rassistische Ideologien neue Bedrohungslagen schaffen. Migration – von Osteuropa nach Nordamerika, nach Westeuropa, ins Osmanische Reich – wird zur Lebensbedingung ganzer Generationen. Zionismus, Sozialismus, orthodoxe Erneuerung und säkulare Integration sind konkurrierende Antworten auf dieselbe Erfahrung: der Verlust einer selbstverständlichen Zugehörigkeit. Jüdisches Denken in der Moderne bleibt geprägt von Ambivalenz: zwischen Aufbruch und Abwehr, zwischen Universalismus und Partikularismus.

Die jüdische Aufklärung, die sogenannte *Haskalah*, ist zugleich ein historisches Projekt der Integration und ein erkenntnistheoretisches Ringen um Vermittlung – zwischen Tradition und Moderne, zwischen Partikularität und Universalismus, zwischen Eigenem und Öffentlichem. Migration zeigt sich in diesem Kontext weniger als geografische Bewegung, vielmehr als intellektuelle Spannung: eine Bewegung zwischen Denksystemen, Sprachen und Normen.

Der „Sokrates der deutschen Aufklärung“ Moses Mendelssohn artikuliert dieses Ringen mit großer Klarheit. In *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) fordert er eine Trennung von religiösem Gesetz und staatlicher Gewalt. Damit will er Religion aus dem Zugriff

politischer Macht lösen und ihr eine eigene, offene Öffentlichkeit sichern. Das Judentum erscheint bei ihm als Lebensform. Gesetz verwirklicht sich im Vollzug des Lebens, Zugehörigkeit entsteht in der Praxis. Doch dieser Gedanke bleibt prekär: Die von Mendelssohn beschworene Öffentlichkeit bleibt nicht neutral, sondern strukturell christlich. Der Anspruch auf Gleichheit kollidiert mit der Logik des Ausschlusses. Integration bedeutet Anpassung an eine Sprache, die nicht die eigene ist.

Mendelssohns eigene Biografie spiegelt diese Konstellation: Als Jude in Preußen lebt er in einem Zwischenraum – rechtlich geduldet, kulturell herausgefordert, intellektuell exponiert. Dieses Dazwischen bildet einen epistemischen Ort, an dem Denken aus Differenz, Übersetzung und Vermittlung hervorgeht. Mit seiner Forderung nach „bürgerlicher Gleichheit bei religiöser Verschiedenheit" entwirft Mendelssohn ein Konzept politischer Zugehörigkeit, das auf Koexistenz in Differenz zielt. Migration wird damit zur Denkfigur der Vermittlung: Sie trägt Widerspruch hinein in die Zivilgesellschaft und macht ihn öffentlich austragbar. Sein Denken bleibt jedoch nicht frei von Spannung: Die Übersetzung des Judentums in die Sprache der Vernunft verändert zugleich, was sie zu bewahren sucht. Zwischen Aufklärung und Tradition öffnet sich ein Riss – produktiv, aber unheilbar.

In dieser Spannung bewegt sich Salomon Maimon (1753–1800). Er verkörpert die radikale, aber verletzliche Seite der Aufklärung – ein „jüdischer Diogenes", wie ihn manche im Unterschied zu Mendelssohn nennen, der nicht im Fass lebt, sondern im Zwischenraum von Tradition, philosophischer Strenge und sozialer Prekarität. Seine Biografie – von der litauischen Jeschiwa über Berliner Salons bis zur unsteten Existenz des Wandergelehrten – zeigt, wie epistemische Beweglichkeit einen hohen Preis fordert. Maimon übernimmt die Sprache der Vernunft, ohne darin eine Heimat zu finden. In seiner *Lebensgeschichte* (1792) erscheint Denken als Bewegung ohne Ankunft: ein Versuch, der im Fortschreiten seine eigenen Voraussetzungen untergräbt. Seine Auseinandersetzung mit Kant treibt die Kritik an die Grenze: Erkenntnis bleibt möglich, doch die Sicherheit des erkennenden Subjekts zerfällt. Maimon entfaltet die Idee, dass Denken nur Bestand hat, wenn es die Instabilität seiner eigenen Position mitreflektiert. Migration erscheint hier nicht als Flucht, sondern als intellektueller Zustand – eine Form reflexiver Obdachlosigkeit, die keine stabile Zugehörigkeit zulässt und gerade dadurch analytische Schärfe gewinnt.

Während Moses Mendelssohn Vermittlung sucht, zeigt Maimon, wie brüchig jede Übersetzung zwischen Glauben, Vernunft und sozialer Zugehörigkeit bleibt. In seinem Werk verdichtet sich die Einsicht, dass

Aufklärung eine Bewegung bleibt, die keine Ruhe findet, weil sie in den Bedingungen ihrer eigenen Entfremdung fortschreitet.

Wo Maimon die Grenze der Aufklärung sichtbar macht, setzt Hermann Cohen (1842–1918) neu an. In *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) versteht er den jüdischen Monotheismus als Ursprung einer universalen Ethik. Die Idee Gottes bildet den Bezugspunkt der Verantwortung, die Idee des Anderen den Maßstab der Gerechtigkeit. Während Mendelssohn Differenz im politischen Raum verankert, legt Cohen sie in den Kern der Vernunft selbst: Nicht der Staat gewährt Verschiedenheit, sondern die Vernunft fordert sie. Doch auch dieser Universalismus bleibt gebrochen: Er entspringt einer Perspektive, die selbst marginal bleibt. Vernunft erscheint als Ort der Gleichheit, aber sie spricht in einer Sprache, die Exklusion nicht aufheben kann. Das Ethos der Verantwortung entsteht aus der Erfahrung, dass abstrakte Gleichheit konkrete Fremdheit nicht überwindet.

Franz Rosenzweig (1886–1929), Schüler und zugleich Kritiker Cohens, entwickelt in *Der Stern der Erlösung* (1921) eine existenzielle Theologie: keine abstrakte Systematik, sondern ein dialogisches Beziehungsgefüge zwischen Gott, Mensch und Welt. Jüdische Identität zeigt sich bei ihm als lebendige Bewegung durch die Zeit. Sie bleibt offen, antwortend, immer neu im Werden. Migration tritt bei Rosenzweig nicht als Thema auf, wirkt aber als Struktur seines Denkens: im Zwischenraum von Geschichte und Offenbarung, von Endlichkeit und Erwählung. Gegen Cohens universalistische Ethik setzt er eine Philosophie aus Bindung, Verletzlichkeit und Erwartung – ohne Rückzug in Dogma oder Isolation.

Rosenzweig führt die Dialektik der Aufklärung ins Innerste des Denkens: Erkenntnis wird zur Beziehung, Sprache zum Ort der Unterbrechung. Der Anspruch auf Wahrheit bleibt, doch er muss geteilt werden – mit dem Anderen, mit der Geschichte, mit der Endlichkeit selbst.

Im Rückblick auf das 20. Jahrhundert wird die Fragilität aufklärerischen Denkens noch deutlicher. Die *Dialektik der Aufklärung* – von Theodor W. Adorno (1903-1969) und Max Horkheimer (1895-1973) 1944 formuliert – beschreibt jene paradoxe Bewegung, in der Vernunft, die zur Befreiung angetreten war, in neue Formen der Unterdrückung umschlägt. Was als Emanzipation gedacht wurde, wurde zugleich zur Quelle von Herrschaft. Auch jüdisches Denken bleibt von dieser Spannung durchzogen – es steht im Zentrum der Widersprüche.

Hans Jonas (1903–1993) verändert die Perspektive grundlegend. Als Überlebender der Shoah und Emigrant nach Palästina und später in die USA denkt er aus dem Wissen des Scheiterns. In *Das Prinzip Verantwortung* (1979) entwirft er eine Ethik, die sich aus Verwundbarkeit speist. Für

ihn liegt Verantwortung weniger in der Freiheit des Handelns als im Bewusstsein der Gefährdung – in der Pflicht gegenüber einer Zukunft, die uns anvertraut ist. Migration wird bei Jonas zur biografischen wie erkenntnistheoretischen Chiffre: Er spricht aus der Erfahrung, dass Vernunft versagt hat und dennoch neu gedacht werden muss. Bei ihm wird die Aufklärung nicht verworfen, sondern befragt. Die Fähigkeit zur Verantwortung erwächst aus der Erfahrung der Fragilität. Wissen verliert die Geste des Besitzes und wird zur Haltung der Achtsamkeit.

Diese Denkfiguren eint keine geschlossene Vision, aber ein gemeinsamer Impuls: Differenz gilt als Voraussetzung von Vermittlung. Migration erscheint als Modell jüdischen Denkens in der Moderne – epistemisch, politisch, theologisch. An die Stelle des Einen im Vielen tritt das Viele im Gespräch – ein Denken, das seine Bewegung nicht aufgibt, selbst wenn es an seiner eigenen Grenze steht. In dieser Unruhe lebt auch Maimons Einsicht fort: dass Erkenntnis häufig dort beginnt, wo Zugehörigkeit unsicher wird.

6. Moderne: Denken im Exil – Migration als Erkenntnisform?

Wenn Denken seine Heimat verliert, wenn Sprache brüchig wird und Zugehörigkeit nur noch als prekärer Zustand erfahrbar bleibt, entsteht eine Philosophie, die sich aus Verlust nährt – aber nicht versöhnt. Das Exil des 20. Jahrhunderts ist kein Zufall, sondern der Ort, an dem das Denken seine Unschuld verliert. Die jüdische Erfahrung von Vertreibung, Staatenlosigkeit und Emigration bildet dabei mehr als einen biografischen Hintergrund. Sie eröffnet einen epistemischen Horizont, in dem Denken gezwungen ist, sich selbst zu befragen: Was bleibt, wenn kein Ort bleibt?

Walter Benjamins (1892–1940) Reflexionen zur Geschichte – insbesondere die *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940/1991) – entfalten ein Denken, das den Fortschrittsmythos der Moderne aufbricht. Der „Engel der Geschichte", der rückwärts über die Trümmer blickt, ist kein Symbol der Hoffnung, sondern der Unterbrechung**:** einer Erkenntnis, die aus Katastrophe erwächst. Migration erscheint bei Benjamin als Zustand der Schwebe – Leben im Wartesaal, in Fragmenten, in Übersetzungen. Wissen entsteht im Riss, im Verlust der Kontinuität.

Auch Hannah Arendt, selbst Flüchtling, entwickelt aus dieser Erfahrung eine politische Topologie der Ortlosigkeit. In *We Refugees* (1943/2007) und *The Origins of Totalitarianism* (1951) wird der Flüchtling zum paradigmatischen Subjekt der Moderne. Heimatlosigkeit wird zur Bedingung des Politischen**,** weil sie zeigt, wie brüchig alle Rechte sind, wenn ihre Garantie an Zugehörigkeit gebunden bleibt. Ihr Konzept des „Rechts,

Rechte zu haben“ formuliert Politik als Aufgabe: das Gemeinsame jenseits der Nation zu denken.

In Theodor W. Adornos (1903–1969) *Minima Moralia* (1951) radikalisiert sich diese Erfahrung zur Kritik des gesamten Zivilisationsprozesses. Der Satz „Das Leben lebt nicht“ benennt keine Resignation, sondern Erkenntnis: dass nach Auschwitz kein Denken mehr ungebrochen möglich ist. Philosophie wird zur Übung im Negativen, zur Bewahrung der Unversöhntheit gegen alle Systeme des Sinns. Exil ist hier kein Ort des Rückzugs, sondern eine Form des Widerstands – Denken im Zustand der Entfremdung.

Diese Erfahrung verschiebt Emmanuel Levinas ins Ethische. In *Totalité et Infini* (1961) wird Exil nicht nur als geschichtliche, sondern als ontologische Struktur lesbar. Das Selbst beginnt beim Anderen, der es in Verantwortung ruft. Fremdheit wird zur Quelle der Ethik, zur Bewegung, die Subjektivität öffnet. In der Abkehr von der Selbstidentität des Subjekts formuliert Levinas eine Denkweise, die den Exilzustand in die Struktur der Subjektivität selbst einschreibt.

Jacques Derrida, geboren in Algerien, schreibend zwischen Französisch, dem Nachhall des Arabischen und den Spuren des Hebräischen, macht aus dieser Zwischenlage ein Prinzip. In *Mal d’archive* (1995) und *Acts of Religion* (2002) beschreibt er das Jüdische als Figur der Verschiebung – als Ort, an dem Herkunft nie ganz zu sich kommt. Sprache selbst wird diasporisch: ein Raum von Spuren, Brüchen und Wiederholungen. Migration erscheint hier als Bewegung, die Bedeutung erzeugt, indem sie sich selbst verschiebt.

Die hier aufgeführten Stimmen teilen keine Lehre, wohl aber eine Haltung. Sie verweigern das Versprechen der Ganzheit. Migration wirkt nicht bloß als Thema, sondern als Methode, als Denkform, die Differenz bewohnt und Verantwortung daraus gewinnt. Erkenntnis entsteht, wo das Subjekt seine Stabilität verliert und sich im Anderen wiederfindet – verletzlich, aber wach.

Gerade darin liegt die Pointe dieses Denkens: Aus Verlust erwächst keine Trostphilosophie, sondern eine neue Form der Aufmerksamkeit. Erinnerung, Zugehörigkeit und Verantwortung bleiben prekär – als Bedingung, nicht als Defizit. In der Erfahrung der Entwurzelung gewinnt Denken an Schärfe und Sensibilität für das Offene. Doch bleibt damit ein ungelöstes Problem: Wie lässt sich über Exil schreiben, ohne es zu ästhetisieren? Jede Theorie des Verlusts läuft Gefahr, den Schmerz in Form zu verwandeln, das Fragment als Stil zu missverstehen. Benjamin und Adorno haben diese Gefahr erkannt – ihr Schreiben hält die eigene Brüchigkeit sichtbar. Das Fragment, der Aphorismus, die Unterbrechung sind keine Stilmittel, sondern

Akte epistemischer Redlichkeit: Formen, die das Scheitern der Totalität performativ einschreiben.

Levinas und Derrida führen diese Bewegung weiter – auf je eigene Weise. Bei Levinas wird die Form selbst ethisch: Sprache antwortet, bevor sie beschreibt. Schreiben bedeutet, dem Anderen Raum zu geben, ohne ihn zu vereinnahmen. Derrida wiederum zeigt, dass jedes Wort bereits Übersetzung ist – ein Schritt ins Exil der Bedeutung. Das Schreiben über Exil wird damit selbst zum Exil des Schreibens.

So entsteht eine Ethik der Form, in der Philosophie im Exil verbleibt – ausgesetzt einer Offenheit, die keine Wahrheit sichern kann. In dieser Haltung wird Verantwortung zur Zumutung. Wahrheit beginnt dort, wo Sprache ihren Halt verliert – und dennoch Antwort möglich bleibt.

7. Moderne rabbinische Stimmen: Theologie im Zeichen des Exils

Nach 1945 formiert sich jüdisches Leben neu – nicht als Wiederherstellung, sondern als Fragment. In Europa prägen Leerstelle und Schweigen, in Israel dominiert der Aufbau, in Nordamerika Vielfalt und Pluralisierung. Migration bleibt Realität: durch Holocaust-Überlebende, durch die Vertreibung aus arabischen Ländern, durch Auswanderungen aus der Sowjetunion. Die politische Gründung Israels und die kulturelle Vitalität jüdischer Diasporagemeinden erzeugen Spannungsverhältnisse, in denen religiöse, kulturelle und politische Deutungen neu ausgehandelt werden. Zwischen religiösem Wiederaufbau, säkularer Erinnerungskultur und postmoderner Identitätspolitik entstehen Formen, in denen Fragment, Stimme und Spur zu Trägern theologischer Erfahrung werden.

Während die Philosophie Entwurzelung als Bedingung kritischen Denkens reflektiert, entwickelt die rabbinische Tradition eine Praxis, die Exil als geistigen Raum versteht. Bindung löst sich von territorialer Verortung und gewinnt Gestalt in Text, Liturgie und Gespräch. Der Satz aus dem Babylonischen Talmud *Berachot* 8a – „Seit der Tempel zerstört wurde, bleibt dem Heiligen, gelobt sei Er, nur die vier Ellen der Halakhah" – beschreibt keinen Rückzug, sondern eine Transformation: Gegenwart wird in Sprache verlagert; das Göttliche zeigt sich im Vollzug des Dialogs.

Diese Verschiebung prägt die Theologie des 20. Jahrhunderts. Angesichts von Emigration, Säkularisierung und kultureller Desintegration fragt sie, was Bindung heißen kann, wenn Gewissheit zerbricht. Antworten entstehen im Spannungsfeld von Geschichte und Erwartung, von Verlust und Erneuerung.

Der deutsch-jüdische Rabbiner Leo Baeck (1873-1956) formuliert in *Das Wesen des Judentums* (1905) einen Liberalismus der Bewegung. Jüdische Geschichte erscheint als dynamisches Verhältnis von Gesetz und Geist, das sich gerade im Exil bewährt. Dauer entsteht für ihn aus der Fähigkeit, Wandel zu integrieren – das Ewige wird in der Bewegung erfahrbar, nicht im Besitz der Wahrheit. Baecks Denken atmet das Vertrauen, dass religiöse Form anpassungsfähig bleibt, solange sie dem Geist der Verantwortung folgt.

Was bei Baeck noch als Offenheit erscheint, wird später in *The Lonely Man of Faith* (1965) von Joseph D. Soloveitchik (1903-1993) – einem aus der litauischen Tradition stammenden, aber für die moderne Orthodoxie maßgebenden Denker – zur existenziellen Krise. Sein Denken entfaltet die Spannung zwischen zwei Figuren: Adam I, der handelt, und Adam II, der sich beugt. Der Mensch steht im Riss zwischen Gestaltungsdrang und Demut, und in diesem Riss verortet Soloveitchik den Glauben selbst. Migration erhält hier eine innere Dimension – als Verlust von Selbstgewissheit, als Suche nach einem Ort, an dem Denken und Glauben einander noch erreichen können.

Die konservative Bewegung findet in Mordecai M. Kaplan (1881–1983) eine Stimme, die auf diese Spannung mit einem Projekt kultureller Rekonstruktion antwortet. In *Judaism as a Civilization* (1934) begreift er Religion als gesellschaftliches und sprachliches Netzwerk, das sich durch Teilhabe erhält. Tradition wird zu einem Feld kollektiver Praxis, das aus Geschichte und Mitgestaltung lebt. Doch dieser Schritt in die Moderne hat einen Preis: Die metaphysische Tiefe weicht einer Ethik der Funktionalität. Kaplan sucht eine neue Verankerung im Sozialen, aber das Göttliche verliert an Stimme – und wird zum Symbol kultureller Kohäsion.

In dieser Leerstelle setzt Abraham Joshua Heschel (1907-1972) an, Kaplans Kollege am Jewish Theological Seminary in New York: Sein Werk *God in Search of Man* (1955) antwortet auf den Rationalismus mit Pathos und Erfahrung. Gott tritt hier als der Suchende auf; das Exil wird Ort der Begegnung. Wo Gewissheit zerfällt, öffnet sich Raum für Ergriffenheit. Heschel versteht Glauben als wache Bewegung – nicht als Besitz, sondern als Teilnahme am göttlichen Suchen. Seine Sprache kehrt das Exil von der Entfremdung in eine Form der Beziehung um: die Sehnsucht des Göttlichen nach dem Menschen.

Die Linie dieser Stimmen führt von Baecks Vertrauen über Soloveitchiks Tragik und Kaplans Rationalisierung bis zu Heschels Mystik – eine Bewegung vom Versuch, Bindung zu bewahren, hin zum tastenden Sprechen über ihre Unmöglichkeit. Jedes dieser Modelle ringt um Präsenz im Abwesenden, um Gestalt im Fragment.

Der kürzlich verstorbene Micha Brumlik (1947-2025) schließt hier als säkularer Denker an und verschiebt zugleich die Perspektive. In *Aus Katastrophen lernen* (2004) spricht er von einer Ethik ohne Heilsgewissheit, in der Verantwortung aus Scheitern erwächst. Exil wird bei ihm zum Denkraum des Unabgeschlossenen – eine Theologie nach der Theologie, in der Erinnerung und Kritik untrennbar werden. Brumlik liest die Tradition, ohne ihr zu gehören, und erkennt in dieser Distanz den einzigen verbleibenden Ort der Treue.

Doch der Gedanke des Exils stößt an eine Grenze: Was, wenn Bruch nicht mehr Denkfigur bleibt, sondern als Zerstörung erfahren wird? Wenn die Welt, die Deutung ermöglichte, selbst vernichtet ist? Mit der Shoah wird dieser Punkt erreicht. Sie bedeutet nicht Unterbrechung, sondern Vernichtung. Das Wort, das über Jahrhunderte Ort des Judentums war, gerät unter Verdacht – weil Sprache selbst an der Zerstörung teilhatte: im Schweigen, im Bürokratischen, in ihrer religiösen Instrumentalisierung seitens der Täter*innen. Was bleibt, ist ein Sprechen im Schatten – ein Denken, das Verantwortung nicht aus Gewissheit, sondern aus der Erfahrung des Verstummens gewinnt. In dieser Bewegung verliert Theologie ihren Schutzraum und wird zur Ethik: zur Prüfung dessen, ob überhaupt noch geantwortet werden kann.

Hier beginnt der Raum, in dem Theologie ihre Sprache verliert – und dennoch sprechen muss. Der folgende Abschnitt betritt diese Schwelle: Es fragt, wie Denken nach der Vernichtung möglich bleibt, wenn Gott, Geschichte und Sprache selbst beschädigt sind.

Zäsur: Denken nach der Shoah

Die Shoah markiert einen radikalen Zivilisationsbruch – und stellt das Jüdische nicht nur historisch, sondern auch theologisch, philosophisch und sprachlich infrage. Das Unfassbare verlangt eine Sprache, die mit ihrer eigenen Ohnmacht ringt. Emil Fackenheim, Primo Levi, Jean Améry, Elie Wiesel und andere suchen nach Formen des Erinnerns, die Zeugenschaft bewahren, ohne sie zu verraten. Migration wird zur biografischen Konstante vieler Überlebender – und zugleich zur hermeneutischen Figur des Nachdenkens: Wie weiter nach Auschwitz? Der Bruch bleibt offen – als Mahnung, als Prüfstein, als Herausforderung an jede Rede von Gott, Geschichte und Mensch. Die Shoah erschüttert jüdische Identität und verändert den Horizont des Denkbaren.

Der Völkermord an den europäischen Jüdinnen und Juden zerstörte das Vertrauen in Fortschritt, Vernunft und Heimat. Migration, lange eine

Struktur jüdischen Lebens, wird nach Auschwitz zur existenziellen Frage: Kann es noch Bewegung geben, wenn die Orte vernichtet sind? Kann es Rückkehr geben, wenn die Welt, aus der man vertrieben wurde, ausgelöscht ist?

Eine radikale Antwort formuliert Emil Fackenheim (1916–2003), deutsch-jüdischer Philosoph, Rabbiner und nach seiner Emigration Professor für jüdische Philosophie in Toronto. In *To Mend the World* (1982) spricht er von einem „614. Gebot": Jüdinnen und Juden seien verpflichtet zu überleben, zu erinnern und zu widerstehen – um Hitler keinen posthumen Sieg zu gewähren. Dieses Gebot ist kein theologischer Zusatz, sondern ein ethischer Imperativ aus der Erfahrung des Bruchs. Theologie wird bei ihm zur Ethik der Verstörung. Zeugenschaft nimmt die Gestalt einer Fortsetzung jüdischer Existenz an – getragen von Verwundung.

In *Zakhor* (1982) zeigt Yosef Hayim Yerushalmi, dass jüdische Erinnerungstraditionen über lange Zeit hinweg vor allem liturgisch, rituell und zyklisch strukturiert waren, während die Moderne das Gewicht zunehmend auf historische Rekonstruktion verlagert. In diesem Spannungsfeld erscheint die Shoah als ein Ereignis, das primär durch Historiographie erinnert wird – ihre mögliche rituelle oder liturgische Einbindung ist erst in Ansätzen erkennbar. Yerushalmi formuliert dies mit großer Zurückhaltung, doch seine Analyse legt nahe, dass sich jüdische Erinnerung an einer Übergangsschwelle bewegt: zwischen traditionellen Formen liturgischer Verdichtung und modernen Modi historischer Darstellung. Die Shoah markiert in diesem Sinne keinen abgeschlossenen Ort, sondern einen Prozess, in dem sich die Bedingungen des Erinnerns erst neu herausbilden.

Aus dieser Schwelle heraus öffnet sich ein anderer Raum – ein Raum, in dem Erinnerung nicht liturgisch gefasst und auch nicht historiographisch beruhigt werden kann. Jean Améry, Primo Levi und Elie Wiesel schreiben aus eben diesem Zwischenzustand: aus der Erfahrung des Überlebens und der gleichzeitigen Einsicht, dass diese Erfahrung sich jeder vollständigen Vermittlung entzieht. Ihre Stimmen machen sichtbar, wie das Denken über Zeugenschaft an die Grenzen des Sagbaren gerät und sich dort selbst infrage stellt.

Aus Jean Amérys (1912–1978) Überlegungen entsteht ein Denken, in dem Gewalt zur Grundkategorie des Bewusstseins wird. *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966) zeigt, wie Folter und Lagerhaft die Voraussetzungen von Vertrauen und Weltbezug erschüttern und Erinnerung zu einem Ort machen, an dem die Bedingungen des Denkens selbst zur Disposition stehen.

In eine andere Richtung weist der Primo Levi (1919–1987) mit einer Poetik der Genauigkeit. *Se questo è un uomo* (1947) versteht Zeugenschaft

als Arbeit an sprachlicher und begrifflicher Präzision: Sprache soll Brüche sichtbar halten und dem Fragmentarischen Form geben, ohne es zu glätten.

Eine weitere Perspektive eröffnet schließlich Elie Wiesel (1928–2016). *La Nuit* (1958) macht das Sprechen selbst zur Stelle der Spannung zwischen Erinnerung, Klage und theologischer Anrufung. Zeugenschaft erscheint hier als fragile Beziehung zur eigenen Erfahrung, getragen von der Frage nach Ansprechbarkeit angesichts radikaler historischer Brüche.

So entsteht eine Konstellation heterogener Ansätze, die kein geschlossenes System bildet, sondern eine Topologie des Überlebens: ein Raum, in dem Verzweiflung, Verantwortung und Erinnerung aufeinandertreffen und das Denken an die Grenzen seiner Ausdrucksmöglichkeiten führen.

Während die genannten Stimmen aus der Erfahrung des Überlebens sprechen, richtet Hannah Arendt den Blick auf die politischen Strukturen der Katastrophe. In *The Origins of Totalitarianism* (1951) deutet sie die Shoah im Horizont radikaler Staatenlosigkeit – einer Entwurzelung, die den Menschen selbst infrage stellt. Für Arendt wird Staatenlosigkeit zur Metapher einer Moderne ohne Resonanzraum, in der Zugehörigkeit zu einem politischen, nicht nur existenziellen Problem wird.

Emmanuel Levinas antwortet auf diesen Verlust mit einer Ethik der Unterbrechung. In *Totalité et Infini* (1961) wird Ethik zur ersten Philosophie – getragen von der Einsicht, dass nach Auschwitz keine Philosophie ohne das Antlitz des Anderen möglich ist. Das Selbst wird zum Ort der Verantwortung, die immer schon von außen kommt. Jüdische Identität erscheint als radikale Beziehung – verletzlich, ungesichert, aber wach.

Während Levinas das Antlitz als Ursprung ethischer Verantwortung deutet, verlagert Jacques Derrida die Erfahrung des Bruchs in die Sprache selbst. In *Schibboleth pour Paul Celan* (1986) wird das Erinnern zum Akt der Übersetzung. Das Fragment wird zum Ort des Denkens; das Wort zittert unter der Last seiner eigenen Geschichte. Derridas Schreiben deutet die Shoah nicht als Ende der Sprache, sondern als Offenlegung ihrer Fragilität – als Ethik der Spur.

David R. Blumenthal (geb. 1938) schließlich führt diese Reflexion theologisch fort. In *Facing the Abusing God: A Theology of Protest* (1993) greift er das Konzept des *Hester Panim* – des „verhüllten Angesichts" Gottes – auf und wendet es gegen jede Form von Verklärung. Gott bleibt nicht abwesend, sondern wird als „misshandelnder Gott" gedacht – eine Metapher für die unerträgliche Präsenz des Bösen im Heiligen. Blumenthal spricht aus der Zumutung, dass Glaube nach der Shoah nur noch als Protest bestehen kann: Theologie wird zur Anklage, Ethik zur Form des Widerstands.

Von hier aus weitet sich der Horizont. Migration ist nach der Shoah nicht mehr allein Ausdruck historischer Diaspora, sondern auch epistemologische und existenzielle Entwurzelung. Heimat ist verloren, ihr Sinn zerstört. Der Staat Israel mag politisch Schutzraum sein, doch er kann keine Rückkehr in eine geordnete Vergangenheit bedeuten. Exil erhält eine neue Form: als bleibende Denkfigur. Zugehörigkeit bleibt damit offen – als Zumutung und Möglichkeit zugleich.

So lässt sich jüdisches Denken nach Auschwitz nur als Bewegung beschreiben, die in den Bruch eingeschrieben bleibt – ein Gehen ohne Ziel, ein Denken ohne Trost, ein Erinnern ohne Ende. Erkenntnis formiert sich hier im Aushalten des Sinnverlusts. In diesem Horizont gewinnt praktische Philosophie Gestalt als fortgesetzte Arbeit an Urteilskraft, die sich unter Bedingungen von Fragilität, Verantwortung und zeitlicher Offenheit bewährt.

8. Gegenwart: Rabbinische Stimmen im Post-Exil

Jüdische Gegenwart ist global, plural, fragmentarisch. Zwischen Tel Aviv, Paris, New York und Jerusalem entstehen rabbinische Stimmen, die aus unterschiedlichen Kontexten sprechen – orthodox, liberal, säkular, poetisch. Jonathan Sacks formuliert Ethik als Antwort auf Verwundbarkeit; Delphine Horvilleur versteht rabbinisches Schreiben als Unterbrechung; David Hartman transformiert Halakhah zu einem dialogischen Projekt; Daniel Boyarin liest rabbinische Textformen als diasporische Philosophie. Migration erweist sich hier als epistemologische Stärke: Das Judentum gewinnt Kraft aus Differenz und Vielstimmigkeit. Rabbinisches Denken der Gegenwart wirkt weniger wie eine Hierarchie als wie ein Resonanzraum – ein Netz von Stimmen, die verschieden sind und doch in Beziehung stehen. Im Hintergrund dieser Vielfalt steht die Frage, ob rabbinisches Denken in der Gegenwart noch universal sprechen kann – oder ob seine Wahrheit gerade in der Partikularität liegt. Die Spannung zwischen Ort und Bewegung, Autorität und Offenheit, Wiederholung und Differenz bildet den philosophischen Rahmen dieser Stimmen. Migration wird hier zur epistemischen Figur: Sie verschiebt den Ort der Wahrheit von der Metaphysik zur Beziehung.

Der Bruch – unausweichlich, doch unbewältigt – hallt weiter. Rabbinisches Denken antwortet darauf nicht mit Rückzug, sondern mit Bewegung: fragmentiert und gebrochen, doch hörbar. Das Exil ist nicht vergangen, es hat seine Gestalt verändert. In einer globalen, postkolonialen Welt bleibt jüdisches Denken unterwegs, offen suchend. Die Vorstellung einer Rückkehr in

ein Zentrum, geografisch oder theologisch, wird durchlässig. Was bleibt, ist ein Denken in Bewegung – ohne festen Ort, doch mit gelebter Richtung.

Denn das Judentum der Gegenwart lebt in der Dialektik von Diaspora und Israel – vielstimmig und relational. Darin zeigt sich seine Lebendigkeit. Seine rabbinischen Stimmen sprechen aus London und Paris, Jerusalem und Tel Aviv, New York und vielen anderen urbanen Räumen jüdischen Lebens. Sie eint keine einheitliche Theologie, sondern eine Haltung: ein Fragen, das aus Zuhören wächst – und Autorität verwandelt.

In dieser Topographie entfaltet sich das Werk von Jonathan Sacks (1948–2020), langjähriger britischer Oberrabbiner und öffentlicher Intellektueller. In *Future Tense* (2009) beschreibt er jüdische Geschichte als Schule ethischer Sensibilität. Exil erscheint hier als Möglichkeit: eine Lebensform, die Verwundbarkeit in Verantwortung verwandelt. Für Sacks bedeutet jüdische Zukunft Teilhabe an der Gegenwart – eine Stimme, die global hörbar bleibt.

Einen anderen Ton schlägt Delphine Horvilleur (geb. 1974) an, Rabbinerin der liberalen Strömung des französischen Judentums. Ihre Werke wie *Réflexions sur la question antisémite* (2019) oder *Vivre avec nos morts* (2021) verzichten auf systematische Dogmatik und setzen auf poetische Störung. Schreiben wird bei ihr zu einem Akt des Suchens: zwischen Erinnerung und Körper, Leben und Tod, Text und Schweigen. Migration erscheint hier weniger als Thema, vielmehr als Struktur – eine Bewegung zwischen Sprachen, Identitäten und Grenzen.

David Hartman (1931–2013), US-amerikanisch-israelischer Rabbiner und Gründer des Shalom Hartman Institute in Jerusalem, rückt das Verhältnis von Tradition und Moderne ins Zentrum. In *A Living Covenant* (1985) entwirft er Halakhah als dynamischen Prozess, als Einladung zum Dialog. Treue bedeutet für ihn verantwortliche Transformation. Die Rückkehr nach Israel versteht er als ethische Herausforderung: In einer souveränen politischen Ordnung müsse das Judentum zeigen, dass es seine Werte nicht nur überlebt, sondern lebt.

Auch Daniel Boyarin (geb. 1946), Talmudforscher und Kulturtheoretiker, stellt Bewegung ins Zentrum – hermeneutisch, nicht geopolitisch. In *A Radical Jew* (1994) und *A Traveling Homeland* (2015) zeigt er, dass rabbinisches Denken nie an einen Ort gebunden war. Der Talmud erweist sich als diasporafähige Textform: offen, dissonant, widerständig gegen Eindeutigkeit. Migration erscheint hier als epistemische Struktur, die das Jüdische gerade dort stark macht, wo es sich in Vielstimmigkeit entfaltet.

Boyarins Konzept der Diaspora verweist auf eine tiefere Verschiebung: Erkenntnis selbst wird diasporisch. Wahrheit entsteht nicht mehr in

Einheit, sondern in der Reibung der Stimmen. Damit bricht er mit dem Ideal kohärenter Identität, das auch im religiösen Denken fortwirkt.

Die hier genannten Stimmen widersprechen einander – und darin liegt ihre gemeinsame Stärke. Sie repräsentieren Übergänge, keine Zentren; Gesten des Fragens statt dogmatischer Festlegung. Sie vertrauen nicht auf den Besitz von Wahrheit, sondern auf die Dynamik des Gesprächs. Rabbinisches Denken der Gegenwart ist kein starres Gebäude, es ein Resonanzraum: fragil und offen.

Das rabbinische Denken der Gegenwart steht damit vor einem Paradox: Es sucht nach Verbindlichkeit in einer Welt, die Bindung verdächtig geworden ist. Jede neue Stimme erweitert den Kanon und unterminiert ihn zugleich. Philosophie und Theologie treffen sich hier im Risiko des Sprechens: im Bewusstsein, dass jedes Wort zugleich Überlieferung und Bruch ist.

Vielleicht ist genau darin die Zukunft der rabbinischen Tradition zu denken – nicht als System, sondern als unabschließbare Arbeit am Fragment. Die Gegenwart zeigt, dass Kontinuität nur im Modus der Selbstunterbrechung bestehen kann. Rabbinisches Denken bleibt so ein Ort der Zumutung: wach, verletzlich, ungesichert – und gerade darin verantwortungsfähig.

9. Israel – Fokusverschiebung und Strukturklarheit

Wie verändert Israel die Struktur des jüdischen Denkens über Exil, Autorität und Zugehörigkeit? Mit der Staatsgründung Israels 1948 erreicht die Geschichte der jüdischen Diaspora einen Wendepunkt – aber kein Ende. Der politische Zionismus, entstanden im Kontext europäischer Nationalstaatlichkeit, gewinnt nach der Shoah eine neue Dringlichkeit. Doch diese Rückkehr bleibt ambivalent.

Zwischen territorialer Selbstbestimmung und messianischer Erwartung, zwischen religiöser Autorität und säkularer Staatlichkeit, wird Israel zum Ort neuer Spannungen. Hier kreuzen sich jüdische Geschichte, Theologie und politische Realität – ohne sich auflösen zu lassen. Migration und Exil erscheinen dabei nicht als überwunden, sondern als transformiert: Denkfiguren, die zwar Ort einschließen, aber keine endgültige Ankunft kennen. Diese Transformation ist jedoch konflikthaft: Das Land, das als Zuflucht entstand, bleibt von Vertreibung gezeichnet. Die Frage nach Zugehörigkeit schließt heute notwendig die palästinensische Erfahrung ein – als Schatten, Spiegel und Herausforderung jüdischer Selbstdeutung.

In dieser Situation stellt sich die Frage nach Israel neu: als Staat, als Idee, als Versprechen, als Widerspruch. Zwischen Exil und Rückkehr, zwischen Macht und Heiligkeit verläuft eine Linie, die jüdisches Denken bis heute durchzieht – und zugleich spaltet.

Schon vor der Staatsgründung wird diese Spannung sichtbar. Martin Buber deutet in *Der Glaube der Propheten* (1950) das Judentum als dialogische Existenzform. Die Diaspora versteht er nicht als Schwäche, sondern als Raum ethischer Beziehung. Israel – so seine Sorge – könnte zum politischen Ersatz für einen geistigen Auftrag werden. Das religiöse Ethos drohe sich im nationalen Pathos zu verlieren. Buber sieht im Verhältnis zu den arabischen Nachbarn eine Bewährungsprobe: Nur dort, wo Dialog möglich bleibt, könne Israel seinem eigenen ethischen Anspruch treu bleiben.

In *The Messianic Idea in Judaism* (1971) richtet Gershom Scholem den Blick ausdrücklich auf die Begegnung von messianischer Erwartung und politischem Zionismus. Er zeigt, dass der Staat Israel mythische Tiefenschichten des Judentums berührt, ohne deren Vollendung leisten zu können. Kein politisches Gemeinwesen kann die messianische Spannung substituieren, ohne die kritische Energie zu verlieren, die aus ihrer Offenheit erwächst. Zugleich betont Scholem die Gefährdung, die entsteht, wenn messianische Impulse in historische Erfüllungslogik überführt werden. Scholem vermeidet in diesen Essays direkte politische Bewertungen, doch seine Analyse messianischer Dynamiken lässt sich als strukturelle Warnung vor jeder politischen Verabsolutierung lesen. Er betont, dass die Kraft des Judentums aus einer bewusst gehaltenen Unabgeschlossenheit erwächst und sieht darin zugleich eine potenzielle Spannung für den modernen Staat. Die Offenheit, die religiös produktiv bleibt, kann in der politischen Wirklichkeit zur Herausforderung werden – gerade, weil sie sich nicht vollständig institutionalisieren lässt.

Hannah Arendt wiederum richtet den Blick auf die politischen Konsequenzen. In *The Jewish Writings* (2007) und *Eichmann in Jerusalem* (1963) insistiert sie darauf, dass Israel nicht zum Endpunkt jüdischer Geschichte erhoben werden darf. Der Staat sei notwendig, aber nicht sakral. Ihre Kritik zielt auf die Gefahren einer Selbstverabsolutierung: Wenn jüdische Identität zur Staatsräson wird, verliert sie ihre ethische Tiefe und ihre universale Dimension. Arendt begreift die Behandlung der Palästinenser als Prüfstein dieser Ethik: die Fähigkeit, aus der eigenen Geschichte eine Politik der Verantwortung zu entwickeln – und nicht der Macht.

Noch schärfer formuliert dies Yeshayahu Leibowitz (1903–1994). In *Judaism, Human Values and the Jewish State* (1992) warnt er vor der Sakralisierung politischer Macht. Der Staat sei ein notwendiges Mittel, aber kein theologisches Ziel. Sobald das Heilige ins Politische überführt wird,

droht Götzendienst – ein Abfall vom Glauben im Namen des Glaubens. Exil wird für Leibowitz nicht aufgehoben, sondern in neuer Form fortgeführt – theologisch, nicht territorial. Leibowitz sieht in der Besatzung eine moralische Katastrophe: Das Heilige wird pervertiert, wenn es zur Legitimation von Herrschaft dient. Seine Kritik verwandelt Theologie in prophetische Anklage.

Demgegenüber entfaltet Rav Abraham Isaak Kook (1865–1935), einer der bedeutendsten jüdischen Mystiker der Moderne und der erste aschkenasische Oberrabbiner des britischen Mandats Palästina, eine visionäre Theologie der Rückkehr. In *Orot* (1920) deutet er die Rückkehr ins Land Israel als Moment einer spirituellen Verdichtung, in dem nationale Bewegung und göttliche Dynamik ineinandergreifen. Die Geschichte erscheint hier als Prozess religiöser Erneuerung, der auch säkulare Handlungsträger einschließt. Gerade diese theologische Aufladung geschichtlicher Bewegung entfaltet eine produktive Spannung, die spätere Rezeptionen sowohl inspirierte als auch für politische Überhöhungen anschlussfähig machte.

David Hartman reflektiert diese Herausforderung prägnant. In *Auschwitz or Sinai?* (1982) unterscheidet er zwei Narrative jüdischer Selbstverständigung: das Trauma der Vernichtung und die Offenbarung am Sinai. Das „Auschwitz-Narrativ" droht das Judentum auf Opferstatus und Reaktivität zu reduzieren. Dem setzt er das „Sinai-Narrativ" entgegen: ein aktives, verantwortungsvolles Judentum, das aus Bund und Ethos lebt. Israel wird für Hartman zum Maßstab: ein Ort, an dem Ethik politisch werden muss. Seine Vision ist republikanisch und dialogisch zugleich – Israel soll kein Mythos der Macht, sondern Labor moralischer Verantwortung sein. Hartmans Ansatz berührt damit die Grundfrage des Zusammenlebens: ob der jüdische Staat fähig ist, universale Ethik im politischen Alltag zu leben – und folglich auch im Konflikt mit den Palästinenser*innen seine moralische Integrität zu wahren.

Diese Spannung verschärft sich in der Gegenwart. Der israelische Philosoph Micah Goodman (geb. 1974) beschreibt in *Catch-67* (2017) die ideologischen Konflikte des zeitgenössischen Israel als Ausdruck tief verankerter Widersprüche zwischen Universalismus und Partikularismus. Er fragt, ob aus der dauerhaften Polarisierung eine neue Form politischer Ethik entstehen kann – eine Verantwortung, die auf Dauer der Differenz beruht. Goodman liest den israelisch-palästinensischen Konflikt als Symptom dieses Dilemmas: Israel ist zugleich bedroht und überfordert von seiner eigenen Souveränität.

Eine weitere Verschiebung zeigt sich in gegenwärtigen Debatten um „authentisches" Jüdischsein. Jean-Paul Sartre (1905-1980) beschreibt in den *Réflexions sur la question juive* die Figur des „authentischen Juden"

als Subjekt, das die eigene Situation im Angesicht des Antisemitismus anerkennt und sich ihr stellt. In heutigen politischen Diskursen erhält dieser existenzialistische Gedanke eine neue Ausrichtung: Authentizität wird zunehmend nationalpolitisch gelesen – als Loyalität gegenüber dem Staat Israel oder als Bindung an ein bestimmtes politisches Projekt. Auf diese Weise verengt sich der Horizont jüdischer Selbstbeschreibung auf Loyalitätskategorien. Diasporische, kritische oder universalistische Perspektiven geraten dabei leicht in den Verdacht mangelnder Zugehörigkeit, und mit ihnen jene Beweglichkeit, die jüdisches Denken historisch geformt hat.

Aus epistemischer Perspektive ist diese Entwicklung aufschlussreich. Sie verlagert den Fokus: weg von den Bedingungen, unter denen jüdisches Denken entsteht – Migration, Verfolgung, Mehrfachzugehörigkeit – hin zu einer normierenden Vorstellung von Identität. Die in diesem Text entwickelte Figur von Migration als Erkenntnisform setzt an einem anderen Punkt an. Sie hebt Übergänge und relationale Konstellationen hervor und versteht sie als Orte des Urteilens. Authentizität erscheint damit nicht als Maßstab, sondern als Kategorie, deren politische Aufladung selbst kritisch untersucht werden muss.

Amnon Raz-Krakotzkin (geb. 1959), israelischer Historiker und Kulturtheoretiker, schärft diese Diskussion aus einer postkolonialen Perspektive. In *Exil et souveraineté* (2007) argumentiert er, dass Exil nicht als Defizit zu deuten ist, das durch den Staat überwunden werden soll, sondern als Denkfigur, die Kritik und Verantwortung eröffnet. Die Gefahr des Zionismus sieht er in der Auflösung dieser Spannung: Indem er Souveränität an die Stelle des Exils setzt, verliert er das kritische Moment, das das Judentum über sich selbst hinaus geöffnet hat. Seine Analyse verbindet er zudem mit einer ethischen Forderung: Israel müsse lernen, das Exil nicht nur als jüdische, sondern auch als palästinensische Erfahrung zu verstehen – als geteilte Geschichte von Vertreibung und Sehnsucht.

An diese Perspektive knüpfen postzionistische Denker*innen wie Adi Ophir (geb. 1949), Yehouda Shenhav (geb. 1952) und Ariella Aïsha Azoulay (geb. 1962) an. Ihre Texte lesen Israel als geteilten Raum – nicht als politischen Ort allein, sondern als Schauplatz überlagerter Geschichten von Erinnerung, Gewalt und Verantwortung. Bei Adi Ophir erscheint das Denken als moralische Archäologie: *The Order of Evils* (2005) legt frei, wie sich Ethik und Herrschaft ineinander verfangen, wie das Gute selbst zur Technik der Macht werden kann. Shenhav, aus der Soziologie kommend, verschiebt den Blick ins Innere der kolonialen Struktur. Ihn interessiert, wie israelische Identität aus der Differenzproduktion des Orientalischen hervorgeht – als Selbstbeschreibung, die ihren Anderen mitführt. Ganz anders Ariella Azoulay: Sie denkt vom Bild aus, von der Spur im Archiv, das sie als

Ort geteilter Verantwortung versteht. Ihre Theorie der Fotografie ist immer auch eine politische Hermeneutik; dadurch macht sie sichtbar, dass jüdische und palästinensische Erfahrungen aus einer gemeinsamen Geschichte der Ent-Ortung erwachsen. So entsteht ein Denken, das Kritik als Form der Selbstbefragung begreift – Postzionismus nicht als Negation Israels, sondern als Versuch, im Zwischenraum von Erinnerung und Gegenwart Gerechtigkeit denkbar zu halten.

Diese Spannungen lassen sich auch relational deuten: als Wechselwirkung, nicht als Gegensätze. Mordecai M. Kaplan hat dafür schon 1955 mit *A New Zionism* eine Grundlage gelegt. Judentum ist für ihn keine nationale Einheit mit einem exklusiven Zentrum, sondern eine Zivilisation – plural, global, dynamisch. Israel erscheint hier als Resonanzraum, die Diaspora als gleichwertiger Ort jüdischer Gestaltungskraft. Identität bleibt lebendig durch Vielfalt, nicht durch Homogenität.

In dieser pluralen Lesart liegt ein Gegenentwurf zu jeder monolithischen Idee Israels. Zwischen orthodoxem Nationalismus, säkularer Selbstbehauptung und diasporischer Kritik entsteht ein Spannungsfeld, in dem sich das Jüdische neu definiert. Migration erscheint als Modus der Bezogenheit – eine Bewegung, die Zugehörigkeit in Beziehung setzt.

Radikaler formuliert es Daniel Boyarin. Er fordert eine dezidiert diasporische Perspektive. In *A Traveling Homeland* (2015) zeigt er, wie rabbinische Texte eine Form jüdischer Identität begründen, die ohne territorialen Besitz auskommt. In *The No-State Solution* (2023) formuliert er diese Haltung als Manifest: Judentum, so seine These, droht an Staatlichkeit zu verarmen, weil es seine dialogische Struktur verliert. Stärke entsteht in diasporischer Offenheit, in einer Pluralität ohne Zentrum. Doch Boyarins radikale Absage an territoriale Souveränität wirft eine Gegenfrage auf: Kann Verantwortung ohne Macht bestehen – oder bleibt Ethik dann bloß Geste?

Hier setzt Yoram Hazony (geb. 1964) als Kontrastfigur an. In *The Jewish State* (2000) und *The Virtue of Nationalism* (2018) verteidigt er einen dezidiert national-konservativen Zionismus. Für ihn verkörpert Israel die Vollendung jüdischer Geschichte: die Rückkehr von Ohnmacht zu Handlung, von Exil zu Souveränität. Damit steht Hazony nicht nur für einen anderen politischen Akzent, sondern für einen anderen Begriff jüdischer Geschichte: Wo Scholem die messianische Unabgeschlossenheit betont, Arendt die politische Vorläufigkeit, Leibowitz das prophetische Nein, Hartman den ethischen Auftrag und Boyarin die diasporische Offenheit, setzt Hazony auf die Logik der Einlösung. Souveränität wird zur letzten Deutungskategorie, die die Geschichte schließt, statt sie in Spannung zu halten. Doch diese Deutung kehrt den kritischen Nerv des Judentums ins

Gegenteil. Sie ersetzt die Fragilität der Geschichte durch den Anspruch auf metaphysische Kohärenz – eine Bewegung vom Dialog zur Dogmatik.

Zwischen Scholem und Arendt, zwischen Kook und Leibowitz, zwischen Boyarin und Hazony spannt sich das intellektuelle Feld jüdischen Nachdenkens über Israel. In diesem Spannungsraum zeigt sich, weshalb Israel für das jüdische Denken als Ort der Bewährung gilt. Hier entscheidet sich, ob die Perspektive an der Erfahrung des Exils Maß gewinnt – als relationale, bewegliche Praxis der Verantwortung – oder ob Souveränität den Rahmen bestimmt, Zugehörigkeit bindet und Kritik in Loyalität überführt. Israel markiert einen Schnittpunkt, an dem sich das Jüdische zwischen offener Spannung und geschlossener Identität neu ordnet. Die Differenzen zwischen diesen Positionen sind nicht nur politischer Natur; sie verweisen auf konkurrierende Vorstellungen dessen, was Denken nach der Shoah und nach der Staatsgründung heißt. In der Spannung zwischen prophetischer Kritik, politischer Verantwortung und nationaler Selbstbehauptung tritt hervor, dass Israel kein Endpunkt des jüdischen Denkens bildet, sondern eine fortlaufende Prüfung seiner Kriterien und Möglichkeiten.

Das Exil bleibt damit weiterhin als Denkfigur wirksam, verwandelt in neue Formen von Verantwortung. Doch die Frage nach Israel verweist heute auf eine tiefere Spannung: Zwischen dem Anspruch auf Souveränität und dem Bewusstsein, dass Zugehörigkeit nie vollständig eingelöst werden kann, entstehen konkurrierende Entwürfe jüdischer Zukunft. Die eine Vision sucht Schutz im Eigenen – in Staatlichkeit, Selbstbehauptung, religiöser und kultureller Kohäsion. Die andere erkennt im offenen, dialogischen Charakter des Judentums ein bleibendes Korrektiv: eine Ethik der Verantwortung, die Grenzen nicht schließt, sondern befragt.

In der Gegenwart Israels treffen diese Horizonte aufeinander – im Umgang mit Palästinenser*innen, mit Migrant*innen, mit innergesellschaftlichen Brüchen. Zugleich wirkt ein weiterer Impuls nach: der Wunsch nach Normalität, politisch wie existenziell. Er umfasst die Hoffnung auf einen Staat unter anderen Staaten ebenso wie den Wunsch nach einem Leben ohne Ausnahmezustand, ohne ständige Bedrohung, ohne die Last permanenter Geschichtsbewusstheit. Dieser Impuls prägt das Selbstverständnis des Staates und verschärft zugleich die Spannung zwischen Exilerfahrung, ethischer Verantwortung und souveränem Anspruch. Jüdisches Denken steht damit vor der Aufgabe, das Politische kritisch zu halten, ohne das Ethische zu verlieren.

Israel wird so zu einem Ort, an dem sich entscheidet, ob Erinnerung zur Legitimation wird – oder zur bleibenden Verpflichtung. Die Spannung, die Israel als politischen und theologischen Raum durchzieht, verweist auf eine tiefere Bewegung: die Verlagerung vom Territorium zur Sprache.

Sobald Geschichte, Theologie und Ethik an die Grenze territorialer Deutung gelangen, setzt sich das Denken in Textbewegungen fort. Die politische Topografie Israels findet ihr Echo in der Hermeneutik der Schrift – Ausdruck eines Prozesses, der Zugehörigkeit befragt, ohne sie zu suspendieren.

Hier beginnt die nächste Spur: Wenn der Ort selbst in Sprache übergeht, wird die Schrift zum Raum, in dem Exil und Rückkehr sich neu begegnen.

10. Migration als Text: Hermeneutik des Nicht-Abgeschlossenen

Die Begriffe Exil, Migration, Diaspora und Dislokation bezeichnen keine austauschbaren Zustände, sondern Perspektiven. Exil trägt den Schmerz des Verlusts, Migration den Rhythmus der Bewegung, Diaspora die Ambivalenz der Zugehörigkeit, Dislokation die epistemische Verschiebung. Gemeinsam bilden sie eine Grammatik der Unruhe – ein Denken, das aus Übergängen besteht. Die jüdische Schrifttradition entfaltet sich in dieser Bewegung. Zwischen Sprachen, Kulturen und Zeiten entsteht ein Gewebe von Resonanzen. Von der Mischna über den Midrasch bis zum Talmud zeigt sich eine Hermeneutik, die Differenz nicht auflöst, sondern befragt. Texte antworten einander, widersprechen, verschieben sich. Bedeutung erscheint als Beziehung, Erkenntnis als Vollzug. Migration wirkt darin nicht nur biografisch, sondern strukturell: Der Text selbst ist unterwegs.

Wenn Exil und Bewegung die Bedingung jüdischen Denkens bilden, wird die Schrift zum Ort dieser Dynamik. Ihre Form gleicht einem Netz aus Spuren, Fragmenten und Wiederholungen. Migration nimmt hier Gestalt an als Verschiebung, als Echo, als tastende Bewegung zwischen Erinnerung und Erwartung. Der Text wird zur Figur des Übergangs – offen, relational, widerständig gegen Abschluss.

Die rabbinische Hermeneutik arbeitet ohne Zentrum. In der Vielstimmigkeit der Diskussionen entsteht Bedeutung aus Spannung. Autorität zeigt sich im Dialog, Wahrheit im Streit. Der Babylonische Talmud bildet die Matrix dieser Haltung: keine systematische Ordnung, vielmehr eine Architektur der Überlagerung. Zeiten, Stimmen, Argumente bleiben in Bewegung. Das Denken hält Differenz, um Verantwortung zu erzeugen. Migration wird zur Denkform der Schrift selbst.

Diese Dynamik findet eine unerwartete Resonanz in der Philosophie der Moderne. Maurice Blanchot (1907-2003) – selbst nicht jüdisch und außerhalb der innerjüdischen Denktradition stehend – beschreibt in *L'entretien infini* (1969) das Gespräch als Ort unendlicher Öffnung. Schreiben

geschieht dort, wo Rede aussetzt, wo Sinn zögert und sich entzieht. Seine Reflexionen kreisen um eine Bewegung, die weder Abschluss noch Besitz kennt. Gerade in dieser Distanz entsteht ein Berührungspunkt mit Emmanuel Levinas, dessen Ethik des Antlitzes die Priorität des Anderen als Grundfigur menschlicher Beziehung entfaltet. Die beiden Denkwege verlaufen von unterschiedlichen Voraussetzungen aus, doch sie teilen eine Skepsis gegenüber finaler Gewissheit: Erkenntnis erscheint als Vollzug im Übergang, Sprache als Geschehen der Relation. In diesem Spannungsfeld tritt ein Ton hervor, der an rabbinische Hermeneutik erinnert – nicht weil beide Denker dieselbe Tradition teilen, sondern weil sich hier ein Denken zeigt, das Offenheit kultiviert und den Raum des Zwischen als epistemisch fruchtbar ausweist.

Auch innerhalb der jüdischen Auslegung wird diese Bewegung neu gelesen. Avivah Gottlieb Zornberg (geb. 1944), schottisch-israelische Bibelauslegerin, zeigt in *The Beginning of Desire* (1995) und *Bewilderments* (2015), wie Text sich nur im Moment des Suchens erschließt. Sie liest die Schrift als Terrain der Irritation. Brüche, Lücken, Unsicherheiten werden produktiv: Erkenntnis entsteht im Tastenden, im Nicht-Gewussten. Ihre Lektüre erinnert daran, dass Offenbarung nicht im Besitz liegt, sondern im Lauschen.

Daniel Boyarin führt diese Bewegung in den Grenzraum. In *Carnal Israel* (1993) und *Border Lines* (2004) beschreibt er rabbinische Texte als performative Akte – Übergänge zwischen Körper und Sprache, Antike und Moderne. Migration wird zur Grammatik des Denkens. Das Jüdische zeigt sich im Übertritt, im Zwischen, in der Umschrift. Wahrheit ereignet sich als Beziehung, nicht als System. Hermeneutik verwandelt sich in Ethik: Lesen heißt antworten.

Dem setzt *Le judaïsme et l'esprit du monde* (2011) von Shmuel Trigano (geb. 1948) eine andere Konstellation entgegen. Hier entsteht jüdisches Denken aus Geschichte, Sprache und gemeinschaftlicher Praxis, die Auslegung durch feste Verortung tragen. Hermeneutik gewinnt ihr Profil durch Rückbindung an konkrete Überlieferungen und die sozialen Formen, in denen Texte lebendig bleiben. Beweglichkeit erhält Sinn im Austausch mit diesen Bindungen; Übergänge zeigen ihre Kraft, wenn sie auf Herkunft und Kontext verweisen. Verantwortung entsteht aus der Verbindung von Offenheit und Verwurzelung und bildet für Trigano die Grundlage einer Haltung, die Wandel ermöglicht und zugleich Orientierung bewahrt.

Eine ergänzende Perspektive eröffnet schließlich Gillian Rose (1947–1995). In *Judaism and Modernity* (1993) und *Love's Work* (1995) gestaltet sie eine Hermeneutik der Beziehung. Das Jüdische entfaltet sich bei ihr in einer Dialektik von Gesetz und Liebe, in der ethische Forderung und

politisches Handeln ein gemeinsames Feld bilden. Rose richtet den Blick auf jene Zwischenräume, in denen Gedanken Gestalt gewinnen und Erfahrungen in Formen übergehen. Vermittlung wird dabei zu einer Praxis: ein fortgesetztes Ringen um Klärung, das Spannungen aufnimmt und zugleich neue Gestalten von Nähe hervorbringt. Im Lesen entsteht so ein Raum, in dem Worte Bindungen stiften, Interpretationen Wege öffnen und das Gemeinsame Schritt für Schritt hervortritt.

So entsteht ein Spannungsfeld: Bewegung braucht Erinnerung, und Erinnerung bleibt lebendig nur, wenn sie sich bewegt. Migration wird zur Epistemologie der Relationalität – ein Wissen, das sich im Zwischenraum entfaltet, im Aufeinander-Beziehen von Stimmen, Zeiten und Deutungen. Wahrheit zeigt sich nicht als Besitz, sondern als Geschehen des Lesens.

In diesem Sinn gleicht die jüdische Schrifttradition einem Archiv des Übergangs. Sie bewahrt, indem sie verwandelt. Ihre Form erinnert an das, was Gilles Deleuze und Felix Guattari in *Mille Plateaux* (1980) als Assemblage beschrieben: ein Gefüge heterogener Elemente, das Resonanz erzeugt, ohne sich zu schließen. Der Text lebt, solange er in Bewegung bleibt.

Und doch stellt sich in der Gegenwart eine neue Frage. Wenn alles digitalisiert, übersetzbar, verfügbar ist – was bedeutet dann noch Diaspora? Vielleicht verwandelt sich Exil in eine neue Form der Ortlosigkeit, global, entgrenzt, algorithmisch. Dann beginnt Verantwortung dort, wo Bewegung nicht zur Flucht, sondern zur Aufmerksamkeit wird: im beharrlichen Weiterfragen, im Lesen als Ethik.

11. Migration und Autorität: Kanon im Modus der Pluralität

Vielleicht liegt die Aufgabe jüdischen Denkens heute weniger im Finden von Antworten als im Aushalten offener Fragen. Migration erscheint hier als Grundstruktur: Zugehörigkeit wird verhandelt, nicht vorausgesetzt. Die Tradition entfaltet sich durch Resonanz, nicht durch starre Festlegung. In dieser Offenheit zeigt sich die Gegenwart des Exils: Verantwortung tritt an die Stelle gesicherter Orte.

In der rabbinischen Tradition gründet Autorität auf Auslegung – in einem Prozess, der Differenz sichtbar macht und austrägt. Der Kanon, wie er sich im Talmud und seinen Kommentaren entfaltet, wirkt nicht als abgeschlossenes Ganzes, sondern als wandelnder Resonanzraum. Migration bringt diese Struktur an neue Orte und zwingt sie zu Übersetzung, Kontextualisierung und Revision. In der Moderne wird diese Dynamik ausdrücklich reflektiert – etwa durch Denker*innen, die den Bund als dialogisches

Geschehen verstehen. Autorität heißt hier: sich befragen lassen. Bindung entsteht durch Aushandlung, durch das Austragen von Differenz.

Migration stellt in diesem Zusammenhang Orte ebenso infrage wie Ordnungen. Wenn jüdisches Denken aus Bewegung hervorgeht, muss sich auch die Vorstellung von Autorität verändern. Was gilt – und für wen? Wie bleibt etwas verbindlich, wenn jeder Ort provisorisch geworden ist?

Die rabbinische Tradition kennt keine Zentralinstanz. Ihre Autorität entwickelt sich durch Beziehung. Der Talmud ist kein Gesetzbuch, sondern ein Diskursraum: voller Widersprüche, Wiederholungen, Umwege. Seine Kraft liegt im Streit, im fortgesetzten Gespräch. Migration intensiviert diese Struktur: Sie bringt Texte in Bewegung, zwingt zu Relektüre, Übersetzung, Weiterdenken.

Paradigmatisch hat David Hartman diese Dynamik beschrieben. In *A Living Covenant* (1985) deutet er den Bund zwischen Gott und Israel als dialogische Verpflichtung – offen für Differenz, streitbar in der Auslegung. Bindung entsteht für ihn durch Aushandlung. Migration begreift er als Bewährungsort, in dem das Jüdische seine Autorität erneuert, indem es sie zur Disposition stellt. Aushandlung wird hier zum formbildenden Prinzip: Autorität gewinnt dort Gestalt, wo Differenz ausgetragen wird.

Diesen Gedanken führt sein Sohn Donniel Hartman (geb. 1958), Rabbiner und Leiter des Shalom Hartman Instituts in Jerusalem, weiter und verbindet ihn mit einer ethischen Zuspitzung. In *Putting God Second* (2016) warnt er davor, dass religiöse Autorität zur moralischen Erblindung führen kann, wenn sie sich selbst nicht infrage stellt. Wahre Gottesbeziehung beginnt für ihn dort, wo Menschen Verantwortung übernehmen – gerade gegen die Versuchung, sich hinter „heiligen" Imperativen zu verstecken. Migration wird so zur Prüfung: Ob religiöse Systeme lernfähig bleiben, zeigt sich in ihrer Exponiertheit gegenüber Differenz.

Systematische Schärfe erhält diese Bewegung durch die Arbeiten des israelischen Religionsphilosophen Moshe Halbertal (geb. 1958). In *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (1997) analysiert er, wie jüdische Autorität durch Kommentartraditionen lebendig bleibt. Der Kanon erscheint hier als „offenes Feld der Interpretation" – ein Resonanzraum, der durch Bezugnahme, Kontextualisierung und Auseinandersetzung Gestalt gewinnt. Migration, verstanden als Übertragung in neue Situationen, wird so zur epistemologischen Voraussetzung für Bindung. Einheit stiftet sich durch Responsivität, Autorität behauptet sich, indem sie Fragen zulässt und sich erschüttern lässt.

Besonders deutlich betont dies Avi Sagi (geb. 1944), israelischer Religionsphilosoph und Kulturtheoretiker. In *Jewish Religion after Theology* (2009) versteht er jüdische Autorität als hermeneutische Praxis, die

Verantwortung ins Zentrum rückt und sich jeder endgültigen Systematisierung entzieht. Migration erscheint hier als Brennpunkt: Sie zwingt dazu, Autorität immer neu zu begründen – durch Bezugnahme, Interpretation und Aushandlung.

Eine Erweiterung erfährt diese Dynamik durch feministische, postkoloniale und dekonstruktive Stimmen – etwa Tamar Ross, Judith Plaskow, Ella Shohat oder Shaul Magid. Diese Stimmen erweitern, was Hartman und Halbertal als dialogische Struktur dachten: Sie zeigen, dass Autorität auch dort wirkt, wo sie unterbrochen, verkörpert oder marginalisiert wird. Damit verschiebt sich die Frage: Wer darf sprechen, wer wird überhört? Diese Dimension wird im folgenden Abschnitt vertieft entfaltet.

Am Ende bleibt die Ahnung, dass Autorität im Judentum kein Besitz ist, sondern eine Beziehung. Keine endgültige Setzung, keine geschlossene Form; vielmehr eine Praxis der Überlieferung, die sich im Gespräch bewährt. Vielleicht zeigt sich hier die epistemische Signatur jüdischer Tradition: Sie entfaltet Wirkung durch Unvollständigkeit und bleibt dadurch offen für Antwort, Widerspruch und Neubeginn.

12. Transformationen des Jüdischen: Migration, Differenz, Zukunft

Die Gegenwart jüdischer Identität ist plural: religiös, kulturell, geografisch. Klassische Gegensätze von Zentrum und Peripherie verlieren an Bindungskraft, ebenso traditionelle Konzepte von Authentizität. Migration prägt Strukturen des Denkens und Erlebens. Mizrachi-, sephardische, feministische, queere und postkoloniale Stimmen verschieben das Selbstverständnis des Jüdischen. Sie erweitern den Kanon, indem sie Machtverhältnisse sichtbar machen, die zuvor unsichtbar blieben. Ella Shohat, Shaul Magid, Judith Plaskow oder Tamar Ross kritisieren das hegemoniale Selbstbild des westlich-europäischen Judentums. Ihr Ziel ist keine Abkehr, sondern eine neue Aushandlung von Geltung. Dadurch verändert sich das Judentum selbst, ebenso die Frage, was es heißt, jüdisch zu sein: Identität erscheint hier als dynamische Beziehung.

Was geschieht, wenn Migration mehr bedeutet als Ortswechsel – wenn sie Selbstverschiebung einschreibt? Wenn das Zentrum instabil wird, die Grenze unklar bleibt, das Eigene fraglich erscheint? Dann verändert sich jüdisches Denken im Kern. Identität löst sich nicht auf, sie wird pluralisiert. Das Eigene wird relational: zwischen Herkunft und Gegenwart, Erinnerung und Möglichkeit. An die Stelle der Frage nach Authentizität tritt die Suche

nach Formen von Zugehörigkeit, die sich nicht länger eindeutig über Herkunft, Nation oder Halakhah definieren lassen.

Tamar Ross (geb. 1938), orthodoxe Philosophin und zugleich entschiedene Kritikerin geschlossener religiöser Systeme, hat für diesen Wandel eine neue Sprachform entwickelt. In *Expanding the Palace of Torah* (2004) beschreibt sie Offenbarung als kontinuierlich: göttliche Wahrheit liegt nicht jenseits der Geschichte, sondern entfaltet sich in ihr. Ross argumentiert aus der Orthodoxie heraus und widerspricht zugleich ihrer Erstarrung. Die Torah bleibt heilig, doch sie spricht in veränderten Kontexten neu – durch feministische Stimmen, durch Migration als Struktur des Fragens. Offenbarung wird so zu einem Prozess kollektiver Selbstprüfung. Die Herausforderung liegt darin, Verantwortung zu übernehmen und im Zweifel zu bestehen.

Eine parallele Stimme erhebt Judith Plaskow (geb. 1947), US-amerikanische Theologin und führende Vertreterin jüdischer Feministinnen. In *Standing Again at Sinai* (1990) fordert sie, die Torah aus der Perspektive von Frauen neu zu lesen. Offenbarung erscheint hier als Prozess gemeinsamer Mitgestaltung. Das Jüdische wird dabei nicht erweitert, sondern rekonstituiert: als Raum geteilter Verantwortung. Exklusion wird zum theologischen Problem; Teilhabe eröffnet neue Offenbarungsformen.

Das Problem hegemonialer Selbstbilder nimmt die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Ella Shohat (geb. 1959) ins Visier. In *Taboo Memories, Diasporic Voices* (2006) kritisiert sie das westlich-europäische Judentum als hegemoniales Projekt, das arabisch-jüdische Identitäten systematisch marginalisiert hat – kulturell, politisch, sprachlich. Ihre Biografie – als Mizrachi-Jüdin zwischen Bagdad, Tel Aviv und New York – prägt ihre Analyse. Migration bedeutet für sie Gewalt, die Körper, Sprache und Erzählung prägt. Ihre Kritik am Zionismus ist kein Bruch mit jüdischer Existenz, sondern eine Verteidigung von Pluralität gegen nationalistische Vereinheitlichung. Shohat schreibt damit das Exil neu – als Ort multipler Zugehörigkeit und geteilten Gedächtnisses. Das Jüdische wird hier zur offenen Frage: Wer wird gehört, wer bleibt unsichtbar?

Der Judaist und Religionswissenschaftler Shaul Magid (geb. 1958) geht schließlich noch weiter. In *American Post-Judaism* (2013) entwirft er ein Bild jüdischer Identität, das sich nicht mehr an religiösen oder ethnonationalen Fixpunkten orientiert, sondern an Praktiken, Beziehungen, Kontexten. Für ihn ist Judentum eine diasporische Bewegung: fluid, hybrid, experimentell. Magids Denken öffnet den Blick auf ein Judentum nach der Kategorie des „Volkes“ – ein Netz performativer Zugehörigkeiten, das sich fortwährend neu konfiguriert. Migration bedeutet hier Öffnung in neue

Räume. Sein Denken bewegt sich in einem post-traditionellen Feld, das das Fragment ernst nimmt und keine künstliche Ganzheit sucht.

Diese Perspektiven verändern Diskurse – und zugleich das Judentum selbst. Sie lösen es aus jeder Form von Selbstgenügsamkeit. Was „jüdisch" heißt, wird relational bestimmt: durch Begegnung, Differenz und Bewegung. Autorität verwandelt sich hier in Beziehung, Offenbarung in Prozess, Identität in Aushandlung.

Transformation bleibt Arbeit – am Text, an der Gemeinschaft, am Gedächtnis. Sie fordert, Differenz auszuhalten und Verantwortung im Offenen zu übernehmen. Migration wird zur Methode des Denkens: eine Weise, Geschichte zu befragen, statt sie zu besitzen. Jüdisches Existenz zeigt sich darin als Prozess, in dem Zugehörigkeit geprüft und erneuert wird.

Die Zukunft des Judentums könnte in einem Geflecht von Beziehungen liegen: in Formen des Sprechens, die Grenzen durchlässig halten, ohne sie aufzugeben. Geltung entsteht aus Resonanz, Kontinuität aus Übersetzung. Wahrheit behält Gewicht, wo sie geteilt werden kann.

12.5 Im Medium des Körpers

Der Körper war im Judentum nie bloßes Beiwerk, blieb jedoch lange randständig im Nachdenken über Schrift, Ethik und Erinnerung. In den Mitzwot („Geboten") wird er zur Trägerin eines verkörperten Wissens: durch Gesten, Rituale, Verbote, Rhythmen. Ethik zeigt sich hier als Praxis – erfahrbar am und mit dem Leib. In der Moderne wird diese Dimension neu gelesen: bei Emmanuel Levinas als Ethik der Ansprechbarkeit, bei Daniel Boyarin als Kritik dualistischer Körperbilder, bei Judith Butler als politisch-ethische Reflexion über Verletzlichkeit. Der Körper steht der Schrift nicht entgegen; er bildet ihre Voraussetzung – den Ort, an dem Erinnerung, Differenz und Verantwortung sich einschreiben.

Jüdisches Denken entfaltet sich in der Weise, wie der Körper Zeit und Handlung formt. Die *Mitzwot* rhythmisieren den Alltag und schaffen eine Praxis, in der Ethik konkret wird. Erinnerung gewinnt dabei leibliche Präsenz: im Wiederholen, im Markieren von Übergängen, im Gestalten gemeinsamer Zeiten. Der Körper wird zum Schauplatz, an dem Vergangenheit, Verpflichtung und Gegenwart ineinandergreifen. In diesem Gefüge erhält die Schrift eine lebendige Dimension; sie tritt in Erscheinung als Form, die sich im Tun verwirklicht und im Vollzug weiterträgt.

Diese Dimension darf nicht mit Natürlichkeit oder Identität verwechselt werden. Der Körper ist kein Ursprungsort, er öffnet einen Raum

der Störung und Unterbrechung. Emmanuel Levinas beschreibt im *Totalité et Infini* (1961) das Antlitz des Anderen als Erschütterung, die sich sehen und spüren lässt. Ethik beginnt in der Berührbarkeit – sie geht der Reflexion voraus.

Auch Daniel Boyarin zeigt in *Carnal Israel* (1993), wie stark die rabbinische Tradition den Leib thematisiert. Der Talmud spricht aus dem Körper heraus – in Auseinandersetzungen mit Begehren, Sexualität, Verletzung. Boyarin versteht die Materialität des Gesetzes als dynamische Praxis, die den Körper als Ort der Differenz ernst nimmt.

Darin liegt das subversive Moment: Der Körper festigt Identität nicht, er bringt sie ins Schwanken. Jüdisches Selbstverständnis zeigt sich im Moment der Unfixierbarkeit – im Begehren, in der Verletzung, in der Unterbrechung. Queerness erscheint hier als Bewegungsform des Fragens: suchend, widerständig, relational.

Judith Butler (geb. 1956) führt diesen Gedanken weiter. Verwundbarkeit gilt ihr in *Precarious Life* (2004) als Voraussetzung von Beziehung, nicht als Mangel. Ethik entsteht als Antwort auf Ausgesetztheit – aus der Erfahrung von Abhängigkeit und Verletzbarkeit. In *Frames of War* (2009) erweitert Butler diese Überlegung: Es sind politische Rahmen, die entscheiden, welche Leben betrauert werden und welche unsichtbar bleiben.

Jüdisches Denken erscheint in diesem Horizont als Kritik normativer Grenzen des Menschlichen. Migration, Exil und Diaspora werden so nicht nur historische Erfahrungen, sondern Prüfsteine einer Ethik der Anerkennung. Verkörperung wird damit zur epistemologischen Figur: Der Körper ist das Medium, in dem Migration, Exil und Relationalität eingeschrieben werden – konkret, verletzlich, erinnernd. Er trägt Spuren des Textes als Rhythmus: horchend, unterbrechend. Der Ort liegt im Dazwischen – fern vom Ursprung, aber offen für Begegnung.

Aus der Perspektive der Verkörperung gewinnt Denken eine neue Richtung: Ethik wird leiblich, Erinnerung wird politisch. Der Körper bleibt nicht nur Träger der Geschichte, sondern Ort ihrer erneuten Aushandlung – im Blick auf Macht, Geschlecht und Verletzlichkeit. Damit verschiebt sich das Zentrum jüdischen Denkens von der Textautorität zur Erfahrung, von der Auslegung zur Verantwortung.

Diese Bewegung öffnet den Weg nun zum letzten Abschnitt, der fragt, wie Handeln, Erinnerung und Verantwortung in einer globalisierten, fragmentierten Gegenwart neu zusammengedacht werden können – jenseits religiöser Gewissheiten, aber im Bewusstsein ihrer bleibenden Verpflichtung.

13. Offenes Denken: Migration als epistemische Figur

Seit dem 20. Jahrhundert tritt jüdisches Denken verstärkt in Dialog mit Philosophie, Literatur und politischer Theorie. Daraus entsteht eine Praxis: beweglich, relational, unterbrechbar. Migration wirkt hier als Methode; Denken vollzieht sich im Übergang, in der Übersetzung, im Zwischenraum. Stimmen wie Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, David Hartman, Daniel Boyarin oder Tamar Ross verstehen Ethik, Sprache und Offenbarung als Bewegung. In dieser Lesart erscheint jüdisches Denken als Haltung: suchend, offen, auf Differenz hörend. Ihre Kraft liegt in einem offenen Denken – ohne Anspruch auf Letztgültigkeit.

Was bedeutet Denken, wenn die eigenen Grundlagen nie stabil waren? Wenn Herkunft zum Zwischenraum wird? Wenn Sprache Risiko trägt, statt Garantie zu geben?

In diesem Feld bewegt sich jüdisches Denken: eine Form des Fragens, die sich ihrer Bedingungen bewusst bleibt. Migration bildet dabei eine epistemische Figur. Damit ist kein Motiv gemeint, sondern ein Strukturprinzip der Erkenntnis: ein Modus des Urteilens, der Wahrnehmung und der Rechtfertigung.

An dieser Schwelle setzt die politische Philosophin Seyla Benhabib (geb. 1950) an. Während feministische und postkoloniale Stimmen die interne Struktur jüdischer Autorität und Identität dezentrieren, öffnet sie den Blick für die Überschneidung mit einer universalen politischen Philosophie von Zugehörigkeit und Rechten. In *The Claims of Culture* (2015) und *Exile, Statelessness, and Migration* (2018) zeigt sie, wie Migration rechtliche Ordnungen irritiert und kulturelle Selbstverständnisse verschiebt. Mit dem Konzept der „demokratischen Iterationen" beschreibt sie Prozesse, in denen Rechte und Zugehörigkeiten im wiederholten Aushandeln Gestalt gewinnen. Migration erscheint hier als Haltung: offen für Differenz, sensibel für Verletzbarkeit, getragen von der Bereitschaft, politische und kulturelle Ordnungen im Gespräch weiterzuführen.

Damit berührt sich Benhabibs politische Theorie mit dem inneren Faden jüdischen Denkens. Auch hier wird Unterbrechbarkeit kultiviert und Antwortbarkeit in den Mittelpunkt gerückt. Ausgangspunkte entstehen in Verschiebungen, im Rand, in der Bewegung; Gewissheiten werden geprüft – aus Verantwortung gegenüber der Komplexität des Realen.

Von diesem Punkt aus lässt sich auch die disziplinäre Verortung des vorliegenden Textes präziser bestimmen. Die Analyse bewegt sich im Spannungsraum zwischen jüdischer Religionsphilosophie, systematischer Theologie und politischer Theorie; im Vordergrund steht jedoch die

epistemische Fragestellung. Gemeint ist die Untersuchung jener Bedingungen, unter denen jüdisches Denken Wissen hervorbringt und wie sich diese Bedingungen in historischen, textuellen und politischen Übergängen verändern.

Migration fungiert dabei als konzeptuelle Figur, die Aufmerksamkeit, Autorität und Verantwortung strukturiert. Die zuvor diskutierten Texte – biblische und rabbinische Quellen, mittelalterliche Reflexionen sowie moderne und zeitgenössische Positionen – zeigen, dass Übergänge, Kommentierung und Vielstimmigkeit mehr leisten als die Rahmung eines Themas. Sie wirken als operative Elemente einer Erkenntnispraxis, die sich im Dialog, in Revisionen und im wiederholten Lesen entfaltet.

In diesem Zugriff werden politische Implikationen sichtbar, weil sich die Frage nach Wissen, Bindung und Urteilskraft in historischen und gegenwärtigen Konstellationen bewegt. An diesem Punkt wird der selbstreflexive Charakter des Textes deutlich. Jede begriffliche Setzung bleibt an eigene Perspektiven gebunden. Die Analyse versucht daher, die Voraussetzungen mitzudenken, die ihre Urteile formen. In dieser Perspektive verortet sich der Text im Feld einer jüdischen Religionsphilosophie, deren systematisch-theologische und philosophische Reichweite aus der Untersuchung eines Denkens hervorgeht, das sich im Übergang formt. Autorität erscheint hier als relationale Größe, Bedeutung als bewegliche Konstellation, Verantwortung als Aufmerksamkeit für Fragilität.

Vor diesem Hintergrund gewinnt Benhabibs Verständnis von Autorität besonderes Gewicht. Wird Migration als epistemologische Verschiebung verstanden, erscheint Autorität als Prozess von Offenheit und Aushandlung. Benhabibs Konzept der demokratischen Iterationen verdeutlicht, wie Verbindlichkeit in pluralen Prozessen entsteht: Rechte, Zugehörigkeiten und Normen gewinnen Kraft im wiederholten, konflikthaften Befragen, ohne ihren universalen Anspruch preiszugeben. Autorität wird damit zu einer Praxis, die Differenz trägt und fruchtbar macht. Vielstimmigkeit konstituiert Bindung; Zersplitterung verwandelt sich in Quelle von Verbindlichkeit.

Das Denken in der Spur des Jüdischen entfaltet sich über Differenz: zwischen Stimmen, Zeiten, Orten. Es bleibt durch Schrift geprägt, ohne in Festlegung zu erstarren; es steht in der Tradition, ohne in Stillstand zu verfallen. Talmud, Midrasch, Bibel und ihre Exegesen öffnen Räume, in denen Bedeutungen wandern und sich verschieben. Der Kommentar trägt die Bewegung selbst: nicht bloß Ergänzung, sondern Ausdruck einer Praxis, die im Dialog entsteht und sich im Weiterdenken fortsetzt.

Jüdisches Denken erweist sich so als Reflexion ohne Stabilitätsversprechen. Es arbeitet mit Wieder-Lektüren, Neuplatzierungen und

Übertragungen. Migration fungiert hier als methodisches Prinzip: Denken geschieht im Vollzug der Bewegung. Diese Philosophie verzichtet bewusst auf Letztbegründung, getragen vom Wissen um historische, sprachliche und kulturelle Situiertheit jeder Setzung. Darin liegt ihre Stärke: Das Fragment wird zur Signatur des Wirklichen. Wahrheit zeigt sich als Durchlässigkeit.

Doch die Idee grenzenloser Offenheit bleibt umstritten: Shmuel Trigano erinnert beispielsweise daran, dass ein Denken, das seine Formen allein im Übergang sucht, die Bindung an Gemeinschaft und Geschichte zurückzustellen droht. Für ihn gewinnt dialogisches Denken Kraft aus Erinnerung, Sprache und gelebter Praxis; Verantwortung entsteht, wenn Beweglichkeit sich auf diese Kontexte bezieht. Yoram Hazony wiederum formuliert diesen Einwand politisch: In seiner Verteidigung des Nationalen betont er, dass Zugehörigkeit Voraussetzungen braucht, um Verantwortung tragen zu können. Grenzen erscheinen ihm dabei nicht als Einschränkung, sondern als Bedingung für gemeinsame Verpflichtung. Seine Stimme macht sichtbar, wie Offenheit Gestalt gewinnt, wenn sie durch Formen der Zugehörigkeit getragen wird.

Diese Auseinandersetzung vermeidet jede Romantisierung des Exils oder der Marginalität. Jüdisches Denken erscheint hier weder als privilegierter Ort der Wahrheit noch als nostalgische Chiffre der Entwurzelung, sondern als gegenwärtige epistemische Haltung angesichts prekärer, fragmentierter und von Gewalt durchzogener Existenzbedingungen. Migration steht dabei für eine Denkbewegung, die aus der Erfahrung von Verwundung Verantwortung gewinnt.

So entsteht innerhalb des jüdischen Denkens ein Spannungsraum, in dem sich Offenheit und Begrenzung gegenseitig prüfen. Gerade dieser Konflikt – zwischen dialogischer Beweglichkeit und dem Bedürfnis nach Bindung – sichert die Diskursivität, die dieses Denken trägt.

Ein einheitliches Bild jüdischen Denkens entsteht ebenso wenig wie eine feste Identität. Sichtbar wird eine Denkfigur, die vielstimmig, fragmentarisch und offen bleibt. Gerade aus dieser Unabgeschlossenheit gewinnt sie Form: Halt gewinnt sie im Zwischenraum; Bedeutung entfaltet sich in der Spannung der Differenzen. Jüdisches Denken operiert mit Verschiebung, Wiederholung und Unterbrechung – Differenz wird zur produktiven Form.

Begrifflich bezeichnet „Diskursivität“ hier kein bloßes Gespräch, sondern ein regelgeleitetes Verfahren der Rechtfertigung. Geltung entsteht aus drei Bindungen: erstens Texttreue – die Rückbindung an Quellen; zweitens Dialogizität – die Responsivität gegenüber Gegenstimmen; drittens Konsequenzsensibilität – die Aufmerksamkeit für praktische Folgen.

Epistemisch folgt daraus ein anderer Wahrheitsbegriff: Wahr bleibt, was sich unter Bedingungen pluraler Prüfung bewährt. Stabilität meint hier Resilienz gegenüber Einwand, Kontextverschiebung und Übersetzung.

Systemzwang verliert methodische Priorität, weil heterogene Quellenlagen, diachrone Überlieferung und normative Vielstimmigkeit keine geschlossene Axiomatik erlauben. Wo Voraussetzungen streuen, wird Geltung rekursiv verhandelt – durch Iteration, Revision und erneute Lektüre.

In dieser Perspektive erscheint Autorität als relationale Größe: Sie wächst, wenn Gründe zirkulieren, Einwände ernst genommen und Alternativen mitgeführt werden. Maßstab ist weniger Kohärenz im Abstrakten als Kohärenzerhalt im Wandel – die Fähigkeit, Bedeutung anschlussfähig zu halten, während ihre Kontexte sich verschieben.

Auch dieser Text versteht sich als Teil eines solchen Gesprächs: ein Ort, an dem sich Stimmen kreuzen, widersprüchlich und zugleich verbunden. Er sammelt Positionen, ohne sie zu glätten, und hält Spannungen aus, ohne sie aufzulösen. Migration erscheint hier als Methode: ein Denken, das antwortet, tastet, horcht und im Zwischen verweilt. Vielleicht liegt in dieser dialogischen Bewegung die Aufgabe jüdischer Philosophie: Formen zu finden, in denen Verschiedenes zugleich Bestand hat – getragen von Beziehung statt Konsens.

Im Folgenden werden vier Spuren erkennbar, die diese Haltung konkretisieren:

1. Migration als Denkfigur: Bewegung durch Übergänge; die Leitfrage lautet, wie?
2. Kommentar als Weiterdenken: ein Sprechen, das sich einreiht, unterbricht, antwortet; Ursprung wird zur relationalen Aufgabe.
3. Relation als Modus von Bedeutung: Entfaltung im Zwischen von Stimmen, Zeiten, Texten und Orten.
4. Körper als Medium: Ort, an dem Erinnerung sich einschreibt, Ethik geschieht und Differenz spürbar wird.

Diese vier Spuren markieren Bewegungen, keine abgeschlossenen Systeme. Migration, Kommentar, Relation und Körper eröffnen Wege des Fragens, deren Zusammenspiel eine Hermeneutik entstehen lässt, die Übergänge, Differenzen und Unterbrechungen in Resonanz bringt. Für die Gegenwart liegt darin keine Lösung, sondern eine methodische Zumutung: Denken muss zeigen, wie Offenheit sich verantwortet, wie Differenz Bindung erzeugt, und wie Pluralität ohne Rückzug auskommt.

Epistemologisch bildet sich hier eine Haltung, die klassische Systematisierungsversuche bewusst unterläuft. Diskursivität ersetzt Geschlossenheit, aus Einsicht in die Kontingenz aller Fundamente. Migration wird

zur epistemischen Figur, in der Denken Verfahren wird – eine Form, die Erkenntnis nicht abbildet, sondern hervorbringt, indem sie Übergänge gestaltet.

So profiliert sich das jüdische Denken als Grammatik des Übergangs: Identität formt sich performativ im Wiederaufgreifen, im Adressieren, im Präzisieren unter Widerspruch. Wahrheit gewinnt Tragfähigkeit, wo Beweglichkeit Regel findet und Verantwortung Rechenschaft verlangt.

In dieser Spannung von Notwendigkeit und Form liegt die eigentliche Pointe: Migration als epistemische Figur erwächst aus Verwundung und Entwurzelung – und öffnet dennoch neue Räume. Diese Räume sind kein Versprechen und keine Ressource, sondern Ausdruck einer Fragilität, die sich nicht stabilisieren lässt. Jüdisches Denken hält an dieser Zumutung fest – im Bewusstsein, dass Verantwortung aus Fragilität erwächst, ohne Garantie, ohne Letztbegründung.

Und so schließt sich die Bewegung, die im Vorwort als Frage begann: Wie gestaltet sich Wissen, wenn Bewegung zur Bedingung des Denkens wird? Die Antwort bleibt offen – als Form, die im Übergang Erkenntnis gewinnt.

Post-Scriptum: Wohin – in einer Gegenwart wachsender Ortlosigkeit

Seit dem 7. Oktober 2023 steht die Frage jüdischer Sicherheit in neuer Schärfe im Raum – als unmittelbare Gegenwartserfahrung, jenseits bloßer historischer Erinnerung. Für viele Jüdinnen und Juden hat sich an diesem Tag etwas verschoben: politisch wie existenziell. Was lange verlässlich schien – die Stabilität westlicher Demokratien, das Versprechen des Schutzes – erweist sich plötzlich als fragil.

Diese Verunsicherung betrifft Israel ebenso wie das jüdische Leben außerhalb des Staates – in Berlin, Paris, New York. Orte, die über Jahrzehnte Sicherheit ausstrahlten, wirken plötzlich prekär. Die Erfahrung von Ortlosigkeit, über Jahrhunderte prägend für das jüdische Denken, kehrt zurück: als realer Zustand, jenseits der Metapher.

Der Satz „Nie wieder“ verliert Eindeutigkeit und gewinnt Dringlichkeit. Er bleibt unabschließbar: weniger Formel des Gedenkens als Mahnung zur Aufmerksamkeit – für die Fragilität jüdischer Existenz im öffentlichen Raum und für die politische wie sprachliche Erosion vermeintlicher Selbstverständlichkeiten.

Was bedeutet es, wenn selbst Israel – lange als letzter Zufluchtsort gedacht – keine verlässliche Sicherheit garantiert? Wenn Zugehörigkeit zur

Angriffsfläche wird – aus antisemitischer Ferne ebenso wie im eigenen Umfeld?

Solche Fragen lassen sich nicht theoretisch erledigen; sie greifen ins Denken ein, verschieben Perspektiven, erschüttern Prämissen. Migration zeigt sich hier als Unsicherheit im Raum selbst; das Bild eines bloßen Ortswechsels greift zu kurz.

Vielleicht zeigt sich in dieser Situation eine vertraute Konstellation jüdischen Denkens neu – zwischen der partikularen Erfahrung der Bedrohung und dem universalen Anspruch auf Gerechtigkeit. Beide Dimensionen gehören einander an, und doch geraten sie im Angesicht realer Gewalt in eine schwierige Spannung. Die Frage lautet nicht, welche Seite „recht" behält, sondern wie jüdisches Denken diese Spannung aushält, ohne eine der beiden Dimensionen preiszugeben.

Hier zeigt sich die eigentliche Zumutung dieser Gegenwart: das Gleichzeitige auszuhalten – Verletzung und Mitgefühl, Bedrohung und Empathie, Selbstbehauptung und Offenheit. Denken, das sich dieser Gleichzeitigkeit stellt, sucht keine Versöhnung, sondern eine Form, in der das Unvereinbare befragt werden kann.

Aus diesem Gefüge heraus gewinnt das Politische Gestalt. Es verlangt nach Formen, in denen das Ringen zwischen Eigenem und Anderem, Barrieren und Passagen, konkret wird – im Denken ebenso wie in der Geschichte. Israel wird darin zu einem Symbol dieser doppelten Bewegung: Ort der Selbstbehauptung und Prüfstein des Universalen. Die Herausforderung besteht darin, das Recht auf Schutz nicht gegen die Verantwortung für Andere auszuspielen – und zugleich anzuerkennen, dass sich beides nicht vollständig zur Deckung bringen lässt. Zwischen der Sorge um das Eigene und der Treue zur Idee des Gemeinsamen verläuft eine Bruchlinie, die nicht auflösbar ist, wohl aber reflektierbar.

Jüdisches Denken steht in einer Gegenwart, die seine eigenen Voraussetzungen erschüttert. Sicherheit ist kein Ort, sondern eine fragile Konstellation unter Bedingungen der Bedrohung. Offenheit wird zur Zumutung, weil sie kein Rückzugsrecht kennt. Denken bleibt möglich, solange es die eigene Gefährdung aushält – ohne sie zu verklären, ohne ihr auszuweichen.

Instabilität fordert folglich eine andere Form von Verantwortung. Denn jede Entscheidung hinterlässt einen Rest von Unentschiedenheit, einen Bereich, in dem sich Gewissheit verflüchtigt. In dieser Unsicherheit vermag sich ein selbst-bewusstes, aber zugleich auch selbst-kritisches Denken zu behaupten: prüfend, aufmerksam, in Auseinandersetzung mit sich selbst; Verantwortung entsteht dort, wo Urteilen offenbleibt – als Haltung des Fragens unter Druck.

Schließlich bewährt sich ein philosophisches Denken, wenn es dieser Konstellation standhält: im Gespräch mit dem Unabgegoltenen, im Versuch, das Unfertige denkbar zu halten. Keine Vollendung des Fragens, sondern die Verpflichtung, es weiterzuführen.

Literatur

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951.

Alharizi, Yehuda. *The Book of Tahkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*. Übersetzt von David Simha Segal. London: Littman Library of Jewish Civilization, 2001.

Améry, Jean. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Szczesny, 1966.

Anidjar, Gil. *Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1951.

—. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963.

—. *The Jewish Writings*. Herausgegeben von Jerome Kohn und Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

Azoulay, Ariella Aïsha. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London: Verso, 2019.

Baeck, Leo. *Das Wesen des Judentums*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1905.

Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

—. *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.

Benjamin, Walter. „Über den Begriff der Geschichte. “ In Gesammelte Schriften, Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Blumenthal, David R. *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993.

Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

—. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

—. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

—. *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

—. *The No-State Solution: A Jewish Manifesto*. New Haven: Yale University Press, 2023.

Brumlik, Micha. *Aus Katastrophen lernen: Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in Menschenrechtskultur*. Berlin: Philo-Verlag, 2004.

Buber, Martin. *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag, 1923.

Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.

—. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2009.

Cohen, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock, 1919.

Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

Derrida, Jacques. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Editions Galilée, 1986.

Jacques Derrida, "Circumfession," in *Jacques Derrida*, by Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 3–315.

—. *Mal d'archive: Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.

—. *Acts of Religion*. Herausgegeben von Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.

Fackenheim, Emil. *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Halbertal, Moshe, und Avishai Margalit. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Ha-Levi, Yehuda. *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*. Übersetzt von N. Daniel Korobkin. Jerusalem: Feldheim, 2009.

Hartman, David. *A Living Covenant: The Meaning of Jewish Existence*. Woodstock, VT: Jewish Lights, 1985.

—. "Auschwitz or Sinai?" Shalom Hartman Institute. Last modified 2011. https://www.hartman.org.il/auschwitz-or-sinai/ (zuletzt aufgerufen 19.12.2025).

Hartman, Donniel. *Putting God Second: How to Save Religion from Itself*. Boston: Beacon Press, 2016.

Hazony, Yoram. *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: Basic Books, 2000.

—. *The Virtue of Nationalism*. New York: Basic Books, 2018.

Heschel, Abraham J. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1955.

Horvilleur, Delphine. *Réflexions sur la question antisémite*. Paris: Grasset, 2019.

—. *Vivre avec nos morts: Petit traité de consolation*. Paris: Grasset, 2021.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel, 1979.

Kaplan, Mordecai. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Macmillan, 1934.

Kaplan, Mordecai M. *A New Zionism*. New York: Reconstructionist Press, 1959.

Kook, Abraham Isaac. *Orot*. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1920.

Kraemer, David Charles. *Embracing Exile: The Case for Jewish Diaspora*. New York: Oxford University Press, 2025.

Leibowitz, Yeshayahu. *Judaism, Human Values, and the Jewish State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Turin: De Silva, 1947.

—. *Ist das ein Mensch?*. Übersetzt von Heinz Riedt. Frankfurt am Main: Fischer, 1961. Reprint, München: Hanser, 1987; München: dtv, 1992.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

—. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

Magid, Shaul. *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

Maimon, Salomon. *Lebensgeschichte*. Herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner, 2005.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Shlomo Pines, mit einem einführenden Essay von Leo Strauss. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. In Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, herausgegeben von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983.

Ophir, Adi. *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals*. Übersetzt von Rela Mazali und Havi Carel. Cambridge: Zone Books, 2005.

Plaskow, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1990.

Raz-Krakotzkin, Amnon. *Exil et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Paris: La Fabrique Éditions, 2007.

Rose, Gillian. *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell, 1993.

—. *Love's Work*. London: Chatto & Windus, 1995.

Ross, Tamar. *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004.

Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Kauffmann, 1921.

Sacks, Jonathan. *Future Tense: Jews, Judaism and Israel in the Twenty-First Century*. London: Hodder & Stoughton, 2009.

Sagi, Avi. *Jewish Religion after Theology*. Boston: Academic Studies Press, 2009.

Sartre, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Éditions Gallimard, 1954.

—. *Über die Judenfrage*. Übersetzt von Vincent von Wroblewsky. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1941.

—. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

—. "The Messianic Idea in Judaism." In *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1971.

Shenhav, Yehouda. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Shohat, Ella. *Taboo Memories, Diasporic Voices*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

Soloveitchik, Joseph B. *The Lonely Man of Faith*. New York: Doubleday, 1965.

Spinoza, Baruch de. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. In *Sämtliche Werke*, Bd. 2, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

—. *Theologisch-politischer Traktat*. In *Sämtliche Werke*, Bd. 3, herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.

Trigano, Shmuel. *Le judaïsme et l'esprit du monde*. Paris: Grasset, 2011.

Wiesel, Elie. *La Nuit*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1958. Reprint, mit einem neuen Vorwort des Autors, 2007.

—. *Die Nacht: Roman*. Übersetzt von Curt Meyer-Clason. Mit einem Vorwort von François Mauriac. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.

—. *Sachor: Erinnere dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aktualisierte Ausgabe. Übersetzt von Wolfgang Heuss, mit einem Nachwort von Michael Brenner. Berlin: Wagenbach, 2023.

Zornberg, Avivah Gottlieb. *The Beginning of Desire: Reflections on Genesis*. New York: Doubleday, 1995.

—. *Bewilderments: Reflections on the Book of Numbers*. New York: Schocken Books, 2015.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 339–384
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.13

Zuhören und Zusammenleben im Zeichen der Gastfreundschaft: Zu Donatella Di Cesares Philosophie der Migration

Listening and Living Together in the Spirit of Hospitality: On Donatella Di Cesare's Philosophy of Migration

CLAUDIA WELZ, AARHUS

Zusammenfassung: Der vorliegende Artikel bietet eine Präsentation und Diskussion von Donatella Di Cesares Philosophie der Migration sowie Vorschläge zu deren praxisnaher Weiterentwicklung.

(1) Zunächst wird (1.1) Di Cesares doppelte Perspektivenumkehr vorgestellt, welche (1.2) die biblische Figur des *ger*, des ansässigen Fremden, ins Zentrum rückt, sowie (1.3) ihr Kernbegriff der Kohabitation: das gleichberechtigte Miteinander-Wohnen von Migrant*innen und Staatsbürger*innen.

(2) Sodann folgt die Diskussion der obengenannten Vision: Einerseits hat das Vorbild des *ger* einen egalisierenden Effekt, weil die Rollen von Gast und Gastgeber in jedem Menschen vereint sind. (2.1) Andererseits überspannt Di Cesares Interpretation das, was der biblische Begriff *ger* philologisch und historisch hergibt. Dessen theo-politische Implikationen (Anpassungspflicht an die Mehrheitsreligion) ignoriert sie. (2.2) Di Cesares Romantisierung existenzieller Heimatlosigkeit basiert m.E. auf einer einseitigen Heidegger-Lektüre, die es schwer macht, für die Notwendigkeit eines neuen Zuhauses für die Zugewanderten zu argumentieren. (2.3) Di Cesares politische ‚An-Archie', die sich von allen Ursprungsmythen verabschiedet, welche staatliche Souveränität begründen sollen, setzt stattdessen auf Ursprungslosigkeit, den Verzicht auf ein begründendes Prinzip, um dadurch den Unterschied zwischen Staatsbürger*innen und staatenlosen Flüchtlingen zu minimieren. Di Cesares Vision, die derzeit politisch in den bestehenden Demokratien nicht umsetzbar ist, wird der an-archischen Ethik von Levinas gegenübergestellt.

(3) Der vorliegende Beitrag fragt schließlich, welche Elemente von Di Cesares Skizze einer besseren Zukunft im Kontext multikultureller und -religiöser Kohabitation schon jetzt realisiert werden können und welche ggf. modifiziert werden müssen: (3.1) Derrida folgend definiert Di Cesare Gastfreundschaft als reine

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Offenheit gegenüber unerwarteten Ankömmlingen. In Verlängerung dessen rücke ich das Zuhören als zentrale Geste der Gastfreundschaft ins Blickfeld – eine nicht nur ethische, sondern auch eminent politische Geste, die kein Geld kostet, aber unerlässlich ist für alle demokratischen Prozesse und für jegliche Realisierung einer guten Nachbarschaft. (3.2) Das Gegenteil der im Zuhören zum Tragen kommenden Offenheit sind verschlossene Grenzen zwischen Menschen, Staaten und Ideologien. Daher untersuche ich auch die von Di Cesare hervorgehobene Dynamik semantischer, realpolitischer und identitätstransformierender Grenzüberschreitungsprozesse. (3.3) Di Cesare behauptet, die gewaltsame Aneignung von Wohnraum habe nicht nur zur Errichtung von Grenzen geführt, sondern sei auch die Ursache der heutigen ökologischen Krise. Daher wird schließlich der spannungsvolle Zusammenhang ihrer Migrationsphilosophie mit der Umweltethik verdeutlicht, indem er mit Bonhoeffers Zugang zur Welt kontrastiert wird.

Schlagworte: Heimat(losigkeit), Hospitalität, multikulturelle/-religiöse Kohabitation, Staatsbürgerschaft, Geflüchtete als ansässige Fremde, dialogisches Zuhören, Grenz(überschreitung), Umweltethik, Heidegger, Levinas, Derrida, Bonhoeffer

Abstract: This article offers a critical discussion of Donatella Di Cesare's *Philosophy of Migration* as well as suggestions for its further practice-oriented development.

(1) Firstly, Di Cesare's double reversal of perspective is presented, which (1.2) focuses on the biblical figure of the *ger*, the resident foreigner. According to Di Cesare, the *ger* should have the same rights and obligations as the long-established citizens, which leads to (1.3) her core concept of cohabitation: the equal coexistence of migrants and citizens characterized by migrants' participation in democratic institutions.

(2) Secondly, Di Cesare's above-mentioned vision is discussed: I argue that, on the one hand, the model of the *ger* has an equalizing effect because the roles of guest and host are united in each person. (2.1) On the other hand, Di Cesare's interpretation overstretches what the biblical term *ger* yields philologically and historically, and she ignores its theo-political implications (the obligation to adapt to the majority religion). (2.2) Moreover, Di Cesare's romanticization of existential homelessness is based on a one-sided reading of Heidegger, which makes it difficult to warrant the necessity of new homes for refugees/immigrants. (2.3) Further, Di Cesare's political 'an-archy,' which rejects a founding principle and state sovereignty in order to thereby eliminate the difference between citizens and stateless persons, is contrasted with the 'an-archic' ethics of Levinas. Di Cesare's vision can currently not be implemented politically in existing democracies.

(3) This article therefore asks, thirdly, which elements of her design of a better future can already be realized today and which may need to be modified in the context of multicultural and multireligious cohabitation. (3.1) Following Derrida, Di Cesare defines hospitality as pure openness towards unexpected arrivals. In extension, I propose to focus on 'listening' as a central gesture of hospitality that is not only ethical but also eminently political. It costs no money but is indispensable for

all democratic processes and for any realization of good neighborliness. (3.2) The opposite of the openness that comes to bear in hospitable listening is being-stranded at closed borders and insurmountable cultural frontiers. Hence, I also examine the dynamics of semantic, pragmatic, and identity-transforming border-crossing processes highlighted by Di Cesare. (3.3) Finally, extending her thesis that the violent appropriation of living space has not only led to the establishment of borders but is also the cause of today's ecological crisis, the ambiguous connection between her philosophy of migration and environmental ethics is clarified by contrasting it with Bonhoeffer's approach to the world.

Keywords: Home(lessness), hospitality, multi-cultural/-religious cohabitation, citizenship, refugees as resident foreigners, dialogical listening, borders (and crossing them), environmental ethics, Heidegger, Levinas, Derrida, Bonhoeffer

Eingang: Hospitalität und ihre Grenzen

Mitten in der ‚Migrationskrise' des Jahres 2015, als zahlreiche Bootsflüchtlinge im Mittelmeer umkamen, arbeitete die italienische Philosophin Donatella Di Cesare an einem Buch, das einen bahnbrechenden neuen theoretischen Zugang zum Phänomen der Migration geben würde – ein Umdenken mit weitreichenden Implikationen und Konsequenzen. Dennoch wird weiterhin vielerorts eine restriktive Politik betrieben, in der Migranten und Migrantinnen nicht mehr willkommen geheißen werden. Die Hospitalität stößt an enggefasste Grenzen.

Di Cesares *Philosophie der Migration,* in der Erstauflage unter dem Titel *Stranieri residenti: Una filosofia della migrazione* 2017 erschienen, ist aktueller denn je. Ungewöhnlich ist, dass Di Cesare programmatisch die Perspektive der Migrant*innen und nicht die der bereits Ansässigen in den Mittelpunkt stellt (2021, 27-39). Dadurch werden die klassischen migrationsphilosophischen Fragen, wer warum wie viele aufnehmen soll und wie das gelingen kann, multiperspektivisch nuanciert, so dass Migration nicht nur als ein zu lösendes Problem aus der Perspektive der ersten oder dritten Person bearbeitet wird, wobei die ansässigen ‚Subjekte' auf die Anreisenden wie auf ‚unterzubringende Objekte' blicken. Vielmehr wird auch das Selbstverständnis der Migrant*innen berücksichtigt. Die Migrant*innen kommen, wie der italienische Titel nahelegt, als ‚ansässige Fremde' in den Blick, die sich dauerhaft niederlassen dürfen. Ungewöhnlich sind auch Di Cesares Quellen: Sie setzt sich nicht nur mit Klassikern der abendländischen Philosophie auseinander, sondern ihre Hauptinspiration stammt aus der Bibel, wo die Figur des ansässigen Fremden prominent auftritt.

Der vorliegende Artikel bietet eine Präsentation und Diskussion von Di Cesares Entwurf sowie Vorschläge zu dessen praxisnaher

Weiterentwicklung unter besonderer Berücksichtigung ethisch-politischer und religionsphilosophischer Aspekte.

(1) Zunächst wird auf der Basis der obengenannten (1.1) Perspektivumkehr Di Cesares Vision einer ‚Politik des Zusammenwohnens' vorgestellt, welche (1.2) die Figur des *ger* (גֵּר), des ansässigen Fremden aus der Hebräischen Bibel, zum Vorbild nimmt. Der *ger* soll dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Alteingesessenen, wodurch das Nebeneinander von Migrant*innen und Staatsbürger*innen durch (1.3) ein neues Miteinander, deren Kohabitation, ersetzt wird. Letztere schließt die Teilhabe an demokratischen Strukturen und Menschenrechten ein.

(2) Sodann folgt die Diskussion der obengenannten Vision: Einerseits hat das Vorbild des *ger* einen egalisierenden Effekt, weil die Rollen von Gast und Gastgeber in jedem Menschen vereint sind. (2.1) Andererseits überspannt Di Cesares Interpretation das, was der biblische Begriff *ger* philologisch und historisch hergibt. Dessen theo-politische Implikationen (Anpassungspflicht an die Mehrheitsreligion) ignoriert sie. (2.2) Ein zweiter Kritikpunkt ist Di Cesares Romantisierung existenzieller Heimatlosigkeit, welche m.E. auf einer einseitigen Heidegger-Lektüre basiert, die es schwer macht, für die Notwendigkeit eines neuen Zuhauses für die Zugewanderten hier auf Erden zu argumentieren. (2.3) Di Cesares politische ‚An-Archie', die sich von allen Ursprungsmythen verabschiedet, welche staatliche Souveränität begründen sollen, setzt stattdessen auf Ursprungslosigkeit, den Verzicht auf eine *archè,* auf ein begründendes Prinzip, um dadurch den Unterschied zwischen Staatsbürger*innen und staatenlosen Flüchtlingen zu minimieren. Allerdings bietet dieses Modell, so mein dritter Punkt, keine Lösung des sogenannten ‚Migrations-Problems', solange Di Cesares Vision politisch in den bestehenden Demokratien nicht umsetzbar ist.[1]

Jacques Derrida hatte einen ähnlichen Einwand gegen die ‚an-archische' Ethik seines Lehrers Emmanuel Levinas, die zwar die Alterität des oder der je Anderen stark macht, aber nicht gestattet, die Ansprüche der ‚vielen' abzuwägen, die in einem politischen Gemeinwesen aufeinandertreffen. Derridas Kritik führte dazu, dass Levinas in seinem zweiten Hauptwerk die Figur des ‚Dritten' einführte, der stellvertretend auch für die vierte, fünfte, sechste Person etc. steht, deren Interessen ebenfalls zu berücksichtigen sind. Die damalige Diskussion zwischen Levinas und Derrida, zu der Di Cesare explizit Stellung bezieht, ist auch für die heutige

[1] Polak 2025, 194, teilt diese Einschätzung und stellt fest: „Politisch sind Di Cesares Forderungen derzeit in Europa schlicht und ergreifend nicht realisierbar."

Migrationsdebatte relevant, weshalb ich näher auf sie eingehen werde: Was genau folgt politisch aus einer ‚an-archischen Ethik'?

(3) Der vorliegende Beitrag fragt schließlich, welche Elemente von Di Cesares Skizze einer besseren Zukunft im Kontext multikultureller und -religiöser Kohabitation schon jetzt realisiert werden können und welche gegebenenfalls modifiziert werden müssen. Vor allem folgende Anregungen nehme ich auf: (3.1) Derrida folgend definiert Di Cesare Gastfreundschaft als reine Offenheit gegenüber unerwarteten Ankömmlingen. In Verlängerung dessen rücke ich das Zuhören als zentrale Geste der Gastfreundschaft ins Blickfeld – eine nicht nur ethische, sondern auch eminent politische Geste, die kein Geld kostet, aber unerlässlich ist für alle demokratischen Prozesse und für jegliche Realisierung einer guten Nachbarschaft. Denn Di Cesares Kernbegriff der Kohabitation, der das Ziel ihrer *Philosophie der Migration* ausweist – das gleichberechtigte Zusammenwohnen von Einheimischen und Zugewanderten –, kann ohne wechselseitiges, in einen Dialog eingebundenes Zuhören kaum gelingen.

(3.2) Deshalb schlage ich eine dialogische Rückbindung der Perspektiven der Alteingesessenen und der Migrant*innen vor. Nur wenn diese aus der Perspektive der zweiten Person in Verbindung miteinander kommen, d.h. in eine Ich-Du-Beziehung von Angesicht zu Angesicht eingehen, kann das Selbstverständnis *beider* Gruppen nachhaltig verändert werden.[2] Das Gegenteil der im Zuhören zum Tragen kommenden Offenheit sind verschlossene Grenzen – Grenzen zwischen Menschen, Staaten und Ideologien. Daher untersuche ich auch die von Di Cesare hervorgehobene Dynamik semantischer, realpolitischer und identitätstransformierender Grenzüberschreitungsprozesse.

(3.3) Nennenswert ist auch Di Cesares These, die gewaltsame Aneignung von Wohnraum habe nicht nur zur Errichtung von Grenzen geführt, sondern sei auch die Ursache der heutigen ökologischen Krise. Der Zusammenhang zwischen der Gastfreundschaft, die Menschen ihren Mitmenschen erweisen können, und der ‚Gastfreundschaft', die uns Menschen von der Erde erwiesen wird, wird selten gesehen, ist aber zentral für das Verständnis der Perspektivenumkehr, zu welcher Di Cesare ihre Leser*innen

[2] Polak 2025, 194f, reflektiert über verschiedene Kommunikations- und Handlungsoptionen und kommt zu dem Schluss: „Wenn zumindest kleine Schritte in Richtung der Anerkennung der Migranten-Rechte gesetzt werden sollen, muss ich […] gleichsam realpolitisch – auf die Perspektive der Sesshaften Rücksicht nehmen. Andernfalls wird mir […] erfahrungsgemäß gar nicht zugehört oder ich erhalte Hassmails."

einlädt. Im Blick auf die nichtmenschliche Natur, beispielsweise die Vegetation, die bereits Millionen von Jahren bestand, bevor Menschen die Erde zu bevölkern begannen, müssen wir uns fragen, ob wir ‚gute Gäste auf Erden' sind bzw. was wir tun könnten, um dies zu werden, ohne die Artenvielfalt, das Habitat anderer Wesen und die klimatischen Bedingungen für das Leben auf Erden zu gefährden. Di Cesare koppelt die ökologische Krise kausal an die mangelnde Anerkennung unseres Gast-Seins auf Erden bzw. an dessen Missbrauch im Verfügen-Wollen über die Natur. Daher wird schließlich der spannungsvolle Zusammenhang ihrer Migrationsphilosophie mit der Umweltethik verdeutlicht, indem er mit Bonhoeffers Zugang zur Welt kontrastiert wird.

1. Di Cesares Philosophie der Migration

Di Cesare präsentiert eine Theorie, deren regulative Ideen teils aus der biblischen, teils aus der kontinentalphilosophischen Tradition stammen und überdies in einem post-Shoah Kontext ‚nach Auschwitz' verankert sind. Di Cesare zufolge kann eine Nation sich „weder auf ein Recht des Bodens noch auf eines des Blutes berufen, um anderen die Gastfreundschaft zu verweigern" – sind Blut und Boden doch die „Angelpunkte jedweder Art von Diskriminierung." (Di Cesare 2021, 7) Als Alternativen empfiehlt Di Cesare erstens eine Perspektivumkehr (1.1), zweitens ein neues Verständnis der Fremden (1.2) und drittens ein neues Verständnis des Zusammenwohnens (1.3).

1.1 Die doppelte Perspektivumkehr

Wie sie rückblickend erklärt, hat Di Cesare in ihrer Arbeit angestrebt, „die Perspektive, in der das Phänomen der Migration betrachtet wird, umzukehren", indem sie versucht, „es nicht als Bedrohung, sondern als Chance zu sehen"; der Genitiv in ihrer *Philosophie der Migration* sei ein subjektiver, kein objektiver: „Sie ist das, was ich ein ‚Denken vom Ufer aus' genannt habe" (2025a, 16), wodurch die Migrant*innen zu Protagonist*innen, Akteur*innen und Interpret*innen des Geschehens werden.

Eine weitere, wichtige Pointe Di Cesares ist, dass ‚der Fremde an sich' nicht existiert, weil Fremdheit immer „eine Relation, eine Beziehung" sei: „Der Fremde als *extraneu(m)* verweist auf die Dimension des *extra,* des Außen. Ein Außen, das stets von einem Innen her gesehen und beurteilt wird, ein Dort, das nicht Hier ist." (aaO., 18) Wird die Perspektive umgekehrt, sehen sich die Ansässigen mit neuen Augen – mit denen der Fremden. Diese Perspektivumkehr kann zu einem neuen Selbstverständnis im Angesicht jener Anderen beitragen, deren Schiffbruch bezeugt wird. Das

impliziert, dass die Ansässigen nicht nur die Fremden, sondern auch *sich selbst* neu sehen – dadurch, dass sie mit deren Blick konfrontiert werden, der sieht, wie sie gesehen werden.[3] Aktivität und Passivität, Impression und Expression verschränken sich in diesem Sehen und Gesehen-Werden, das gleichzeitig vorgeht und die Sichtweise aller Involvierten zu verändern vermag. Insofern ist die Perspektivumkehr eine doppelte: zunächst die der Ansässigen, welche die Lage aus Sicht der Migrant*innen sehen lernen, dann aber auch die der Ankommenden, die sich selbst als so oder anders wahrgenommen und mehr oder weniger willkommen wissen.

So schreibt Di Cesare in ihrer *Philosophie der Migration,* die Migrant*innen seien angewiesen auf Menschen, die ihnen die Hand ausstrecken, auf Zuschauer*innen, die „vom Innen ins Außen überzuwechseln" (2021, 36) vermögen – und umgekehrt. Dabei verwandelt sich das bloße Publikum in Menschen, die nicht nur zuschauen, sondern auch zupacken und somit zu Mitmenschen und Helfer*innen der Gestrandeten werden (können). Die Anerkennung der eigenen Fremdheit wird zum Schlüssel der Koexistenz mit anderen Fremden: „Nur wenn man den Fremden anerkennt, der im eigenen Inneren wohnt, kann man den, der außerhalb wohnt, aufnehmen und willkommen heißen" (2025b, 205). Di Cesare scheint hier einen Gedanken aufzunehmen, der in einem Buchtitel des französischen Philosophen Paul Ricœur anklingt: *Soi-même comme un autre* (1990), d.h. das Selbst kommt als ein Anderer zum Vorschein. Di Cesares phänomenologische Analyse der Fremdheit ist sowohl existenziell als auch politisch entfaltet.

1.2 Die biblische Figur des Fremden

Für Di Cesare ist das biblische Jerusalem als idealtypische „Stadt der Fremden" (2021, 223-230) von großer Bedeutung. Hier durften die Fremden dauerhaft ansässig werden, und die Ansässigen waren sich zeitlebens ihrer Fremdheit als Gäste auf Erden bewusst: „Der politischen Verfassung der Thora [d.h. des Pentateuch, der ersten fünf Bücher der Bibel] zufolge sind alle Bürger Fremde und alle Bewohner Gäste." (Di Cesare 2021, 230) Di Cesare verweist hier auf Textstellen wie Exodus 22,20; 23,9 und Deuteronomium 24,17-22, wonach die Fremdlinge nicht unterdrückt werden dürfen – mit der Begründung, dass auch die Israeliten Fremde (genauer: Sklaven) in Ägypten waren. Historisch gesehen fand der Auszug aus Ägypten unter der Führung Moses im 2. Jahrtausend (zwischen dem 15. und 13. Jh.)

[3] Zur ethischen Bedeutung des Sehens vgl. Grøn 2002; Welz 2014; 2015.

v.Chr. statt, d.h. in der späten Bronzezeit. Seither ist es laut biblischem Zeugnis Gott selbst, der den Israeliten gebietet, sich daran zu erinnern, dass sie Fremde waren in Ägypten (s. auch Levitikus 19,34) und der zu ihnen im Blick auf das gelobte Land, ihre neue Heimat, sagt: „Das Land ist mein; ihr seid nur Fremde, die bei mir wohnen“[4] (Levitikus 25,23). Gott wird hier als Gastgeber seines auserwählten Volkes porträtiert.

Dieses religiöse Motiv und das damit verbundene Selbstverständnis der an Gott Glaubenden hat nicht nur migrationsphilosophische (1.2.1) und politisch-friedensethische Implikationen (1.2.2), sondern berührt auch die ökologische Ethik angesichts der Klimakrise (1.2.3).

1.2.1 *Migrationsphilosophische Implikationen:* Di Cesare rückt die Perspektive jenes Migranten oder Flüchtlings in den Fokus, der als *ger* (גֵּר), wie es auf Hebräisch in der Bibel heißt, d.h. „als *ansässiger Fremder* die Tore zur Stadt“ durchquert (2021, 9). Im biblischen Szenario wird der unter dem Volk Israel wohnende ansässige Fremde „in der Fuge der Trennung von der nicht anzueignenden Erde wohnhaft“ (aaO., 10) und wird Bürger, während die schon Eingebürgerten entdecken, selbst ansässige Fremde in ihrer Stadt zu sein. Die Fremden sollen nicht wieder ‚heimgeschickt‘ werden, sondern sie dürfen bleiben. Ihr Bleiben – und nicht zuletzt ihr Fremd-Bleiben – erinnert die angestammten Bewohner*innen des Gemeinwesens daran, dass auch sie in gewissem Sinne Fremde sind, und zwar überall da, wo sie kein Bleiberecht haben, aber auch da, wo sie im Alltag mit unvertrauten Gewohnheiten, Denkweisen und Lebensstilen konfrontiert sind. Die bereits Ansässigen werden vor allem daran erinnert, dass sie ihr Zuhause nicht sich selbst, sondern ihrem Gott zu verdanken haben, mit dem sie immer unterwegs bleiben. Ein ins Auge fallender Vorzug der *gerim* ist daher ihre integrative Kraft, sofern sie auf existenzielle Gemeinsamkeiten von Einwohner*innen und Eingewanderten verweisen.

1.2.2 *Politisch-friedensethische Implikationen:* Das *jus migrandi* will Di Cesare nicht mit dem Recht, sich irgendwo anzusiedeln gleichgesetzt wissen, denn der Siedler „erkennt die Fremdheit nicht an, sondern wähnt sich als Eigentümer und eignet sich auf dieser Basis das Land und den Boden an.“ (Di Cesare 2025b, 206) Soweit z.B. der Nahostkonflikt auch ein Streit um Land ist, ergeben sich von hier aus für beide Seiten Möglichkeiten einer Selbst-Re-Vision im buchstäblichen Sinne des Wortes: eine neue, revidierte Sicht auf sich selbst, sofern weder die einen noch die anderen behaupten können, ‚schon immer‘ und damit ‚zuerst‘ oder ‚die ganze Zeit‘ dagewesen zu sein und mit diesem Argument das Land für sich allein

[4] Wenn nicht anders angegeben, werden Bibeltexte aus der Lutherbibel 2017 zitiert.

beanspruchen. Di Cesare führt ganz bewusst den *ger* und das biblische Jerusalem als Modell ein, um damit zwei andere Alternativmodelle zu verwerfen: einerseits das antike Athen, die Stadt der Autochthonen, der Erdgeborenen, deren Gründungsmythos ihr als Modell für nationalistische Ideologien gilt (vgl. Di Cesare 2021, 201-208), andererseits Rom, die offene, inklusive Stadt, die ihr jedoch als imperial gilt (vgl. aaO., 209). Jerusalem dagegen gilt ihr als Stadt des Friedens, in der für alle Platz ist.

1.2.3 *Ökologisch-ethische Implikationen:* Di Cesare kommt in ihrer „Erwiderung" auf die im Jahr 2025 herausgegebenen Beiträge in einem Diskussionsband zu ihrer *Philosophie der Migration* selbst auf deren Verbindung mit der Umweltethik zu sprechen: Der Besitz von Wohnraum und dessen gewaltsame Aneignung bildet in ihren Augen nicht nur „das Kriterium für die Aufteilung der Welt, für die Entstehung von Vaterländern und für die Errichtung von Grenzen, Zäunen und Schranken", sondern habe auch zum Anthropozän geführt, und im eigentumsbasierten Wohnen sei „auch die Ursache der heutigen ökologischen Krise zu suchen" (2025b, 217).

Die „flüchtige und hybride Figur" des *ger* dagegen, der „stets auf der Durchreise" sei, kann laut Di Cesare aufzeigen, „dass ein anderes Wohnen möglich ist": eines, das „weder Besitz noch Aneignung" noch „Einswerden mit dem Boden oder eine autochthone Verwurzelung" voraussetzt, sondern sich „stets im Übergang" vollzieht (2021, 219). Die Figur des *ger* erinnere den Einwohner und vermeintlich Autochthonen daran, selbst „ein Fremder zu sein", wodurch die „Illusion einer Zugehörigkeit zum Ort" zerstäube (ebd.). Ob und inwieweit diese Einsicht zu einem schonsameren Wohnen und insgesamt einem ökologisch bewussteren Lebensstil führt, wird in Abschnitt 3.3 diskutiert.

1.3 Der Kernbegriff der Kohabitation

Di Cesares Vision ist eine „Politik des Zusammenwohnens" von Migrant*innen und Staatsbürger*innen, das von einer „wechselseitigen Teilhabe" an demokratischen Strukturen und Menschenrechten geprägt ist: „In einer vom Exil geprägten Welt bedeutet Zusammenwohnen, räumliche Nähe in zeitlicher Übereinstimmung mit Blick auf eine gemeinsame Zukunft zu teilen." (2021, 10) Die Nachbarschaft der Alteingesessenen und neu Hinzugezogenen gründet also weder in ererbtem oder erworbenem Eigentum noch im Hineingeborensein in einen bestimmten Staat, sondern vielmehr im *status quo* einer Konstellation von Menschen, die ein lokales und zugleich globales Gemeinwesen formen, in dem alle willkommen sind.

Nicht umsonst kritisiert Di Cesare ein Verständnis der Gastfreundschaft „auf der Grundlage des Asyls", das suggeriert, es handele „sich nur

um eine vorübergehende Zuflucht", denn dadurch werde der Trennung „zwischen Innen und Außen Nachdruck verliehen und die axiologische Grenze zwischen Bürger und Fremdem nachgezogen." (2021, 277) Der biblische Gedanke des ansässigen Fremden dagegen lasse diese Grenze „implodieren", indem Gastfreundschaft und Bürgerschaft „schließlich zur Deckung kommen." (ebd.) Erst die längerfristige Aufnahme ermöglicht eine gelingende Koexistenz in einer allen Bürgern gemeinsamen Welt, die Räume der Solidarität und ein echtes Miteinander einschließt. Dem entgegen stehen die videoüberwachten Zäune an den Grenzen Europas und die Grenz- und Küstenwache Frontex für „den Triumph des immunitären Denkens" (aaO., 285), das alle Fremden abwehrt, als wären sie Eindringlinge. Nur dann, wenn wir Neuankömmlingen Platz zum Leben einräumen, können sie Gemeinsinn entwickeln und „Güter und Verpflichtungen teilen" (aaO., 290).

Zentral für Di Cesare ist die Kohabitation, das Zusammenwohnen, das für sie nicht das Gegenteil der Migration darstellt, genau so wenig wie der Bürger nicht das Gegenteil des Fremden sei (vgl. Di Cesare 2025b, 209). Das Wohnen dürfe nicht auf eine Form des Habens reduziert werden; nur dann könne es „im Lichte der Koexistenz mit den anderen neu gedacht werden" (aaO., 212). Soll das Politische als „ein Synonym des Gemeinsamen" nicht auf „Blut- und Bodenbanden" (aaO., 213) beruhen, sollte die Staatsbürgerschaft ihrer Ansicht nach nicht an die Geburt gebunden sein, sondern die politische Gemeinschaft allein über Teilhabe definiert sein, wobei ungewollte Nähe und nicht gewähltes Zusammenwohnen die Vorbedingungen dieser Gemeinschaft seien (vgl. aaO., 217).

Wie Di Cesare im Anschluss an die von Jürgen Habermas entwickelte Idee des „Verfassungspatriotismus" klarmacht, erfordert eine demokratische Staatsbürgerschaft weder die Verwurzelung in einer bestimmten ethnischen noch nationalen Identität und entsprechenden Lebensformen und Werten, sondern einzig und allein Partizipation in einer politischen Kultur (Di Cesare 2021, 273f, mit Verweis auf Jürgen Habermas, „Staatsbürgerschaft und nationale Identität", 659; nähere Angaben fehlen).

Di Cesare setzt sich damit nicht zuletzt von Kants kosmopolitischem Ideal ab, in dem das Weltbürgerrecht auf allgemeine Hospitalität lediglich als vorübergehendes Besuchsrecht definiert wird, ohne dass Weltbürger*innen mit einer permanenten Aufenthaltsgenehmigung rechnen dürfen, weil langfristige Gastfreundschaft nur auf der Grundlage der Staatsbürgerschaft und des Eigentumsrechts gewährt wird – und unter der Bedingung, dass vom Gast keine Gefährdung ausgeht. Wer keinen Pass und keine Wohnung hat, darf nicht bleiben. Sheyla Benhabib hat die in Kants *ius cosmopoliticum* implizierten Herausforderungen untersucht. Sie stellt

fest, dass eine Spannung zwischen universalen Menschenrechten und der jeweiligen partikularen nationalen und kulturellen Zugehörigkeit herrscht, die konstitutiv für demokratische Legitimität ist (vgl. Benhabib 2004, 44, mit Verweis auf Immanuel Kants 1795 herausgegebene Schrift „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf").

Di Cesares Kernbegriff der Kohabitation kann modernen Demokratien dabei helfen, tragfähige Gemeinschaften derer aufzubauen, die zusammen in derselben Stadt oder demselben Dorf wohnen, weil eine Langzeitperspektive in Aussicht gestellt wird, die gleiche Rechte und Pflichten für alle bereithält. Ginge es nur um vorübergehendes Asyl oder zeitbegrenzte Hospitalität, käme die Frage nach politischen Rechten und der Gleichstellung von Alteingesessenen und Neuankömmlingen gar nicht erst auf. Das gleichberechtigte Zusammenwohnen wiederum kommt nur dadurch zustande, dass Migrant*innen eine dauerhafte Heimat angeboten wird, die nicht von generationsübergreifenden Ursprungs- oder Verwurzelungsvorstellungen abhängig gemacht wird.

2. Diskussion von Di Cesares Vision

Die Details dieser vielversprechenden Vision möchte ich im Folgenden konstruktiv-kritisch im Blick auf mögliche Einwände diskutieren. Zunächst möchte ich in Frage stellen, inwieweit die historische Figur des *ger* und deren Integration in die antike Gesellschaft mit heutigen Verhältnissen verglichen werden kann und inwieweit Di Cesares Vision sich legitimerweise auf die Bibel beruft. Wie eine Untersuchung philologischer, hermeneutischer, juristischer, politischer und religionsphilosophischer Aspekte zeigen wird, unterschlägt Di Cesares theologisch-politische Charta des ansässigen Fremden die religiöse Anpassungspflicht, die dem hebräischen *ger* im damaligen Jerusalem bzw. Israel abgenötigt wurde.

2.1 Di Cesares theologisch-politische Charta des ger

In der Eingebundenheit der biblischen Figur des *ger* in die Gemeinschaft der Israeliten entdeckt Di Cesare ein auch heute noch vorbildliches Modell des Anteilhabens und Anteilgebens an Rechten: „Der Fremde behält seine Fremdheit, während ihm alle seine Rechte zuerkannt werden." (2021, 220) Er dürfe teilhaben, ohne sich mit anderen Identitäten identifizieren zu müssen. Dadurch erscheint das vorgeschlagene biblisch inspirierte Modell äußerst attraktiv für eine multikulturelle und -religiöse Gesellschaft, die Zugewanderte nicht zur Anpassung bzw. Assimilation zwingen, sondern ihnen

im Rahmen der Demokratie volle Entfaltungsfreiheit gewähren will. Allerdings sehe ich folgende Schwierigkeiten:

2.1.1 *Philologie:* Inwieweit kann Di Cesare ihre Vision des Zusammenlebens von Einheimischen, die immer auch ein Gefühl des Fremdseins in der Welt bewahren, und Zugewanderten, die nicht nur vorübergehendes Asyl bekommen, sondern dauerhaft wohnen bleiben dürfen, legitimerweise auf die biblische Figur des *ger* zurückführen? Di Cesare zufolge bedeutet das hebräische Wort *ger* (גר) buchstäblich „derjenige, der wohnt" und enthält ein Paradox, sofern ein und dieselbe verbale Wurzel „sowohl die Wohnung als auch die Fremdheit" bezeichnet (aaO., 218). In der Tat ist die primäre Bedeutung der Wurzel גור dem *Dictionary of Classical Hebrew* zufolge „sojourn, take up residence, as a resident alien", und wenn das Verb im Sinne von „inhabit" gebraucht wird, handelt es sich oft um ein übergangsmäßiges Wohnen (vgl. Exodus 3,22). Im Hebräischen stehen andere Wortwurzeln zur Bezeichnung permanenten Wohnens zur Verfügung, z.B. שׁכן. Akzeptieren wir den damaligen *ger* als Vorbild heutiger Kohabitation, ähnelt diese aufgrund der genannten Konnotationen entgegen der Absicht von Di Cesare zumindest in einigen Fällen doch eher einem zwischenzeitlichen Asyl als einem andauernden Bürgerrecht.

2.1.2 *Interkulturelle und -religiöse (Bibel-)Hermeneutik:* Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Deutung des Begriffs *ger* in seiner neutestamentlichen Re-Kontextualisierung im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Di Cesare bezieht sich auf einen Vers „bei Paulus von Tarsus", der den Ephesern, die nicht beschnitten und deshalb von den Juden als Heiden betrachtet wurden, zusprach: „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge (ξένοι καὶ πάροικοι), sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen (οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ)." (Epheserbrief 2,19) Di Cesare kommentiert, der griechische Ausdruck *paroikós* für den Fremdling übersetze das hebräische *ger* und behalte dessen Bedeutungsgehalt (Di Cesare 2021, 261, Anm. 307, vgl. 326). Wenn dem so ist, werden die Epheser zunächst den unter dem Volk Israels wohnenden Ausländern gleichgestellt und in einem zweiten Schritt gleichsam in den engeren ‚Familienkreis' aufgenommen.

Wie aber ist diese Statusänderung zu verstehen? Aus dem Kontext geht hervor, dass die Angesprochenen als Heiden ohne Christus „ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und den Bundesschlüssen der Verheißung fremd" waren und daher „ohne Gott in der Welt" waren (Epheserbrief 2,12). Der Briefverfasser versucht nun, die Einheit der Gemeinde zu betonen, die aus Juden und Heiden zusammengesetzt, doch in Jesus Christus vereint sei: „Denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und hat den Zaun abgebrochen, der dazwischen war" (V.14). Der Jude Jesus von

Nazareth, der von den jüdischen Gemeindegliedern als Messias und den griechischen als Christus und von beiden als vom Tode auferstandener Erlöser aufgefasst wurde, habe den Heiden „den Zugang zum Vater" (V.18) eröffnet, d.h. eine Vertrautheit mit Gott, dem Schöpfer des Alls, ermöglicht. Dadurch wurden sie von Gott-Fremden zu Menschen, die Gott kennen und mit ihm leben.

Der Paulus zugeschriebene, aber wahrscheinlich pseudepigraphische Epheserbrief transponiert somit den hebräischen Begriff des *ger,* des ethnisch gesehen Fremden, ins Gottesverhältnis: Der griechische *xénos* und *paroikós* ist vor allem religiös gesehen fremd, und das ändert sich mit seiner theologischen ‚Einbürgerung' ins Volk Gottes. Letztere gelingt allerdings nur dann, wenn von den Griechen nicht erwartet wird, dass sie alle 613 Gebote (*mitzvot*) der Thora inklusive Reinheits-, Speise- und Zeremonialgesetze einhalten. Di Cesare äußert sich nicht zur (deutero-)paulinischen Entgegensetzung von vergangenem Fremdlinge-Sein und jetzigem Hausgenosse-Gottes-Sein. Gegen ihre Idealisierung der Figur des *ger* aus der Hebräischen Bibel lässt sich historisch gesehen einwenden, dass schon bei den frühen Christ*innen eine Präferenz für das Nicht-mehr-Fremdsein-Müssen festzustellen ist. Zumindest bei Gott wollten die frühen Christ*innen ganz zuhause sein, und zumindest im Himmel wollten sie nicht mehr als Bürger*innen zweiter Klasse leben, wie es die ansässigen Fremden im antiken Israel allen Integrationsanstrengungen zum Trotz waren und blieben.

Bemerkenswerterweise ist es nach Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukasevangelium 10,25-37) ein nicht-ansässiger Fremder, der zu dem damals von Juden verachteten Volk der Samariter gehörte, der sich vorbildlich verhält und dadurch dem Gesetzeslehrer zeigt, wie das in der Thora genannte Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Deuteronomium 6,5; Levitikus 19,18) erfüllt wird. Anstatt selbst zu definieren, wer in einer bestimmten Situation als *mein Nächster* gelten soll, wird das Augenmerk auf das eigene Handeln gerichtet: Wie kann *ich* mich anderen gegenüber als *deren* ‚Nächste(r)' erweisen?[5] Im Gleichnis geschieht dies durch Barmherzigkeit und großzügige Gastfreundschaft. Der Samariter war auf Reisen, konnte dem Verletzten daher nicht sein eigenes Haus als Bleibe anbieten, aber er mietete eine Herberge für ihn.

[5] Zur Auslegung des Gleichnisses vgl. Welz 2025a; Schmiedel 2025, 233f präsentiert eine kommunitaristische und eine kosmopolitische Lesart des Gleichnisses – und eine dritte, universalistische, die in der wechselseitigen Interdependenz aller Menschen gründet (vgl. aaO., 138f).

Wie könnte eine differenzsensible interkulturelle und -religiöse (Bibel-)Hermeneutik aussehen (vgl. hierzu Ku 2023), die das Selbstverständnis aller Involvierten respektiert, ohne zu riskieren, verschiedene Traditionen, die zum Teil schon zu biblischen Zeiten miteinander konkurrierten, zu nivellieren? Di Cesares generalisierende Rede von der „jüdisch-christliche[n] Moral", die auf dem Modell des barmherzigen Samariters beruhe, der ohne Wenn und Aber „dem Verwundeten auf seinem Weg schlicht Beistand und Hilfe leistet" (Di Cesare 2021, 261), könnte dergestalt (miss)verstanden werden, dass alle Unterschiede in einer Bindestrich-Identität aufgehoben werden.[6]

2.1.3 *Jura, Politik und Religionsphilosophie:* Zu Recht kritisiert Di Cesare „die Theoretiker des Liberalismus", die das Gleichnis des barmherzigen Samariters „als praktisch nicht haltbar" entkräften wollen (aaO., 261). Die Gastfreundschaft fordere mit „ihrem Überschuss an Menschlichkeit" das Recht und seine Gesetze beständig heraus, weshalb die Gastfreundschaft eine „Tugend der Ausnahme" sei, die mit der liberalen Moral und deren „abstrakt egalitären Prinzipien und ihrem Anspruch auf Prüfung der unzähligen Bedingungen" der Aufnahme des Anderen kollidiere (ebd.). Ist diese Hürde einmal genommen, bleiben immer noch juristische, politische und religionsphilosophische Herausforderungen, wenn das Modell des *ger* aktualisiert und in den multikulturellen und -religiösen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts ins Spiel kommen soll.

So galt zu biblischen Zeiten ein und dasselbe Gesetz für den Einheimischen und den Fremdling (Exodus 12,49), die gleichermaßen „Mitglieder der politischen Gemeinschaft" waren und gemeinsam Pessach feierten, „das Fest der Bürgerschaft" (aaO., 220), so Di Cesare. Mit Verweis auf Bibeltexte wie Exodus 20,20; 23,9 und Deuteronomium 24,14f verdeutlicht sie die Pflicht des jüdischen Volks, die Fremdlinge nicht zu unterdrücken, weil es selbst in Ägypten fremd war. Sie betont, dass beiden Bevölkerungsgruppen damals das Wohn- und Arbeitsrecht zustand und beide wöchentlich den Sabbat als Ruhetag feierten (vgl. aaO., 221). In diesem Sinne war die Gesamtbevölkerung damals homogen. Was aber, wenn es keine gemeinsamen Feiertage gibt, weil die zugezogenen Fremden so fremd sind, dass sie nicht mitfeiern wollen?

Aus heutiger Sicht kann niemand von einer religiösen Minorität wie etwa der jüdischen in Deutschland erwarten, dass z.B. Ostern statt Pessach gefeiert wird. Zu biblischen Zeiten jedoch waren die *gerim* an das Gesetz der eingesessenen Juden gebunden (vgl. Di Cesare 2021, 224: Der *ger* öffne

[6] Zur Kritik des jüdisch-christlichen Bindestrichs s. Lyotard 1995.

und entgrenze die Bürgerschaft und erhebe sie „in das Reich des Gesetzes"). Es umfasste alle Aspekte des Lebens: sowohl soziale als auch politische und religiöse. Eine derart umfassende „theologisch-politische Charta des *ger*" (aaO., 216-223) ist in (post)modernen, pluralistischen und säkularisierten Staaten kaum konsensfähig und schon gar nicht rechtskräftig. Daher stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht das biblische Rollenmodell modifiziert werden muss, damit friedliche Kohabitation mit den bzw. zwischen Fremden und fruchtbare interkulturelle Kommunikation auch unter heutigen Bedingungen gelingen können. Interreligiöse bzw. interrituelle, dialogische und diakonische Konzepte der Gastfreundschaft könnten hier weiterhelfen. Die Analyse konkreter Fallbeispiele ermöglicht das Lernen aus begangenen Fehlern und macht auf mögliche Fallgruben aufmerksam.[7]

2.2 Di Cesares Heidegger-Lektüre

Ein weiterer Einwand betrifft Di Cesares Heidegger-Lektüre. Überraschenderweise schließt sich Di Cesare, die in anderen Zusammenhängen als markante Kritikerin der Philosophie Martin Heideggers (insbesondere seiner Schwarzen Hefte, vgl. Di Cesare 2016) hervorgetreten ist, seiner Phänomenologie des Wohnens an, zunächst mit Verweis auf §12 von *Sein und Zeit* (1927), wo das Wohnen bzw. In-der-Welt-Sein vom Haben und Besitzen entkoppelt und stattdessen als „Existenzial" dem menschlichen Dasein eingeschrieben werde (Di Cesare 2021, 190, mit Verweis auf Heidegger 1977, 73, wo allerdings auch die Rede ist vom Vertrautsein mit etwas und Pflegen, auf Lateinisch *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*). Die menschliche Existenz sei ein „Übergang" für uns sterbliche Menschen: ein kurzzeitiger Aufenthalt auf einer „Wanderung" (Di Cesare 2021, 192).

Heidegger hat in *Sein und Zeit* §40 das „Nicht-zuhause-sein" im Sinne einer von uns allen in der Grundbefindlichkeit der Angst gefühlten „Unheimlichkeit" (Heidegger 1977, 250) existenzialisiert und es als ontologisch notwendig deklariert, damit wir in der Vereinzelung ohne Rückendeckung durch andere und ohne die Routinen dessen, was ‚man' zu tun pflegt, unser „Dasein als Möglichsein" (aaO., 249) entdecken, anstatt vor uns selbst und dem Modus des „*Un-zuhause*" (aaO., 251) zu fliehen.

Jemand, der/die ein Zuhause hat, kann sich den sporadischen Luxus eines existenziellen Gefühls der Heimatlosigkeit allerdings viel eher leisten

[7] S. hierzu Moyaert 2017; Nahnfeldt & Rønsdal 2021; Mosher, Pierce & Rose (Hg.) 2023. Zur Herausforderung, Marginalisierte in Diakonie und Kirche zu integrieren, s. Nissen 2014.

als jemand, der/die nicht nur vor sich selbst, sondern auch vor Krieg, Verfolgung und Hungersnot auf der Flucht ist. Migrationsbedingte Heimatlosigkeit hatte Heidegger gar nicht im Blick. Möglicherweise ist seine wie auch Di Cesares Philosophie von einer abrahamitischen *theologia viatorum* geprägt, deren anthropologische Grundannahme darin besteht, dass der Mensch nur ein Gast auf Erden sei und als ‚Pilger' immer auf dem Weg bleibe. Das ewige Zuhause bei Gott, das von religiösen Pilger*innen angestrebt wird, liegt jedoch jenseits eines rein philosophischen Interesses.

Mit Verweis auf Heideggers *Brief über den ‚Humanismus'* und seine Auslegung von *Hölderlins Hymne ‚Der Ister'* beschreibt Di Cesare unser „ek-statische[s] Wohnen" als „ein ewiges Migrieren" (Di Cesare 2021, 193, mit Verweis auf Heidegger 1976, 343; 1984, 35). In Heideggers Landschaft scheine es „weder Beständigkeit noch Verwurzelung zu geben"; die Existenz werde dergestalt „dezentriert", dass das Wohnen „sein Habitat im Fließen" und Strömen des Flusses finde, „in dem das Bei-sich-Sein gemäß der exzentrischen Dynamik der Existenz paradoxerweise immer schon ein Außersich-Sein" sei (Di Cesare 2021, 193). Daher könne das Wohnen „weder im Blut und Boden des Nationalsozialismus noch im *jus sanguinis* oder *jus solis*" seine Legitimation finden (ebd.). Dagegen ließe sich einwenden, dass auch Flüsse wie die Donau, Hölderlins ‚Ister', zum ‚Dritten Reich' dazugehörten und dass Heideggers fließende Landschaft als solche noch keine Garantie gegen eine Blut- und Boden-Ideologie darstellt.

Auch wenn man bei Heidegger keine „Apologie der Sesshaftigkeit" und keinen „Kultus des Ortes" (Di Cesare 2021, 194) finden kann, ist es doch schwer, sich Heidegger ohne seine Hütte in Todtnauberg, den berühmten, sogar in einen Buchtitel eingegangenen *Feldweg* (sowie *Holzwege*) und die Schwarzwälder Landschaft vorzustellen, nicht zuletzt deshalb, weil im *Brief über den ‚Humanismus',* wie Di Cesare ebenfalls erwähnt, die Heimatlosigkeit als ein das „Wesen des Menschen" zu *beschädigen* drohendes „Weltschicksal" beschrieben wird (aaO., 197; vgl. Heidegger 1976, 339) und der letzte Satz seines Textes die „Furchen", welche das Denken in die Sprache lege, mit den Furchen vergleicht, „die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht" (Heidegger 1976, 364). Schon die Ausdrucksweise und das agrarische Bild verorten Heidegger in einer spezifischen Gegend. Für ihn ist die Sprache die „Behausung" des Menschen (aaO., 323, vgl. 333 und 361). Hölderlins Elegie „Heimkunft" auslegend, versteht Heidegger das Wort „Heimat" nach eigener Aussage weder „patriotisch" noch „nationalistisch", sondern „seinsgeschichtlich": als „Zugehörigkeit in das Geschick des Abendlandes" und somit als „Nähe zum Sein" (aaO., 338), wodurch die auf der „Seinsvergessenheit" beruhende „Heimatlosigkeit" überwunden werden könne (aaO., 339). Hier zeigt sich eine

Spannung in Heideggers Philosophie, welche einerseits die ontologische Unbehaustheit preist und andererseits mit Hölderlin nach einer Heimkunft sucht, wobei die Heimat im Westen und nicht etwa im Osten, Norden oder Süden gefunden wird.

Heidegger lokalisiert sich selbst in der abendländischen, kontinentalphilosophischen Tradition und hat eine persönliche Vorliebe für einen schwäbisch sprechenden Dichter, dessen Ausdrucksweise ihm vertraut ist, weil er die Landschaften kennt, in welchen dergestalt gesprochen wird. Dies lässt sich dahingehend verallgemeinern, dass wir alle – unserer existenziellen Heimatlosigkeit zum Trotz – unser Zuhause je schon in Form unserer Muttersprache mit uns herumtragen, in welcher sich der lokale Dialekt und die dazugehörige Region verbinden (so die Konklusion von Krejberg Knudsen 2017, 92). Indem die Substantive der jeweiligen Sprache nachweislich an bestimmte Dinge geknüpft sind, wird in der Sprache eine gewisse ‚Bodenhaftung' gewahrt, wenngleich die ‚Furchen' des Ackerbodens etc. auch metaphorisch zur Geltung kommen können.

Zwar bietet Heideggers Ontologie, wie die Lebensgeschichte des Philosophen zeigt, ausgezeichnete ideologische Anschlussmöglichkeiten an den Nationalsozialismus, doch soll hier kein *ad hominem*-Argument formuliert werden, das jegliche Heidegger-Rezeption ausschließen soll. Auch wenn Heidegger keine Heimatlosigkeit durch Migration im Sinn hatte, kann seine Theorie und Terminologie mit Gewinn aufgegriffen und umgedeutet werden, sofern dies nicht unkritisch geschieht. Insbesondere Heideggers Entdeckung, dass ‚Zuhause' und Sprache zusammengedacht werden müssen, ist aufschlussreich.

Dies zeigt sich u.a. daran, dass sie selbst von einem exilierten Widerstandskämpfer gegen das Dritte Reich bestätigt wurde. Der in Österreich geborene, nach Belgien geflüchtete KZ-Überlebende Jean Améry alias Hans Chaim Maier, Sohn eines jüdischen Vaters und einer katholischen Mutter, nahm ein Schriftstellerpseudonym französischen Klanges an und wollte sich nach der Vertreibung seinen Heimatdialekt nicht mehr gestatten:

> „Meine Identität war gebunden an einen schlecht und recht deutschen Namen und an den Dialekt meines engeren Herkunftslandes. […] Und auch die Freunde waren ausgelöscht, mit denen ich im Heimatdialekt gesprochen hatte. Nur sie? Aber nein, alles, was mein Bewußtsein angefüllt hatte, von der Geschichte meines Landes, das nicht mehr meines war, bis zu den Landschaftsbildern, deren Erinnerung ich unterdrückte […]." (Améry 1977, 77f)

Die Kunstfotografin Rita Mendes-Flohr, die auf der karibischen Insel Curaçao aufgewachsen war, in Boston studierte und heute in Jerusalem lebt, gibt ebenfalls Ausdruck für den Gedanken, dass die Muttersprache, in ihrem Fall Papiamentu, ein portables Zuhause ist, *a home away from home* bzw. *a home you can take with you wherever you go* (Mendes-Flohr 2024, ohne Seitenzahlen). Allerdings hat die Sprache diese Funktion nur dann, wenn auch eine *expatriate community* in der Nähe ist: die Gemeinschaft derer, die dieselbe Sprache sprechen und einander verstehen. Fehlt diese Gemeinschaft, muss die Muttersprache aufgegeben werden. Mendes-Flohr ist mit Améry darin einig, dass der Verlust der Muttersprache nicht nur zur sozialen Entfremdung, sondern auch zur Selbstentfremdung führen kann, entfaltet sich die in der Muttersprache liegende Lebenskraft doch nur dort, wo sie zirkulieren und erwidert werden kann.

Diese aus eigener Erfahrung gewonnenen Einsichten zur Sprachgebundenheit der Heimat, welche von einem beispielhaften Exilierten und einer exemplarischen Migrantin unserer Zeit bezeugt werden, stehen in merkbarem Kontrast zu Di Cesares Darstellung in ihrer *Philosophie der Migration,* welche beansprucht, die Sicht der Migrant*innen zu priorisieren. Aus Sicht der Migrant*innen weckt der Verlust der Heimat eine schwer erträgliche Form von Heimweh, die Mendes-Flohr zur ‚ewigen Outsiderin' (ebd.) macht und Améry, der sich dafür hasste, dass er seine (wegen mangelnder Entnazifizierung) verabscheute Heimat zugleich vermisste, dazu brachte, aus ethischen Gründen an seiner Bitterkeit und seinem Ressentiment festzuhalten und schließlich Selbstmord zu begehen (s. hierzu Brudholm 2008). Die von Heidegger und Di Cesare romantisierte existenzielle Heimatlosigkeit des Menschen als einem stets Fremden wird den Erfahrungen von Migrant*innen somit nicht ganz gerecht (vgl. z.B. Bromwich 1991).

2.3 Di Cesares politische ‚An-Archie' und ihre Inspiration von Levinas und Derrida

Di Cesare macht die Migrant*innen zu Protagonist*innen „einer erneuerten an-archischen Szenerie" (2021, 8). In ihrem Nachwort zur *Philosophie der Migration* definiert sie die *arché* als das die Souveränität von Staaten begründende „Prinzip" (aaO., 307), auf dem in ihren Augen „die Ideologie der Mauern, die immunitäre Politik der Zurückweisung" und die Xenophobie beruhen (aaO., 308). Jürgen Manemann erklärt ihre anarchische „Revolte" als Gegenzug zu Strategien der Immunisierung, der Autosegregation und Selbstabschottung, wodurch Di Cesare „eine Bresche in herrschende Ordnungsverhältnisse schlagen" und „die staatszentrierte Ordnung auf Neues hin" überschreiten wolle (Manemann 2025, 65).

Di Cesare evoziert in diesem Zusammenhang die biblische Gründungsszene Israels, den Auszug aus Ägypten als „eine Durchquerung", einen „Übergang" (Di Cesare 2021, 226), und erklärt, dass die Gründung „weder ein Prinzip noch einen Anfang" (aaO., 227) (griech.: *arché*) darstelle. Das jüdische Volk sei an-*arch*isch und vielfältig fremd, „die Spur des Exils in Israel" bewahrend, was „dessen Verwurzelung" verhindere und auf „ein anderes Israel inmitten von Israel" (ebd.) verweise. Di Cesare ist darin Recht zu geben, dass die „Idolatrie der Verwurzelung" (aaO., 229) zur Verteidigung oder Eroberung von Land und im schlimmsten Fall zum Krieg führt, was sich gerade am Beispiel Israels/Palästinas immer wieder bestätigt hat. Der *ger* fungiert bei Di Cesare als eine Gegenfigur zu Verwurzelungsideologien: Er demaskiere „die Mythologie des Ursprungs" und zersetze die *arché,* „indem er anerkennt, dass ihm andere immer schon vorausgegangen sind" (aaO., 304). Verstünden sich alle als *gerim* oder als Nachkommen von einst Fremden, wäre es leichter, ein dauerhaftes Wohnrecht für Flüchtlinge und Migrant*innen anderer Proveniens durchzusetzen.

Di Cesare orientiert sich in puncto ‚An-Archie' an Levinas und bemerkt treffend, er biete keine Ethik der Gastfreundschaft; vielmehr entwickle er „eine Ethik als Gastfreundschaft" (aaO., 264). Seine Kritik richte sich gegen das westliche Selbstverständnis des selbsterfüllten, souveränen, egozentrischen Subjekts, das den Anderen inkorporieren, integrieren und assimilieren wolle, anstatt aus sich selbst herauszutreten (vgl. aaO., 265). Levinas zufolge begründe nicht die Überwältigung, sondern der Empfang des Anderen das ‚Ich', noch bevor es sich fragen könne, ob es den Anderen aufnehmen kann oder nicht (ebd.). Nicht Odysseus, dessen Irrfahrt „den Durchgang durch das Fremde im Hinblick auf die Wiederaneignung seiner selbst symbolisiert", sondern Abraham, „der in seiner ursprünglichen Exzentrizität auf den Anderen zugeht", bilde das Paradigma der Levinas'schen Ethik (ebd., mit Verweis auf Levinas 2002, 217ff. Abraham wird dort allerdings nicht genannt; vom Empfang ist u.a. auf S. 216, 221 und 223 die Rede).

Hier steht die Frage im Raum, ob dieses ‚abrahamitische' Paradigma, das auf alle drei monotheistischen Weltreligionen zutrifft und von Levinas sogar als universalistische Grundstruktur aller menschlichen Subjektivität identifiziert wird, deren Selbstverschlossenheit je schon vom Unendlichen ‚aufgebrochen' sei (vgl. Levinas 2002, 397, wo „die Struktur des Subjekts, das wie Odysseus nach jedem Abenteuer auf seine Insel zurückkehrt", einem Ich entgegengesetzt wird, das sich „ohne Rückkehr" aus sich herausschwingt und sich „als das Sich eines Anderen" wiederfindet), nicht noch grundlegender ist als die politische ‚An-archie' Di Cesares.

Denn ohne die gastfreie Aufnahme des/der Anderen bietet auch die ‚An-Archie' einer prinzip- und anfangslosen Staatsbürgerschaft (ohne Voraussetzung einer vorgängigen Verwurzelung) keine Lösung des Problems, dass Millionen von Migrant*innen ihre Heimat verloren haben und anderswo eine neue suchen müssen. Ohne eine konkret realisierbare Aufnahme der an vielen Orten dieser Welt in Zeltlagern ‚gestrandeten' Geflüchteten, die der vom Unendlichen eröffneten Empfangsstruktur menschlicher Subjektivität entspricht, bleiben wir gefangen in der von Derrida herausgestellten „unauflösbare[n] Antinomie" zwischen gesetzlich geregelter bedingter Gastfreundschaft und dem Ideal bedingungsloser Gastfreundschaft, das aber nicht in die politische Praxis übersetzt werden kann (Di Cesare 2021, 267; vgl. Fitzpatrick 2021). Di Cesare referiert diese Antinomie zustimmend, kommentiert aber kritisch, Derrida verbleibe in dem weitgehend von Levinas ererbten „Engpass zwischen Ethik und Politik", dessen Auswirkungen „verhängnisvoll" seien: „All diejenigen, die wie die humanitären Nichtregierungsorganisationen die schwierige Arbeit der Aufnahme übernehmen und diese an den Rändern der Infrapolitik praktizieren, […] haben den Preis für diesen Engpass zu entrichten, der schließlich zu einer Desertion der Gastfreundschaft führen muss." (Di Cesare 2021, 269)

In ihrer „Erwiderung" auf die Diskussionsbeiträge im Band *Migration und Hospitalität: Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare* (2025) lässt sie jedoch keinen Zweifel daran, wie viel sie Levinas und Derrida, „diesen beiden großen Philosophen", verdankt: „Meine Kritik des Souveränismus wäre undenkbar ohne die Reflexion von Levinas auf das souveräne Ego, das den Anderen eliminiert – bis hin zu Auschwitz. Ich habe nie behauptet, dass das Denken von Levinas oder das von Derrida unpolitisch wäre. Vielmehr habe ich versucht, […] vor einer bestimmten Art des Verständnisses von Gastfreundschaft zu warnen, die, wenn sie als ‚Unmöglichkeitsfigur' angenommen wird, große Gefahr läuft, entpolitisiert zu werden." (Di Cesare 2025b, 207)[8]

[8] Di Cesare setzt sich hier ab von Andreas Hetzel und Amanda Malerba, die ihr unterstellen, sie kritisiere Levinas und Derrida dahingehend, dass diese sich „einer ethischen Verleugnung des Politischen schuldig" machen, so dass Gastfreundschaft „sich in keine konkrete politische Strategie überführen ließe" (Hetzel & Malerba 2025, 39). Hetzel und Malerba betonen zu Recht, dass sowohl Levinas als auch Derrida „ihr Eintreten für eine Ethik der Hospitalität zumindest immer auch politisch gedacht haben" (ebd., mit Verweis auf Critchley 1999; Derrida 2011, 38; Derrida 1998, 62; Eisenstadt 2003).

Derridas Frage an Levinas war dementsprechend: Wie kann die Ethik der Gastfreundschaft in eine Politik der Gastfreundschaft überführt werden – gehört dazu die unbedingte Aufnahme von Fremden, „sharing with them our jobs, our schools, the food out of our mouths" (so John D. Caputos Paraphrase: 2000, 309)? Das Recht auf Asyl, humanitäre Korridore und Zufluchtsstädte weist Di Cesare als zweideutig aus, da diese nichts Wesentliches ändern an der Auffassung, Migration sei eine Art Ursünde oder gar Verbrechen: „Nur wenn die Gastfreundschaft in der Staatsbürgerschaft verankert und in sie eingeschrieben ist, ist es möglich, beide neu zu denken." (Di Cesare 2025b, 208)[9]

Di Cesare verabschiedet sich ausdrücklich vom Gedanken der Volkssouveränität im Sinne von „Herrschaft, Autorität, Hierarchie, Uniformität und Homogenität" und sucht stattdessen ein anderes Fundament des

[9] Vgl. auch Di Cesare 2021, 277, wo sie Derridas Vorliebe für die biblischen Asylstädte und sein Bestehen auf dem Bürgerrecht auf Gastfreundschaft kritisiert, weil dadurch die „exklusive Logik der Ausnahme bekräftigt" werde, indem die Fremden denjenigen angenähert werden, die „sich eines Verbrechens schuldig gemacht" haben.

Di Cesares Verhältnis zu Levinas und Derrida wird diskutiert von Gaßmann 2025, der zunächst Di Cesares Kritik einer Gastfreundschaft, die als „weltfremd und unmöglich zu gewähren eingestuft" und deshalb in eine „außerpolitische Sphäre verbannt" wird, wiedergibt (ebd., 118, mit Verweis auf Di Cesare 2021, 260) und dann ihre Kritik an Levinas zu entkräften sucht. Gaßmann legt überzeugend dar, wie Levinas das, was er bereits in *Totalität und Unendlichkeit* zu sagen suchte, in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* präzisierte (ebd., 122-129), angeregt durch Derridas Kritik („Gewalt und Metaphysik" in: Derrida 2020, 125-235). Gaßmann verweist in diesem Zusammenhang auch auf eine Sammlung politischer Beiträge von Levinas (2007) und argumentiert, dass die ethische Verantwortung für den Anderen für Levinas „den *konkreten* Aufbau einer gemeinsamen Welt für alle Menschen" (Gaßmann 2025, 128) bedeute – und deshalb eminent politisch ist. Die Forderung nach Integration sei deshalb „keine Abwertung von Andersheit", sondern der Versuch, „ihr einen Raum zu eröffnen" (aaO., 129). Levinas biete einen kritischen Maßstab: eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame Ordnung, gemeinsame Rechte und Pflichten im Austarieren miteinander konkurrierender Ansprüche: „Die Einsicht darin, dass Gastfreundschaft die *endliche* Freiheit mit einer *unendlichen* Verantwortung konfrontiert", bedeute keine Verunmöglichung einer Politik der Gastfreundschaft, sondern politisiere sie nachgerade, „indem sie sie in das *Endliche übersetzt*, in Gerechtigkeit, Recht, Institution" (aaO., 130).

Pluralismus, das sie im „Neo-Anarchismus“ (2025b, 203) von Giorgio Agamben, Jacques Rancière und Miguel Abensour findet, denen es um die „Anfechtung etablierter Herrschaftsverhältnisse“ und „Infragestellung von Grenzen und Ausschlüssen“ gehe (aaO., 204). Die demokratische Legitimierung der Volkssouveränität habe „katastrophale Auswirkungen“ gehabt: In der „Errichtung von Lagern“ kulminiere die Exklusionslogik bürgerlich-demokratischer, aufgeklärter europäischer Gesellschaften, die „in den Kolonien nekropolitische Regime errichtet haben“ (ebd.). Statt die migrationspolitischen Strategien der „Fortifizierung und Abschottung“ weiterzuführen, will Di Cesare das Volk als „kompaktes Kollektivsubjekt“ (ebd.) aufgeben und die Figur des ansässigen Fremden „als demokratisches Subjekt par excellence“ (aaO., 205) mobilisieren. In ihrer *Philosophie der Migration* beschreibt sie ihre sowohl ethische als auch politische Vision wie folgt: „Der Begriff der Gastfreundschaft weitet und vertieft sich, bis er schließlich mit dem der Bürgerschaft übereinstimmt.“ (Di Cesare 2021, 230)

Annabel Herzog, Professorin für Politische Theorie, kritisiert diesen Zugang, denn Di Cesare gelinge es nicht, „die politischen Praktiken zu erläutern, die eine Staatsbürgerschaft qua Gastfreundschaft hervorbringen würde“ (Herzog 2025, 84). Zwar sei ihre phänomenologische Untersuchung nicht dazu gedacht, normative Richtlinien oder politische Reformen vorzuschlagen, aber damit ihr Modell einer nicht-autochthonen, entterritorialisierten Staatsbürgerschaft „mehr als eine metaphysische Position ist“, „Phänomenalität erhält und die Realität beeinflusst“, brauche es soziopolitische Instrumente, einen institutionellen Rahmen, juristische Regeln und Governance-Praktiken (ebd.). Während Di Cesare die Vorstellung ablehnt, dass Gastfreundschaft „unmöglich sei“ und „eine rein moralistische Anwandlung jener Gutmenschen darstelle, die sich im erbaulichen Gebrauch des Ausdrucks ‚der Andere‘ sonnen“ (Di Cesare 2021, 269), versäumt sie es Herzog zufolge, „eine politische Instanz für eine realisierbare Praxis der Gastfreundschaft“ (Herzog 2025, 85) und der von ihr anvisierten Kohabitation vorzuschlagen.

Dieser Kritik kann ich mich anschließen, setzt gelingendes Zusammen-Wohnen mit ansässigen Fremden doch eine reale, politisch und juristisch geregelte Aufnahme dieser Fremden voraus. Di Cesare stellt zwar die Frage nach der Aufnahme, beantwortet sie aber nicht. In ihrem Angriff auf liberale Kosmopoliten, die im Namen der Freizügigkeit für offene Grenzen eintreten, bemängelt sie, Migration werde auf individuelle Mobilität reduziert und die entscheidende Frage der Aufnahme ignoriert (Di Cesare 2021, 90). Die *Notwendigkeit* der Aufnahme steht demnach außer Frage, doch die Frage nach der *Modalität* des wirklichen Empfangens der Fremden

bleibt offen. Dies bringt mich zum dritten Themenkomplex: der Annäherung von Theorie und Praxis in gegenwartsrelevanten Einsatzfeldern.

3. Anregungen zur praxisnahen Konkretisierung

Im Folgenden werde ich Vorschläge machen, wie Di Cesares Skizze einer besseren Zukunft im Kontext multikultureller und -religiöser Kohabitation praxisnah konkretisiert werden kann.

Di Cesare versteht Philosophen als „Migranten des Denkens" (aaO., 307), die auf provokative Weise Grenzen überschreiten und sie dadurch für Andere(s) öffnen – ohne dass die Philosophie in ihrer Eigenschaft als „Anti-Solutionismus, dessen Aufgaben darin besteht, Breschen in vorgegebene Ordnungsmuster zu schlagen, Öffnungen zu sichern und das Offene zu bewahren" (Manemann 2025, 58, mit Verweis auf Di Cesare 2020, 1027), zu einem bloßen Mittel oder zu einem praktischen Zweck instrumentalisiert wird. So verstandene Philosophie kann als „Problemlösungsverweigerungspraxis" (Manemann 2025, 66) charakterisiert werden. Ohne dieses legitime Anliegen in Frage stellen zu wollen, behält die Philosophie m.E. auch die Aufgabe, ihren kritischen Möglichkeitssinn dergestalt ins Spiel zu bringen, dass ihr destabilisierendes Um-Denken keine bloße Utopie bleiben muss.

Manche Leser*innen bekamen in der Tat den Eindruck, Di Cesares *Philosophie der Migration* sei eine im buchstäblichen Wortsinne u-topische, ortlose Theorie, die nirgends zur politisch relevanten Anwendung kommen kann. Gegen diese Auffassung spricht Di Cesares „Erwiderung" im Diskussionsband, wo sie betont, dass ihr Konzept der Kohabitation kein Gedankenexperiment sei – ein Verfahren, das sie „wegen seiner heillosen ethischen Konsequenzen kritisiert" habe (Di Cesare 2025b, 216). Dies bedeutet, dass Di Cesare selbst zwar nicht unbedingt an der praktischen Umsetzbarkeit ihrer Theorie in dieser unserer (mehr oder weniger) gemeinsamen Welt interessiert ist, deren ethisch-praktische Folgen aber sehr wohl bedenkt. Di Cesares Anti-Solutionismus ist eine methodisch nachvollziehbare philosophische Umgangsweise mit strukturell ungerechten Zuständen, die nicht nach vorschnellen, kurzsichtigen (Schein-)Lösungen sucht, sondern im Sinne eines normativen Negativismus gegen das Bestehende protestiert und dieses zumindest denkerisch verwandelt.

Die Ethikerin Christine Pohl führt überzeugend aus, dass Gastfreundschaft „as a total response to the needs of strangers, immigrants, refugees and asylum seekers" inadäquat sei, aber dennoch „a crucial component of any response" bleibe, denn weder interkulturelle Konflikte noch die Konsequenzen von Marginalisierung oder Viktimisierung können ohne Praktiken der Hospitalität gelöst werden, und ohne das Geschenk des

Willkommenseins in einer Gemeinschaft und ein Netzwerk zwischenmenschlicher Beziehungen könne niemand leben, geschweige denn sich wohlfühlen (Pohl 2006, 83). Freilich ist Gastfreundschaft nur eine Überbrückungsmaßnahme, solange Fluchtursachen wie ökonomische, soziale und politische Ungerechtigkeit nicht bekämpft werden (vgl. aaO., 96). Deshalb müssen auch die Grenzen an Zeit und Raum, Energie und menschlichen Ressourcen angesprochen werden, damit Freiwillige, NGOs und Gemeinden, die hilfsbereit und generös Gastfreundschaft praktizieren, nicht überlastet werden. Es geht also darum, auf mehreren Ebenen gleichzeitig anzusetzen: sowohl privat als auch öffentlich, national und international, lokal und global – in einer Kombination persönlicher und struktureller Initiativen (vgl. aaO., 100).

In diesem Sinne schlage ich vor, gutes Zuhören als Geste der Gastfreundschaft *und* als Teil der konkreten politischen Aufnahmepraxis zu entfalten. Zwar enthält das Zuhören als solches noch keine Garantie von Rechten oder der Einbürgerung, wohl aber ist es die Voraussetzung von deren Zuteilung. Dabei soll der Verweis auf das Zuhören Di Cesares Konzept des Zusammenwohnens nicht etwa ersetzen, sondern es ergänzen. Die Notwendigkeit demokratischen Zuhörens ist bei Di Cesare vorausgesetzt, bleibt aber implizit.

3.1 Zuhören als Geste der Gastfreundschaft und Teil der politischen Aufnahmepraxis

Wie bereits beschrieben, sieht Di Cesare die Demokratie unauflöslich verbunden mit der Anarchie, einer „Revolution der *arché,* der Macht, die vorgab und sich rühmte, ursprünglich zu sein“ (Di Cesare 2025b, 220). Die griechische Demokratie sei nicht einmalig gegründet, instituiert und etabliert worden, sondern überdauerte zunächst nur wenige Jahrzehnte, beginnend mit dem athenischen Aufstand von 508/509, schreibt sie im Diskussionsband, wo sie die Interdependenz von Demokratie und Gastfreundschaft verdeutlicht:

> „Das erste Zeugnis, in dem das Wort *demokratia* vorkommt, ist ein Vers aus *Die Schutzflehenden* des Aischylos. Die Protagonisten sind durchweg Frauen, die vor häuslicher und familiärer Gewalt fliehen, Migrantinnen, die nach der Überfahrt über das Meer darum bitten, als Bürgerinnen aufgenommen zu werden. Sie, die von den nordafrikanischen Küsten kommen, sind erstaunt, als sie erfahren, dass es in dieser Stadt keinen König gibt. Das Volk wird über ihre Sache entscheiden. Der erste performative Akt, in dem sich die Demokratie materialisiert, ist die Hand des in der Versammlung vereinten Volkes,

> das sich für die Gastfreundschaft entscheidet. Es gibt keine Demokratie ohne Gastfreundschaft – es gibt keine Gastfreundschaft ohne Demokratie.“ (aaO., 221)

Dieses Zitat erschließt sowohl den an-archischen Zugang Di Cesares als auch den Zusammenhang zwischen Hospitalität und dem Zuhören, das der demokratischen Abstimmung noch vorausgeht und somit die Grundvoraussetzung auch des obengenannten ‚ersten' performativen Akts ist, in dem sich die Demokratie materialisieren kann. Mein Vorschlag, Zuhören und Zusammenleben im Zeichen der Gastfreundschaft zu verstehen, ist daher keine Alternative zu Di Cesares *Philosophie der Migration* und auch kein bloßes Supplement, das diese lediglich ergänzen würde. Vielmehr ist dieser Gedanke ihrem Zugang gewissermaßen inhärent, der Sache nach eingeschrieben als dessen *conditio sine qua non*. Und als solche verdient die Rolle des Zuhörens, explizit gemacht zu machen.

Doch damit nicht genug: Zuhören ist nicht nur eine Grundvoraussetzung der Demokratie, sondern auch ein ständiges Erfordernis, denn ohne Zuhören als politisch relevante Praxis sind demokratische Prozesse kollektiver Selbstbestimmung nicht durchführbar, da sonst nur der jeweils Redende bzw. die jeweils Machthabende eine Stimme hätte, nicht aber all die anderen, die ebenfalls angehört werden müssen, wenn sie denn mitentscheiden sollen. Der im Parlament und der demokratischen Zivilgesellschaft unerlässliche Rollentausch, ohne den niemand sein Wahlrecht wahrnehmen kann, lässt sich ohne den Willen, einander zuzuhören, nicht gewähren. Das Zuhören, verstanden nicht als reine Rezeptivität, sondern als ein wechselseitiges Geschehen, das dezidierte Hör-Akte auf beiden Seiten einschließt, ist überdies im Zusammenhang mit der Einbürgerungspraxis und dauerhaften Integration von Fremden essentiell.

Philosophiegeschichtlich verankern lässt sich die Bedeutung wechselseitigen Zuhörens vor allem in der Dialogphilosophie (z.B. Franz Rosenzweig, Martin Buber) und der französischen Phänomenologie (z.B. Levinas, Derrida, Ricœur, Jean-Louis Chrétien). Dazu kommen die Einflüsse von und Wechselwirkungen mit religiösen Traditionen, insbesondere die der drei abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam), die sich auch im Denken von Philosophen wie Derrida niederschlagen. Di Cesare ist selbst sehr stark von Levinas und Derrida geprägt, die wiederum in der jüdisch-talmudischen Tradition verwurzelt sind. Levinas bezieht sich zudem vielfach auf Rosenzweig, dessen Abwehr totalitären Denkens besonders in das erste Hauptwerk von Levinas, *Totalité et infini,* eingeht. Um diese Rezeptionslinie nachzuzeichnen, werde ich mich zuerst Repräsentanten der französischen Phänomenologie (3.1.1) und dann den jüdischen

Gründervätern der Dialogphilosophie, d.h. Rosenzweig und Buber (3.1.2) widmen, woraufhin auch nichtjüdische Gesprächspartner der Philosophie in den Blick kommen (3.1.3): Dietrich Bonhoeffer als ein Beispiel protestantischen und Henri Nouwen als ein Beispiel katholischen Christentums sowie der den Islam untersuchende Forscher Louis Massignon, der u.a. für Derrida wichtig wurde.

3.1.1 *Französische Phänomenologie:* Di Cesare definiert Gastfreundschaft Derrida folgend als „reine Offenheit gegenüber dem Ankömmling" (Di Cesare 2021, 264, mit Verweis auf Derrida 2003, 78-83), der unerwartet eintrifft. Diese Offenheit dürfte die offenen Ohren der einander Zuhörenden einschließen. Die nächste Frage ist, wie eine gemeinsame Verstehensgrundlage mit unseren Mitmenschen gefunden werden kann, insbesondere dann, wenn die Ansässigen und die Neuankömmlinge verschiedene Sprachen sprechen. Die verbale Verständigung greift zu kurz, wenn nicht einmal ein minimaler Wortvorrat vorhanden ist. An den Grenzen der Worte kommt die Gestik ins Spiel. Ein gastlicher Gestus ist zum Beispiel ein Lächeln, ein Gruß, eine ausgestreckte Hand. Als ‚Gastgeber' empfangen wir einander, indem wir einander zuhören und das Wort geben. Wenn der Gast spricht, eröffnet er umgekehrt auch einen Raum, in dem die Stimme des Gastgebers gehört wird, so dass sich die Rollen umkehren und der Gast zum Gastgeber des Gastgebers wird. Um mit Derrida zu sprechen: *L'hôte devient l'hôte de l'hôte* (Derrida 2007, 90). Keiner von beiden ist ganz bei sich zuhause, denn beide sind im Zuhören beim je Anderen.

Die Grenze, welche die Gesprächspartner um sich herum gezogen haben, um die eigene Identität zu markieren, wird porös. Christine Abbt folgt der Journalistin Carolin Emcke in ihrer Beobachtung, dass Zuhören subversiv sein kann, sofern das Fundament des Bestehenden, Gewohnten, Tradierten unterlaufen und frag-würdig wird: „Erst durch das Zuhören tritt das Eigene für einen Augenblick zurück und öffnet sich für ein neues Thema, einen neuen Gedanken, eine neue Welt." (Abbt 2020, 79 mit Zitat von Emcke 2016) Abbt verweist ebenfalls auf Derrida, bei dem Zuhören als Gastfreundschaft die Bereitschaft meint, „eine Person vorübergehend aufzunehmen" (Abbt 2020, 88). Einem Menschen, der andere nicht empfängt, sie nicht zum Reden bringt und ihre Stimme nicht vernehmen kann, „fehlt die Möglichkeit, zu seinen eigenen Einstellungen einen Bezug aufzubauen" (aaO., 89). Ohne Zuhören keine Nachdenklichkeit und keine Selbstkritik!

Der Phänomenologe Jean-Louis Chrétien hat das Zuhören dementsprechend als die erste Geste der Gastfreundschaft bezeichnet (Chrétien 2004, 9). Für diese Geste ist weder das Vaterland noch die Muttersprache entscheidend. Aufmerksames Zuhören eröffnet die Möglichkeit einer Begegnung unabhängig von der Herkunft der Gesprächspartner *in spe*. Wie

postkoloniale Studien zeigen, ist es eine riesige Herausforderung, aber bitter nötig, auf diejenigen hören zu lernen, die nicht nur unsere Sprache nicht sprechen, sondern auch ihre Stimme verloren haben: „If we are to have any hope in the transnational and intercultural potential contained in the idea of Europe, it is time to listen to those who have been marginalized and silenced." (Ifversen 2022, 293)

Auf der Suche nach einem neuen Ethos für Europa nach dem II. Weltkrieg entwickelte Ricœur die Idee einer ‚linguistischen' bzw. ‚narrativen Hospitalität' im Sinne einer interkulturellen Praxis des Erzählens, in welcher wir Gäste sind in den Erzählungen der je anderen und dadurch eine Vielzahl von Perspektiven kennenlernen, in welche wir uns mithilfe von Fantasie und Sympathie hineinversetzen können (vgl. Ricœur 1995, 5-8). Diese Praxis des Austauschs von Einsichten, Erinnerungen und religiöse Grundüberzeugungen ist auch ein Modell der Integration von Identität und Alterität (aaO., 3f). Das gesuchte neue Ethos werde aus der komplexen Verwicklung von Lebensgeschichten und einer pluralen Lektüre historischer Begebenheiten geboren (aaO., 7). Die Phänomenologie und Hermeneutik werden dabei vereint.

3.1.2 *Dialogphilosophie auf der Grundlage biblischer und jüdisch-talmudischer Tradition:* Da Di Cesare wiederholt auf biblische Vorbilder der Gastfreundschaft verweist, die vom Gottesverhältnis des Menschen inspiriert sind, möchte ich diesen Zugang noch etwas vertiefen. Dass Menschen einander zuhören, ist keine Selbstverständlichkeit – und ist es nie gewesen, auch nicht im Verhältnis des Menschen zu Gott. In Psalm 95,7f steht die Aufforderung, doch das Herz nicht zu verhärten und die Ohren nicht zu verschließen *heute*, „so ihr seine [d.h. Gottes] Stimme höret". Franz Rosenzweig, einer der Stammväter der modernen Dialogphilosophie, verweist auf eine talmudische Legende aus Traktat Sanhedrin 98a, die ihren Ausgangspunkt im obengenannten Psalmvers nimmt:

> „[…] ein Rabbi trifft am Eingang einer Höhle den Profeten Elias (bekanntlich Vorläufer des Messias, nach Maleachi, Schlußvers) und fragt ihn: wo ist der Messias? Drinnen in der Höhle. Da geht er hinein und findet Messias da sitzen. Da fragt er: wann kommst du, Herr? Messias antwortet: Heute. Da geht er fröhlich hinaus und wartet bis zum Abend. Als aber Messias immer noch nicht kommt, sagt der Rabbi zu Elias: Messias hat gelogen; er sagte, er käme heute. Antwortet Elias: er meinte […] ‚heute, wenn ihr auf meine Stimme hört'" (Rosenzweig 1979, 345, Brief 351 vom 5.2.1917).

Die Voraussetzung dafür, dass der Messias, der Erlöser der Menschheit kommt, ist demnach, dass wir Menschen uns für ihn öffnen und ihm

zuhören, sonst verpassen wir seinen Besuch, da wir nicht parat zum Empfang sind. Gott erscheint hier als ein Gast, dessen Kommen lang ersehnt ist, das aber nicht offensichtlich ist, denn der göttliche Gast verbirgt sich in einer ungewöhnlichen Gestalt. Ethisch gesehen ist die Frage, wie die bereits Ansässigen den Fremden – auch den hierwohnenden – eine Gastfreundschaft erweisen können, die auch eines sich in Menschengestalt verbergenden Gottes würdig wäre. Umherwandernde Menschen wie etwa die drei Männer, die Abraham in Mamre besuchten (Genesis 18,1-33) oder diejenigen, die von den Urchristen und -christinnen beherbergt wurden, können sich ja in der Tat als Bot*innen Gottes, als Engel herausstellen (Hebräerbrief 13,2).

Wie Rosenzweig sieht auch der jüdische Dialog- und Religionsphilosoph Martin Buber das Gottesverhältnis als ein an die Mitmenschlichkeit gebundenes Verhältnis. In seinem Buch *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben* (1932) erzählt er die Parabel von einem gottbegeisterten Mann, der „aus den Bereichen der Geschöpflichkeit“ wanderte, „bis er an die Pforte des Geheimnisses kam“, anklopfte, und es ihn von drinnen anrief: „Was willst du hier?“ (Buber 1978, 35) Er antwortete, dass die Ohren der Sterblichen ihm taub waren: „So komme ich zu dir, daß du selber mich vernehmest und mir erwiderst.“ (ebd.) Doch die Stimme bat ihn umzukehren, „hier ist dir kein Ohr. In die Taubheit der Sterblichen habe ich mein Hören versenkt.“ (ebd.) In Bubers Interpretation weist Gott den Menschen, der sich direkt an den Allerhöchsten wandte, zurück „in den Raum der gelebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorübertasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen.“ (ebd.) Demnach kann das Gebet den Weg zu Gott nicht abkürzen, jedenfalls nicht das Reden miteinander ersetzen. Buber erklärt: „Wer mit den Menschen reden will, ohne mit Gott zu reden, dessen Wort vollendet sich nicht; aber wer mit Gott reden will, ohne mit den Menschen zu reden, dessen Wort geht in die Irre.“ (aaO., 34; s. hierzu Welz 2025b, 337-341) Gott weist folglich von sich weg und verweist uns stattdessen an unsere Mitmenschen, des faktischen Aneinander-Vorbeiredens zum Trotz. Dies kann als Ermutigung zum zwischenmenschlichen Dialog gelesen werden, ungeachtet dessen, ob dieser intra- oder interreligiös oder nicht-religiös vonstatten geht.

Nachdem die Rezeptionslinie von den beiden jüdischen Gründervätern der Dialogphilosophie zur Phänomenologie nachgezeichnet ist, welche deshalb nicht unerheblich ist, weil Di Cesares *Philosophie der Migration* in hohem Maße von diesen Traditionen zehrt, soll nun der Zusammenhang von Zuhören und Gastfreundschaft in aller Kürze im Blick auf christliche und islamische Beiträge zur Wechselwirkung zwischen Philosophie und

Religion expliziert werden, welche weitere Anknüpfungspunkte bzw. Identifikationsangebote bieten können.

3.1.3 *Die drei abrahamitischen Religionen in Wechselwirkung mit der Philosophie:* Im Anschluss an Ricœur entfaltet Marianne Moyaert den Begriff interreligiöser Gastlichkeit, in welcher z.B. Menschen jüdischer, christlicher oder muslimischer Provenienz in hermeneutischer Offenheit Anteil nehmen an der Interpretation der heiligen Schriften der je anderen (Moyaert 2011, 95). Sofern beim *scriptural reasoning* die jeweiligen Vertreter*innen ihrer Religion selbst zugegen sind, wird dem Problem epistemischer Ungerechtigkeit durch das systematische Ignorieren oder Verzerren gewisser Zeugnisse entgegengewirkt (vgl. Ku 2023, 6). Dissens wird als Teil eines authentischen multi-perspektivischen Dialogs begrüßt (aaO., 7). Auch non-verbale Rituale und Gesten gelebter Religion können in diesen Dialog einbezogen werden. Ohnehin gilt, dass aufgeschlossenes, gastfreies Zuhören überzeugender ist als alle Worte und Argumente – sowohl in religiösen als auch nicht-religiösen Zusammenhängen. Zwar kann niemand alle Sprachen sprechen, aber alle können einander zuhören.

Der von Di Cesare oft zitierte Derrida ist sowohl von dem jüdischen Phänomenologen Levinas als auch von dem Orientalisten Massignon, einem Pionier des katholisch-muslimischen Dialogs, inspiriert. Massignon bezog das Problem der Gastfreundschaft auf die Frage des Friedens in Gerechtigkeit: „Solange wir Vertriebene nicht als Gäste Gottes behandeln, werden wir keine Lösung finden", schrieb er 1949 über Palästina.[10] Gastfreundschaft verstand er auch als eine intellektuelle Anforderung: „Um den Anderen zu verstehen, darf man ihn nicht annektieren, sondern muss zu seinem Gastgeber werden."[11] Massignon argumentiert folglich nicht für die Aneignung des Anderen, sondern für Selbstdezentrierung und Offenheit. Wer Frieden wünscht, sollte das Land seines Nachbarn nicht besetzen, sondern ihm umgekehrt im Eigenen Raum zum Leben und Zeit zum Sprechen gewähren. Eine ähnliche Haltung hatte Buber, der 1938 vor den Nazis nach Palästina flüchtete und dort ein Land für zwei Völker aufbauen wollte (vgl. Buber 2018). Buber trat ein für ein echtes Gespräch, in dem sich Aufrichtigkeit und wechselseitige Anerkennung verbinden.

Der holländische Priester, Professor, Psychologe und Schriftsteller Henri Nouwen hat in demselben Geist wie Buber und Massignon das

[10] Vgl. https://louismassignon.fr/idees-debats/idees-forces/hospitalite/, zitiert aus „La paix dans la justice en Palestine" (1949) in: *Écrits Mémorables*, Bd. I, Bouquins Laffont 2009, 723 (meine Übersetzung).

[11] AaO., zitiert aus *Opera Minora*, Bd. II, 631 (meine Übersetzung).

Zuhören als eine Form des Willkommenheißens und geduldigen Annehmens des Anderen beschrieben, als eine Form geistlich-spiritueller Gastlichkeit, durch die Fremde dazu eingeladen werden, Freunde zu werden.[12] Auf ähnliche Weise verstand der protestantische Theologe und Widerstandskämpfer Bonhoeffer das Zuhören als den ersten und wichtigsten Akt der Gottes- und Nächstenliebe: „Wie die Liebe zu Gott damit beginnt, daß wir sein Wort hören, so ist es der Anfang der Liebe zum Bruder, daß wir lernen, auf ihn zu hören. […] Wer aber seinem Bruder nicht mehr zuhören kann, der wird auch bald Gott nicht mehr zuhören“ (Bonhoeffer, DBW 5, 82).

Das Gegenteil jener Offenheit, die im Zuhören zum Tragen kommt, sind verschlossene (oder auf Kosten anderer verteidigte) Grenzen, deren Vieldeutigkeit, Durchlässigkeit oder Undurchlässigkeit im nächsten Abschnitt thematisiert wird.

3.2 Das Zuhören und die Dynamik von Grenzüberschreitungsprozessen

Di Cesare widmet sich ausführlich der Ambivalenz von Grenzen. Grenzen werden vor allem dadurch interessant, dass sie überschritten werden können. Dabei sind semantische, realpolitische und identitätstransformierende Prozesse zu beachten:

3.2.1 *Semantisch*, im Blick auf die Wortbedeutung, unterscheidet Di Cesare folgende Aspekte: Im lateinischen Sprachraum stelle die Grenze als *confinium* eine Linie dar, welche das Ende zweier Territorien markiert und von beiden Seiten anerkennt wird, während der *limes* unilateral festgelegt wurde (Di Cesare 2021, 245f). Das englische *boundary* verweise auf *to bind,* also verbinden, wohingegen das aus dem Slawischen entlehnte deutsche Wort *Grenze* die Trennlinie und das italienische Wort *frontiera* ein Einander-Entgegentreten und Aufeinandertreffen bezeichne: „Im Gegensatz zur eingespielten Meinung ist die Grenze jedoch keine Linie, sondern ein Ort – ein Ort der Berührung und des Konflikts, der Begegnung und der Spannung zwischen Selbst und Anderem.“ (aaO., 246) Während Touristen in der Erwartung ihrer Rückkehr ausreisen, werden die Grenzen für Migranten „zunehmend zu unüberwindlichen Schranken“ (aaO., 247), und

[12] Vgl. den Blog der Henri Nouwen Society vom 11. März 2018: „Listening as Spiritual Hospitality“: https://henrinouwen.org/meditations/listening-spiritual-hospitality/.

Flüchtlingslager werden dadurch tragischerweise von vermeintlichen Durchgangsorten in ein permanentes ‚extraterritoriales' Niemandsland verwandelt.

Di Cesare macht auf die Gefahr aufmerksam, dass der Fremde „zu einer Grenzfigur" erstarrt, zu einem „peripheren Noch-nicht-Urbanisierten" oder einem „absoluten Ankömmling", der nicht aufgenommen werden kann (aaO., 300). Die Figur des ansässigen Fremden dagegen teile „die politisch-existenzielle Bedingung eines jeden Bewohners, der zugleich Fremder und Ansässiger ist" (aaO., 303).

Politisch gesehen ist das Thema Fremdheit nicht im Verhältnis zu Gott, sondern zu anderen Menschen virulent. Wie kann die Grenzüberschreitung hin zu dem bzw. der Anderen gelingen, ohne dass man sich von identitären Strömungen mitreißen lässt, welche die Fremdheit in Gänze aufheben wollen, und ohne dass die Fremdheit das Gemeinwesen zu sprengen droht, weil die es konstituierenden Menschen überhaupt nichts mehr gemein zu haben scheinen?

3.2.2 Im Blick auf *realpolitische Dimensionen* der Grenzziehung und -überschreitung fragt Di Cesare nach einer möglichen Heimkehr bzw. Repatriierung der Fremden. Gegen die „doppelte Gefahr" einer einfältigen Sesshaftigkeit und eines planetarischen Umherirrens wendet sie ein, Migrieren sei nicht Umherirren, sondern „ein Heimischwerden, das stets auch eine Rückkehr einschließt" (aaO., 231). Wohin aber sollen die *gerim,* die allzeit Fremden zurückkehren, wenn nicht in ihr jeweiliges Geburtsland oder ihre Wahlheimat? Und was tun, wenn „es keinen ursprünglichen Ort gibt, an den man zurückkehren könnte, das Zuhause verloren und die Wurzeln gekappt sind?" (aaO., 232) Di Cesare schreibt, der Exilant begebe sich „auf den Weg einer Rückkehr, die weder Heimkunft noch Repatriierung" sein könne; stattdessen kehre er zurück „an den Ort, zu dem er seiner Wahl nach berufen ist, nicht an den eines verwurzelten Bei-sich-Seins, sondern an den eines willentlichen Bei-dem-Anderen-Seins" (aaO., 233).

Dies klingt, als ob die Heimat und die Rückkehr nicht unbedingt geographisch verstanden wären, so dass man sich nicht an einen bestimmten Ort in einem bestimmten Land begeben muss, um heimzukommen, denn beim Anderen können wir auch in der Fremde sein, und in Gedanken können wir einander sogar aus der Ferne nahe sein. Di Cesare unterstreicht jedoch, dass die Rückkehr nicht fiktiv sei; das Land der Rückkehr sei „ein konkretes Land", das allerdings „als versprochenes nicht mehr anzueignen ist" (ebd.). Hier ist der biblische Abraham Vorbild: Er bricht auf in ein Land, das Gott ihm zeigen will. Er weiß nicht im Voraus, wo er hingeführt wird. Analog dazu gehört uns das verheißene Land nicht selbst. Auch wenn wir ‚angekommen' sind, trägt unsere *conditio humana* dennoch die Struktur

des Exils an sich, meint Di Cesare: „Auch nach der Rückkehr kann der Exilant nicht vergessen, ein Gast auf Erden zu sein, er kann seine Kondition als ansässiger Fremder nicht mehr aus dem Weg räumen." (aaO., 234)

Auch wenn wir zugestehen, dass wir existenziell heimatlos sind und unsere Wurzeln allenfalls im Himmel sind, weshalb unser irdisches Leben (nicht nur) in religiöser Optik als eine Art Pilgerreise erscheinen mag, stellt sich die Frage, ob diese Exilstruktur idealisiert werden sollte, sehnen sich doch vor allem Geflüchtete nach einem Zuhause, aus dem sie nicht wieder vertrieben werden – und zwar nicht nur nach einem ewigen, sondern auch nach einem irdischen Zuhause. Dies muss nicht unbedingt eigentumsbasiert sein.

3.2.3 Was die *identitätstransformierenden Aspekte* der Grenzüberschreitung angeht, ist Di Cesares Ausgangspunkt eine doppelte Identität. Wie bereits zitiert: „Der politischen Verfassung der Thora zufolge sind alle Bürger Fremde und alle Bewohner Gäste." (aaO., 230) Auch wenn die Grenze zwischen Bürgern und Fremden aufgehoben ist, bleibt die Frage offen, wie das Zusammenleben gestaltet wird. Fühlen sich alle willkommen – und auf welche Grundrechte und Grundsätze wäre eine Willkommenskultur gegebenenfalls aufzubauen?

Individuelle und kollektive Identität gründet nicht nur in einem temporären Wohnort, sofern Menschen zuvörderst in Beziehungen zuhause sind. Wir sind, wie Di Cesare schreibt, „Gäste allesamt, wechselseitig aufeinander verwiesen, im Rahmen einer An- und Aufnahme der Fremdheit, die die einzige Auflage und Verpflichtung dieses Wohnens darstellt" (aaO., 234). Das Wort ‚Annahme' hat Konnotationen, die über das Gewähren einer Bleibe hinausgehen. Letztlich geht es um Anerkennung, die sich nur als wechselseitiger Prozess verwirklichen lässt, denn wer nur über andere herrschen will, ohne sie als gleichberechtigt anzuerkennen, kann das Anerkanntwerden durch jene, die er selbst nicht anerkennt, auch nicht genießen, weil es für ihn nicht zählt (vgl. Grøn 2009).

Der gegenseitigen ‚Annahme' und Anerkennung entspricht der Rollentausch von Gast und Gastgeber: Jeder Mensch ist beides in einer Person, manchmal auch simultan, wie etwa im dialogischen Sprechen und Zuhören. Die Grenze, die in diesem Fall überschritten werden muss, verläuft in unseren Köpfen und betrifft unser individuelles und kollektives Selbstverständnis.

3.3 Hörende Responsivität, Hospitalität und ökologische Krise

Ein weiterer Themenkomplex betrifft die umweltethischen Implikationen von Di Cesares Entwurf. Wie bereits in Abschnitt 1.2.3 zitiert, schreibt Di

Cesare ausdrücklich, der „Besitz von Wohnraum und dessen gewaltsame Aneignung" habe zum Anthropozän geführt, und im eigentumsbasierten Wohnen sieht sie „die Ursache der heutigen ökologischen Krise" (Di Cesare 2025b, 217). Ihr Gegenentwurf gründet in einem biblischen Vorbild. Ihre Bibellektüre ist voraussetzungsreich, weshalb ich zum einen die religiöse Terminologie in eine allgemeinverständliche philosophische Terminologie übersetzen und zum anderen eine alternative Deutung der von Di Cesare herangezogenen Texte aus der Hebräischen Bibel präsentieren will.

Di Cesare zufolge gründet sich die biblische Stadt „auf die Anwesenheit-Abwesenheit Gottes" nach dem Muster „des Lagers in der Wüste" (Di Cesare 2021, 224), das „von Mal zu Mal um die Stiftshütte, das ‚Zelt der Begegnung' herum errichtet wird, in dem man Aufnahme gewährt und findet. […] Das Zusammensein entfaltet sich um die der Fremdheit überlassene Leere herum." (aaO., 225) Das Sich-Zurückziehen, um für den Gast Platz zu machen, entspreche dem Modell der Schöpfung, bei der Gott „sich zurückziehend" jene Leere hinterließ, „aus der die Welt und die Menschen hervorgegangen sind" (ebd.).

Di Cesare greift hier, ohne dies explizit zu machen, auf den kabbalistischen Gedanken des *Zimzum* (צמצום) zurück, d.h. der von Isaak Luria vertretenen und u.a. von Hans Jonas aufgenommenen Idee der Selbstkontraktion des zuvor allgegenwärtigen Gottes, der sich zusammen- und zurückzieht, um Platz zu machen für die Erschaffung des Weltalls und für die freien Entscheidungen des Menschen, der den durch die Selbstbeschränkung Gottes entstandenen Hohlraum ausfüllen muss (vgl. Jonas 1987, 46-48). In Genesis 1 (dem ersten Kapitel im ersten Buch Mose) dagegen ist von einer *creatio ex nihilo* zu lesen, d.h. einer Schöpfung aus dem Nichts, ohne dass von einem Rückzug Gottes aus der Welt die Rede wäre. Gott formte die Welt nicht etwa aus einem bereits bestehenden Stoff, sondern allein durch sein Wort und strukturierte mit diesem das Geschaffene, schied das Licht von der Finsternis usw.

Anders wird die Schöpfung des Menschen (hebr.: *adam*) in Genesis 2,7 beschrieben: Er sei aus dem Staub der Ackererde (hebr.: *adamah*) genommen, und „der HERR […] blies ihm den Odem des Lebens in die Nase". Di Cesare zitiert diesen Vers und kombiniert ihn mit Genesis 2,15, wonach der Mensch in den Garten Eden gesetzt wurde, damit er ihn bebaue und bewahre (Di Cesare 2021, 225). Die Vertreibung aus dem Paradiesgarten nach dem Essen der verbotenen Frucht bedeute ein „existenzielles Exil, das den Menschen auf die Erde zurückdrängt" (ebd.), von der er zwar ein Teil sei, die jedoch nicht der Ort seiner Vollendung sei.

Erdverbundenheit ist in Di Cesares Augen etwas Negatives, so dass sie vom „Gefängnis der Erde" spricht und die „Verwurzelten" „Gefangene"

der *adamah* nennt (aaO., 226). Dass Um- und Mitweltschutz in der derzeitigen ökologischen Krise auch aus der Liebe zu und der Verantwortung für das uns Anvertraute erwachsen kann (vgl. Welz 2024), verliert Di Cesare dadurch aus dem Blickfeld. Denn die Befreiung vom ‚Gefängnis der Erde' bedeutet ja im Umkehrschluss das Abstandnehmen von allem Irdischen.

Laut Exodus 19,5b und Psalm 24,1 dagegen ist die Erde „des HERRN". Diese Verse können als Bejahung auch des Diesseits als Gott zugehörig gelesen werden. Uns Menschen wird in diesen Versen die Erde als der Ort angewiesen, an dem wir verantwortungsvoll tätig sein sollen und an dem Gott mitten unter uns sein Königreich aufbauen kann. Die Hebräische Bibel spricht sich gegen eine metaphysische Hinterwelt aus; ebenso Bonhoeffer, der mit folgender Aussage zitiert sei: „Wer Gott liebt, liebt ihn als Herrn der Erde, wie sie ist; wer die Erde liebt, liebt sie als Gottes Erde" (DBW 12, 267).[13]

Bonhoeffer wendet sich sowohl gegen jenen Säkularismus, der auf Gott als Herr der Erde verzichtet, wie auch gegen ein Hinterweltlertum, das sich mehr fürs Jenseits als fürs Diesseits interessiert.[14] Bonhoeffer versteht sein Christentum als einen raumzeitlich engagierten Glauben (vgl. Rayson 2022, 92). Seine eschatologische Hoffnung beinhaltet keine Flucht in eine andere Welt, sondern richtet sich auf Gottes Reich, das schon *in* dieser unserer Welt anbricht (vgl. DBW 12, 267). Für uns Menschen bedeutet dies, dass wir unsere ethische Verantwortung für die gottgeschaffene Welt *hier und jetzt* wahrzunehmen haben (vgl. Rasmussen 1999, 218). Genau wie der sich von der Mystik ab- und der Dialogphilosophie zugewandte Buber (s. obiges Zitat aus *Zwiesprache* sowie Mendes-Flohr 1978) meint auch Bonhoeffer: Wir können nicht an der Welt vorbei zu Gott kommen, sondern bleiben an die Erde gebunden, wenn wir zu Gott wollen. Bonhoeffer gelingt es, das Diesseits und das Jenseits holistisch zusammenzuhalten und somit eine dualistische Anthropologie zu vermeiden.[15]

Di Cesares rein negative Betonung unseres existenziellen ‚Exils' und unserer ‚Gefangenschaft' auf Erden gründet in einer selektiven Bibellektüre

[13] Für diese Pointe und die Bonhoeffer-Belege danke ich Kasper Andreas Bergholt.

[14] Vgl. DBW 12, 264, 266 und 267: „Es sind nun aber Hinterweltlertum und Säkularismus nur die beiden Seiten derselben Sache – *nämlich, daß Gottes Reich nicht geglaubt wird*".

[15] In seinem letzten Telegramm an den britischen Bischof George Bell schrieb Bonhoeffer über seine bevorstehende Hinrichtung: „this is for me the end, but also the beginning" (DBW 16, 468).

und steht in der Gefahr, die Erde als ein gottverlassenes Gebiet darzustellen, in dem weder Gott noch der Mensch wirklich zuhause sein kann. Wie Bonhoeffers schöpfungsbejahende Alternative zeigt, ist Di Cesares negative Auslegung der genannten Verse keineswegs zwingend. Die nächste Frage ist, wie sich das existenznötige Minimum an ‚Verwurzelung' im Sinne der Zugehörigkeit zu raumzeitlich verortbaren Mitgeschöpfen mit der Hoffnung auf Heterotopien und das sowohl immanente wie transzendente Gottesreich als Ziel unserer Lebenswanderung vereinen lässt. Das Ziel ist dort, wo der vom biblischen Gott gewollte universale Frieden verwirklicht ist (vgl. Jesaja 2,4; 11,6; 65,25): Friede zwischen einzelnen Menschen, zwischen Nationen, zwischen Tieren und Menschen sowie zwischen Gott und Menschen.

Folgen wir Di Cesare in ihrer Annahme, dass nicht die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ort auf Erden zählt, sondern allein die Zugehörigkeit zu menschlichen Gemeinschaften des Zusammenwohnens und zu einem Gott, dem als Schöpfer des Universums die ganze Welt gehört, muss sich der Mensch als Gast auf Erden verstehen – einer Erde, die er bewohnen und bebauen darf und für deren schonende Pflege und Kultivierung er unweigerlich Mitverantwortung trägt (vgl. Genesis 2,15). Dies wiederum impliziert ein neues, erweitertes Verständnis der Kohabitation, die sowohl unsere Mitmenschen als auch nichtmenschlichen Mitgeschöpfe umfasst. Auch im Zusammenhang eines sensibleren Umgangs mit der Natur bzw. unserer Umwelt hat das Zuhören m.E. eine Schlüsselfunktion, denn nur dann, wenn wir imstande sind, auch nonverbale Signale wahrzunehmen, können wir angemessen auf sie antworten, und die Wahrnehmung unserer speziell menschlichen Verantwortung wiederum gründet in unserer Responsivität.[16]

Fazit und Ausblick: Aus Grenzen Möglichkeitsräume machen

Zum Schluss seien die Hauptergebnisse der Diskussion von Di Cesares *Philosophie der Migration* in drei Punkten zusammengefasst:

1. *Zur Figur des ansässigen Fremden:* Einerseits hat Di Cesares Hinweis auf die biblische Figur des *ger* als Vorbild einen ausgleichend-egalisierenden Effekt, sofern sie auf anthropologische Grundbedingungen aufmerksam macht, die alle Menschen miteinander teilen: Die Rolle des Gasts

[16] Dies habe ich in zahlreichen Vorträgen (inspiriert von Martin Bubers Dialogphilosophie) näher ausgeführt, vgl. meinen im Erscheinen begriffenen Artikel „Dialogical Listening to Nature: Environmental Ethics Inspired by Buber".

und des Gastgebers ist vereint in jedem einzelnen Menschen, denn wir alle – selbst diejenigen, die eine Wohnung oder sogar ein Stück Land besitzen – sind darauf angewiesen, anderswo aufgenommen zu werden. Und nicht nur dies: Auch zuhause bleiben wir ‚Gäste und Fremdlinge', denn niemand kann das, was er oder sie besitzt, mit ins Grab nehmen. Unser Zuhause auf dieser Erde ist endlich und vergänglich, mögen wir auch auf dem Weg sein zu einem ewigen Zuhause, was die drei abrahamitischen Religionen auf ihre je eigene Weise bekräftigen.

Andererseits verwischt das Selbstbild als *ger* – der, wie die philologische Analyse gezeigt hat, schon zu biblischen Zeiten gar nicht in allen Fällen dauerhaft wohnhaft war – die in heutigen Zeiten entscheidende Differenz zwischen Menschen mit Bürgerrechten und jenen, die staatenlos ohne Pass auf der Flucht sind und nirgendwo als Bürger*innen anerkannt sind. Dass wir alle nur eine Zeitlang (nämlich zwischen Geburt und Tod) auf dieser Welt sind, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass unser Aufenthalt ‚hieniden' unter diametral verschiedenen Vorzeichen steht, je nachdem ob wir den Status von Staatsbürger*innen oder Migrant*innen haben. Verlieren wir nicht die konkreten Probleme erzwungener Massenmigration aus dem Blickfeld, wenn wir uns mit einem generalisierten Selbstbild als existenziell heimatlose, aber nichtsdestotrotz irgendwo ansässige Fremde begnügen und jegliche ‚Verwurzelung' in einem Land, einer Sprache oder Kultur ablehnen? Braucht ein Mensch nicht zumindest ein Minimum an ‚Heimat'[17] im Sinne einer fraglosen ‚Existenzberechtigung' und sozialen Zugehörigkeit, um sich für ein Gemeinwesen engagieren zu können und wollen?

Wie die bibelhermeneutische, historische und religionsphilosophische Untersuchung gezeigt hat, ignoriert Di Cesare die religiöse Anpassungspflicht, die vom biblischen *ger* damals erwartet wurde. Eine religiöse Anpassungspflicht an die Mehrheitsreligion kann heute unmöglich von Migrant*innen anderer Religionen bzw. von nicht-religiösen Geflüchteten gefordert werden – schon gar nicht in säkularisierten Demokratien, welche sowohl Religionsfreiheit garantieren als auch die Freiheit gewähren, nichtreligiös leben zu können, wenn jemand dies vorzieht.

2. *Zum Begriff der Kohabitation und Di Cesares Heidegger-Lektüre*: Di Cesares Heidegger-Lektüre betont das Wohnen als Weiterwandern und erhebt die existenzielle ‚Heimatlosigkeit' zum Ideal, bleibt jedoch blind für die Spannungen in Heideggers Denken, beispielsweise das Bestreben des

[17] S. hierzu Améry 1977, 82, für den Heimat „Sicherheit" ist und mit „Trauen-Vertrauen" einhergeht. „Hat man aber keine Heimat, verfällt man der Ordnungslosigkeit, Verstörung, Zerfahrenheit" (aaO., 83).

späten Heideggers, die ‚Heimatlosigkeit' aufzuheben in einem dichterischen Wohnen im „Haus, das die Welt ist", d.h. der Sprache, beispielsweise der alemannischen Mundart von Johann Peter Hebel (Heidegger 1957, 14). Das von Heidegger so hoch geschätzte bauernhafte Wohnen, das er moderner Technologie und Architektur aus Glas und Stahl entgegensetzt, ist jedenfalls alles andere als wurzellos und von der Erde entfremdet.

Das systematische Anliegen meiner Kritik an Heidegger und Di Cesares Heidegger-Rezeption ist es, eine Differenzierung einzuführen, die bei beiden fehlt: Wenn die menschliche Existenz generell als ein Außer-sich-Sein (lat: *ek-sistere*) charakterisiert wird, gilt dies für alle, ohne dass Di Cesare oder Heidegger die verschärfte Situation der radikalen ‚Entwurzelung' durch erzwungene Migration angemessen von der ‚Heimatlosigkeit' bzw. ‚inneren Emigration' jener, die ihre ‚äußere' Heimat nie verlassen mussten, unterscheiden und die teuer erkauften Erfahrungen von Migrant*innen berücksichtigen würden. Ganz im Gegenteil: Heimat- und Wurzellosigkeit wird ohne jeden Unterschied positiv beurteilt. Soweit damit eine universelle ontologische Grundstruktur menschlicher Existenz benannt wird, lässt sich dagegen auch nichts unternehmen. Aber jene Aspekte der Heimat- und Wurzellosigkeit, die einen ethischen bzw. politischen Einsatz erfordern, werden dabei vernachlässigt.

Wie wir im Zusammenhang mit Fragen der ökologischen Ethik sahen, muss Erdverbundenheit nicht unbedingt schlecht sein, sofern ein Bewusstsein der Vorläufigkeit menschlichen Daseins und Wohnens gewahrt bleibt und sofern der Kernbegriff der Kohabitation nicht nur auf menschliches Zusammenleben, sondern auch auf artübergreifende Koexistenz bezogen wird. Die Liebe zur Erde und den sie bewohnenden Wesen in ihrer Biodiversität kann geradezu als Motivation für den Um- und Mitweltschutz dienen.

3. *Zum Zusammenhang von An-archie, Demokratie und Hospitalität*: Di Cesare grenzt ihren an-archischen Zugang zur Demokratie von zwei Irrwegen ab: vom Totalitarismus auf der einen Seite und der Immunisierung gegenüber Zugewanderten auf der anderen Seite. So heißt es in ihrer Replik auf die Beiträge im Diskussionsband:

> „Der Versuch, die anarchische Demokratie wieder ans Licht zu heben, ist auch ein Weg, den beiden aktuellen Gefahren ins Gesicht zu sehen: der Restauration der archischen totalen Herrschaft sowie der archischen Rückführung des Demos auf den Ethnos. Deswegen ist gerade die Migration das Kaleidoskop, mit dem die totalitären Abwege der Demokratie vermessen werden können." (Di Cesare 2025b, 222)

Das politische Gemeinwesen offen zu halten für Zuwandernde stärkt die wechselseitige Verpflichtung auf das, was kommun, also gemeinsam ist, und das ist zuvörderst unsere Menschlichkeit, die wir nur bewahren können, indem wir sie miteinander teilen und auch an Fremden schützen. Das ‚Wir' ist in diesem Fall keines, das ‚uns' von ‚den anderen' abgrenzen würde; vielmehr sind und bleiben ‚wir' verbunden mit ‚denen', die ‚bei uns' ankommen bzw. bei denen ‚wir' ankommen, sofern ‚wir alle' zu ein und derselben ‚Menschheitsfamilie' gehören.

Zur Präzisierung der Modalität, also der Art und Weise der Aufnahme von Neuankömmlingen in bereits bestehende Gemeinwesen, habe ich das aufmerksame Zuhören sowohl als ethische Praxis der Hospitalität wie auch als politische Bedingung und Erfordernis einer funktionstüchtigen demokratischen Öffentlichkeit präsentiert. Die so verstandene Aufnahme ist wechselseitig als Teil eines dialogischen Prozesses der Anerkennung des je Anderen. In diesem Prozess ist jede(r) abwechselnd hörend und sprechend, andere an- und aufnehmend sowie selbst von ihnen auf- und angenommen.

Der Theologe und Religionsphilosoph Romano Guardini schrieb dementsprechend: „Sieh, dies ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn: Daß ein Mensch dem andern Rast gebe auf der großen Wanderschaft zum ewigen Zuhaus. Daß er für eine Weile ihm Bleibe gebe für die Seele, Ruhe, Kraft und das Vertrauen: Wir sind Weggenossen und haben gleiche Fahrt." (Guardini 2001, 38f) Auch und gerade dann, wenn nicht alle einstimmen können in das religiöse Pilgerlied der überall fremd bleibenden Gäste auf Erden, die erst im Himmel bei ihrem göttlichen Vater ‚Wurzeln schlagen' können, verdient Di Cesares Vision einer dauerhaften friedlichen Kohabitation verschiedener Menschen Unterstützung, sind wir doch alle angewiesen auf Wegbegleiter*innen, die uns Rast geben können auf unserer Lebensreise.

Natürlich werden durch das gastfreie Zuhören andere Formen der Gastfreundschaft nicht ersetzt. Die geistige ‚Nahrung' tritt nicht an die Stelle der materiellen, und obwohl Rast und Ruhe auch im übertragenen Sinne verstanden werden können, ersetzen sie nicht das Dach über dem Kopf. Di Cesares Credo existenzieller Heimatlosigkeit ist denn auch mit der Verheißung (oder zumindest der Vorstellung) eines neuen, nicht nur temporären Zuhauses für Geflüchtete kombiniert. Letzteres wiederum ist an gastfreundliche Orte, Menschen und entsprechende politische, kulturelle und diakonische Institutionen gebunden. Besonders dann, wenn die Ambition besteht, dass die neue Heimat nicht nur ein vorübergehendes Asyl sein soll und die Neuankömmlinge den bereits Ansässigen rechtlich gleichgestellt werden sollen, z.B. durch den baldigen Erhalt des Arbeits- und Wahlrechts, sind entsprechende *public policies* vonnöten.

Die praxisorientierte institutionelle Dimension der Aufnahme kommt bei Di Cesare zu kurz, weshalb ihre These vage bleibt, denn es ist unklar, wie die neue Heimat denn gefunden bzw. geschaffen werden soll. Deshalb habe ich bei der Untersuchung der Dynamik semantischer, realpolitischer und identitätstransformierender Grenzüberschreitungsprozesse besonders den Zusammenhang von (Um-)Denken und Tun, von neuen Praktiken und einem neuen Selbst-Verständnis untersucht. Angesichts einer zunehmend polarisierten und polarisierenden öffentlichen Debatte sind entsprechende Steuerungsmaßnahmen von staatlichen, aber auch kirchlichen und anderen sozialen Akteuren erforderlich, die Populismus und Exklusion entgegenwirken (vgl. Jackelén 2019).

Ein möglicher Ausweg aus ideologisch festgefahrenen Positionen und Oppositionen beginnt mit einem neuen Verständnis jener Grenzen, die uns Menschen voneinander trennen und uns gleichzeitig ungewollt zu Nachbarn machen. Mit Kaia Rønsdal lassen sich Grenzen als „spaces of possibilities, of encounters between groups, peoples, and religions" (Rønsdal 2021, 278) verstehen. Genau da, „where b/ordering separates and brings together" (aaO., 280), können Grenzen Möglichkeitsräume werden. Die Grenze zwischen bereits Ansässigen und Neuankömmlingen verschiebt sich bzw. wird durchlässig, wenn wir uns alle als ‚ansässige Fremde' sehen, die wir auch in anderen Menschen antreffen und die wir selbst in der Begegnung mit ihnen verkörpern. Sich selbst als einen Anderen erkennen, der für einen anderen Anderen da sein soll, ist der Anfang einer Bewegung aufeinander zu.

Ist der direkte Dialog auch schwierig, so ist er doch zugleich nötiger als je zuvor. Er beginnt mit der Bereitschaft zum Zuhören. Ein Selbstverständnis als *gerim* kann bei ‚Grenzkonflikten' insofern weiterhelfen, als unnötige Grenzziehungen und Selbstabgrenzungen auf eine Praxis der Hospitalität hin überschritten werden, ohne dass eine Anpassungspflicht an die Religion(slosigkeit) der Majorität gefordert wird.

Wie bereits ausgeführt, erschüttert die Figur des ansässigen Fremden in Di Cesares Augen das gängige Verständnis des Wohnens: Er „entäußert und entwurzelt es der Erde; entkoppelt es von Eigentum, Zugehörigkeit und vom Haben und überführt es in das Sein, schließt es mit jenem Existieren in der Welt zusammen, das stets ein transitorischer Aufenthalt bleibt" (Di Cesare 2021, 229f). Die Figur des ansässigen Fremden verwandelt aber nicht nur das Verständnis des Wohnens, sondern auch das jeweilige Selbstbild der Involvierten. Dies ist die Pointe der oben beschriebenen doppelten Perspektivumkehr bei Di Cesare.

Die wechselseitige Transformation der Identität von Ansässigen und Zugewanderten ist möglich, wenn beide Seiten anerkennen, dass sie

einander brauchen, so dass sie die Rahmenbedingungen einer neuen Migrationspolitik gemeinsam gestalten wollen.[18] Wenn dies geschieht, zeigt sich das ideengenerierende und praxisverändernde Potential jener abrahamitischen Traditionen, welche mit Fokus auf eine universalistische Denkart in allem Partikulären das Allgemeinmenschliche wiedererkennen. Dieser Denkart, die offen für Fremde ist, ohne sie sofort für sich vereinnahmen zu wollen, verdankt sich Di Cesares *Philosophie der Migration*. Wird Letztere konsequent weiterentwickelt, kommt sie der Völkerverständigung zugute und dient auch und gerade in säkularisierten, pluralistischen Gesellschaften einem friedvollen, gleichberechtigten Zusammenleben aller im Zeichen der Gastfreundschaft.[19]

Literatur

Abbt, Christine. 2020. „Zuhören: Nachdenklich werden. Ein subversiver Akt". In *Nachdenklichkeit*, hg. Christine Abbt et al., Zürich: Diaphanes, 77-94.

Améry, Jean. 1977. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Benhabib, Sheyla. 2004. „On Hospitality: Rereading Kant's Cosmopolitan Right". In *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press, 25-48.

Bonhoeffer, Dietrich. DBW. *Dietrich Bonhoeffer Werke*, hg. Eberhard Bethge et al., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1986-1999 (zitiert mit Bandnummer und Seitenzahl).

Bromwich, David. 1991. „Alienation and Belonging to Humanity". *Social Research: An International Quarterly of Social Sciences 58 (1): Home – A Place in the World?*, 139-157.

Brudholm, Thomas. 2008. *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia: Temple University Press.

[18] Internationale Projekte und Netzwerke wie „A World of Neighbors" (AWoN) arbeiten genau darauf hin, s. Schmiedel 2025, 241, der „a postmigrant ethics of just care for Europe" anvisiert.

[19] Mein besonderer Dank gilt zwei anonymen Gutachter*innen, deren gute Fragen und Kritikpunkte zu einer umfassenden Revision meines Artikels geführt haben.

Buber, Martin. 1978. *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*, Heidelberg: Lambert Schneider.

–2018. *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*. Herausgegeben und eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt: Jüdischer Verlag.

Caputo, John D. 2000. „Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas". In *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, hg. Jeffrey Bloechl, New York: Fordham University Press, 276-311.

Chrétien, Jean-Louis. 2004. *The Ark of Speech*, übers. Andrew Brown, London: Routledge.

Critchley, Simon. 1999. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Derrida, Jacques. 1998. *Von der Gastfreundschaft*, Wien: Passagen Verlag.

–2003. *Marx & Sons*, übers. Jürgen Schröder, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

–2011. *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München: Carl Hanser Verlag.

–2007. *Von der Gastfreundschaft*, hg. Peter Engelmann, 2. Aufl., Wien: Passagen.

–2020. „Gewalt und Metaphysik: Essay über das Denken von Emmanuel Levinas". In *Die Schrift und die Differenz*, übers. Rodolphe Gasché, 3. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 125-235.

Di Cesare, Donatella. 2016. *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

–2020. *Von der politischen Berufung der Philosophie*, übers. Daniel Creutz, Berlin: Matthes & Seitz (E-Book).

–2021. *Philosophie der Migration*, übers. Daniel Creutz, Berlin: Matthes & Seitz.

–2025a. „Wer sind die Migranten? Versuch einer Phänomenologie". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 15-27.

–2025b. „Eine Erwiderung". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 201-222.

Eisenstadt, Oona. 2003. „The Problem of the Promise: Derrida on Levinas on the Cities of Refuge". *CrossCurrents* 52(4): 474-482.

Emcke, Carolin. 2016. „Heutzutage scheint Mitteilen wichtiger zu sein als Erleben. Da ist es fast schon subversiv, sich ganz auf jemand anderen einzulassen". *Süddeutsche Zeitung* (29.7.2016).

Fitzpatrick, Melissa. 2021. „Impossible Hospitality: From Levinas to Arendt". In *Radical Hospitality: From Thought to Action*, New York, USA: Fordham University Press, 75-87.

Gaßmann, Stefan. 2025. „Ende oder Endlichkeit der Gastfreundschaft? Donatella Di Cesares Philosophie der Migration im Gespräch mit Emmanuel Lévinas". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 117-130.

Grøn, Arne. 2002. „Ethics of Vision". In *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards ‚Taten der Liebe'*, hg. Ingolf U. Dalferth, Tübingen: Mohr Siebeck, 111-122.

–2009. „Dialectics of Recognition". In *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition: The Hegelian Legacy*, hg. Asger Sørensen, Morten Raffnsøe-Møller und Arne Grøn, Malmö: NSU-Press, 113-139.

Guardini, Romano. 2001. *Briefe über Selbstbildung*, bearb. Ingeborg Klimmer, 11. Aufl., Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Heidegger, Martin. 1957. *Hebel – Der Hausfreund*, Pfullingen: Neske.

–1976. *Brief über den ‚Humanismus'* in: GA 9: Wegmarken, hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 313-364.

–1977. *Sein und Zeit*, in: GA 2, hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann.

–1984. *Hölderlins Hymne ‚Der Ister'* in: GA 53, hg. Walter Biemel, Frankfurt/M.: Klostermann.

Herzog, Annabel. 2025. „Für eine ent-territorialisierte Heimat: Die Kritik der Souveränität in Di Cesares Philosophie der Migration und Boyarins The No-State Solution". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 69-88.

Hetzel, Andreas und Amanda Malerba. 2025. „Migration und Kohabitation: Revisionen der Politischen Philosophie bei Donatella Di Cesare". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 31-55.

Ifversen, Jan. 2022. „Decolonial voices, colonialism and the limits of European liberalism: The European question revisited". In *Decolonizing Colonial Heritage:*

New Agendas, Actors and Practices in and beyond Europe, hg. Britta Timm Knudsen et al., London/New York: Routledge, 292-308.

Jackelén, Antje. 2019. „Responsible Church Leadership in the Face of Polarization, Populism, Protectionism and Post-truth". In *Resisting Exclusion. Global Theological Responses to Populism*, hg. Eva Harasta und Simone Sinn, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 25-34.

Jonas, Hans. 1987. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Krejberg Knudsen, Nicolai. 2017. „At bo med Heidegger: En læsning af beboelsesproblematikken i det sene forfatterskab". *Res cogitans* 12(1): 74-94.

Ku, Eliana Ah-Rum. 2023. „The Hermeneutics of Hospitality for Epistemic Justice". *Religions* 14 (2): 132. https://doi.org/10.3390/rel14020132.

Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Alber.

–2007. *Verletzlichkeit und Frieden: Schriften über die Politik und das Politische*, hg. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich u.a.: Diaphanes.

Lyotard, Jean-François. 1995. *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem" und „Christlichem"*, übers. Eberhard Gruber, Düsseldorf: Parerga.

Manemann, Jürgen. 2025. „Ethischer Anarchismus. Philosophie und Migration". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 57-67.

Mendes-Flohr, Paul. 1978. *Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du"*, Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag im Athenäum Verlag.

Mendes-Flohr, Rita. 2024. „Speaking Papiamentu – On Re-Connecting to My Native Tongue". *Rozenberg Quarterly* (03.07.2024): https://rozenberg-quarterly.com/speaking-papiamentu-on-re-connecting-to-my-native-tongue/ (ohne Seitenzahlen).

Mosher, Lucinda, Elinor J. Pierce und Or N. Rose (Hg.) 2023. *With the Best Intentions: Interreligious Missteps and Mistakes*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

Moyaert, Marianne. 2011. „Biblical, Ethical, and Hermeneutical Reflections on Narrative Hospitality". In *Hosting the Stranger: Between Religions*, hg. Richard Kearney und James Taylor, New York: Continuum, 95-108.

–(2017). „Infelicitous inter-ritual hospitality". *Culture and Religion* 18(3): 324-342.

Nahnfeldt, Cecilia und Kaia S. Rønsdal. 2021. „Conceptions of dialogical hospitality. The ugly side of hospitality". In *Contemporary Christian-Cultural Values: Migration Encounters in the Nordic Region*, New York: Routledge, 193-200.

Nissen, Johannes. 2014. „Creating a Space for the Others: The Marginalized as a Challenge to Diaconia and Church – A Theological Perspective". *Diaconia: Journal for the Study of Social Practice* 5(1): 31-46.

Pohl, Christine D. 2006. „Responding to Strangers: Insights from the Christian Tradition". *Studies in Christian Ethics* 19(1): 81-101.

Polak, Regina. 2025. „Umkehr: Auf dem Weg zu einer Politik der Gastfreundschaft". In *Migration und Hospitalität. Im interdisziplinären Gespräch mit Donatella Di Cesare*, hg. René W. Dausner, Baden-Baden: Nomos, 187-197.

Rasmussen, Larry. 1999. „The Ethics of Responsible Action". In *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, hg. John W. De Gruchy, Cambridge: Cambridge University Press, 206-225.

Rayson, Dianne. 2022. „Time and Space in the Kingdom of God: Exploring Bonhoeffer's Worldly and Earthly Christianity in the Anthropocene". *International Journal of Public Theology* 16 (1): 89-101.

Ricœur, Paul. 1995. „Reflections on a new ethos for Europe". *Philosophy & Social Criticism* 21(5-6): 3-13.

Rosenzweig, Franz. 1979. *Briefe und Tagebücher, Bd. 1: 1900-1918*, hg. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag: Martinus Nijhoff.

Rønsdal, Kaia. 2021. „As religion and migration intersect: Toward A World of Neighbours". *Dialog* 60 (3): 278-284.

Schmiedel, Ulrich. 2025. „Just Care: Ethics in A World of Neighbours". In *Living in A World of Neighbours: Activists and Academics in Conversation about Multi-Faith Refugee Relief*, hg. Ryszard Bobrowicz, Anna Hjälm und Ulrich Schmiedel, Eugene: Pickwick, Wipf and Stock, 229-243.

Welz, Claudia. 2014. „Menschenwürde, Blickwechsel und Schamgefühl: Ethische Implikationen menschlicher Un-Sichtbarkeit". *Zeitschrift für evangelische Ethik* 58(1): 21-39.

–2015. „Introduction: Dialectics of In-Visibility in Religion, Art and Ethics". In *Ethics of In-Visibility: Imago Dei, Memory, and Human Dignitity in Jewish and Christian Thought*, hg. Claudia Welz, Tübingen: Mohr Siebeck, 1-18.

–2024. „Menschliche Schöpfungsverantwortung: Theologie und Poesie, Umweltethik und bildende Kunst“. *In Konstruierte Schöpfung. Ein theologisches Motiv auf dem Prüfstand*, hg. Gregor Maria Hoff und Julia Knop, Freiburg: Herder-Verlag, 241-274.

–2025a. „Between You and Me: Listening, Neighborly Love, and Second-Person Poetics“. In *Neighborliness: Poetics, Politics, and Practices of Neighbor-Love*, hg. Irina Hron und Håkan Möller, Stockholm: The Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities, 139-176. https://doi.org/10.62077/j8iyqu.snm69a.

–2025b. *Gehör für das Unsichtbare: Die Stimme der Stille und die Sprache des Gebets*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 385–410
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.1.14

Kants Weltbürgerrecht und das Problem von Abweisungen an Staatsgrenzen

Kant's Cosmopolitan Law and the Problem of Rejection at State Borders

SUSANNE MEYER-TESCHENDORF, BONN

Zusammenfassung: Wie können die moralische Gleichheit aller Menschen als Personen und territoriale Rechte von Staaten miteinander vereinbart werden? Unter welchen Voraussetzungen ist es überhaupt zulässig, um Aufnahme ersuchende Personen an Staatsgrenzen abzuweisen, und welche Grundregeln sind dabei zwingend einzuhalten? Kants in den Schriften „Zum ewigen Frieden" (1795) sowie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" (1797) skizziertes Weltbürgerrecht liefert schon dem Anspruch nach keine vollständige Migrationsethik, kann aber dennoch als eine auch heute noch verbindliche Leitlinie für die Beantwortung dieser grundlegenden Fragen gesehen werden. Kant erkennt das juridische Recht von Staaten auf Entscheidung über den Aufenthalt staatsfremder Personen auf ihrem Gebiet grundsätzlich an, aber definiert zugleich mit dem Verbot einer feindseligen Behandlung um Aufnahme ersuchender Personen sowie dem Ausschluss, diese einem „Untergang" zu überantworten, wesentliche Einschränkungen dieser territorialen Souveränität, die bereits zahlreiche aktuelle Praktiken zur „Abwehr" von Migrierenden als kategorisch falsch entlarven. Die Erkenntnisse aus dem Weltbürgerrecht können zudem eine Art „roten Faden" bei der Bewertung aktueller migrationsethischer Positionen darstellen, insbesondere hinsichtlich der von ihnen zugrundegelegten Kriterien für die Zulässigkeit von Abweisungen. Diese müssen versuchen, einen Weg aus dem Dilemma zu finden, einerseits Migrierende als gleichwertige und –berechtigte Personen zu respektieren, ohne andererseits durch unbegrenzte Aufnahme die Funktionalität des eigenen Staatswesens zu riskieren. Hierbei erweist sich etwa der liberale Nationalismus David Millers als eher mit dem Weltbürgerrecht kompatibel als beispielsweise kommunitaristische Positionen, ohne diesem jedoch vollständig zu entsprechen. Der Rekurs auf Kants Weltbürgerrecht kann so letztlich dazu beitragen, ungeachtet aktueller politischer Stimmungen einen sich an Grundsätzen orientierenden Umgang mit Migration zu bewahren.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Schlagwörter: Migration, Kant, Weltbürgerrecht, Staatsgrenzen, Rechtsphilosophie

Abstract: How can the moral equality of all human beings as persons and the territorial rights of states be reconciled? Under what conditions is it permissible to reject persons seeking admission at national borders, and what basic rules must be strictly observed in doing so? Kant's cosmopolitan law, outlined in his writings „Zum ewigen Frieden“ (1795) and „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ (1797), does not claim to provide a complete migration ethics, but can nevertheless be seen as a binding guideline for answering these fundamental questions even today. Kant recognizes in principle the juridical right of states to decide on the residence of non-state persons on their territory, but at the same time defines, by prohibiting hostile treatment of persons requesting admission and excluding them from being consigned to “perdition”, essential restrictions on that territorial sovereignty, which already expose many current practices to “defend” migrants as categorically wrong. The insights from cosmopolitan law can also serve as a “red thread” in evaluating current positions on migration ethics, especially regarding the criteria they use to determine the admissibility of rejections. These must try to find a way out of the dilemma of, on the one hand, respecting migrants as equal and entitled persons, without, on the other hand, risking the functionality of their own state by accepting them without limitation. In this respect, David Miller's liberal nationalism proves to be far more compatible with the cosmopolitan law than, for example, communitarian positions, without fully conforming to it. The recourse to Kant’s cosmopolitan law can thus ultimately help to preserve a principled approach to migration, regardless of current political moods.

Keywords: Migration, Kant, Cosmopolitan Law, National Borders, Philosophy of Law

1 Einleitung: Abweisung als (mögliche) ethische Diskriminierung

Das Thema Migration ist gerade wieder Gegenstand kontroversester Debatten in Deutschland und ganz Europa. Bei dem Bestreben, irreguläre Migration zu verhindern oder zumindest zu verringern, werden oft massive Menschenrechtsverletzungen begangen oder billigend in Kauf genommen; von illegalen Pushbacks über willkürliche Misshandlung und Inhaftierung bis zum Aussetzen auf hoher See oder in der Wüste lassen sich hierfür in der aktuellen Berichterstattung unzählige Beispiele finden.

In der öffentlichen Debatte stellen dabei nur wenige Beteiligte das Recht von Staaten, über die Einreise von Nichtstaatsangehörigen nach beliebigen eigenen Kriterien zu entscheiden, grundsätzlich in Frage. Auch wenn Art und Weise von Abweisungen bisweilen auf Kritik stoßen, wird

ihre grundsätzliche Legitimität allgemein als selbstverständlich angesehen und nur selten problematisiert.[1] Die rechtliche Legitimierung und allgemeine Billigung der gängigen Praxis, die (angenommenen) Interessen der eigenen Staatsangehörigen stärker zu gewichten, reicht jedoch nicht aus, sie auch unter ethischen Gesichtspunkten für gerechtfertigt zu halten. Aus dem faktisch vorhandenen *juridischen* Recht auf territoriale Kontrolle folgt keineswegs zwingend, dass Staaten damit auch das *moralische* Recht haben, Einwanderungswillige nach Belieben abzuweisen. Das allgemeine Alltagsbewusstsein zieht zudem, wie auch die Genfer Flüchtlingskonvention und das geltende Asylrecht, eine scharfe Grenze zwischen "echten" Flüchtlingen (d.h. politisch Verfolgten oder Kriegsflüchtlingen) und eher abwertend als "Wirtschaftsflüchtlinge" bezeichneten Personen, denen im Regelfall kein Anspruch auf Aufnahme und Unterstützung zugebilligt wird.

Beide Annahmen erscheinen jedoch keineswegs gut begründet. Denn es kann unter ethischen Gesichtspunkten als durchaus fraglich angesehen werden, ob „Parteilichkeit" im Sinne einer Bevorzugung der eigenen Staatsangehörigen, wie sie u.a. eben in der Abweisung von Personen an der Grenze zum Ausdruck kommt, gegen das grundlegende ethische Prinzip der moralischen Gleichheit aller Menschen als Personen verstößt und eine unzulässige Diskriminierung allein auf der Grundlage des moralisch irrelevanten Zufalls des Geburtsortes bzw. der i.d.R. durch Geburt erworbenen Staatsangehörigkeit darstellt (s. etwa Miller 2017/2, 37f u. Ladwig 2012, 68). Die für die Zulässigkeit einer Abweisung zentrale Frage, „ob Staaten dazu verpflichtet sind, die Interessen aller Menschen gleichzubehandeln […], oder ob es ihnen legitimerweise offensteht, die Interessen ihrer eigenen Bürger höher zu gewichten" (Miller 2017/2, 24), wird von gänzlich konträren Positionen in ähnlicher Form gestellt, aber gegensätzlich beantwortet. Es ist daher zu prüfen, ob eine Abweisung von Aufnahmeersuchen auf der Grundlage einer Interessenabwägung unter stärkerer Gewichtung der Interessen der eigenen Staatsangehörigen mit dem „Respekt vor allen Menschen als moralischen Personen" (Carens 2012, 30) vereinbart werden kann, ohne die Abgewiesenen in ethisch unzulässiger Form zu diskriminieren. Sofern diese Frage grundsätzlich bejaht wird, ist in einem nächsten Schritt zu eruieren, welche Kriterien und Regeln dabei auf beiden Seiten eingehalten werden müssen. Der Rekurs auf Kant, dem Migrationsbewegungen im aktuellen Umfang unbekannt waren und der eher Handel und Kolonialismus seiner Zeit vor Augen hatte, erscheint in diesem Kontext nur auf den ersten Blick fernliegend. Vielmehr lassen sich, wie sich im

[1] A. Cassee bezeichnet dies daher als „Standardansicht" (2016, 30).

Folgenden zeigen wird, seinem Weltbürgerrecht auch heute noch zentrale Leitlinien für einen ethisch vertretbaren Umgang mit Migration entnehmen.

Mit der hier erfolgenden Beschränkung auf die an der Grenze des eigenen Staates bzw. Staatenverbundes ankommenden Personen müssen zwangsläufig wesentliche übergeordnete Fragen der Migrationsethik ausgeblendet bleiben; wie etwa die, ob globale Bewegungsfreiheit als elementarer Teil der menschlichen Autonomie ein Menschenrecht darstellt, oder ob eine Aufnahme durch wohlhabende Staaten unter dem Aspekt der globalen Gerechtigkeit überhaupt eine zielführende Maßnahme ist. Auch wird nicht in Abrede gestellt, dass es sich bei den in Europa um Aufnahme Ersuchenden im Regelfall eher nicht um die schutzbedürftigsten Personen handelt, welche vielmehr meist gar nicht in der Lage sind, die erforderlichen persönlichen und materiellen Ressourcen für eine Auswanderung aufzubringen. Hier soll es allein um die Antwort gehen, die ein Staat denjenigen, die ein Aufnahmegesuch unmittelbar an ihn richten, schuldet, sowie um deren unerlässliche Begründung.

Vor dem Hintergrund des vorausgesetzten Kantischen Prinzips der Gleichheit aller Menschen als moralischer Personen ist zu unterstellen, dass Staaten auch bei der Ausübung ihrer territorialen Rechte dazu verpflichtet sind, Nichtstaatsangehörige als gleichwertige Träger von Personenwürde zu respektieren. Im Folgenden soll unter Bezug auf Kants in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ (ZeF) von 1795 sowie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ (MSR) von 1797 skizziertes Weltbürgerrecht versucht werden, zumindest einen Rahmen für ethisch legitimierbare Abweisungen von Personen an Staatsgrenzen abzustecken. Hierbei wird sich zeigen, dass dieses als ein auch für die heutige Debatte relevanter Beitrag zu einer Vereinbarkeit zwischen dem universalistischen Anspruch mit den territorialen Rechten von Staaten verstanden werden kann.

Im Folgenden wird (2.) nach einer kurzen systematischen Einordnung und Darstellung des Kantischen Weltbürgerrechts untersucht, welche Folgerungen sich daraus für den Umgang mit an Staatsgrenzen ankommenden Personen ableiten lassen. Danach wird (3.) unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen moralischer Gleichheit aller Menschen als Personen sowie der Parteilichkeit zugunsten eigener Staatsangehöriger ein Bezug zu zentralen Positionen der aktuellen Migrationsethik hergestellt. Sodann wird (4.) der weltbürgerrechtliche Begriff „Untergang“ in Beziehung zu David Millers Begriff „Überlebensmigration“ gesetzt und einige Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede herausgearbeitet. Schließlich werden (5.) mehrere mögliche Kriterien, welche Staaten für die Begründung von Abweisungen heranziehen könnten, auf ihre

Vereinbarkeit mit dem Weltbürgerrecht geprüft, bevor die gewonnenen Erkenntnisse (6.) abschließend zusammengefasst werden.

2 Das Kantische Weltbürgerrecht: Einschränkung auf Hospitalität

Während vermöge der Idee des ursprünglichen gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde als Kugelgestalt kein Mensch „an einem Ort mehr Recht zu sein hat als ein anderer" (ZeF 358) ist doch nach Kant aufgrund der durch die reine praktische Vernunft aufgegebenen Notwendigkeit einer fortschreitenden Verrechtlichung der Verhältnisse die Organisation der Menschheit in Staaten sowie deren Verbindung im Völkerrecht ein unter den Bedingungen der Anwendung des Rechtsbegriffs auf die menschliche Natur zwingendes Erfordernis. Als *ius cosmopoliticum* vervollständigt das in den späten Schriften erstmals entwickelte Weltbürgerrecht Kants Theorie des öffentlichen Rechts und behandelt nach dem Staatsrecht (Rechtsverhältnis von Personen innerhalb eines Staates) und dem Völkerrecht (Verhältnis souveräner Staaten als Analogon moralischer Personen untereinander) nunmehr das Verhältnis von Individuen und Staaten innerhalb eines „(gedachten) allgemeinen Menschenstaates" (ZeF 349; vgl. MSR 352). Als dritter „Definitivartikel" zum ewigen Frieden setzt es die „republikanische Verfassung" im Inneren der Staaten (1. Artikel) und den „Föderalism freier Staaten" (Völkerbund) im Völkerrecht (2. Artikel) voraus und stellt, wie Kant betont, keine „phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts", sondern die „notwendige Ergänzung" (ZeF 360) der beiden anderen Sphären öffentlichen Rechts dar. Gleich zu Beginn des 3. Definitivartikels stellt Kant voraus, dass auch im Weltbürgerrecht „nicht von Philanthropie, sondern vom Recht" die Rede ist (ZeF 357). Damit ordnet Kant das Weltbürgerrecht den Rechtspflichten zu, die als „vollkommene Pflichten" ausnahmslose Geltung haben und im Gegensatz zu den „unvollkommenen" Tugendpflichten keinen Interpretationsspielraum hinsichtlich ihrer Umsetzung zulassen.

Die Notwendigkeit eines „Weltbürgerrechts" als eines „Recht[s], sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker, in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs, geht" (MSR 352) ergibt sich für Kant (wie auch die des Völkerrechts) in der Anwendung des Rechtsbegriffs auf die realen Bedingungen der menschlichen Existenz, nämlich die räumliche Ausgedehntheit von Menschen und die begrenzte „Kugelgestalt" der Erde, welche eine unendliche Ausbreitung der Menschheit nicht zulässt und so dazu führt, dass Menschen sich irgendwann wieder begegnen müssen. Auf diese Weise werden sie dazu genötigt, miteinander Rechtsverhält-

nisse einzugehen), und so gemäß der „Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden“ die ursprüngliche Gemeinschaft der Erdoberfläche im Sinne einer bloß physischen möglichen Wechselwirkung (commercium) in eine rechtlich geordnete „Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs“ fortzuentwickeln (MSR 352) bzw. sich einer „weltbürgerlichen Verfassung“ anzunähern (ZeF 358).[2] Im Weltbürgerrecht geht es demnach sowohl um das Verhältnis von Individuen zu fremden Staaten als auch um das von Angehörigen (Individuen oder Gruppen) unterschiedlicher Staaten zueinander, sofern sie, als in einem „äußeren Verhältnis“ zueinander stehend, als „Bürger eines allgemeinen Menschenstaates“ (ZeF 349) angesehen werden; also um alle Formen von staatsübergreifenden menschlichen Beziehungen (vgl. Reinhardt 2019, 105).

Kant definiert das Weltbürgerrecht nunmehr bloß negativ mittels der Einschränkung auf ein Recht zur “Hospitalität”. Hierunter versteht er das Recht eines Fremden, sich einem anderen Staat „zur Gesellschaft anzubieten“ und von ihm und seinen Institutionen wegen „seiner Ankunft auf [dessen] Boden nicht feindselig behandelt zu werden, so lange der Ankommende sich selbst „friedlich verhält“. Im Gegenzug haben Staaten ein Recht auf Abweisung von Fremden, solange es „ohne [ihren] Untergang geschieht“ (ZeF 357f). Bei dem Recht auf Hospitalität handelt es sich jedoch lediglich um ein Besuchs- und nicht um ein Gast- oder gar Ansiedlungsrecht, welches den Ankommenden „auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen“ machen würde und vielmehr einen „besonderen wohltätigen Vertrag“ erfordern würde (ZeF 358; vgl. MSR 353).

Aus dem Weltbürgerrecht lassen sich einerseits für den aufgesuchten Staat, andererseits aber auch für die Ankommenden rechtlich verbindliche Verpflichtungen ableiten. Migrierenden billigt das Weltbürgerrecht demnach das Recht zu, einen Staat aufzusuchen und „sich zur Gesellschaft anzubieten“, also in ihn einzureisen und ihn um ein (längerfristiges) Aufenthaltsrecht zu ersuchen. Diesem Gesuch ist der Staat jedoch rechtlich nicht verpflichtet, nachzukommen. Vor dem Hintergrund der Kugelgestalt der Erde und der räumlichen Ausgedehntheit von Menschen muss zwar angenommen werden, dass das alleinige Einnehmen irgendeines Raumes für sich noch keine eine feindselige Behandlung rechtfertigende Rechtsverlet-

[2] Im Kapitel über die „Garantie des ewigen Friedens“ legt Kant später dar, wie dieser Prozess der Verrechtlichung durch den „Mechanism der menschlichen Neigungen“, hier insbesondere den „Handelsgeist“ befördert wird (ZeF 368).

zung darstellt, da von einer (stets einen Raum einnehmenden) Person nicht „verlangt werden (kann), nirgendwo zu sein“ (Brandt 2011, 103); hingegen kann niemand das Recht beanspruchen, einen *bestimmten* Raum einzunehmen. Dieses Recht jeder um Aufnahme ersuchenden Person, unabhängig vom Ergebnis der Entscheidung über das Aufnahmegesuch „nicht feindselig“ behandelt zu werden, ist begründet in Kants Auffassung der Person als Subjekt zurechenbarer Handlungen und Gesetzgeberin moralischer Gesetze (MSR 322), die auch im Falle einer Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit zu respektieren ist. Jede ankommende Person muss sich somit zu jedem Zeitpunkt darauf verlassen können, „wenigstens menschenwürdig“ und nicht als eine „beliebige Sache“ behandelt zu werden (Gerhardt 1995, 105; Brandt 2011, 102). Dieses Recht darf auch nicht durch einen „möglichen Missbrauch“ eingeschränkt werden (MSR 353) und gilt unabhängig vom Motiv, aus dem ein Staat um Aufnahme ersucht wird. Allerdings besteht der Anspruch auf Hospitalität eben nur solange, wie die einreisende Person „sich selbst friedlich verhält“, also etwa die Gesetze des aufgesuchten Staates respektiert und keine gegen diesen oder seine Angehörigen gerichteten Handlungen begeht. Weiterhin lässt sich daraus die Pflicht ableiten, dass um Aufnahme Ersuchende eine (weltbürgerrechtskonforme) Entscheidung des Staates über ihren Aufenthalt zu respektieren haben.

Staaten wiederum gesteht das Weltbürgerrecht das (juridische) Recht zu, im Rahmen ihrer Verfügungsgewalt über ein bestimmtes Territorium Personen einen über das Besuchsrecht hinausgehenden Aufenthalt zu verwehren. Dieses “Auswahlrecht” können Staaten prinzipiell aufgrund selbst festgelegter Kriterien ausüben, sofern sie dabei die wesentliche Einschränkung berücksichtigen, dass Ankommende nur abgewiesen werden dürfen, wenn dies ohne ihren „Untergang“ geschieht. Sofern den Abgewiesenen hingegen ein „Untergang“ droht, unterliegen sie der strikten Unterlassungspflicht der Nichtabweisung.

Es spricht demnach einiges dafür, dass Kant unter dem Begriff „Untergang“ nicht nur den physischen Tod von Menschen, sondern alle den Selbstzweckcharakter von Personen verletzenden (Not-)Situationen versteht. Hierunter können alle die Personalität irreversibel schädigenden Zustände verstanden werden; also außer den „Fluchtgründen“ der GFK auch andere aussichtslose Situationen wie etwa ein Leben in absoluter Armut oder Abhängigkeit, in denen eine Person nicht mehr ihrer wesentlichen Bestimmung entsprechen kann, sich nicht nur ihrer selbst bewusst zu sein, sondern auch als Urheberin ihr zurechenbarer, insbesondere moralischer

Handlungen agieren zu können (vgl. MSR 322).[3] Demnach erweist sich die im Alltagsbewusstsein verankerte „grundsätzliche normative Differenzierung zwischen Verfolgten und um ihr Überleben Kämpfenden" aus ethischer Sicht als inkonsistent (Schlothfeld 2012, 200; aber auch schon Singer 1994, 319).

An die so restriktiv definierten „Bedingungen der allgemeinen Hospitalität" (ZeF 357) *müssen* sich Staaten verbindlich halten, da diese eben nicht unter die (freiwilligen) Hilfspflichten (Philanthropie), sondern die sich durch strenge Allgemeinheit („universalitas") auszeichnenden Rechtspflichten fallen. Die wesentliche systematische Bedeutung und rechtsethische Innovation des Weltbürgerrechts liegt somit darin, dass es verbindliche Rechte von Individuen gegenüber fremden Staaten unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit definiert und angesichts dessen, dass „die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird" (ZeF 360) eine elementare rechtliche Gleichbehandlung über Staats- und Kulturgrenzen hinaus vorsieht. Auch wenn Kant dabei nicht Flucht und Migration im heutigen Sinne vor Augen hatte, ist dieser Aspekt dennoch von essentieller Bedeutung für die gegenwärtige Debatte. Beim Weltbürgerrecht handelt es sich eben nicht „um eine Frage der Menschenliebe", sondern um einen verbindlichen Rechtsanspruch, welchen Personen gegen die Regierung eines anderen Landes haben und der neben der Unterlassung von unmittelbaren Feindseligkeiten „befristete Duldung, Unterstützung und Schutz" (Gerhardt 1995, 106) umfasst.

Auf Grundlage des Weltbürgerrechts wären demnach aktuell gängige Praktiken wie die gewaltsame „Abwehr" Ankommender an Grenzen oder „Push-Backs" ohne jegliche Prüfung ihres Anspruchs, als „feindselige Behandlung" und damit eindeutig unzulässig abzulehnen, zumal solche Maßnahmen oft einen möglichen „Untergang" der Abgewiesenen in Form existenzbedrohlicher Situationen in Kauf nehmen. Zugleich macht das Weltbürgerrecht aber auch deutlich, dass das ethische Prinzip der Gleichwertigkeit aller Menschen als moralischer Personen keineswegs zu der Forderung offener Grenzen oder gar einer Auflösung aller Staaten führen muss. Vielmehr schließt es mit seiner negativen Formulierung zwar eine verbindliche Pflicht zur Nichtabweisung unter bestimmten Voraussetzungen, aber nicht zur (dauerhaften) Aufnahme ein. Auch umfasst es nicht die Pflicht zu konkreter Hilfeleistung. Hierfür bedarf es der Ergänzung durch korrespondierende, positive ethische Verpflichtungen definierende „Tugendpflichten",

[3] Vgl. zu diesem Verständnis des Begriffes „Untergang" bei Kant Reinhardt 2019, Kapitel 12.2.

da man nach Kant eine Maxime der Gleichgültigkeit gegenüber fremder Not unabhängig von deren Ursache zwar widerspruchsfrei denken, aber nicht wollen könne (GMS 423). Beispiel für eine solche dem Weltbürgerrecht nachfolgende Pflicht wäre etwa die Sicherstellung der Grundversorgung von Geflüchteten für die Dauer ihres Aufenthalts (vgl. Reinhardt 2019, 156).

3 Weltbürgerrecht und die Frage der Parteilichkeit zugunsten von Staatsangehörigen

Kant hat mit dem Weltbürgerrecht somit nicht nur die grundsätzliche Möglichkeit, sondern auch die praktische Notwendigkeit einer Vereinbarkeit von moralischer Gleichheit aller Menschen als Personen und staatlichen territorialen Rechten aufgezeigt, welche vielmehr erforderlich sind, um die grundlegenden Rechte der einzelnen Personen zu garantieren (vgl. Stilz 2011, 580). Dass die Ansprüche von Staatsangehörigen und um Aufnahme Ersuchenden unter Wahrung des Prinzips der moralischen Gleichheit miteinander vereinbart werden können und sich eine Abweisung zugunsten der ansässigen Bevölkerung unter bestimmten Voraussetzungen als wenigstens zulässig rechtfertigen lässt, ist wiederum notwendige Voraussetzung für die Festlegung ethisch vertretbarer Kriterien von Abweisungen.

Damit lässt sich Kant weder egalitaristischen noch kommunitaristischen Positionen der Migrationsethik zuordnen. Joseph Carens etwa überträgt das Prinzip der moralischen Gleichheit aller Menschen als Personen unmittelbar auf die Ebene globalen Handelns, so dass aus dem gleichen moralischen Wert aller Menschen die ethische Pflicht folgt, allen auch gleiche Chancen auf ein gelingendes Leben einzuräumen, während der Zufall einer Geburt als Bürger eines westeuropäischen Staates „moralisch willkürlich“ und mit den feudalen Adelsprivilegien früherer Zeiten vergleichbar sei (Carens 2012, 24 u. 35). Indem er die Gerechtigkeitsprinzipien von John Rawls (entgegen dessen expliziter Beschränkung auf die Verhältnisse innerhalb eines Staates) auf die globale Perspektive erweitert, gelangt er zu der Folgerung, dass jede Parteilichkeit in Form einer Bevorzugung eigener Staatsangehöriger moralisch unzulässig sei, da den Vertragspartnern im Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens nicht bekannt wäre, ob sie in Westeuropa oder in einem Staat zur Welt kämen, in dem Verfolgung, Krieg oder absolute Armut herrschen, so dass sie damit rechnen müssten, sich selbst in der Situation einer um Aufnahme ersuchenden Person wiederzufinden. Demnach müssten sie nach Carens für ein Recht auf Migration

eintreten (2012, 27ff; 31).[4] Auch Peter Singer hat vor dem Hintergrund seines Prinzips der gleichen Interessenabwägung sowie der ethischen Irrelevanz räumlicher, ethnischer oder kultureller Nähe eine Bevorzugung eigener Staatsangehöriger weitgehend ausgeschlossen (1994, 39ff u. 296).

Andere Positionen ziehen aus dem vermeintlich unvereinbaren Widerspruch zwischen (ethisch begründetem) Universalismus und territorialer Differenzierung die genau entgegengesetzte Schlussfolgerung. Für den Staatsrechtler Otto Depenheuer etwa besteht die Alternative nur darin, im Rahmen des ethischen Universalismus aufgrund der Unmöglichkeit rechtlicher Entscheidung „allen Menschen der Welt [...] Heimstatt zu bieten" oder anderenfalls eben „Härte" und „hässliche Bilder" in Kauf zu nehmen (2017, 28). Das Weltbürgerrecht, das eine Vereinbarkeit von ethischem Universalismus und territorialen Rechten aufgezeigt hat, könnte hier einen Ausweg aus diesem Dilemma bieten.

Eine dem Weltbürgerrecht näher kommende Mittelposition zwischen diesen beiden konträren Auffassungen vertritt David Miller, der aufgrund der „besonderen Verpflichtungen" zwischen Angehörigen des gleichen Staates eine „gewisse Parteilichkeit" (partiability) zugunsten von deren Interessen für gerechtfertigt hält (2017/1, 89). Die These von Carens bestreitend, dass aus der (auch von ihm anerkannten) moralischen Gleichheit und der Pflicht zum Schutz der grundlegenden Menschenrechte ein Gebot zur Gewährleistung überstaatlicher Chancengleichheit für alle Menschen folge, „ihre Ziele im Leben zu verfolgen", hält er es vielmehr für ausreichend, dass für alle „ein bestimmtes Minimum an Sicherheit, Freiheit, Ressourcen und Chancen" gewährleistet sei, „um ihre grundlegenden Interessen zu schützen"(2012, 54). Diese nach Miller grundsätzlich legitime Parteilichkeit kann bei ihm allerdings durch starke Ansprüche von Migrierenden übertrumpft werden, sofern es sich um „Überlebensmigranten" handelt.

4 Drohender „Untergang" bei Kant und „Überlebensmigration" bei Miller

Auf der Grundlage der Erkenntnis, dass die Flüchtlingsdefinition der GFK inhaltlich zu begrenzt ist, hat David Miller diese auf den Begriff der „Überlebensmigration" erweitert. „Flüchtlinge" im Sinne von

[4] Rawl selbst geht allerdings in seiner späteren Schrift „Das Recht der Völker" davon aus, dass die der Migration zugrundeliegenden Probleme in einer den Gerechtigkeitsprinzipien folgenden Welt nicht mehr existieren würden (2002, 8).

„Überlebensmigranten" sind demnach solche, deren grundlegende Menschenrechte unabhängig von der Art der Bedrohung gefährdet sind und von bzw. in ihren Herkunftsstaaten nicht ausreichend geschützt werden können (2017/2, 126 u. 256f unter Verweis auf Betts 2013, 23). Nach Miller sprechen „gewichtige Gründe" dafür, dass die Menschen „überall ein Anrecht auf die minimalen Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben" (Nahrung, Wohnung, medizinische Versorgung, elementare Freiheitsrechte und Rechtssicherheit) haben. Diese „essentiellen Interessen" definieren für alle Menschen eine „Schwelle, die nicht unterschritten werden darf" (2017/2, 56f). Ihr Fehlen markiert einen „absoluten Mangel" an Möglichkeiten (2017/2, 75) und nicht nur einen im Vergleich zu Mitgliedern einer bestimmten Gesellschaft.

Daraus, dass kein Mensch „unter die Minimalausstattung fallen darf, die seine grundlegenden Rechte schützt" (Miller 2012, 54), kann jedenfalls dann ein Anspruch auf Aufnahme in einen anderen Staat resultieren, wenn diese Rechte auf absehbare Zeit am bisherigen Wohnort nicht gewährleistet werden können. Für solche „Überlebensmigranten" besteht prima facie eine Pflicht zur Aufnahme, wenn sie der Bedrohung ihrer Menschenrechte nur so entgehen können (Miller 2012, 61). Ein Verweis auf eine – grundsätzlich vorzuziehende – heimatnahe Unterstützung ist hingegen nur zulässig, wenn diese Option auch tatsächlich existiert: „Einfach die Grenzen dicht machen und nichts Weiteres zu unternehmen, ist hier keine Option, die sich moralisch verteidigen ließe" (2012, 55). Demnach müssten „[p]otentielle Aufnahmeländer [...] all diejenigen aufnehmen, die in ihrem Herkunftsstaat unverschuldet ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen können und denen vor Ort entweder nicht geholfen werden kann oder faktisch nicht geholfen wird" (Hoesch 2016, 18).

„Freiwillige" oder „Wirtschaftsmigranten" i.e.S. sind hingegen Personen, die einen Staat z.B. zur Arbeitsaufnahme oder Verfolgung eines persönlichen Projektes um Aufnahme ersuchen. Dass Staaten unter solchen Migrierenden eine Auswahl nach eigenen Interessen vornehmen, ist nach Miller ethisch vertretbar, solange dem eine Auswahl „auf der Grundlage der Not" nicht entgegensteht und keine Personen, deren grundlegende Menschenrechte gefährdet sind, dafür abgewiesen werden müssen (2017/1, 94). Letztere genießen somit Vorrang gegenüber Personen mit weniger elementaren Migrationsgründen, aber auch gegenüber möglichen eigenen Präferenzen des Staates, z.B. aufgrund benötigter beruflicher Qualifikationen. Die Aufnahme solcher Personen ist gegenüber der von „Überlebensmigranten" nachrangig (Miller 2017/2, 145). Nach Miller darf und muss dabei eine Abwägung zwischen der Stärke des Anspruchs von Aufnahmeersuchen sowie den bei einer Aufnahme zu erwartenden Vor- bzw. Nachteilen des Staa-

tes vorgenommen werden. In die Stärke des Anspruchs ist neben dem Ausmaß der Bedrohung der Menschenrechte auch einzubeziehen, ob die betroffenen Personen einen speziellen Anspruch gegenüber einem *bestimmten* Staat geltend machen können, etwa aufgrund zuvor für ihn geleisteter Dienste oder dessen Verantwortung für die Fluchtsituation (Miller 2017/2, 122). Demnach haben „Überlebensmigranten" bei Miller ein „zwar starkes", aber kein „absolutes" Recht auf Nichtabweisung (2017/1, 94).

Für Miller handelt es sich bei den Pflichten zum Schutz der Menschenrechte von Geflüchteten allerdings nicht wie bei den „vollkommenen Pflichten" des Kantischen Weltbürgerrechts um „negative Pflichten" mit ausnahmsloser Gültigkeit, sondern er sieht diese Pflicht auf das im Rahmen innerhalb einer „fairen Verantwortungsaufteilung" zwischen den aufnahmefähigen Staaten Liegende beschränkt, während alles darüber Hinausgehende als (freiwilliges) „humanitäres Engagement" (vergleichbar den „Hilfspflichten" bei Kant) der ausdrücklichen Zustimmung der Staatsangehörigen bedürfte (Miller 2017/2, 58; 61).

Ungeachtet dieser grundlegenden Differenz kann der Bezug auf Millers „Überlebensmigration" einen Beitrag zur Interpretation des weltbürgerlichen Ausschlusskriteriums „drohender Untergang" und somit zur Eingrenzung der Fälle leisten, in denen die Anwendung des Weltbürgerrechts eine Abweisung definitiv ausschließt; nämlich dann, wenn Personen durch diese in eine derart prekäre Lage geraten würden, dass ihr Status als moralisches Subjekt dadurch akut bedroht wäre. Sofern ein drohender „Untergang" allerdings ausgeschlossen werden kann, können Staaten sich auf verschiedene mögliche Abweisungskriterien berufen, welche im Folgenden exemplarisch auf ihre mögliche Vereinbarkeit mit dem Weltbürgerrecht hin geprüft werden.

5 „Kann ihn abweisen": Mögliche Abweisungskriterien

5.1 Selbstbestimmung (Autonomie)

Das Argument der staatlichen Selbstbestimmung wird vor allem von kommunitaristischen Positionen als legitimes Kriterium für Abweisungen verteidigt und besagt im Wesentlichen: „Das ist unser Land. Wir können hereinlassen, oder abweisen, wen immer wir wollen" (Carens 2012, 25). Staaten könnten demnach weitgehend unabhängig von ethischen Erwägungen über eine Aufnahme entscheiden und wären berechtigt, hierbei nach Maßgabe ihrer Interessen beliebige eigene Kriterien anzuwenden, ohne Ansprüche potentieller Einwandernder berücksichtigen zu müssen: „In vielen

Fällen ist die Entscheidung, Fremde aufzunehmen (oder sie abzuweisen), voll ins Belieben der einzelnen Staaten gestellt" (Walzer 2006, 105). Nach Michael Walzer sind es „*wir*, die wir bereits Mitglieder sind", die „gemäß *unserem* Verständnis davon, was Mitgliedschaft in unserer Gemeinschaft bedeutet und welche Art von Gemeinschaft wir zu haben wünschen", darüber entscheiden (2006, 66).[5] Aus der Analogie zwischen politischen Gemeinschaften und anderen Formen von Vereinigungen folgert Walzer, dass das Recht auf Ausschluss ein wesentlicher Teil des Selbstbestimmungsrechtes sei.

Christopher Wellman gelangt sogar zu der „drastischen Konklusion, dass jeder legitime Staat das Recht hat, seine Tore für alle potenziellen Immigranten zu verschließen", sogar für Flüchtlinge, die „verzweifelt nach Asyl suchen", und deren Regierungen „entweder unfähig oder unwillig sind, grundlegende moralische Rechte ihrer Bürger zu schützen" (2017, 121). Ebenso wie Personen hätten auch Staaten ein „Recht auf Autonomie", d.h. das „Recht, ihre eigenen Angelegenheiten nach Belieben zu gestalten". Ein wesentlicher Aspekt dieser Selbstbestimmung liege in der Kontrolle über die Zusammensetzung des Selbst, also dem Recht auf Assoziationsfreiheit, das Wellman von der privaten auf die staatliche Ebene überträgt (2017, 127-132).

Ein Anspruch auf Nichtabweisung besteht aus kommunitaristischer Sicht demnach allenfalls in sehr engen Grenzen. Bei Walzer beschränkt er sich auf „Flüchtlinge" im Sinne der GFK-Kriterien. Wellman lehnt selbst dies ab, wobei er sich aber weniger gegen eine Aufnahme als solche, als lediglich gegen eine aus der moralischen Gleichheit folgende *moralische Pflicht* dazu ausspricht (Wellman 2017, 140). Den auch von ihm anerkannten begründeten Unterstützungsanspruch in ihrer Existenz bedrohter Menschen verortet Wellman ausschließlich im Bereich der Hilfspflichten, die aber auf andere Weise effizienter zu erfüllen seien als durch Aufnahme in einem anderen Staat (2017, 137ff). Art und Umfang dieser Verpflichtung liegen für Wellman vielmehr im Ermessen der Staaten. Auch Walzer erkennt gegenüber „Fremden" eine kollektive Hilfspflicht in Notsituationen an, sieht sie jedoch auf die Beseitigung akuter lebensbedrohlicher Notlagen beschränkt und darüber hinaus als eine Sache der (freiwilligen) „Mildtätigkeit" und nicht der (verpflichtenden) „Gerechtigkeit" (Walzer 2006, 65).

Abweichend vom Weltbürgerrecht stellt ein drohender „Untergang" demnach bei Walzer und Wellman keine rechtsethisch verpflichtende Grenze staatlicher Selbstbestimmung dar; vielmehr ist er dieser gegenüber

[5] Hervorhebung durch d. Verf.

nachrangig. Dabei räumt Walzer selbst ein, dass die „Gegenseite“ über ein „wesentlich stärkeres“ Argument verfügte, „wenn sie uns dazu nötigte, in den hilfsbedürftigen Fremden nicht die Adressaten wohltätiger Handlungen zu sehen, sondern verzweifelte Menschen, die fähig sind, selbst etwas für sich zu tun“ (Walzer 2006, 84); also eben autonome moralische Personen. Diese Konsequenz macht sich Walzer aufgrund des von ihm vorausgesetzten Vorrangs der staatlichen Selbstbestimmung aber letztlich nicht zu Eigen.

Gegen diese Position kann eingewendet werden, dass die Selbstbestimmung eines Staates als politischem Gebilde, in dem Entscheidungen im Regelfall umstritten sind und nie dem Willen der gesamten Bevölkerung entsprechen, nicht mit der Autonomie einer Person gleichgesetzt werden kann. Abgesehen von der eingeschränkten Vergleichbarkeit von individueller und staatlicher Autonomie begründen Walzer und Wellman zudem auch nicht, inwiefern der Wunsch eines Kollektivs nach Selbstbestimmung von größerer moralischer Bedeutung sein soll als die Gefährdung grundlegender Menschenrechte von Personen.[6] Sie ordnen begründete Ansprüche selbst von „Überlebensmigranten“ letztlich der staatlichen Selbstbestimmung und der (unterstellten) Gruppenidentität politischer Gemeinwesen unter, ohne dass deutlich wird, inwiefern Letztere von vergleichbarer moralischer Bedeutung sein soll.

Im Gegensatz dazu rechtfertigen für die egalitaristische Position von Carens „die moralisch akzeptablen Gründe für Einwanderungsbeschränkungen keine im Ermessen des Staates liegende Kontrolle über Einwanderung“, welche vielmehr die quasi-feudalen Privilegien der in den reichen Staaten Lebenden zementiere (Carens 2017, 181 u. 211). Aus der moralischen Gleichheit aller Menschen als Personen und seiner These einer moralischen Gleichwertigkeit von intra- und innerstaatliche Bewegungsfreiheit folgt für Carens, dass nicht nur eine unmittelbare Bedrohung der Menschenrechte im Sinne von „Untergang“, sondern auch schon der Wunsch eines Umzugs in einen Staat mit besseren Lebenschancen dem Recht auf staatliche Selbstbestimmung, sofern er ein solches überhaupt zugesteht, prinzipiell überzuordnen ist. Selbstbestimmung von Staaten kann demnach für ihn keine Einschränkung grundlegender personaler Rechte rechtfertigen.

Eine gewisse Mittelposition nimmt auch hier wieder David Miller ein, der eine Abwägung zwischen dem Selbstbestimmungsrecht von Staaten und den Ansprüchen Immigrationswilliger für möglich hält, wobei

[6] Nach Cassee setzt Walzer dies vielmehr voraus (2016, 128).

letztere aber nicht in derselben Weise zählen (Miller 2017/1, 89). Einen „starken Kosmopolitismus" im Sinne von Carens oder Singer in dem Sinne, dass alle Interessen strikt gleich zu gewichten seien, weist er unter Verweis darauf zurück, dass zwischen Staatsbürgern „multidimensionale" Beziehungen bestünden (Miller 2017/2, 46f). Auch wenn die darauf gründende, nach Miller legitime „gewisse Parteilichkeit" zugunsten der Interessen eigener Staatsbürger durch starke Ansprüche von Migrierenden übertrumpft werden kann, müsse Staaten eine „beträchtliche Autonomie" sowohl hinsichtlich der Anzahl als auch der Auswahl der aufgenommenen Personen zugebilligt werden (Miller 2017/1, 93). Sofern diese nicht als „Überlebensmigranten" einen aufgrund ihrer Notsituation überwiegenden Anspruch geltend machen können, ist ein Staat nach Miller trotz der für jene mit einer Exklusion einhergehenden hohen Kosten durchaus berechtigt, „Auswahl" und „Zurückweisung" nach Kriterien des eigenen Vorteils durchzusetzen. Die Aufnahmegesuche müssten aber „fair" und ohne „diskriminierende" Kriterien wie Rasse, Geschlecht, Religion oder kulturelle Vorbehalte behandelt werden (Miller 2012, 63).

Gemäß dem in diesem Sinne verstandenem „schwachen Kosmopolitismus" muss ein Staat demnach gute Gründe vorweisen können, um seinem Interesse an einer „Kontrolle über die künftige Gestalt und Größe" der Gesellschaft mehr Gewicht beizumessen als dem „starke(n) Interesse" von Migrierenden an besseren Lebensperspektiven, dem er aus Gerechtigkeitsgründen zumindest eine „angemessene Kenntnisnahme" (Miller 2017/2, 113f.) schuldet. Aus der Anerkennung des gleichen moralischen Wertes aller menschlichen Wesen als Personen und dem Gebot der Fairness resultiert, dass Abgewiesenen eine von einem überparteilichen Standpunkt und damit auch aus ihrer Perspektive nachvollziehbare (wenn auch nicht unbedingt geteilte) Begründung geschuldet wird (Miller 2017/1, 80).[7]

Aus der Perspektive des Weltbürgerrechts ist ebenfalls zu betonen, dass jede „Abstufung von Verpflichtungen" zwischen Staatsangehörigen und anderen Personen für alle Betroffenen prinzipiell nachvollziehbar und akzeptabel, also von einem überparteilichen moralischen Standpunkt zu rechtfertigen sein muss. Hierfür erweist sich das Kriterium der staatlichen Autonomie jedoch als nur wenig tauglich. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass der Selbstbestimmung von Staaten nicht der gleiche Stellenwert wie der Autonomie von Individuen zukommt, da sie niemals alle Personen mit ihren berechtigten Interessen gleich berücksichtigen kann, sondern immer eine Auswahl oder Mehrheitsentscheidung treffen muss. Hingegen

[7] S. auch unter Verweis auf Kant Bertram 2018, 53f; 68ff; 105ff.

trägt die Notwendigkeit einer überparteilichen Rechtfertigung der Idee des gleichen moralischen Wertes aller Menschen als Personen hinreichend Rechnung.

5.2 Kulturelle und ethnische Identität

Kommunitaristische Positionen messen neben der staatlichen Selbstbestimmung auch dem Erhalt der kulturellen (und teilweise auch ethnischen) Identität eines Staates, deren Wahrung nach Walzer Abgeschlossenheit voraussetzt, große Bedeutung bei. Selbst bei der Entscheidung über die Aufnahme von „Flüchtlingen" i.e.S (gemäß GFK) hält Walzer neben den Kriterien der Schutzbedürftigkeit sowie einer möglichen speziellen Verantwortung des Aufnahmestaates eine Bevorzugung bestimmter „nahestehender" Gruppen für legitim und zeigt durchaus Verständnis für das Anliegen einer Erhaltung ethnischer Homogenität, welches etwa in der Politik des „weißen Australien" zum Ausdruck kam (Walzer 2006, 78 u. 85-89). Wellman hingegen, der mit dem Prinzip der Assoziationsfreiheit eine eigentlich radikalere Position vertritt als Walzer, lehnt dieses Kriterium hingegen als grundsätzlich diskriminierend ab (Wellman 2017, 132).

Bei Berufung auf die kulturelle Identität als Abweisungskriterium muss unterstellt werden, dass die einer politischen Gemeinschaft zugeschriebene (kulturelle) Besonderheit einen Wert an sich darstellt. Hierfür muss aber zunächst definiert werden, worin diese Identität für einen bestimmten Staat überhaupt besteht und aufgezeigt werden, inwiefern sie durch Immigration gefährdet wird. Hierbei wird das Konzept eines Nationalstaates als *einer einzigen* (oder zumindest die Mehrheit repräsentierenden) homogenen ethnisch-kulturellen Gemeinschaft vorausgesetzt, was sich jedoch vor dem Hintergrund moderner, auch ohne Migration bereits hinreichend heterogener und multikultureller Gesellschaften bereits empirisch als unhaltbar erweist. Nationale Identität im Sinne von kultureller Homogenität, sofern sie empirische Gemeinsamkeiten aller Bürger eines Landes in Abgrenzung zu allen Außenstehenden festzustellen versucht, ist jedoch eine Fiktion, da jeder Staat zahlreiche unterschiedliche oder gar gegensätzliche (selbst oft wiederum staatsübergreifende) kulturelle Gemeinschaften umfasst.[8] Um kulturelle Kriterien als Rechtfertigung für Exklusion zu verteidigen, müsste eine Unterscheidung zwischen der „eigentlichen Nationalkultur" und den „zahlreichen Privatkulturen" getroffen werden, was aber im Falle moderner pluralistischer Gesellschaften allenfalls sehr

[8] Vgl. Cassee 2016, 109 u. Mona 2012, 163ff.

eingeschränkt möglich ist (Miller 2017/1, 95f). Weiterhin ist gegen dieses Postulat *einer* kulturellen Gemeinschaft als Abweisungskriterium einzuwenden, dass die Deklarierung bestimmter Gruppen oder Personen als „kulturell unpassend" auch eine Diskriminierung derjenigen Mitglieder der gleichen Gemeinschaft darstellt, welche bereits im betreffenden Land leben.[9] Der definierten „Leitkultur" nicht entsprechende Einwohnende würden so als weniger „zugehörig" oder gar eigentlich unerwünscht betrachtet. Die genannten Einwände gegen kulturelle Abweisungskriterien gelten in verschärfter Form für ethnisch begründete, welche sich auf unveränderliche und von einer Person nicht zu vertretende Eigenschaften und nicht auf ihr äußeres Verhalten beziehen.

Miller misst der kulturellen Identität als Kriterium nur für die *öffentliche* (politische) Kultur eines Staates, die gerade auch in multikulturellen Gesellschaften als verbindendes Element von großer Bedeutung sei, gewisse Relevanz bei (2012, 56f). Jegliche ethnischen oder i.e.S. kulturellen Abweisungskriterien hält er hingegen für historisch überholt und diskriminierend; eher zulässig wären hingegen dem Staat nützliche Qualifikationen oder eine besondere Verbundenheit zu ihm – sofern dem eben nicht stärkere Ansprüche von „Überlebensmigranten" entgegenstehen (Miller 2017/1, 94). Bei freiwillig Migrierenden spricht nach Miller angesichts des ansonsten bestehenden Konfliktpotentials einiges dafür, solche mit demokratischen Überzeugungen zu bevorzugen (Miller 2017/2, 165). Religion könnte als Kriterium allenfalls dort vertretbar sein, wo diese tatsächlich noch einen wesentlichen Teil der öffentlichen Kultur ausmache (Miller 2012, 62f). Eine bloß phrasenhafte Berufung auf zur bloßen Form erstarrte religiöse Traditionen kann demnach keine Abweisung rechtfertigen. Die eigene Präferenz für eine bestimmte Kultur, die ohnehin nicht deckungsgleich mit dem Nationalstaat ist, ist zwar prinzipiell berechtigt, kann aber starken Ansprüchen um Aufnahme ersuchender (Überlebens-) Migranten nicht als Gut von vergleichbarer ethischer Bedeutung entgegengesetzt werden.[10]

Mit der Beschränkung auf die *öffentliche* (politische) Kultur vermeidet Miller zumindest teilweise die bei Walzer aufgezeigten Probleme des Kriteriums der kulturellen Identität und dessen diskriminierenden Charakter; dennoch erscheint auch sie aus kantischer Sicht nicht hinreichend universell, um auf ihrer Grundlage Abweisungen zu begründen.

[9] Vgl. Wellman 2017, 143 u. Miller 2017/2, 162.

[10] Vgl. Cassee 2016, 277f u. Bertram 2018, 75.

5.3 Öffentliche Sicherheit und die Funktionsfähigkeit staatlicher Institutionen

Staaten können eine weltbürgerrechtskonforme Aufnahme auch von „Überlebensmigranten" nur solange gewährleisten, wie ihre eigene Funktionsfähigkeit gewährleistet ist, d.h. grundlegende Institutionen und rechtliche Standards für die vorhandene Bevölkerung gewahrt bleiben. Darüber, dass die Selbstaufgabe eines Aufnahmestaates, welche einem Rückfall vom Rechtszustand in den Naturzustand gleichkäme, nicht moralisch gefordert sein kann, herrscht weitestgehender Konsens.

Selbst aus egalitaristischer Sicht muss eine Abweisung von Migrierenden unter dem Aspekt der öffentlichen Sicherheit in engen Grenzen akzeptiert werden. Carens räumt, nachdem er unter Berufung auf Rawls für ein Recht auf Migration als Teil der Grundfreiheiten plädiert hatte (s.o.), ebenfalls unter Verweis auf Rawls ein, dass „Chaos" und der „Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung" auch aus der Perspektive der am schlechtesten Gestellten verhindert werden müssten. Staaten haben demnach ein Recht darauf, „die eigene Grundordnung zu wahren", sofern diese nötig ist, um die „öffentlichen Voraussetzungen der Gerechtigkeitsverwirklichung" zu erhalten und dürfen Personen abweisen, sofern diese sie „signifikant verschlechtern" würden (Ladwig 2012, 80f), die sich also weltbürgerrechtlich formuliert, nicht „friedlich" verhalten. Abweisungen sind demnach in dem Maße gerechtfertigt, wie sie zur „Wahrung der öffentlichen Ordnung" erforderlich sind. Staaten, die über gerechte Institutionen verfügen, sind berechtigt, die Einreise solcher Personen zu verhindern, deren Ziel die Zerstörung eben dieser Institutionen ist, da deren Erhalt Voraussetzung der Fähigkeit ist, grundlegende Menschenrechte zu schützen. Bedingung für die Legitimität einer damit begründeten Abweisung ist allerdings, dass die andernfalls eintretende Bedrohung staatlicher Institutionen „vernünftigerweise zu erwarten" sein muss, und dass die zu deren Schutz erfolgenden Einschränkungen in angemessenem Verhältnis zum tatsächlichen Ausmaß der Bedrohung stehen. Die bloße Herkunft aus einem Staat, in dem liberale Werte wenig vertreten sind, reicht hingegen als „hypothetische Spekulation" nicht zur Rechtfertigung aus (Carens 2012, 32f; vgl. Miller 2017/2, 33). Demnach kann das auf diese Weise verstandene Abweisungskriterium der öffentlichen Sicherheit unter den genannten Voraussetzungen geeignet sein, Abweisungen auf nicht diskriminierende Weise zu rechtfertigen, da es im Vergleich zu den zuvor diskutierten weitaus weniger Gefahr läuft, Migrierende gegenüber Einwohnern auf ethisch unzulässige Weise zu benachteiligen. Hiermit entspricht es der weltbürgerrechtlichen Forderung gegenüber

Ankommenden, sich selbst friedlich zu verhalten, um einen Rechtsanspruch auf die Unterlassung feindseliger Behandlung zu haben.

5.4 Wirtschaftliche Interessen und die Sicherung des Wohlstandes

Die Befürchtung, dass der ansässigen Bevölkerung, insbesondere deren sozial schwächsten Schichten, mit der Aufnahme zahlreicher Personen Nachteile erwachsen könnten, etwa aufgrund der Kosten für deren Versorgung oder der Konkurrenz um begrenzte Ressourcen wie Arbeit oder Wohnraum, steht bei der Verteidigung von Abweisungen häufig explizit oder implizit im Zentrum. Das Argument einer Reduzierung der „Wohlfahrt der bisherigen Bürger" (Carens 2012, 35) führt die ethische Problematik einer Bevorzugung der Interessen der eigenen Staatsangehörigen jedoch besonders deutlich vor Augen, da die Zielstaaten von Migration meist ein hohes Wohlstandsniveau aufweisen, während in den Heimatländern oft kaum ein elementares Existenzminimum sichergestellt werden kann.

Eine Ethik der strikten Gleichberücksichtigung aller Interessen, wie sie Peter Singer vertritt, muss daher zu dem Ergebnis gelangen, dass eine Abweisung unter absoluter Armut leidender Personen, um auf der anderen Seite ein hohes Wohlstandsniveau zu wahren, ethisch nicht zu rechtfertigen ist. Carens hält wirtschaftliche Argumente für eine Abweisung aufgrund des Vorrangs der Perspektive der am schlechtesten Gestellten ebenfalls erst an dem Punkt für relevant, an dem „Einwanderung den Lebensstandard gegenwärtiger Bürgerinnen unter das Level absenken würde, das potenzielle Immigrantinnen genießen würden" (Carens 2012, 35; vgl. Singer 1994, 332). Dieser mit ethischen Argumenten kaum widerlegbare Standpunkt läuft jedoch Gefahr, in der Praxis zu inakzeptablen Folgen zu führen, etwa in Form einer Destabilisierung staatlicher Institutionen oder gewalttätiger Konflikte innerhalb der Bevölkerung. Bei Walzer hingegen ist die Frage: „Sind diese Einwohner moralisch verpflichtet, Zuwanderer aus ärmeren Ländern aufzunehmen, bis keine überflüssigen Ressourcen mehr da sind? Oder sind sie darüber hinaus [...] solange dazu verpflichtet, bis die Politik der unbegrenzten Zulassung die Attraktivität des Aufnahmelandes für die Ärmsten der Welt dahinschwinden lässt, weil die Übersiedlung ihnen keinen Nutzen mehr bringt?" (2006, 87) eindeutig rhetorisch gemeint. Nach Walzer kann im Rahmen der Hilfspflichten eine Aufnahme durch den teilweisen Export überflüssiger Ressourcen ersetzt werden. Die Grenze, bis zu der Reichtum zu teilen ist, liegt für ihn jedoch „deutlich diesseits der einfachen Gleichheit" (ebd.).

Auch wenn die Frage, in welchem Maße wohlhabende Staaten ihrer eigenen Bevölkerung für die Aufnahme von Migrierenden Abstriche beim

eigenen Wohlstand zumuten dürfen, hier nicht abschließend beantwortet werden kann, bleibt in diesem Zusammenhang zumindest festzuhalten, dass jedenfalls eine einen möglichen „Untergang" in Kauf nehmende Abweisung von „Überlebensmigranten" allein mit der Begründung der Sicherung eines weit über dem Existenzminimum liegenden Wohlstandsniveaus ethisch nicht zu rechtfertigen ist (Carens 2017, 171). Dies gilt zumindest für den Verweis auf die bloße Möglichkeit dieser Gefahr, obwohl eine signifikante Einschränkung des Wohlstandsniveaus der Einheimischen tatsächlich bislang weder eingetreten noch konkret absehbar ist.[11] Andererseits ist anzunehmen, dass die Grenze für ethisch zulässige Abweisungen oberhalb der Schwelle liegt, an der eine vollständige Nivellierung des Wohlstandsniveaus von Herkunfts- und Zielstaaten stattfände.

5.5 Das Problem der (zu) großen Zahlen

Im Vorangegangenen wurden mehrere denkbare Abweisungskriterien von Staaten auf ihre ethische Begründungsbasis sowie Vereinbarkeit mit dem Weltbürgerrecht geprüft. Aber „was passiert, wenn die Zahl nicht gering bleibt" (Walzer 2006, 91) und eine weltbürgerrechtskonforme Prüfung des Anspruchs aller aus Kapazitätsgründen unmöglich scheint? Selbst egalitaristische Positionen, die Freizügigkeit als Menschenrecht verteidigen und Abweisungen nur im Ausnahmefall zulassen, werden, wenn auch erst an einem wesentlich späteren Punkt des Anstiegs, mit dieser Problematik konfrontiert.

Walzer setzt voraus, dass die von ihm zugrunde gelegten GFK-Kriterien nur von einer geringen Anzahl Personen erfüllt werden, denn ansonsten müsse man trotz der Unabweisbarkeit ihrer Asylanträge „Gewalt gegen hilflose und verzweifelte Menschen anwenden". Auch wenn es häufig „moralisch unumgänglich" sei, große Zahlen von Flüchtlingen aufzunehmen, bleibe dennoch „das Recht, dem Strom Einhalt zu gebieten, ein Konstituens von gesellschaftlicher Selbstbestimmung". Im Falle wachsender Zahlen hält Walzer daher auch bei GFK-Flüchtlingen die „engere Beziehung zu unserer eigenen Lebensweise" für ein legitimes Kriterium. Die tatsächlichen „Grenzen für unsere kollektive Pflicht" vermag er jedoch nicht zu spezifizieren (Walzer 2006, 91f). Walzer hat demnach für den Fall zu großer Zahlen keine klaren Kriterien und kann letztlich nur darauf hoffen, dass dieser aufgrund seiner engen Aufnahmekriterien nicht eintritt.

[11] Vgl. Bertram (2018), 87 u. Fisch 2017, 36f.

Carens hingegen lehnt es auch dann, wenn nicht alle unmittelbar aufgenommen werden könnten, ab, den Interessen des Aufnahmestaates mehr Gewicht beizumessen. Vielmehr plädiert er dafür, den Bedürftigsten Priorität einzuräumen (Carens 2017, 210). Auch Miller sieht einen Konflikt zwischen dem Schutzanspruch jeder ankommenden Person als Trägerin grundlegender Menschenrechte und der (ohne funktionierendes Verteilungssystem) bloß kollektiven Verantwortung potentieller Aufnahmestaaten, die an irgendeinem Punkt beschließen könnten, genug aufgenommen zu haben und Maßnahmen zur Fernhaltung vom eigenen Staatsgebiet ergreifen. Selbst bei Bestehen eines Systems der „gerechten Lastenverteilung" könne zudem die tragische Situation eintreten, dass von den Personen mit berechtigten menschenrechtlichen Ansprüchen „nicht jeder gerettet werden" könnte (Miller 2017/2, 145; 247f). Das Recht von Staaten, Obergrenzen festzulegen, rechtfertigt jedoch nach Miller vor dem Hintergrund des Vorrangs von „Überlebensmigranten" keine „inakzeptablen Methoden" zur Abschreckung von Geflüchteten, während auf der anderen Seite „erwünschte" Einwanderer aufgenommen würden. Sollten sich aufnahmefähige Staaten schlichtweg weigern, einen fairen Anteil aufzunehmen bzw. entsprechende Vereinbarungen einzuhalten, oder die Zahlen trotz eines gerechten Verteilungssystems zu groß werden, hätte eine darüberhinausgehende Aufnahme durch einzelne Staaten (freiwilligen) „humanitären Charakter" und bedürfte der Zustimmung der Staatsangehörigen. Walzer widersprechend betont Miller, dass man nicht darauf hoffen könne, dass die Zahl der „echten" Flüchtlinge nicht zu groß und das ethische Dilemma somit schon nicht eintreten werde. Um die Zahl der Ankommenden auf eine „handhabbare Größe" zu reduzieren, bedürfe es vielmehr einer Vielzahl von Maßnahmen insbesondere auch in den Herkunfts- und Transitländern, die wegen ihrer Kosten nicht „auf besondere Gegenliebe bei den eigenen Bürgern" stoßen" würden, aber eine wesentlich bessere Alternative wären als (ebenfalls kostenintensive) Abwehrmaßnahmen (Miller 2017/2, 262).

Da die Umsetzung eines solchen Lösungsansatzes in weiter Ferne ist, bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass ungeachtet sehr großer Zahlen für jede Person, die sich „zur Gesellschaft anbietet", ein nicht einschränkbarer Anspruch auf Respekt vor ihrer Würde als moralischem Subjekt gilt. Auch wenn es zweifellos zutrifft, dass nicht „alle Menschen der Welt ihre Menschenrechte auf deutschem Boden ausüben dürfen" (Isensee 2017, 237; 243), haben sie darauf jedoch ausnahmslos Anspruch, solange sie sich dort befinden; auch und gerade dann, wenn sie letztlich abgewiesen werden. Dabei ist es nicht legitim, unter der Voraussetzung, dass keine Verantwortlichkeit auslöst, wer das Territorium nicht erreicht, Grenzen einfach physisch „abzusichern" oder das Problem an externe Akteure zu „delegieren", die

dann ihrerseits mit ethisch inakzeptablen Mitteln dafür sorgen, dass die Anzahl der im eigenen Zuständigkeitsbereich Ankommenden gering und die „hässlichen Bilder“ außerhalb des Blickfelds bleiben.[12] Ergänzend zu Kant ist festzuhalten, dass Staaten nicht nur Verantwortung für den Umgang mit Personen an den eigenen Grenzen tragen, sondern auch für „vorgelagerte“ Abweisungen durch andere Staaten, die das Ziel verfolgen, die Zahl potentieller Ankommender auch durch einen „Untergang“ in Kauf nehmende Abwehrmaßnahmen für die eigentlichen Zielstaaten auf eine handhabbare Größenordnung zu reduzieren.

Demnach ist die Wahrung der Personenwürde der Maßstab, an dem sich im Extremfall erforderliche Abweisungen eigentlich begründeter Ansprüche zu orientieren haben. Falls die Zahl der Ankommenden mittels einer restriktiven Auslegung des Begriffs „Untergang“ nicht ausreichend begrenzt werden könnte, wäre das Ziehen einer rein zahlenmäßigen „Obergrenze“ zwar moralisch fragwürdig; allerdings wäre diese zumindest transparent und von objektiver Gültigkeit, so dass sie eher akzeptiert werden könnte als der Rückgriff auf fragwürdige ethnische oder kulturelle Kriterien.

Auch wenn die Frage, in welcher Größenordnung die Aufnahme von Migrierenden für wohlhabende Staaten zumutbar ist, hier nicht abschließend beantwortet werden kann, ist Carens und Singer zumindest darin zuzustimmen, dass die wohlhabenden Staaten jedenfalls eine weitaus größere Zahl als gemeinhin angenommen aufnehmen könnten, ohne „zusammenzubrechen oder überhaupt einen ernsthaften Schaden zu erleiden“ (Singer 1994, 331). Die bloße Möglichkeit, dass es in Extremsituationen durch große Zahlen Ankommender zu einer Gefährdung der Stabilität der staatlichen Institutionen kommen könnte, rechtfertigt jedenfalls keine Verletzung der sich aus dem Weltbürgerrecht ergebenden Pflichten in Situationen, die von diesem Zustand noch weit entfernt sind.

6 Fazit und Ausblick

Jede Abweisung als Form der Ausübung territorialer staatlicher Rechte setzt eine „gewisse Parteilichkeit“ zugunsten der eigenen Staatsangehörigen voraus, die Gefahr läuft, mit dem Prinzip der moralischen Gleichheit von Personen in Konflikt zu geraten und die Abgewiesenen in ethisch unzulässiger Weise zu diskriminieren. Kant hat mit seiner Theorie des

[12] In seiner Kritik an dieser Praxis ist Depenheuer (2017, 31f) ausnahmsweise zuzustimmen.

Weltbürgerrechts zumindest eine Basis zu einer Migrationsethik gelegt, welche die Vereinbarkeit der Idee der moralischen Gleichheit aller Menschen als Personen und dem Faktum staatlicher territorialer Rechte ermöglicht, indem er einen grundlegenden rechtsethischen Anspruch von Individuen gegenüber fremden Staaten formuliert.

Das Weltbürgerrecht macht aber auch deutlich, dass die moralische Gleichwertigkeit aller Personen unter den Bedingungen der menschlichen Existenz keineswegs zwingend eine politische Gleichbehandlung im Sinne eines universellen Rechts auf Einwanderung nach sich zieht.[13] Auf der Grundlage der Erkenntnis, dass eine Beschränkung auf „Verfolgungsgründe" der GFK eine aus ethischer Sicht unzulässige Diskriminierung von Personen in anderen elementaren, ihre Existenz als Person gefährdenden Notsituationen darstellt, wurde unter Bezugnahme auf Millers Begriff der „Überlebensmigration" eine Auslegung des Kantischen Begriffs „Untergang" skizziert, welche alle Personen umfasst, die von Staaten allenfalls im Extremfall und nicht aufgrund beliebiger eigener Kriterien abgewiesen werden dürfen, was bei „freiwilliger" Migration hingegen unter bestimmten Voraussetzungen akzeptabel sein kann.

Damit lässt er Staaten einen Entscheidungsspielraum, der unter Berücksichtigung des im definierten Sinne verstandenen Ausschlusskriteriums „Untergang" durch eigene Kriterien zur Rechtfertigung von Abweisungen gefüllt werden kann. Diese aber erweisen sich jedoch mit dem Prinzip der moralischen Gleichheit als nicht in gleichem Maße kompatibel. So lassen sich etwa essentielle Eigenschaften einer Person nicht als Ausschlusskriterien rechtfertigen, sofern diese durch den Aufnahmestaat lediglich als von der Bevölkerungsmehrheit abweichend und deshalb „unerwünscht" deklariert werden. Hieraus folgt der Ausschluss aller personengebundenen Kriterien, die von ihren Trägern nicht zu verantworten sind und nicht Ausdruck ihrer Autonomie sind. Dies betrifft vor allem ethnische, aber auch kulturelle Kriterien, die sich mehrheitlich ebenfalls als „verdeckt rassistisch" erweisen (Miller 2017/1, 95). Vielmehr können nur solche Abweisungskriterien als vertretbar akzeptiert werden, die „fair" sind, d.h. von einem unparteilichen Standpunkt aus und damit auch aus der Perspektive der Abgewiesenen grundsätzlich akzeptabel sind.[14] Auch letztlich abzuweisende Antragstellende müssen jederzeit als moralische Personen und Träger von Menschenrechten angesehen werden, deren Autonomie auch im Falle ihrer erforderlichen Einschränkung Respekt verdient.

[13] Vgl. Reinhardt 2019, 198.

[14] Vgl. Bertram 2018, 92f., 105ff, 122f und Hoesch 2017, 71.

Von den näher untersuchten Abweisungskriterien waren am ehesten die als nichtdiskriminierend zu rechtfertigen, welche die Gefährdung der Funktionalität und Sicherheit des politischen Gemeinwesens betreffen, etwa bei gegen den aufnehmenden Staat gerichteten feindseligen Absichten (z.B. Terrorismus), da Menschen im Allgemeinen ein Interesse daran haben, in einem sicheren und funktionierenden politischen Gemeinwesen zu leben. Auch im Falle sehr großer Migrationszahlen kann eine solche Gefahr eintreten; allerdings darf keine bloß hypothetische Annahme als Vorwand für Abweisungen genommen werden. Auch der Wunsch nach Erhalt eines bestimmten Wohlstandsniveaus ist zwar nachvollziehbar und politisch zu berücksichtigen, aber nicht ethisch begründbar.

Millers Position stimmt mit dem Weltbürgerrecht trotz der nicht zu negierenden Unterschiede jedenfalls darin überein, dass eine gewisse Parteilichkeit und Interessengewichtung zugunsten von eigenen Staatsangehörigen in engen Grenzen mit dem Prinzip der moralischen Gleichheit vereinbar sein kann. Damit vermeidet Miller die Konsequenzen des „starken" Kosmopolitismus, der eine strikte Gleichbehandlung hinsichtlich der Chancen auf ein gelingendes Leben fordert. Indem er die Pflicht zum Schutz der Menschenrechte mit einer „gerechtfertigten Parteilichkeit" zu vereinbaren versucht, trägt Miller faktisch gegebenen Präferenzen Rechnung, grenzt diese aber im Unterschied zum Weltbürgerrecht nicht ausreichend von „diskriminierenden" Kriterien ab. Seine Einschränkung der Aufnahmepflicht von „Überlebensmigranten" auf das im Rahmen einer „fairen Verantwortungsaufteilung" Liegende läuft zudem ohne entsprechende anerkannte Regelungen Gefahr, das Wegschieben von Verantwortung zu entschuldigen.

Ungeachtet dessen, dass Migration nicht der zielführendste Weg zur Beförderung globaler Gerechtigkeit ist, bleibt festzuhalten, dass die (empirisch) begründeten Zweifel an der Effizienz einer Aufnahme in sichere und wohlhabende Staaten im Vergleich zur Hilfe vor Ort jedenfalls nicht als Vorwand dienen dürfen, „weder das eine noch das andere" zu tun und Personen mit dem Verweis auf in der Realität nicht vorhandene Alternativen abzuweisen (Miller 2017/1, 95). Auch wenn die Aufgabe, den Selbstzweckcharakter aller Personen respektierende Kriterien für Abweisungen zu definieren, offenbar niemals ganz ohne „moralisches Bedauern" (Boshammer 2016, 32f) gelingen kann und die Problematik weiterhin „moralisch quälend" bleiben dürfte (Miller 2017/2, 249), hat sich gezeigt, dass allein die aus dem Weltbürgerrecht abgeleiteten Folgerungen bereits „eine ganze Menge dessen aus[schließen], was die meisten der entwickelten Demokratien gern tun würden und in ihrer Behandlung von Einwanderern tatsächlich tun" (ebd., 250).

Literatur

Betts, Alexander.2013. *Survival Migration. Failed Governance and the Crisis of Displacement*. 1. Aufl. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Boshammer, Susanne.2016. „Was sind moralische Probleme, und wie kann man sie lösen?" In *Grundkurs Ethik Teil 1*. Hrsg. v. Johann S. Ach, Kurt Bayertz, Michael Quante u. Ludwig Siep, 19-37. 4. Aufl. Münster: Brill.

Brandt, Reinhardt.2011. „Vom Weltbürgerrecht". In *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden* hrsg. v. Otfried Höffe, 95-106. Berlin: Akademie Verlag.

Bertram, Christopher. 2018. *Do States have the right to exclude Immigrants?* Camebridge Polity Press.

Carens, Joseph H.2012. „Warum Grenzen offen sein sollten". In *Cassee/Goppel*, 23-46. (Original: 1987."Aliens and Citzens. The Case for Open Borders." The Review of Politics 49: 251-273.

Carens, Joseph H. 2013. *The Ethics of Immigration*. Oxford University Press.

Carens, Joseph H.2017. „Ein Plädoyer für offene Grenzen". In *Dietrich*, 166-211.

Cassee, Andreas und Goppel, Anna, Hrsg.2012. *Migration und Ethik*. Münster: mentis.

Cassee, Andreas.2016. *Globale Bewegungsfreiheit. Ein Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp.

Depenheur, Otto u. Grabenwarter, Christoph, Hrsg.2017. *Der Staat in der Flüchtlingskrise: Zwischen gutem Willen und geltendem Recht*. Paderborn: Schöningh.

Depenheuer, Otto.2017. „Flüchtlingskrise als Ernstfall des menschenrechtlichen Universalismus". In *Depenheuer/Grabenwarter*, 18-39.

Dietrich, Frank.2017. *Ethik der Migration*. Berlin: Suhrkamp.

Eberl, Oliver und Niesen, Peter.2011. *Kommentar zu Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Berlin: Suhrkamp.

Fisch, Andreas.2017. „Skizze einer Migrationsethik für die Reduktion von Flüchtlingen. Rechtfertigungsgründe für ein heikles Politikfeld". *Jb. für Recht und Ethik* 25: 23-48.

Genfer Flüchtlingskonvention: *Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge* v. 28.07.1951 u. Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge v. 31.01.1967 (GFK).

Gerhardt, Volker. 1995. *Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Hoesch, Matthias.2016. „Allgemeine Hilfspflicht, territoriale Gerechtigkeit und Wiedergutmachung". In *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?* Hrsg. v. Thomas Grundmann u. Achim Stephan, 15-29. Stuttgart: Reclam.

Hoesch, Matthias.2017. „In welchem Sinne kann es ein Recht auf offene Grenzen geben?" *Jb. für Recht und Ethik* 25: 49-73.

Isensee, Josef.2017. „Menschenwürde: Rettungsinsel in der Flüchtlingsflut?" In *Depenheuer/Grabenwarter*, 231-249.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v.d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Ladwig, Bernd.2012. „Offene Grenzen als Gebot der Gerechtigkeit?" In: *Cassee/Goppel*, 67-88.

Miller, David.2012. „Einwanderung: Das Argument für Beschränkungen". In *Cassee/Goppel*, 47-65.

Miller, David. 2017/1. „Immigration und territoriale Rechte". In *Dietrich*, 77-97.

Miller, David.2017/2. *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*. Berlin: Suhrkamp.

Mona, Martino.2012. „Recht auf Einwanderung oder Recht auf politisch-kulturelle Selbstbestimmung?" In *Cassee/Goppel*, 147-168.

Rawls, John. 2002. *Das Recht der Völker*. Berlin: De Gruyter.

Reinhardt, Karoline.2019. *Migration und Weltbürgerrecht. Zur Aktualität eines Theoriestücks der politischen Philosophie Kants*. Freiburg/München: Alber.

Schlothfeld, Stephan.2012. „Dürfen Notleidende an den Grenzen wohlhabender Länder abgewiesen werden?" In *Cassee/Goppel* 199-209.

Singer, Peter.1994. *Praktische Ethik*. 3. Aufl. Stuttgart: Reclam.

Stilz, Anna. 2011. "Nations, States and Territory" *Ethics* 121: 572–601.

Walzer, Michael.2006. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt/New York: Campus.

Wellman, Christopher Heath.2017. „Immigration und Assoziationsfreiheit". In *Dietrich*, 121-147.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 411–440
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.1.15

Autonomie im Ausnahmezustand. Eine moralische Untersuchung der Lebensbedingungen in Notlagern für Geflüchtete.

Autonomy in a State of Exception: A Moral Inquiry into the Living Conditions in Refugee Emergency Camps.

LISA CLARA BURGER, BERLIN

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz untersucht die weitreichenden Einschränkungen der persönlichen Autonomie von Geflüchteten, die in Notlagern untergebracht sind. Notlager werden als eine spezifische Form von Geflüchtetenlagern definiert, die in hohem Maße durch den Ausnahmezustand geprägt sind und mit verstärkten Einschränkungen der Autonomie ihrer Bewohner*innen einhergehen. Diese Lager sind ursprünglich als Übergangseinrichtungen konzipiert, entwickeln sich in der Realität jedoch oft zu semi-permanenten Lebensräumen, in denen Menschen unter haftähnlichen Bedingungen leben. Die räumliche Isolation, der kontrollierte Zugang, sowie die weitreichende Reglementierung alltäglicher Handlungsräume, schaffen Bedingungen, unter welchen die Fähigkeit, sich als autonome Individuen wahrzunehmen, für die Bewohner*innen stark beeinträchtigt ist. Dieser Beitrag stützt sich auf ein Verständnis von Autonomie, das über die bloße Entscheidungsfreiheit hinausgeht und die Möglichkeit umfasst, ein kohärentes Selbstbild zu entwickeln und in Übereinstimmung damit zu leben. Um dies zu ermöglichen ist es wesentlich, dass einer Person eine Vielfalt von Auswahlmöglichkeiten in den verschiedenen Bereichen des Lebens zur Verfügung steht. Autonomie wird dabei als konstitutiv für Wohlergehen betrachtet. Die durchgeführte analytische Betrachtung legt dar, dass ein Mangel an Autonomie eine Entfremdung des Selbst zur Konsequenz haben kann, da eine Person das Bild, das sie von sich selbst hat, nicht durch ihre Handlungen zum Ausdruck bringen kann. Die Lebensbedingungen in Notlagern beeinträchtigen die persönliche Autonomie und somit das Wohlergehen ihrer Bewohner*innen massiv und können daher aus moralischer Perspektive nicht gerechtfertigt werden. Um minimales Wohlergehen von Notlagerbewohner*innen sicherzustellen, sollte ihnen, dafür wird in diesem Aufsatz argumentiert, das maximal mögliche Maß an Autonomie zugestanden werden. Es wird postuliert, dass der Aspekt der Autonomie, im Sinne von vielfältigen Auswahlmöglichkeiten, in möglichst vielen Bereichen des Lebens bei Erwägungen zu Struktur und Organisation von Lagern für Geflüchtete berücksichtigt werden sollte. Der Aufsatz gelangt zu dem

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Schluss, dass es für eine autonome Person essenziell ist, auf eine Vielzahl von Optionen, sowohl bei Lebens- als auch bei Alltagsentscheidungen, zurückgreifen zu können. In Bezug auf Notlagerbewohner*innen ist es allerdings von besonderer Wichtigkeit, dass sie bei Alltagsentscheidungen möglichst viele Optionen haben. Aus den gewonnenen Erkenntnissen lassen sich konkrete Handlungsempfehlungen zur Neustrukturierung von Notlagern für Geflüchtete ableiten.

Schlagwörter: Autonomie, Wohlergehen, Entfremdung, Geflüchtetenlager, Humanitäre Hilfe

Abstract: This article examines the extensive restrictions on personal autonomy of refugees housed in emergency camps. Emergency camps are defined as a specific form of refugee camps that are strongly shaped by a state of exception and are associated with intensified limitations of their residents' autonomy. Although originally designed as temporary accommodations, these camps often evolve into semi-permanent living environments in which people live under quasi-detention conditions. Spatial isolation, controlled access, and the extensive regulation of everyday activities create conditions under which residents' ability to perceive themselves as autonomous agents is significantly impaired. This article builds on a concept of autonomy that goes beyond mere freedom of choice. It includes the capacity to develop a coherent self-concept and to live in accordance with it. To enable this, it is essential that individuals have a broad range of options available to them in various areas of life. Autonomy is thus considered a constitutive element of well-being. The analysis presented demonstrates that a lack of autonomy can lead to self-alienation, as individuals are unable to express their self-conception through their actions. The living conditions in emergency camps severely compromise personal autonomy and, consequently, the well-being of their inhabitants, and are therefore morally unjustifiable. This paper argues that, in order to ensure a minimal level of well-being for residents of emergency camps, the highest possible degree of autonomy must be granted to them. It posits that autonomy, understood as having a wide range of choices in as many areas of life as possible, should be a central consideration in the structural and organizational planning of refugee camps. The paper concludes that for an individual to be autonomous, it is essential to have a multitude of options concerning both life and everyday decisions. Regarding emergency camp residents, however, it is particularly important that they have as many options as possible when making everyday decisions. Specific recommendations for the restructuring of emergency camps can be derived from these results.

Keywords: Autonomy, Well-being, Alienation, Refugee Camps, Humanitarian Aid

1 Einleitung

Maysa ist eine junge Frau, die aus ihrem Heimatland fliehen musste und vorübergehend in einem Notlager lebt. Als sie dort ankommt, wird ihr ein

Wohncontainer zugewiesen, in welchem sie mit acht weiteren, ihr unbekannten, Personen lebt. Mit fremden Männern auf so engem Raum zusammenzuleben, ist für Maysa schwierig, denn sie möchte sich vor den Männern weder ohne Kopftuch noch in Alltagskleidung zeigen. Eigentlich ist Maysa es gewohnt, mehrmals am Tag zu beten, dazu ist allerdings zum einen oft kein Platz und keine Ruhe im Container und zum anderen überschneidet sich die Zeit zum Beten mit der Essensausgabe im Lager. Denn drei Mal am Tag erhalten die Bewohner*innen des Lagers eine Mahlzeit. Dazu müssen sie immer zu einer bestimmten Uhrzeit zur Ausgabestelle kommen und sich in einer Schlange einreihen. Zum Frühstück gibt es ein in Plastik eingeschweißtes Croissant und eine kleine Packung Orangensaft, zum Mittagessen Kartoffeln oder Nudeln, zum Abendessen ein Stück Weißbrot und Käse. Normalerweise isst Maysa viel Gemüse und ernährt sich sehr gesund. Am liebsten isst sie Reis, Nudeln mag sie hingegen überhaupt nicht. Sie würde gerne selbst kochen, doch im Lager ist das verboten. Es ist auch schwierig für sie, sich selbst Lebensmittel zu besorgen, da das Lager weit von der nächstgelegenen Stadt entfernt liegt. Mit einem Bus könnte sie in die Stadt fahren, um Besorgungen zu machen, doch Maysa kann sich dort nicht verständigen, denn sie spricht die Sprache nicht und hat keine Möglichkeit, diese zu lernen. Außerdem muss sie am frühen Abend zurück im Lager sein, denn dann gilt die nächtliche Ausgangssperre. Auf die Flucht konnte sie nur wenige Dinge mitnehmen und jetzt benötigt sie dringend Kleidung. Von der Lagerleitung werden manchmal Kleidungsstücke verteilt, doch dann erhalten alle dieselbe Jacke oder denselben Pullover. Die Sachen passen Maysa nicht und sie würde derartige Kleidung normalerweise nie tragen. Zuhause hat Maysa viel Zeit mit ihrem Hobby verbracht: Singen. Seit sie auf der Flucht ist, hat sie keine Möglichkeit mehr zu üben und sie macht sich Sorgen, dass sie schon alles verlernt hat. Es gibt viele Personen im Lager, die Instrumente spielen können, doch leider besitzt niemand ein Instrument und es gibt keinen Ort, um gemeinsam zu musizieren. Generell gibt es keinen Ort, um zusammenzukommen. Maysa würde sich gerne mehr mit den anderen Bewohner*innen austauschen, doch die Lagerleitung versucht große Menschenansammlungen aus Angst vor einem Protest zu unterbinden. Schon öfter haben die Bewohner*innen überlegt zu protestieren, um Aufmerksamkeit auf ihre Bedürfnisse zu lenken. Doch schnell verbreitete sich die Warnung, dass die Teilnahme an einem Protest das Statusfeststellungsverfahren negativ beeinflussen kann. Und Maysa wünscht sich nichts mehr, als dass die Zeit des Wartens endlich vorbei ist und es eine Entscheidung über ihren Status und ihre Zukunft gibt. Jeden Tag könnte es theoretisch so weit sein, deshalb macht es keinen Sinn den

nächsten Tag zu planen. Durch diesen Umstand gleicht jeder ihrer Tage dem anderen.

Maysa hat sich nicht freiwillig für die Situation entschieden, in welcher sie sich befindet und sie hat wenig Einfluss darauf, wie es für sie weitergeht. Sie hat keine Wahl, wo, mit wem und wie sie lebt. Sie kann nicht ihrer Kultur und Religion entsprechend leben, sie kann nicht essen, was sie will, sie kann nicht anziehen, was sie will, sie kann ihre Freizeit nicht frei einteilen und ihren persönlichen Projekten nicht nachgehen. Sie kann nicht hingehen, wo sie will und sie kann nicht zurückkommen, wann sie will. Maysa hat keine Kontrolle über ihr Leben und ihr werden von außen kaum Handlungsoptionen zugestanden. Über ihren Alltag und ihre Zukunft bestimmen externe Einrichtungen und Personen, welche Maysas Bedürfnisse nur wenig einbeziehen. Maysa lebt ein fremdbestimmtes Leben – es ist ein typisches Leben in einem Notlager für Geflüchtete.

Maysa ist eine fiktive Person, doch ihre Lebensumstände sind nicht fiktiv. Die beschriebenen Lebensbedingungen basieren auf meinen eigenen Erfahrungen bei der Arbeit in Lagern an den europäischen Außengrenzen sowie auf dokumentierten Berichten von Betroffenen (AmnestyInternational 2018; Grillmeier 2023). Die Lagersituation, in welcher Maysa lebt, repräsentiert keinen der oft als katastrophal beschriebenen Fälle, über welche regelmäßig berichtet wird. In diesem Lager herrschen in diesem Sinne optimale Bedingungen – es gibt eine ausreichende Anzahl an Schlafplätzen, eine ausreichende Versorgung mit Nahrung und es gibt keine Hinweise auf Gewalt oder Missbrauch. Trotz dessen soll das vorliegende Beispiel demonstrieren, dass die Unterbringung von Maysa mit einer Vielzahl von Problemen verbunden ist, von denen viele ethische Valenz haben. Ein zentrales Problem ist dabei die Einschränkung der persönlichen Autonomie der Lagerbewohner*innen, welcher sich dieser Aufsatz mit besonderer Aufmerksamkeit widmet. Das Beispiel von Maysa demonstriert, dass Faktoren wie mangelnde kulturelle Sensibilität, ein disziplinierter und routinierter Alltag, Isolation, sowie fehlende Beschäftigungsmöglichkeiten direkte Implikationen für die persönliche Autonomie Maysas haben. In wissenschaftlichen Untersuchungen von Geflüchtetenlagern wird der Aspekt der Autonomieeinschränkungen selten berücksichtigt, da dieses Problem weniger offensichtlich ist als bspw. mangelhafte hygienische Bedingungen, Hunger, (sexueller) Missbrauch oder Gewalt. Autonomieeinschränkungen sind, anders als die anderen genannten Missstände, Bestandteil des Phänomens Geflüchtetenlager und werden nicht als Ergebnis fehlerhaften Verhaltens verstanden. Stattdessen wird die Einschränkung der Autonomie Geflüchteter von humanitärer und politischer Seite normalisiert. Selbst bei

Einhaltung aller Standards und Vorschriften gemäß offizieller Anleitungen[1] bestehen Einschränkungen hinsichtlich der Autonomie. Diese Einschränkungen sind moralisch fragwürdig, denn die Respektierung von Autonomie gehört zu den wenigen moralischen Prinzipien, die als allgemein anerkannt und weitgehend unbestritten gelten (Birnbacher 2007, 77–78).

Geflüchtetenlager wurden von Historiker*innen, Jurist*innen, Soziolog*innen und Anthropolog*innen untersucht, gleichwohl kaum von Philosoph*innen. Dies mag der Grund dafür sein, dass in der philosophischen Literatur bisher keine Phänomenologie des Lebens im Lager zu finden ist (Cesare 2021, 248). Doch das Phänomen Geflüchtetenlager wirft viele ethische Fragen auf. Allein die Legitimation der Unterbringung von Geflüchteten in Lagern ist ethisch fragwürdig. Warum beschäftige ich mich mit der Untersuchung einer Situation, welche womöglich auf moralisch problematischen Grundannahmen beruht? Auch wenn ich eine dezentrale Unterbringung von Geflüchteten außerhalb von Lagern für erstrebenswert halte, erachte ich die Argumentation dafür nicht als die wichtigste ethische Arbeit, abgesehen davon, dass andere diese bereits geleistet haben (Harrell-Bond 1986; Parekh 2020; Betts 2021; Trautmann 2023). In Anbetracht des globalen Anstiegs der Zahl von Menschen auf der Flucht sowie der Zahl von Menschen, die in Lagern untergebracht sind, erscheint es dringlicher, die aktuellen, nicht-idealen Umstände zu betrachten. Die andauernde Existenz von Grenzen, das vorrangige Ziel von Zielstaaten Asylbewerber*innenzahlen zu reduzieren und das Interesse von Aufnahmestaaten Fluchtbewegungen abzufangen und zu kontrollieren, resultieren im Fortbestand von Lagern. Eine Veränderung zahlreicher Faktoren auf globaler Ebene wären erforderlich, um die Existenz von Geflüchtetenlagern zu beenden. Im vorliegenden Aufsatz wird nicht für die Modifikation dieser Faktoren argumentiert, sondern es wird von dem nicht-idealen Zustand ausgegangen, dass Geflüchtetenlager die am häufigsten genutzte und politisch bevorzugte Form der Unterbringung von Geflüchteten sind (Kibreab 2007, 27–35). Aus diesem Grund widme ich mich der Fragestellung, was wir Menschen schulden, wenn wir sie in Geflüchtetenlagern unterbringen. Durch die Beschäftigung mit dieser Frage will ich keinesfalls voraussetzen, dass es in Ordnung ist, Menschen in Lagern unterzubringen.

Die moralische Rechtfertigbarkeit der Autonomieeinschränkungen in Notlagern zu untersuchen, ist dringend geboten, denn nicht nur in

[1] Wie bspw. Handbook for Emergencies (UNHCR 2007) Refugee Camp Planning and Construction Handbook (AirForce 2000) oder The Sphere Handbook (Sphere 2018).

Europa ist die vollumfängliche Einschränkung der Autonomie von Geflüchteten als ein Trend zu beobachten (Petrovska u. a. 2023; Trautmann 2023). Global wird in Regionen mit hohen Einwanderungs – und Asylantragszahlen der Freiheitsentzug als ein gängiges Mittel im Umgang mit Geflüchteten angewandt. Die fünf *Closed Controlled Access Centers* auf den ägäischen Inseln stehen paradigmatisch für diese Entwicklung. Sie wurden errichtet mit der Intention, die Weiterreise von Flüchtenden auf das europäische Festland zu unterbinden. Zu diesem Zweck werden die Betroffenen in geschlossenen Hafteinrichtungen untergebracht, bis über ihren Status entschieden wurde (Deleja-Hotko 2021; Grillmeier 2023) . Ein ähnliches Vorgehen ist auch vom australischen Staat zu beobachten, der Hochsicherheitslager für Geflüchtete auf Inseln im Pazifik betreibt (AmnestyInternational 2013; Trautmann 2023). Es ist zudem festzustellen, dass solche Praktiken auch in den USA und Mexiko angewandt werden, indem Flüchtende an den jeweiligen Südgrenzen inhaftiert werden (HRW 2020; UNHCR 2023; Fernandez 2022).

Im vorliegenden Aufsatz wird zu Beginn dafür argumentiert, dass die Limitierung der persönlichen Autonomie Bestandteil des Phänomens Notlager ist. Der Terminus *Notlager* bezeichnet eine bestimmte Form von Geflüchtetenlagern, die sich durch eine Notsituation und den Ausnahmezustand auszeichnet. Im Folgenden werden Notlager klar von anderen Geflüchtetenlagern abgegrenzt und es wird gezeigt, dass sie aufgrund der verstärkten Autonomieeinschränkungen von besonderer Relevanz für eine moralische Untersuchung sind. Die Argumentation geht davon aus, dass die einschränkenden Bedingungen in Notlagern nicht als unbeabsichtigte Nebeneffekte zu betrachten sind, sondern ein integraler Bestandteil intendierter Maßnahmen sind. Die vorliegende Untersuchung widmet sich im Wesentlichen der Fragestellung, inwiefern eine Reform der Lagerstrukturen unter der Prämisse der maximalen Ermöglichung autonomer Handlungsspielräume für Notlagerbewohner*innen als moralisch geboten erachtet werden kann. Es wird die These verteidigt, dass wir Notlagerbewohner*innen das maximal mögliche Maß an Autonomie schulden, um ihr Wohlergehen sicherzustellen.[2] Diese These stützt sich auf die Ergebnisse des zweiten Teils des Aufsatzes, in welchem dargelegt wird, worin der Wert von Autonomie besteht und welche Konsequenzen der Verlust von

[2] Mit „wir" meine ich wohlhabende, liberal-demokratische Staaten und ihre Mitglieder. Diese Staaten haben eine besondere Verantwortung für die Situation durch ihre Kapazität, ihr Bekenntnis zur liberalen Demokratie und ihre Rolle bei der Gestaltung des Grenz-, Flucht – und humanitären Regimes weltweit (Parekh 2020).

Autonomie hat. Aus dieser Analyse wird das zentrale Argument abgeleitet, dass die Autonomiefähigkeit von Notlagerbewohner*innen erheblich gesteigert werden kann, indem die Einschränkungen bei alltäglichen Tätigkeiten verringert oder sogar behoben werden.

Einige der in diesem Aufsatz präsentierten Thesen sind bereits bekannt. Doch obwohl kaum jemand offen bestreitet, dass wir Geflüchteten ein Mindestmaß an Wohlergehen schulden, wird ihnen dies in Notlagern größtenteils verweigert. Auch die Erkenntnis, dass die Befriedigung physiologischer Grundbedürfnisse allein nicht ausreicht, um das Wohlergehen einer Person zu gewährleisten, ist in diesem Kontext vermutlich keine neue Erkenntnis. Wenn den Bewohner*innen von Notlagern dennoch ein minimales Maß an Wohlergehen verweigert wird, sollten selbst marginale Verbesserungen hinsichtlich der Lebensbedingungen in Notlagern Beachtung geschenkt werden. Der vorliegende Aufsatz präsentiert Faktoren, die auch vor dem Hintergrund suboptimaler Lebensbedingungen in Notlagern zur Gewährleistung eines Mindestmaßes an Wohlergehen in Notlagern beitragen können. Es werden normative Mindeststandards diskutiert, welche insbesondere den Aspekt der Autonomie beleuchten.

2 Geflüchtetenlager

Zunächst wird ein Überblick über das Phänomen Geflüchtetenlager sowie dessen unterschiedliche Konzeptionen gegeben. Dabei erfolgt eine Abgrenzung des Phänomens Notlager zu anderen Lagertypen, um den Untersuchungsschwerpunkt dieses Aufsatzes zu konkretisieren.

Die Orte, an welchen Flüchtende und Geflüchtete untergebracht werden, zeigen sich in vielfältiger Form. Die Bewohner*innen von Geflüchtetenlagern leben in Zelten, Baracken, Containern und selbstgebauten Unterschlupfen. In manchen Lagern leben nur eine Handvoll Menschen, andere haben die Dimension von Großstädten. Manche Lager ähneln Städten mit eigener Infrastruktur und andere können eher als Gefängnisse verstanden werden. Im Folgenden werden nicht inoffizielle und selbstorganisierte Lager untersucht, sondern offizielle und organisierte Lager mit definierten Territorien, welche unter der Kontrolle des Ankunfts- oder Transitstaates, des UNHCR[3] oder einer vom UNHCR implementierten Partnerorganisation stehen. Inoffizielle Lager unterliegen keiner Standardisierung hinsichtlich Strukturen und Zuständigkeiten. Im Rahmen dieses Beitrags soll

[3] United Nations High Commissioner for Refugees - das Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen.

jedoch eine kritische Hinterfragung der vorgegebenen Strukturen bezüglich der Autonomieeinschränkungen erfolgen.

Offizielle Geflüchtetenlager sind im allgemeinen hybride Strukturen, deren dauerhafte Existenz nicht geplant ist und die nur als Übergangslösungen errichtet werden. Trotzdem leben Menschen an diesen Orten oft über einen langen Zeitraum hinweg und nutzen diese als Lebensraum, der zwar prekär, aber trotzdem längerfristig bewohnbar ist. Anhand der Analyse der relevanten Literatur habe ich eine Differenzierung der verschiedenen Formen offizieller Geflüchtetenlager nach ihrer Funktion vorgenommen und die folgenden vier Funktionen identifiziert: *Ansiedeln, Auffangen, Sortieren und Aufnehmen*.

Ansiedeln: Geflüchtetenlager entwickeln sich mit der Zeit oft zu stadtähnlichen Siedlungen. Die Bewohner*innen leben dort meist über eine längere Zeitspanne, mancherorts sogar über Generationen hinweg (Agier 2011, 56). Die Funktion dieser Lager besteht darin, Geflüchtete zentral versorgen zu können und ihre Sicherheit zu gewährleisten. Meist warten die Bewohner*innen darauf, in ihre Heimat zurückkehren zu können. Bis dahin steht für sie fest, dass das Lager nun ihr Wohnort ist und dass sie sich dort übergangsweise *ansiedeln*.[4]

Auffangen: Auffanglager dienen dazu, Menschen unterzubringen, die sich auf der Flucht befinden. Die Bewohner*innen planen weder an dem Ort noch in der Region oder in dem Staat zu bleiben, in dem sich das Lager befindet. Die Auffangstationen sollen dazu dienen, den Flüchtenden[5] humanitäre Unterstützung und eine Unterbringung zur Verfügung zu stellen. Die Flüchtenden werden in Auffanglagern teilweise registriert, jedoch durchlaufen sie dort nur selten ihr Statusfeststellungsverfahren. Stattdessen ruhen sie sich an diesen Orten aus oder warten auf eine Veränderung der Situation. Teilweise werden Flüchtende auch aufgegriffen und dazu gezwungen, sich vorübergehend in Auffanglagern aufzuhalten.[6]

[4] Unter diesen Lagertypus fallen die meisten der größten Geflüchtetenlager der Welt, wie Bidibidi in Uganda, Dadaab in Kenia, Al Zaatari in Jordanien oder Kutupalong in Bangladesch.

[5] Ich verwende die Begriffe Flüchtende und Geflüchtete, um zu verdeutlichen, dass es sowohl um Menschen geht, die an einen Ort geflüchtet sind, als auch um Menschen die sich noch auf der Flucht befinden, weil ihr Ziel ein anderes ist.

[6] Beispiele für solche Lager sind Lipa in Bosnien, Daher al-Jabal in Libyen oder das Lager bei Zarzis in Tunesien.

Sortieren: In Verteilungszentren werden Geflüchtete registriert, in Datenbanken aufgenommen und durchlaufen sogenannte *Screenings*, welche Identitäts- und Gesundheitskontrollen, sowie die Prüfung der Schutzbedürftigkeit umfassen. Anschließend werden sie in verschiedene ‚Identitätskategorien' eingeteilt, welche darüber entscheiden, was als Nächstes mit ihnen passiert (Agier 2011, 47). Lager, in welchen Geflüchtete festgehalten werden, bis sie kategorisiert und verteilt werden, sind vor allem in Regionen zu finden, in welchen sich viele Menschen um Asyl bewerben, wie in den Vereinten Staaten von Amerika (USA), Australien und der Europäischen Union (EU). Solche Transitbereiche befinden sich auch an Flughäfen oder an Orten außerhalb des Staatsterritoriums[7], in denen Asylsuchende verbleiben müssen, bis eine Entscheidung über ihren Status gefallen ist (Agier 2011, 47).

Aufnehmen: Geflüchtete, welche offiziell in einem Staat aufgenommen wurden, werden typischerweise in Gemeinschaftsunterkünften untergebracht. Diese befinden sich meist in festen Gebäuden oder Containern und sind weniger kurzfristig errichtet als Unterkünfte, welche dem Auffangen oder Sortieren dienen. Dennoch weisen diese Einrichtungen einen lagerartigen Charakter auf.

Es ist zu berücksichtigen, dass Geflüchtetenlager oft keine Funktion für ihre Bewohner*innen erfüllen und diese häufig nicht freiwillig in Lagern leben. Offizielle Geflüchtetenlager sind von außen auferlegte Strukturen, welche die Ziele, Interessen und Bedürfnisse ihrer Bewohner*innen wenig bis gar nicht berücksichtigen. Diese Orte dienen primär den Interessen der staatlichen und staatenübergreifenden Institutionen, welche sie errichten und verwalten. Deren Interessen liegen nicht vorrangig darin, Geflüchteten Schutz zu gewähren, sondern darin die Bewegungen der Flüchtenden zu kontrollieren und das Grenzregime[8] aufrechtzuerhalten (Agier 2011;

[7] Australien gilt hier als beispielhaft, denn wer dort per Boot ankommt, wird in ein Offshore Processing Center auf einer Insel außerhalb des australischen Staatsgebiets gebracht (Refugeecouncil 2024). Seit Oktober 2024 bringt der italienische Staat ankommende Geflüchtete in einem Internierungslager in Albanien unter, bis ihr Statusklärungsverfahren abgeschlossen ist (ZDF 2024).

[8] Ein Grenzregime ist der Apparat, welcher den Ort einer Grenze, ihre Durchlässigkeit und den Umgang mit Grenzüberschreitungen bestimmt. Teil dieses Apparates sind auch die „{…} politischen, kulturellen und interaktiven Mechanismen der Regulation und Steuerung von Migration {…}." (Mecheril u. a. 2013, 19) Diese Mechanismen werden von verschiedenen gesellschaftlichen und staatlichen Akteur*innen ausgehandelt.

Trautmann 2023). Geflüchtete werden von Transit– und Ankunftsstaaten gemeinhin als sicherheitspolitisches Problem und als ökonomische Bürde beschrieben. Dies führt zu einer Politik, die darauf abzielt, Geflüchtete zu kontrollieren, zu isolieren und zu immobilisieren (Nabuguzi 1993). Internationale Hilfswerke und NGOs, welche die Lager meist verwalten, sind stark beeinflusst von den Regierungen, welche als Auftraggeber*innen die Hilfseinsätze anweisen oder sie finanzieren. Außerdem liegt es im Interesse des humanitären Apparates, Notsituationen aufrechtzuerhalten, um ihr eigenes Überleben zu sichern. Dabei ist es hilfreich, Geflüchtete als hilflos und hilfsbedürftig darzustellen und Abhängigkeiten zu schaffen (Harrell-Bond 2002, 57).

Auffanglager und Verteilungszentren sind im Vergleich zu Siedlungen und Aufnahmezentren kurzfristiger konzipiert und haben eine verstärkte Kontrollfunktion, was zu ausgeprägteren Autonomieeinschränkungen führt.[9] Deshalb liegt der Fokus der folgenden Untersuchung auf diesen beiden Formen von Geflüchtetenlagern. Ich nenne diese Lagertypen übergreifend *Notlager*, weil sie von einer besonderen Ausnahmesituation geprägt sind und ihre Existenz durch eine Notsituation gerechtfertigt wird.

3 Notlager

Notlager sind Einrichtungen zur Unterbringung von Geflüchteten und Binnengeflüchteten[10], die räumlich und zeitlich begrenzt und durch den Notfall

[9] Es existieren Versuche, mehr Selbstbestimmung in Geflüchtetenlagern zu ermöglichen (Holzer 2011). Allerdings finden diese Projekte größtenteils in den Langzeitlagern statt, also in Siedlungen oder Aufnahmeeinrichtungen. (Janmyr 2014, 103; Cesare 2021, 249).

[10] Ein*e Geflüchtete*r ist eine Person, deren Regierung es versäumt hat, ihre Grundbedürfnisse zu schützen, und die keine andere Möglichkeit hat, als auf internationaler Ebene um die Wiederherstellung dieser Bedürfnisse zu ersuchen, und die sich in einer Lage befindet, in der internationale Hilfe möglich ist (Shacknove 1985, 282). Binnengeflüchtete sind Personen, die zur Flucht oder zum Verlassen ihres Wohnortes oder gewöhnlichen Aufenthaltsortes gezwungen wurden, insbesondere aufgrund oder zur Vermeidung von Folgen bewaffneter Konflikte, von Gewalt, von Menschenrechtsverletzungen oder von Natur- oder von Menschen verursachten Katastrophen und dabei keine international anerkannten Staatsgrenzen überschritten haben (UN 2004).

gerechtfertigt, an abgelegenen Orten errichtet werden und in welchen die Bewohner*innen unter der Autorität von humanitären Organisationen oder staatlichen Institutionen festgesetzt werden. Eine strenge Definition mit notwendigen und hinreichenden Bedingungen ist kaum möglich, da Notlager fluide Einrichtungen sind, die sich ständig verändern können. Diese Definition orientiert sich an den empirischen Gegebenheiten zum aktuellen Zeitpunkt.

Notlager werden typischerweise isoliert von florierenden, urbanen Gegenden und weit weg von der Bevölkerung des Ankunftsstaates in unbesiedelten Gebieten oder in Grenzregionen errichtet (Loescher und Milner 2006, 114). Aufgrund des undefinierten Zeitumfangs der Existenz der Lager und des Aufenthalts der Bewohner*innen im Lager, herrscht dort eine Situation, die per Definition provisorisch ist (Agier 2011, 72). Die Ausnahmesituation und der Notfall rechtfertigen die Existenz dieser Orte, denn eine Verstetigung der Lager würde ihre Daseinsberechtigung und ihre Struktur in Frage stellen. Der Ausnahmezustand ist als eine zeitlich begrenzte Aufhebung der Ordnung zu verstehen. Notlager gehören in einem gewissen Sinne nicht zum nationalen Territorium, auf welchem sie errichtet sind, denn für die Notlagerbewohner*innen gelten nicht dieselben Rechte und Gesetze wie für alle anderen Bewohner*innen des Staatsgebiets (Turner 2015, 141). Meistens machen NGOs oder private Firmen, welche mit der Lagerleitung beauftragt sind, die Regeln und Gesetze für das Leben im Lager. Die Lager sind begrenzt, meist durch hohe Zäune und die Ein- und Ausgänge werden von Sicherheitspersonal überwacht. Die Merkmale *Abgelegenheit, Zeitlichkeit, Ausnahmezustand, Extra-Territorialität* und *Internierung* haben eine Einschränkung der persönlichen Autonomie der Bewohner*innen zur direkten Folge. Autonomieeinschränkungen in Notlagern sind keine Einzelfälle besonders schlechter Lagerplanung, sondern gehören zur typischen Struktur dieser Lager.

Aufgrund der Extra-Territorialität gelten in Notlagern eigene Regeln und Gesetze. NGOs agieren dort bei verwalterischen Aufgaben wie separate Regierungen (Feldman 2015, 244). Dies führt zu stark asymmetrischen Machtstrukturen zwischen den Bewohner*innen und den humanitären Arbeiter*innen, welche direkte Macht über das Leben und die Lebenssituation der Bewohner*innen ausüben (Agier 2011, 82). Diese haben hingegen keine Möglichkeit, die Regeln und Strukturen, welche für sie gelten, mitzugestalten, zu verändern oder sich gegen diese zu wehren (Bender 2021, 4). Eine Demokratisierung der Lager wird im humanitären Sektor oft als mögliche Gefährdung des Friedens und der Ordnung gesehen (Holzer 2011, 275; Omata 2017, 108; Turner 2015, 143). Stattdessen werden starke Regulierungen bis in die persönlichsten Lebensbereiche hinein eingeführt, die klare Grenzen

zwischen Herrschenden und Beherrschten ziehen. Der Alltag wird von außen reglementiert, diszipliniert und routiniert (Hyndman 1997, 663). Jegliche sozio-ökonomischen, politischen oder kulturellen Möglichkeiten sind stark begrenzt (Janmyr 2014, 111). Es fehlt an Infrastruktur zur Freizeitgestaltung oder Beschäftigung und die dadurch entstehende kollektive Langweile und Antriebslosigkeit kann als eine Strategie zur besseren Kontrollierbarkeit der Bewohner*innen verstanden werden (Wagner und Finkielsztein 2021, 669).

Die Bewegungen der Bewohner*innen werden häufig überwacht und aufgezeichnet, einschließlich Iris- oder Fingerabdruckscans (Hyndman 1997, 17). Manche Notlager sind vollständig geschlossen, andere unterliegen Ausgangsbeschränkungen. Die Lagerbewohner*innen erleben eine Inhaftierung, während der Haftgrund für sie oft unverständlich ist. Selbst wenn es Ausgangsmöglichkeiten gibt, geschieht die Internierung informell dadurch, dass Notlager sich in abgelegenen Gegenden befinden. (Janmyr 2014, 113). Die eingeschränkte Mobilität verhindert eine eigenständige Versorgung und befördert die Passivität und die Abhängigkeit.

Aufgrund der Zeitlichkeit der Lager, wissen Bewohner*innen nicht, wie lange ihr Aufenthalt dauern wird. Sie haben die Situation, vor welcher sie fliehen mussten, hinter sich gelassen, aber eine langfristige andere Lösung fehlt (Loescher und Milner 2006, 2). Ihre Zukunft ist inhaltlich und zeitlich unklar (Wagner und Finkielsztein 2021, 669). Der andauernde Zustand der Vorläufigkeit und Übergangssituation verhindert langfristiges Denken und Handeln, stattdessen leben Notlagerbewohner*innen in einem permanenten Schwebezustand (Inhetveen 2010, 255). Die Ungewissheit erschwert es, Zukunftspläne zu machen, langfristige Beziehungen aufzubauen und das eigene Leben zu gestalten (Buxton 2023, 57) .

Das alltägliche Leben in Notlagern ist für ihre Bewohner*innen geprägt von ungleichen Machtverhältnissen, Unterdrückung, willkürlich erscheinenden Einschränkungen des Privaten und der Bewegungsfreiheit, sowie einem anhaltenden Schwebezustand. Auf diese Situation resilient zu reagieren und sie ‚auszuhalten' ist für Menschen herausfordernd. Die Einschränkung der persönlichen Autonomie gehört zu den prägenden Elementen des Lebens im Notlager. Die Bewohner*innen werden in ihrem Alltag der Autorität von Gruppen unterworfen, deren Legitimität fraglich ist und erleben dabei ein hohes Maß an Ohnmacht und erzwungener Passivität. Weil sie nicht nur in ihrer Bewegungsfreiheit und Zukunftsplanung eingeschränkt sind, sondern auch bei alltäglichen Dingen wie Ernährung, Kleidung oder Freizeitgestaltung keine Optionen haben, ist es ihnen kaum möglich, ihr Leben ihren individuellen Präferenzen und ihrem Verständnis von sich selbst entsprechend zu leben. Ein solches Ausmaß an

Fremdbestimmung birgt das Risiko einer weitreichenden Entfremdung des Selbst und eines Identitätsverlustes. Im Folgenden werde ich zeigen, dass Autonomieeinschränkungen in diesem Ausmaß der Begrenzung persönlicher Autonomie nicht zu rechtfertigen ist. Im nächsten Abschnitt wird mithilfe eines geeigneten Autonomiekonzepts gezeigt, warum insbesondere die Restriktion alltäglicher Tätigkeiten ethisch problematisch sind.

4 Autonomie

Die Diskussion um die Autonomie von Notlagerbewohner*innen erfordert die Bezugnahme auf ein Autonomiekonzept, welches die Relevanz von Autonomie trotz widriger Umstände als wesentliches Gut berücksichtigt. Dies impliziert die Anerkennung von Einschränkungen der Autonomie als Missstand, ohne den Betroffenen die Fähigkeit zur Autonomie dadurch gänzlich abzusprechen. Bezugnehmend auf Sally Haslangers Vorschlag des ameliorativen Vorgehens bei Begriffsexplikationen habe ich mich auf die Suche nach einem Autonomiekonzept gemacht, das geeignet ist, um für eine Stärkung der Autonomiefähigkeit von Notlagerbewohner*innen zu argumentieren. (Haslanger 2012, 386–389).[11] Autonomie ist ein polysemisches Konzept, d.h. es beinhaltet viele stark divergierende Bedeutungen. Einige der einschlägig bekannten Konzepte von Autonomie sind ungeeignet, um die Bedingungen in Notlagern als autonomieeinschränkend und damit die soziale Realität dieser Umstände beschreiben zu können.

Für diesen Zweck ungeeignet erweisen sich Theorien, die Autonomie primär als inneren Zustand verstehen, wie beispielsweise die von Immanuel Kant oder Harry Frankfurt. Gemäß dem Konzept von Harry Frankfurt ist eine Person autonom genau dann, wenn Harmonie zwischen ihren Wünschen erster Ordnung und ihren Wünschen zweiter Ordnung besteht oder wenn sie die Fähigkeit besitzt, ihren Wunsch erster Ordnung an den Wunsch zweiter Ordnung anzupassen (Frankfurt 1971).[12] Gemäß Kants Konzept ist eine Person autonom genau dann, wenn die Prinzipien, die ihren Handlungen zugrunde liegen, durch vernünftige Entscheidungen selbst

[11] Sally Haslanger schlägt vor, Begriffe zweckorientiert zu verstehen. Der Zweck besteht darin, soziale Realitäten und Ungleichheiten besser erfassen und zur gesellschaftlichen Veränderung beitragen können (Haslanger 2012, 386–389).

[12] Wünsche erster Ordnung richten sich auf konkrete Handlungen oder Zustände (Ich will einen Kaffee trinken), während Wünsche zweiter Ordnung darauf abzielen, bestimmte Wünsche erster Ordnung zu haben oder nicht zu haben (Ich will nicht den Wunsch haben, Kaffee zu trinken) (Frankfurt 1971).

gewählt wurden (Kant 1961). Kants Verständnis von Autonomie als rationale Selbstgesetzgebung folgen auch andere Vertreter*innen rationalistischer Ansätze.[13] Harry Frankfurt und später auch Gerald Dworkin, dessen Theorie auf Frankfurts Konzept aufbaut, grenzen sich von der Idee, eine autonome Person müsse ihre ‚Triebe' durch Rationalität kontrollieren, ausdrücklich ab und entwickeln das Autonomiekonzept der Wunschhierarchie. Rationalistische Ansätze und das Konzept der Wunschhierarchie haben gemeinsam, dass sie Autonomie als eine Eigenschaft begreifen, die allein von der inneren Konstitution abhängt. Diese internalistischen Ansätze erkennen zwar die Tatsache an, dass äußere Einschränkungen autonome Handlungen verhindern können, jedoch werden die äußeren Einschränkungen lediglich als Hindernisse für die Ausübung eines innerlich definierten Autonomiebegriffs betrachtet, nicht als konstitutives Element von Autonomie. Die Einschränkungen der Autonomie in Notlagern greifen jedoch tiefer, denn sie schränken nicht nur Handlungsfähigkeit ein, sondern auch die Entwicklung und Artikulation von Präferenzen und Selbstbildern. Dieses Phänomen können internalistische Ansätze nicht erfassen.

Demgemäß erscheinen Theorien für geeigneter, die äußere Bedingungen einbeziehen und Autonomie davon abhängig machen, ob einer Person von außen Autonomie zugestanden wird. Solche kontextabhängigen Ansätze vertreten externalistische Theoretiker*innen wie beispielsweise Marina Oshana, Natalie Stoljar, Elizabeth Anderson und Serene Khader. Oshana, eine der meistdiskutierten Vertreter*innen, setzt für autonomes Handeln voraus, dass eine Person ihren Willen und ihre Handlungen kontrollieren kann. Die Fähigkeit zur Autonomie ist an die Bedingung geknüpft, dass eine Person Kontrolle über ihr eigenes Leben ausübt. Dies ist auch dann der Fall, wenn die Person die Kontrolle über ihr Leben bewusst aufgegeben hat. Autorität über das eigene Leben zu haben, ist, nach Oshana, nur durch die soziale und strukturelle Anerkennung von Autonomie möglich (Oshana 2007, 411; Oshana 2006, 60). Andere Theoretiker*innen betonen insbesondere, dass Autonomie nicht isoliert entstehen kann, sondern nur in und durch soziale Beziehungen konstituiert wird. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass es kein autonomes Selbst außerhalb sozialer Beziehungen gibt (Nedelsky 1989; Mackenzie und Stoljar 2000; Stoljar 2017). Solche *relationalen* Ansätze fokussieren sich vorwiegend auf die Frage, inwiefern Fürsorge und Abhängigkeit in Beziehungen Autonomie ermöglichen oder behindern, während andere externalistische Theorien stärker auf

[13] Vertreter*innen rationalistischer Autonomietheorien sind beispielsweise Christine Korsgaard, Onora O'Neill und Thomas Hill.

strukturelle und institutionelle Bedingungen, wie politische Kontrolle, physische Einschränkungen oder systemische Abhängigkeit blicken. Letzteres ist eine wichtige Grundlage für die Analyse von autonomieeinschränkenden Bedingungen in Notlagern, denn externalistische Konzepte bieten den analytischen Vorteil, dass sie Autonomie als sozial und institutionell eingebettete Fähigkeit erfassen.

Doch einige externalistische Theorien sind zu voraussetzungsreich, um für die Debatte um die Autonomie von Notlagerbewohner*innen hilfreich zu sein, weil sie Autonomie im globalen Sinne verstehen. Autonomie global zu verstehen heißt, Autonomie ist entweder vollständig gegeben oder nicht. Es gibt keine Möglichkeit zur Teilausübung und dementsprechend auch keine Graduierung von Autonomie. In einzelnen Aspekten oder Lebensbereichen autonom zu sein genügt dementsprechend nicht, um Autonomie zu besitzen. Als globale Ansätze können z.B. Marina Oshanas oder Ben Colburns Autonomietheorien verstanden werden, da sie autonomen Personen abverlangen, vollumfängliche Kontrolle über ihre Lebensumstände bzw. Wahlfreiheit in allen zentralen Bereichen des Lebens zu haben (Colburn 2010; Oshana 2003; Oshana 2006). Dies kann zur Folge haben, dass die Fähigkeit zur Autonomie zu leicht als nicht mehr gegeben angenommen wird, als dass man den Notlagerbewohner*innen eine solche überhaupt zugestehen könnte. Es wäre bedauerlich, wenn stark autonomieeinschränkende Situationen, wie die von Notlagerbewohner*innen, in moralischer Hinsicht als verloren gelten würden, weil ein autonomes Leben in solchen Situationen vermeintlich ohnehin nicht möglich ist.

Ein für das vorliegende Projekt angemessenes Konzept von Autonomie ist das von Joseph Raz. Er versteht Autonomie als die Fähigkeit zur Selbstschaffung und das Führen des Lebens nach selbstgewählten Werten. Als Voraussetzung für Autonomie legt er besonderen Wert auf eine angemessene Zahl und Vielfältigkeit von Optionen. Einer autonomen Person sollten sowohl Optionen mit andauernden und weitreichenden Konsequenzen zur Verfügung stehen als auch Optionen mit geringen Konsequenzen (Raz 1986, 373–374). Ob einer Person adäquate Auswahlmöglichkeiten zur Verfügung stehen oder nicht, ist abhängig davon, ob ihr diese von ihrem sozialen Umfeld zugestanden werden. Raz' Konzept scheint für das Anliegen dieses Aufsatzes passend, da es sich um ein externalistisches Konzept handelt, das Autonomie als ein graduierbares Phänomen versteht. Es eignet sich jedoch nicht optimal, um die existenzielle Bedeutung des Verlustes von Autonomie für eine Person adäquat zu erfassen. Die Konsequenzen, die ein solcher Verlust für die personale Identität haben kann, bleiben in seinem Ansatz unterbelichtet. Autonomieverlust ist nicht bloß eine Einschränkung

von Handlungsspielräumen, sondern kann eine tiefgreifende Erschütterung des Selbstverhältnisses darstellen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Ein externalistisches Autonomiekonzept ermöglicht es, die einschränkenden Bedingungen in Notlagern angemessen zu erfassen und ethisch zu bewerten. Wenn man Autonomie Graduierbarkeit einräumt, ermöglicht dies, die moralische Relevanz auch geringer Zurückgewinnung autonomer Handlungsspielräume begründen zu können. Um überzeugend für die hohe moralische Bedeutung selbst geringfügiger Autonomiezugeständnisse argumentieren zu können, bedarf es eines Konzeptes, das beleuchtet, wie tief äußere Einschränkungen in die personale Identität eingreifen können. Hierfür ist der Bezug zum Selbstbild einer Person in Zusammenhang mit Autonomie zentral.

Zu Selbstbildern hat Eva Weber-Guskar im Kontext des Würde-Begriffs ein überzeugendes Konzept ausgearbeitet, während Rahel Jaeggi eingehend zum Phänomen der Entfremdung gearbeitet hat. Diese beiden Konzepte nutze ich, um ein angemessenes Autonomieverständnis vorzuschlagen, welches nah an Raz' Konzeption angelehnt ist: *Eine Person ist autonom genau dann, wenn sie ein Selbstbild von sich entwickeln kann und diesem entsprechend leben kann und lebt*. Ein Selbstbild ist eine Sammlung von Vorstellungen davon, wer man glaubt zu sein und was der eigenen Meinung nach im Mittelpunkt des eigenen Lebens steht. In ein solches Selbstbild fließt alles ein, was eine Person für wichtig hält, d.h. alle Erlebnisse, Erfahrungen, Werte, Überzeugungen, Ideale, Präferenzen, Bindungen und praktische Identitäten[14], welche eine Person für sich selbst als wichtig definiert. Die Idee des Selbstbildes ist nur schwach normativ, d.h. es besteht nicht etwa aus selbstgegebenen Gesetzen oder aus den Vorstellungen, wie eine Person sein sollte. Es gibt dem Individuum keine Regeln, sondern Orientierung. Die Vorstellungen über sich selbst und was einem wichtig ist, welche in diesem Selbstbild stecken, geben einer Person die Fähigkeit, sich selbst zu verstehen. Welche Anteile besonders prägend sind für ein Selbstbild, kann unter verschiedenen Personen stark variieren (Weber-Guskar 2016, 147, 148).

Die Entwicklung des Selbstbildes geschieht nicht nur durch bewusste Entscheidungen für bestimmte Werte, Überzeugungen oder praktische

[14] Praktische Identitäten sind konsistente Rollen, mit welchen man sich identifiziert. Diese können auf verschiedene Art und Weise zustande kommen: Man kann in eine praktische Identität hineingeboren werden (z.B. Tochter-Sein) oder sie bewusst annehmen (z.B. Mutter-Sein). Sich mit einer praktischen Identität zu identifizieren heißt, sich selbst als Inhaber*in dieser Identität zu sehen.

Identitäten, sondern auch, indem eine Person gewichtet, welche Einstellungen, Erfahrungen, Bindungen, Ideale usw. für sie selbst besonders wichtig sind und welche davon sie als Individuum ausmachen. Ein Selbstbild zu entwickeln ist ein innerer Prozess, für welchen es nicht notwendig ist, sich nach außen zu wenden. Das Selbst dann durch Handlungen nach außen zu tragen ist ein anderer, davon losgelöster Prozess. Dem eigenen Selbstbild entsprechend zu handeln heißt, so zu handeln, wie man es von sich selbst erwartet, bzw. so, dass man sich selbst in der Handlung verstehen kann, weil sie dem entspricht, wie man sich selbst sieht. Sich selbst verstehen kann man dann, wenn es eine Kohärenz zwischen Einstellungen und Handlungen gibt, über welche man sich im Klaren ist. Diese Kohärenz ist bestenfalls auch innerhalb von Einstellungen und Handlungen zu erkennen (Weber-Guskar 2016, 149). Folglich gibt es eine für das Individuum selbst erkennbare Verbindung von den eigenen Einstellungen hin zu bestimmten Handlungen. Eine Handlung steht nicht unabhängig für sich allein, sondern es ist für den*die Akteur*in nachvollziehbar, wie er*sie zu dieser Handlung gekommen ist. Ebenso hängen auch die verschiedenen Einstellungen, Werte und Erfahrungen des Individuums untereinander zusammen, bedingen sich gegenseitig oder ergeben zusammen eine Geschichte.

Autonomie bedeutet, in sich selbst eins zu sein, d.h. nach den eigenen Werten, Überzeugungen, Wünschen und Idealen zu handeln und nicht in sich zerrissen zu sein. Innerlich zerrissen ist man, wenn man sich von den eigenen Handlungen entfremdet fühlt, weil man keine Verbindung zwischen dem Selbstbild und dem eigenen Verhalten herstellen kann. Eine autonome Person ist sich in ihren Handlungen nicht selbst fremd, sondern kann sich mit ihrem Verhalten identifizieren. Eins in sich selbst zu sein bedeutet jedoch nicht, immer gleich zu bleiben. Selbstbilder sind fluide Phänomene, d.h. was einem wichtig ist und für wen man sich hält, kann sich durch bestimmte Erfahrungen oder mit der Zeit verändern (Jaeggi 2016, 230). Wenn man die Geschichte dieser Veränderung verstehen kann, ist man trotzdem innerlich Eins. Maysa bspw. hat der religiöse Glaube in der Zeit der Flucht besonders viel Halt gegeben und ihr auch ein Zusammengehörigkeitsgefühl mit anderen geschenkt. Ihre Identität als Muslimin ist dadurch viel wichtiger für sie geworden als jemals zuvor. Maysa kann die Ursache für diese Veränderungen verstehen und eine Geschichte dazu erzählen.

Ein Selbstbild ist keine Liste von Wunschvorstellungen, sondern eine Sammlung dessen, was eine Person als identitätsstiftend und sinngebend für ihr Leben versteht. In sich selbst Eins zu sein bedeutet dementsprechend nicht, dass alle Aspekte des Selbstbildes vollständig realisiert sind, sondern dass eine Person in der Lage ist, in einer kohärenten Weise so zu

handeln, dass es zu ihren Werten, Überzeugungen und Präferenzen passt. Teil autonomer Lebensführung ist auch, über das eigene Selbstbild zu reflektieren und bspw. realitätsferne Elemente des Selbstbildes kritisch zu prüfen. Maysa begreift sich selbst als Sängerin und würde dem am liebsten beruflich nachkommen. Doch in ihrer jetzigen Situation ist das nicht möglich. Sie kann aber trotzdem ihrem Selbstbild treu bleiben, indem sie das Singen weiter praktiziert. Voraussetzung für ein autonomes Leben ist, dass man motiviert ist, sich selbst zu verstehen und in ein Konzept zu bringen (Jaeggi 2016, 220). Mit einem Selbstkonzept meine ich, dass eine Person eine Geschichte über sich erzählen kann. Die konstitutiven Elemente von Autonomie sind folglich erstens die Entwicklung eines Selbstbildes, zweitens die Orientierung des Handelns an diesem Selbstbild und drittens die Selbstreflexion.

Die Ermöglichungsbedingungen für Autonomie umfassen erstens die Freiheit von Zwang und zweitens adäquate Auswahlmöglichkeiten. Damit eine Person ein Selbstbild von sich entwickeln und diesem entsprechend leben kann, muss ihr die Möglichkeit zugestanden werden dies zu tun. *Freiheit von Zwang* bedeutet zum einen, Freiheit von physischem Zwang, denn eine Person, die einem oder mehreren physischen Zwängen unterliegt, hat es schwer ihrem Selbstbild entsprechend zu handeln (Weber-Guskar 2016, 191). Das kann z.B. eine Person betreffen, die eingesperrt ist, oder welcher Gewalt angedroht wird. Freiheit von Zwang heißt zum anderen, dass die Werte, Einstellungen, Rollen usw. einer Person nicht von außen aufgezwungen werden. Eine Person kann sich nur selbst in ihren Handlungen verstehen, wenn sie sich mit ihren Werten, Einstellungen, Rollen usw. identifizieren kann.

Um ein Selbstbild von sich entwickeln und dieses konsistent durch Handlungen ausdrücken zu können, ist es notwendig, zwischen verschiedenen Optionen wählen zu können (Hurka 1987, 361). Diese verschiedenen Optionen sollten eine angemessene Vielfältigkeit darstellen. Das heißt, dass die verschiedenen Optionen nicht zu ähnlich sein dürfen und sowohl Optionen mit weitreichenden als auch mit kurzfristigen Konsequenzen zur Verfügung stehen sollten (Raz 1986) . Dabei besteht die Qualität der Optionen in ihrer Vielfalt, nicht darin, was vermeintlich das Beste für die Person ist. Für das unabhängige Entwickeln eines Selbstbildes und die Autonomiefähigkeit einer Person ist es prinzipiell besser, wenn ihr zehn Optionen zur Verfügung stehen, als nur die beste der zehn. Je mehr Möglichkeiten einer Person zur Verfügung stehen, umso besser kann sie unabhängig und eigenständig ein Bild von sich entwickeln und sich nach außen als die zeigen, die sie ist.

Die Entwicklung eines Selbstbildes ist folglich ein innerer Prozess, während es von äußeren Bedingungen abhängig ist, ob man diesen Prozess vollziehen kann und ob man in der Lage dazu ist, diesem Bild entsprechend zu leben. Das Bild, welches man von sich selbst entwickelt, ist nicht nur geprägt durch die weitreichenden Entscheidungen, die man trifft, sondern auch durch die kurzfristigen Entscheidungen. Deshalb gehört zu einem autonomen Leben, eine Reihe von Optionen sowohl im *Kleinen* als auch im *Großen* zu haben. Große Entscheidungen, welche langfristige, potenziell tiefgreifende Folgen haben, sind allgemein gesprochen Lebensentscheidungen wie Entscheidungen über Wohnort, Wohnkonzept, Beziehungskonzept, Familienplanung, Schulabschluss, Berufswahl oder Religionszugehörigkeit. In diesen Entscheidungen autonom zu sein erscheint uns im Allgemeinen besonders wichtig, weil sie bestimmend dafür sind, wie man sein Leben lebt und als wer man von außen wahrgenommen wird. Doch das Selbstbild entwickelt und äußert sich auch in Form von kleinen, alltäglichen Entscheidungen. Kleine kurzfristige Entscheidungen werden oft in ihrer Wichtigkeit für ein autonomes Leben unterschätzt, doch sie sind genauso relevant wie die großen, langfristigen Entscheidungen. Im Anschluss wird dieser Gedanke einer eingehenden Analyse unterzogen, da er zu einer prägnanten Forderung bezüglich der Autonomie von Notlagerbewohner*innen führt.

5 Autonomie im Großen und im Kleinen

Autonomie im Kleinen zu haben bedeutet, bei Alltagsentscheidungen selbstbestimmt zu sein. Dies betrifft Entscheidungen, die sich z.B. um Kleidung, Ernährung, Körperpflege, Frisur, Gesundheit, Freizeitgestaltung, Rituale, Fortbewegung oder die Gestaltung des Wohnraumes drehen. Die einzelnen Entscheidungen haben für das Individuum keine tiefgreifenden Folgen, doch sie sind für das Selbstbild einer Person und dafür, wie sie dieses nach außen präsentiert, von Bedeutung. Dies sind beispielsweise Entscheidungen darüber, was man isst. Die konkrete Entscheidung hat keine weitreichenden Folgen, doch es kann für das Bild, welches man von sich hat, bedeutend sein, was man gerne isst oder gar nicht mag. So ist es Teil von Maysas Selbstbild, dass sie sich besonders gesund ernährt. Im Notlager steht ihr jedoch nur ungesundes Essen zur Verfügung und so ist sie gezwungen, widersprüchlich zu dem zu handeln, wofür sie sich hält. Wenn Handlungsoptionen nicht zum eigenen Selbstbild passen, kann man sich in seinen Handlungen fremd fühlen. Dieses Gefühl ist nicht irrelevant, denn jeder einzelne Tag summiert sich zu einem Leben, und so prägt der Alltag als

welche Person man sich kontinuierlich konstituiert und nach außen präsentiert.

Werden die Auswahlmöglichkeiten in einem bestimmten Lebensbereich verringert, wird die Autonomie der betroffenen Person beeinträchtigt, doch sie verliert sie nicht gänzlich. Eine autonome Person muss nicht notwendigerweise Kontrolle über all ihre Lebensbereiche haben. Es ist individuell unterschiedlich in welchen Bereichen es einer Person besonders wichtig ist, autonom zu sein. Verzichtet sie auf die Autonomie in dem ein oder anderen Bereich, oder ist gezwungen dazu, bedeutet dies nicht, dass diese Person nicht autonom ist. Die Plausibilität dieser Behauptungen soll anhand der folgenden beiden fiktiven Beispiele dargelegt werden.

I. Herberts große Leidenschaft ist klassische Musik. Als Kind lernte er Geige zu spielen und träumte davon, professioneller Violinist zu werden. Ein Musikstudium verboten ihm seine Eltern allerdings, weil sie glaubten, es sei zu schwierig, als Violinist ein verlässliches Einkommen zu erhalten. Herberts Vater drängte ihn stattdessen zu einer Ausbildung als Bankkaufmann. Herbert hat sich nicht selbst dafür entschieden, in einer Bank zu arbeiten, doch er findet seine Arbeit in Ordnung. Den spießigen Anzug, den er jeden Tag tragen muss, lockert er immer mit einer bunten Krawatte auf. Auch seine Kollegen mag er alle gerne und organisiert manchmal, dass sie zusammen ins Konzert gehen. Er ist aufgrund seiner Arbeit zwar an einen bestimmten Ort gebunden, doch er hat sich ein kleines Haus am Stadtrand gekauft, in welchem er zu jeder Tages- und Nachtzeit Violine üben kann, ohne jemanden zu stören. Seine Freizeit verbringt Herbert nämlich hauptsächlich mit Üben für die Auftritte des Stadtorchesters, in welchem er die erste Geige spielt. In der Stadt ist er bekannt, als der Geiger, der immer bunte Krawatten trägt.

II. Megan ist Politikerin. Sie hatte sich schon von klein auf für Politik interessiert und als sie tatsächlich gewählt wurde, erfüllte sich für sie ein großer Traum. Megan trifft in ihrem Beruf den ganzen Tag Entscheidungen, die potenziell tiefgreifende Konsequenzen für viele Menschen haben. Sie versucht dabei, ihrer politischen Linie und sich selbst treu zu bleiben. Megan hat konkrete politische Ziele und setzt diese mit ihrem besonderen Engagement und ihrer Überzeugungskraft durch. Allerdings muss Megan sich aufgrund ihres Berufes an bestimmte Regeln halten und auf einige Dinge verzichten: Ihre Termine, sowohl beruflich als auch privat, werden für sie geplant. Ihr Wohnort wurde vorgeschrieben, die Wohnung kam mit dem Posten, sie muss sich an einen konkreten Kleidungskodex halten und hat

> keine Zeit, für sich selbst zu kochen, sondern ihr Essen wird ihr gebracht. Sie muss in ihren Reden und bei öffentlichen Auftritten auf eine ganz bestimmte Art sprechen und gewissen Verhaltensregeln folgen, um als Politikerin ernst genommen zu werden. Ihr Privatleben ist nach außen gekehrt und auch dafür gibt es gewisse Vorstellungen in der Gesellschaft, was sich für eine Politikerin gehört und was nicht, an welche sie sich anpasst.

Herbert wurde in einer großen Entscheidung eingeschränkt und in einen Beruf gezwungen, für welchen er sich nicht selbst entscheiden konnte. Aber Herbert kann sich dem Selbstbild, welches er entwickelt hat, entsprechend verhalten, weil er autonom ist in der Gestaltung seiner Freizeit, seiner Wohnsituation und (in Teilen) seines Äußeren. Megans Selbstbild hingegen setzt sich hauptsächlich aus ihrer Berufswahl und der Art und Weise, wie sie ihren Beruf ausübt, zusammen. Weil Megan sich über diesen Bereich ihres Lebens definiert und hier ihre Autonomie ausleben kann, sind manche alltäglichen Entscheidungen nicht so wichtig für sie. Obwohl sie nicht wählen kann, was sie isst, anzieht und wo und wie sie lebt, führt sie ein Leben, welches ihrem Bild von sich selbst entspricht.

Die Beispiele von Herbert und Megan zeigen, wie Akteur*innen ihre Handlungsoptionen in den verschiedenen Bereichen von langfristigen und kurzfristigen Entscheidungen ausleben und gewichten können und Einschränkungen durch Wahlmöglichkeiten in anderen Lebensbereichen ausgleichen können, so dass sie trotzdem das Gefühl haben ihr eigenes Leben zu leben. Diese Ausführungen sollen die folgende These unterstreichen: Autonomie im Großen gewinnt an Relevanz, wenn eine Person kaum Autonomie im Kleinen hat und Autonomie im Kleinen gewinnt an Wichtigkeit, wenn Autonomie im Großen beeinträchtigt ist. Maysas Autonomie bei Lebensentscheidungen ist sehr begrenzt. Sie hat sich nicht freiwillig für die Situation entschieden, in welcher sie steckt. Sie befindet sich an einem Ort, an welchem sie gezwungen ist zu leben. Sie kann nicht beeinflussen, was die Zukunft bringt, kann keine Visionen, Ziele oder persönlichen Projekte verfolgen, denn ihr Leben befindet sich in der Schwebe. Maysa kann keine Pläne für die Zukunft machen, weil sie den Rahmen nicht kennt, in welchen sie diese einfügen muss. Zukunftspläne sind jedoch oft ein wesentlicher Bestandteil des Selbstbildes, da sie maßgeblich dafür sind, wie eine Person ihr Leben strukturiert und welche großen Entscheidungen sie trifft. Ohne eine Vorstellung von der Zukunft kann es schwierig sein, das eigene Selbstbild weiterzuentwickeln.

Aufgrund der Komprimierung von Wahlmöglichkeiten bei Lebensentscheidungen wären Alltagsentscheidungen eine Möglichkeit für Maysa

ihrem Selbstbild entsprechen zu können. Doch wie bereits ausgeführt, werden Maysa auch bei alltäglichen Handlungen kaum Optionen zugestanden. Sie kann nicht hingehen, wo sie will, sie kann nicht essen, was sie will, sie kann nicht anziehen, was sie will, und sie kann ihre Freizeit nicht frei einteilen. Wenn die Einschränkungen von Lebensentscheidungen nicht wie in Herberts Fall dadurch ausgeglichen werden können, dass eine Person ihr Selbst in Alltagsentscheidungen veräußern kann, ist ihre Autonomie in Gefahr. Gerade weil Maysa das Gefühl hat, die Kontrolle über ihr eigenes Schicksal verloren zu haben, kann es für sie umso wichtiger sein, ihr Leben im Kleinen gestalten zu können. Anders als für Megan sind diese kleinen Entscheidungen für Maysas Lebenssituation von besonderer Relevanz, weil sie ihr die Möglichkeit bieten, zumindest im Kleinen sie selbst zu sein. Würde sie Autonomie im Kleinen zurückgewinnen, könnte Maysa sich, zumindest in minimalem Maß, als die präsentieren, für die sie sich hält.

Notlagerbewohner*innen sind in ihren Lebensentscheidungen allein aufgrund ihrer Situation, eine geflüchtete Person in einem Notlager zu sein, stark eingeschränkt. Zusätzlich sind sie aufgrund der Struktur von Notlagern in ihren Alltagsentscheidungen eingeschränkt. Wenn eine Person in beiden Bereichen eingeschränkt ist, steht ihre Autonomiefähigkeit auf dem Spiel, denn dann kann die betroffene Person keine kohärente Identität aufbauen oder nach außen tragen und das führt dazu, dass sie sich von ihrem eigenen Leben entfremdet fühlt. Eine entfremdete Person kann sich nicht mehr selbst verstehen, weil ihr Bild von sich nicht zu ihren Handlungen passt. Ihre innere Einheit ist gefährdet und das ist eine Art Identitätsverlust, der in direktem Widerspruch zu Wohlergehen steht. Dieser Zusammenhang wird im Folgenden weiter ausgeführt.

6 Verlust von Autonomie

Für den Wert von Autonomie spricht nicht nur, dass sich viele Theoretiker*innen über die konstitutive Rolle von Autonomie für Wohlergehen einig sind, sondern auch, dass der Verlust von Autonomie weitreichende Auswirkungen auf eine Person haben kann, welche im Widerspruch zu Wohlergehen stehen *(Keller 2009; Fletcher 2015; Hooker 2015; Mill 2008)*. Fremdbestimmung führt dazu, dass sich eine Person zerrissen fühlt, weil sie sich nicht als die Person zeigen kann, für die sie sich hält. In solchen Fällen verliert das Individuum das Gefühl, das eigene Leben selbst zu führen und es kommt zu einer Art Identitätsverlust *(Weber-Guskar 2016, 206)*. Eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten können dazu führen, dass eine Person anders handeln muss, als sie es von sich selbst erwartet oder als sie es will. Gegebenenfalls kann sich die Person im eigenen

Handeln gar nicht wiedererkennen. Dann kann ein Prozess der Entfremdung zu sich selbst einsetzen, weil man es kaum ertragen kann, dass man so gegensätzlich zu sich selbst handeln muss *(Weber-Guskar 2016, 192)*.

Dies geschieht nicht in jedem Fall von eingeschränkten Handlungsoptionen, denn es ist möglich, dass unter den Optionen genau die Option ist, welche von der Person gewünscht ist, oder die Einschränkungen einen Bereich betreffen, welcher der Person nicht wichtig ist. Megan ist eine Person, welche sich trotz weitreichender Autonomieeinschränkungen bei Alltagsentscheidungen nicht entfremdet fühlt, weil diese ihr nicht wichtig sind. Manchmal sind begrenzte Handlungsoptionen in bestimmten Lebensbereichen sogar Teil der Identität von Personen. Es kann folglich der Fall sein, dass Akteur*innen trotz Autonomieeinschränkungen in sich stimmig sind und sich mit ihren Handlungen identifizieren können. Wenn die eingeschränkten Optionen jedoch nicht zufällig mit der gewünschten Handlung oder der Identität übereinstimmen, kann die Einschränkung der Autonomie Entfremdung bei der betroffenen Person auslösen *(Jaeggi 2016, 77)*. Eine entfremdete Person kann sich nicht mehr selbst verstehen, d.h. sie kann keine Geschichte mehr über sich erzählen, weil ihr Bild von sich nicht zu ihren Handlungen passt oder sogar die Werte, Einstellungen und Rollen nicht mehr miteinander vereinbar sind.

Wenn eine Person gezwungen wird, sich selbst auf eine Weise zu sehen, welche nicht ihre eigene ist, oder sich auf eine Weise zu verhalten, in welcher sie sich nicht wiedererkennen kann, ist das eine Demütigung. Demütigungen können einschneidende Erlebnisse sein, die eine Person nachhaltig in ihrer Identität verunsichern und ihr das Gefühl geben, mit sich selbst nicht mehr übereinzustimmen. Dies kann dazu führen, dass die betroffene Person auch langfristig keine innere Einheit mehr erlangt. Demütigungen können psychische Traumata hinterlassen, denn diese Verletzungen sind für die Betroffenen oft gewaltsame Erfahrungen. Sie können das Erlebte nicht in die Geschichte integrieren, welche sie bisher über sich erzählt haben. Wozu sie gezwungen werden zu tun, ist nicht vereinbar mit der Person, für welche sie sich gehalten haben (Weber-Guskar 2016, 150).

Weil die Einschränkungen der Autonomie in Notlagern so umfassend sind, bergen sie ein hohes Risiko Entfremdungsprozesse auszulösen, bis hin zu Identitätsverlust und Traumata durch Demütigung. Eine solche Beeinträchtigung des Wohlergehens ist moralisch nicht zu rechtfertigen. Selbst unter der Prämisse der Akzeptanz des nicht-idealen Fakts, dass Autonomie im Großen in Notlagern prinzipiell eingeschränkt wird, gibt es keine guten Gründe dafür, die Autonomie im Kleinen so stark

einzuschränken. Wenn uns daran gelegen ist, dass es Geflüchteten in Notlagern ausreichend gut geht, dann müssen wir ihre Autonomie schützen, d.h. wir müssen ihnen das maximal mögliche Maß an Autonomie zugestehen. Dafür ist eine strukturelle Modifikation von Notlagern erforderlich und moralisch geboten, denn das Ausmaß der Autonomieeinschränkungen ist ein Übel, das verhinderbar ist.

7 Fazit

In diesem Aufsatz wurde gezeigt, dass Einschränkungen der persönlichen Autonomie die Beziehung zu sich selbst und somit das Wohlergehen einer Person beeinträchtigen. Es wurde auch gezeigt, dass Autonomieeinschränkungen zur typischen Struktur von Notlagern gehören. Doch Notlager müssen nicht so strukturiert sein, wie sie es aktuell sind. Die Strukturen und Bedingungen sind veränderbar, denn sie dienen einerseits dem Zweck, Kontrolle über Geflüchtete auszuüben und sind Teil einer Strategie der ‚Migrationssteuerung'. Andererseits sind sie einer unhinterfragten Praxis humanitärer Hilfe, die zu starken Abhängigkeiten führt, geschuldet (Agier 2011; Janmyr 2014; Trautmann 2023; Harrell-Bond 2002; Tazzioli 2023). Der schlechte Zustand für Notlagerbewohner*innen ist veränderbar und somit ein moralisch schlechter Zustand. Aus der Veränderbarkeit folgt die moralische Pflicht, die Bedingungen so weitreichend wie möglich zu beseitigen (Gosepath 2006).

Es liegt auf der Hand, dass die Unterbringung in einem Notlager prinzipiell eine Autonomieeinschränkung ist und einige Einschränkungen ggf. notwendig sind, um die Funktionalität eines Lagers zu gewährleisten. Es liegt auch auf der Hand, dass für Notlagerbewohner*innen die Lebensentscheidungen allein aufgrund der Situation, eine geflüchtete Person in einem Notlager zu sein, stark eingeschränkt sind. In diesem Aufsatz wurde ein spezieller Fokus auf die verschiedenen Anwendungsformen von Wahlmöglichkeiten gelegt, um für folgende These argumentieren zu können: Alltagsentscheidungen gewinnen an Wichtigkeit für das Selbstbild, wenn Autonomie bei Lebensentscheidungen beeinträchtigt ist. In diesem Zusammenhang wurde die These aufgestellt, dass Alltagsentscheidungen eine ebenso signifikante Relevanz für die Veräußerung des Selbstbildes und die innere Einheit aufweisen können wie Lebensentscheidungen. Die Beispiele von Herbert und Megan stützen diese Argumentation. Diese These setzt sich von den Ansätzen anderer Theoretiker*innen ab. Charles Taylor bspw. vertritt die Auffassung, dass ‚weak evaluations' im Vergleich zu ‚strong evaluations' keinen fundamentalen Einfluss auf die Identität haben (Taylor 1985, 34). Meine These ist jedoch, dass Alltagsentscheidungen eine ebenso

signifikante Bedeutung für das Selbstverständnis einer Person haben wie Lebensentscheidungen. Insbesondere im Fall von starken Einschränkungen der Autonomie im Großen ist Autonomie im Kleinen wesentlich, um eine Entfremdung zu verhindern.

Vor dem Hintergrund dieser Argumentation ist es angebracht, die starken Beschränkungen, welche durch die typischen Merkmale von Notlagern impliziert werden, so weitreichend wie möglich zu beheben. Dass Geflüchteten in Notlagern das maximal mögliche Maß an Autonomie zugestanden wird, bedeutet, ihnen sollten alle denkbaren Möglichkeiten eingeräumt werden, sich ihrem Selbstbild entsprechend zu verhalten. Ihnen sollten, in möglichst vielen unterschiedlichen Lebensbereichen, möglichst viele Optionen zur Verfügung stehen. Die Auswahlmöglichkeiten sollten so divers wie möglich sein, um Raum für unterschiedliche Menschen, Lebensentwürfe und Selbstbilder zu schaffen. Notlagerbewohner*innen sollten bei Entscheidungen über die Gestaltung ihres Wohnraumes, die Menschen in ihrem nahen Umfeld, ihre Freizeitgestaltung, ihre Ernährung oder ihr Aussehen so viele verschiedene Optionen haben, wie möglich. Nur so kann die starke Einschränkung der Optionen bei weitreichenden Entscheidungen ausgeglichen werden und sichergestellt werden, dass eine Person Möglichkeiten hat, sich entsprechend ihrem Selbstbild zu verhalten.

Einige konkrete Veränderungen, mehr Autonomie in Notlagern zu ermöglichen, sind naheliegend: Der haftartige Charakter von Notlagern sollte abgeschafft werden, d.h. keine Ausgangssperren und kein Ein- oder Ausschließen der Bewohner*innen. Notlager sollten nicht in abgelegenen Regionen errichtet werden, sondern so gelegen sein, dass die Bewohnenden die Möglichkeit haben, sich eigenständig fortzubewegen, verschiedenen Aktivitäten nachzugehen und an der lokalen Gesellschaft teilzuhaben. Notlager sollten nicht als kurzfristige Warteräume, sondern als Lebensräume mit Privatsphäre, Begegnungsorten und Aktivitätsmöglichkeiten verstanden und so auch konzipiert werden. Asymmetrische Machtstrukturen sollten beseitigt werden und Möglichkeiten zur Mitgestaltung des eigenen Lebensraums geboten werden. Während der Zeit des Wartens im Lager sollten Angebote geschaffen werden, damit die Betroffenen die Zeit sinnvoll nutzen können und sich selbst eine Aufgabe geben können. Dazu gehören Bildungs- und Freizeitangebote, aber auch die Bewohnenden in die Organisation und Instandhaltung der Lager einzubinden.

Besonderes Augenmerk will ich jedoch auf Handlungsempfehlungen legen, die nicht unbedingt auf der Hand liegen: Ressourcen wie Nahrung, Kleidung, Hygieneartikel, Medikamente und andere müssen zwar von außen bereitgestellt werden, aber die Art und Weise, wie sie bereitgestellt werden, kann anders organisiert werden, als dies typischerweise der Fall ist.

Community Kitchens zum Selbstkochen und *Free Shops*, um Kleidung und Hygieneartikel selbst auszusuchen sind Beispiele dafür, wie Autonomie im Kleinen verliehen werden kann, trotz Abhängigkeit von humanitärer Unterstützung. Es macht für eine*n Notlagerbewohner*in einen Unterschied, ob er*sie die Auswahl zwischen drei T-Shirts hat, oder nur eines in die Hand gedrückt bekommt. Es macht für eine*n Notlagerbewohner*in einen Unterschied, ob er*sie die Wahl zwischen drei Shampoos mit unterschiedlichem Duft hat oder nur eine Sorte zur Verfügung steht. Es macht für eine*n Notlagerbewohner*in einen Unterschied, ob er*sie eine fertiggekochte Mahlzeit bereitgestellt bekommt oder die Zutaten für eine Mahlzeit, die er*sie sich so zubereiten kann, wie er*sie es mag. Der Unterschied besteht darin, dass der*die Notlagerbewohner*in die Möglichkeit hat, eine Entscheidung zu treffen, die zu ihm*ihr passt. Solche Entscheidungen mögen uns auf den ersten Blick irrelevant oder geradezu trivial erscheinen. Der vorliegende Aufsatz hat jedoch den Nachweis erbracht, dass diese Ansicht nicht zutreffend ist. Sie sind von signifikanter moralischer Relevanz. Diese Erkenntnis wurde am Beispiel von Herbert demonstriert und lässt sich auf die Situation von Maysa und Notlagerbewohner*innen im Allgemeinen übertragen. Die moralische Pflicht, das maximal mögliche Maß an Autonomie für Notlagerbewohner*innen zu ermöglichen, impliziert eine besondere Aufmerksamkeit für Autonomie im Kleinen. Diese Pflicht besteht, unabhängig von Nützlichkeitserwägungen, doch es kann angenommen werden, dass alle in den Betrieb eines Notlagers involvierten Akteur*innen von einer maximalen Autonomie und Einbindung der Bewohner*innen profitieren. Eine Reduktion der benötigten Ressourcen, eine Steigerung des Wohlergehens der Geflüchteten, sowie eine Entwicklung der Lager zu positiveren Orten, sind die zu erwartenden Effekte.

Literatur

Agier, Michel. 2011. *Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press.

AirForce. 2000. Refugee Camp Planning And Construction Handbook - Air Force Handbook 10-222, Volume 22. Washington, DC. https://apps.dtic.mil/sti/tr/pdf/ADA423967.pdf.

AmnestyInternational. 2013. This is breaking people. Human Rights Violations at Australia's Asylum Seeker Processing Centre on Manus Island, Papua New Guinea. London: Amnesty International Publications.

---. 2018. Uprooted Women in Greece speak out.

Bender, Felix E. H. 2021. Should refugees govern refugee camps? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*: 1–24. doi:10.1080/13698230.2021.1941702.

Betts, Alexander. 2021. *The Wealth of Refugees: How Displaced People Can Build Economies*. Oxford: Oxford University Press.

Birnbacher, Dieter. 2007. *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110315707.

Buxton, Rebecca. 2023. Justice in waiting: The harms and wrongs of temporary refugee protection. *European Journal of Political Theory* 22, Nr. 1: 51–72. doi:10.1177/1474885120973578.

Cesare, Donatella di. 2021. *Philosophie der Migration*. Berlin: Matthes & Seitz.

Colburn, Ben. 2010. *Autonomy and Liberalism*. New York: Routledge. doi:10.4324/9780203855331.

Deleja-Hotko, Vera. 2021. Flüchtende hinter Stacheldraht. Wie die EU den Bau von Lagern unterstützt. 22. Oktober. https://fragdenstaat.de/blog/2021/10/22/das-neue-moria/ (zugegriffen: 24. Januar 2024).

Feldman, Ilana. 2015. What is a camp? Legitimate refugee lives in spaces of long-term displacement. *Geoforum* 66: 244–252. doi:10.1016/j.geoforum.2014.11.014.

Fernandez, Belén. 2022. *Inside Siglo XXI. Locked up in mexico's largest immigration detention center*. New York, London: OR Books.

Fletcher, Guy. 2015. Objective list theories. In: *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, hg. von Guy Fletcher, 148–160. London: Routledge. doi:10.4324/9781315682266-15.

Frankfurt, Harry. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy* 68, Nr. 1: 5–20. doi:10.2307/2024717.

Gosepath, Stefan. 2006. Verantwortung für die Beseitigung von Übeln. In: *Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips*, hg. von Ludger Heidbrink und Alfred Hirsch. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Grillmeier, Franziska. 2023. *Die Insel. Ein Bericht vom Ausnahmezustand an den Rändern Europas*. München: C.H. Beck.

Harrell-Bond, B. E. 1986. *Imposing Aid. Emergency Assistance to Refugees*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/ia/63.1.158.

Harrell-Bond, Barbara E. 2002. Can Humanitarian Work with Refugees be Humane? *Human Rights Quarterly* 24, Nr. 1: 51–85. doi:10.1353/hrq.2002.0011.

Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*. Oxford et al.: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199892631.001.0001.

Holzer, Elizabeth. 2011. A Case Study of Political Failure in a Refugee Camp. *Journal of Refugee Studies* 25, Nr. 2: 257–281. doi:10.1093/jrs/fes006.

Hooker, Brad. 2015. The Elements Of Well-being. *Journal of Practical Ethics* 3, Nr. 1: 15–35.

HRW. 2020. US: New Report Shines Spotlight on Abuses and Growth in Immigrant Detention Under Trump. 30. April. https://www.hrw.org/news/2020/04/30/us-new-report-shines-spotlight-abuses-and-growth-immigrant-detention-under-trump (zugegriffen: 24. Juli 2024).

Hurka, Thomas. 1987. Why Value Autonomy? *Social Theory and Practice* 13, Nr. 3: 361–382.

Hyndman, Jennifer. 1997. Refugee Self-Management and the Question of Governance. *Refuge* 16, Nr. 2. doi:10.25071/1920-7336.21915.

Inhetveen, Katharina. 2010. *Die politische Ordnung des Flüchtlingslagers*. Bielefeld: Transkript Verlag. doi:10.14361/transcript.9783839413784.

Jaeggi, Rahel. 2016. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Janmyr, Maja. 2014. *Protecting Civilians in Refugee Camps. Unable and Unwilling States, UNHCR and International Responsibility*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers. doi:10.1163/9789004261594.

Kant, Immanuel. 1961. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. von Theodor Valentiner. Stuttgart: Reclam.

Keller, Simon. 2009. Welfare and Success. *Nous* 4: 656–683. doi:10.1111/j.1468-0068.2009.00723.x.

Kibreab, Gaim. 2007. Why Governments Prefer Spatially Segregated Settlement Sites for Urban Refugees. *Refuge* 24, Nr. 1: 27–35. doi:10.25071/1920-7336.21365.

Loescher, Gil und James Milner. 2006. Protracted Refugee Situations: the search for practical solutions. In: *The State of The World's Refugees 2006: Human*

Displacement in the New Millennium. United Nations High Commissioner for Refugees UNHCR. doi:10.4324/9781315020570.

Mackenzie, Catriona und Natalie Stoljar. 2000. *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford et al.: Oxford University Press.

Mecheril, Paul, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens und Elisabeth Romaner. 2013. *Migrationsforschung als Kritik. Konturen einer Forschungsperspektive*. Wiesbaden: Springer Verlag. doi:10.1007/978-3-531-19145-4.

Mill, John Stuart. 2008. *On Liberty and other writings*. Hg. von Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press.

Nabuguzi, Emmanuel. 1993. Refugees and Politics in Uganda. In: . Kampala: Makerere Institute of Social Research, 20. Dezember.

Nedelsky, Jennifer. 1989. Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities. *Yale Journal of Law and Feminism* 1, Nr. 1: 7–36.

Omata, Naohiko. 2017. Unwelcome Participation, Undesirable Agency? Paradoxes of De-Politicisation in a *Refugee Camp*. *Refugee Survey Quarterly* 36, Nr. 3: 108–131. doi:10.1093/rsq/hdx009.

Oshana, Marina. 2003. How much should we value autonomy. *Social Philosophy and Policy* 20, Nr. 2: 99–126. doi:10.1017/s0265052503202041.

---. 2006. *Personal Autonomy in Society*. London: Routledge.

---. 2007. Autonomy and the Question of Authenticity. *Social Theory and Practice* 33, Nr. 3: 411–429.

Parekh, Serena. 2020. *No Refuge: Ethics and the Global Refugee Crisis*. New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780197507995.001.0001.

Petrovska, Manja, Nidžara Ahmetašević, Sophie-Anne Bisiaux und Lorenz Naegeli. 2023. Repackaging Imperialism. The EU – IOM border regime in the Balkans. Amsterdam: the Transnational Institute. https://www.tni.org/en/publication/repackaging-imperialism (zugegriffen: 24. August 2024).

Raz, Joseph . 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford et al.: Oxford University Press. doi:10.1093/0198248075.001.0001.

Refugeecouncil. 2024. Offshore processing statistics. https://www.refugeecouncil.org.au/operation-sovereign-borders-offshore-detention-statistics/ (zugegriffen: 1. März 2024).

Shacknove, Andrew E. 1985. Who Is a Refugee? *Ethics* 95, Nr. 2: 274–284.

Sphere. 2018. The Sphere Handbook: Humanitarian Charter and Minimum Standards in Humanitarian Response. Genf. https://www.spherestandards.org/handbook/.

Stoljar, Natalie. 2017. Relational Autonomy and Perfectionism. *Moral Philosophy and Politics* 4, Nr. 1: 27–41. doi:10.1515/mopp-2016-0038.

Taylor, Charles. 1985. What is human agency? In: *Philosophical Papers*. Cambridge University Press. doi:10.1017/cbo9781139173483.002.

Tazzioli, Martina. 2023. *Border Abolitionism. Migrants' containment and genealogies of struggles and rescue*. Rethinking Borders. Manchester: Manchester University Press. doi:10.7765/9781526160942.

Trautmann, Micah. 2023. The wrong of refugee containment. *The Southern Journal of Philosophy*. doi:10.1111/sjp.12546.

Turner, Simon. 2015. What Is a Refugee Camp? Explorations of the Limits and Effects of the Camp. *Journal of Refugee Studies* 29, Nr. 2: 139–148. doi:10.1093/jrs/fev024.

UN. 2004. Guiding Principles on Internal Displacement. United Nations Publication.

UNHCR. 2007. Handbook for Emergencies. Genf.

---. 2023. Working Group of Arbitrary Detention: Preliminary Findings from its visit to Mexico. https://reliefweb.int/report/mexico/mexico-further-reforms-and-effective-implementation-are-essential-prevent-widespread-arbitrary-detention-say-un-experts (zugegriffen: 9. Januar 2024).

Wagner, Izabela und Mariusz Finkielsztein. 2021. Strategic Boredom: The Experience and Dynamics of Boredom in Refugee Camp. A Mediterranean Case. *Journal of Contemporary Ethnography* 50, Nr. 5: 649–682. doi:10.1177/08912416211008525.

Weber-Guskar, Eva. 2016. *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*. Münster: Mentis Verlag.

ZDF. 2024. Italiens Asylzentren in Albanien bereit. 11. Oktober. https://www.zdf.de/nachrichten/politik/ausland/albanien-fluechtlingslager-italien-betrieb-aufnahme-100.html (zugegriffen: 31. Oktober 2024).

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 1, 2025, S. 441–466
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.1.16

Weltoffenheit und Kontrolle: Die Einführung der Bezahlkarte für Asylsuchende in Deutschland als Maschine der Kontrolle?

Cosmopolitanism and control: The introduction of the payment card for asylum seekers in Germany as a control machine?

JULIAN KOPTISCH, FRANKFURT AM MAIN
& JOSEF BARLA, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: Im April 2024 hat der Deutsche Bundestag die Einführung einer Bezahlkarte für Asylbewerber:innen beschlossen. Unter Verweis auf den »Bürokratieabbau« und die Eindämmung der »Finanzierung von Schlepperkriminalität« steht diese für eine Technologie, die es ermöglichen soll, Sozialleistungen Asylbewerber:innen künftig überwiegend bargeldlos zur Verfügung zu stellen. Vor diesem Hintergrund unternimmt der vorliegende Beitrag den Versuch, die Bezahlkarte als »Maschine« im deleuzo-guattarischen Sinne zu verstehen, die die Handlungsmacht und Subjektivierungsprozesse von Geflüchteten reguliert. Es soll aufgezeigt werden, wie die Bezahlkarte als Ausdruck sozio-technischer Verhältnisse die Modulation individueller Freiheiten und eine Stabilisierung herrschender staatlicher Ordnungen ermöglicht. Mit Bezug auf Gilles Deleuzes Gegenwartsdiagnose der »Kontrollgesellschaft« wird argumentiert, dass die Bezahlkarte nicht nur eine Reaktion auf migrationspolitische Herausforderungen darstellt, sondern auch ein Symbol für die technologische Transformation von Machtverhältnissen in modernen Gesellschaften ist. Die Analyse verdeutlicht, wie Geflüchtete durch das soziotechnische Instrument der Bezahlkarte in ihrer Bewegungsfreiheit, ihren Konsummöglichkeiten und ihrer sozialen Integration eingeschränkt werden. Vor diesem Hintergrund zielt die Analyse darauf ab, die Bezahlkarte als relationales Artefakt zu konzeptualisieren, das sowohl Ausdruck als auch Mittel staatlicher Kontrollpolitik ist. Dieses Argument wird in drei Schritten entwickelt: In einem ersten Schritt wird zunächst die machttheoretische Logik und politische Funktion der Bezahlkarte analysiert. Daran anschließend werden die materiellen Konsequenzen der Einführung der Bezahlkarte für Geflüchtete untersucht. Schließlich wird in einem

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

dritten Schritt die Rolle der Bezahlkarte im Prozess der Subjektivierung von Geflüchteten erschlossen.

Schlagwörter: Bezahlkarte, Kontrollgesellschaft, Deleuze und Guattari, Migrationspolitik, Technikphilosophie

Abstract: In April 2024, the German parliament decided to introduce a payment card for asylum seekers. Referencing the goals of "reducing bureaucracy" and curbing the "financing of smuggler crime", the payment card represents a technology designed to enable the provision of social benefits to asylum seekers predominantly without the use of cash. Against this backdrop, this article seeks to grasp the payment card as a "machine" in the Deleuzo-Guattarian sense, governing the agency and processes of subjectification of refugees. The aim is to demonstrate how the payment card, as an expression of socio-technical relations, enables the modulation of individual freedoms and the stabilisation of prevailing state orders. Drawing on Gilles Deleuze's diagnosis of the "control society", the article hence argues that the payment card is not merely a reaction to challenges in migration policy but also a symbol of the technological transformation of power relations in modern societies. In this light, the analysis highlights how refugees are restricted in their freedom of movement, consumption options, and social integration through the socio-technical instrument of the payment card. With this in mind, the article conceptualises the payment card as a relational artefact—both an expression and a tool of state control policy. This argument is developed in three steps: First, the power-theoretical logic and political function of the payment card will be analysed. Next, the material consequences of the payment card for refugees are examined. Finally, the role of the payment card in the processes of the subjectivation of refugees is explored.

Keywords: Payment card, societies of control, Deleuze and Guattari, migration policies, philosophy of technology

1 Einleitung

> »Die Menschen im Land erwarten eine Realpolitik in der Migration, die Weltoffenheit mit Kontrolle verbindet. Die Einführung einer #Bezahlkarte für Asylbewerber ist da von zentraler Bedeutung. Sie wird die Anziehungskraft des deutschen Sozialsystems effektiv reduzieren.« (Christian Lindner [@c_lindner], 1. März 2024)

Sichtlich erschöpft und dennoch verhältnismäßig enthusiastisch sind Bundeskanzler Olaf Scholz, der hessische Ministerpräsident Boris Rhein und sein niedersächsischer Amtskollege Stephan Weil am Morgen des 7. Novembers 2023 vor die Presse getreten, um einen »historischen Moment« (Scholz) zu verkünden (Richter 2023). Der Bundeskanzler und die

16 Ministerpräsident:innen der Länder hatten sich kurz zuvor auf ein »Maßnahmenpaket zur Entlastung der Kommunen und Begrenzung der irregulären Migration« (Bundesministerium des Innern und für Heimat 2023) geeinigt. Darin heißt es:

> »Der Bundeskanzler und die Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder sind sich einig, dass die Zahl der im Wege der Fluchtmigration nach Deutschland Kommenden deutlich und nachhaltig gesenkt werden muss« (Ministerpräsidentenkonferenz (MPK) 2023, 3).

So wie es auch Bundesfinanzminister Christian Lindner in seinem Tweet noch einmal in Erinnerung gerufen hat, wurde damals wie heute deutlich: Flucht und Migration erscheint politischen Entscheidungsträger:innen in Deutschland als Problem. Dabei handelt es sich um keine neue Erkenntnis, bedenke man die zentrale Rolle Deutschlands bei der Aushandlung der »EU-Türkei-Flüchtlingsvereinbarung«, die damit verbundenen Pushbacks als Methode des EU-Grenzregimes und die darin liegenden schweren Verstöße gegen die völkerrechtlichen Individualrechte von Migrierenden (Förster 2019, 324).

Im Kontext der gegenwärtigen Infragestellung von Fluchtbewegungen nach Europa und Deutschland erweisen sich jene Menschen, denen trotz des EU-Grenzregimes und der Dublin-Verordnung (Hermann 2008) eine Flucht nach Deutschland gelingt und die dort einen Asylantrag stellen als gleichermaßen zu bewältigendes Problem. Die Situation von Geflüchteten in Deutschland gestaltet sich dabei bereits als prekär. Sie sind nicht nur mit einem systematischen Ausschluss von Leistungen bei Besorgungen des täglichen Bedarfs sowie auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt konfrontiert, sondern erleben auch Diskriminierung im Bildungssystem und im öffentlichen Leben (Diekmann und Fereidooni 2019, 355). Vor diesem Hintergrund wird die Bezahlkarte für Asylsuchende als ein weiteres Instrument der Abschreckung positioniert, mit dem die »Anziehungskraft des deutschen Sozialsystems« (Lindner) reduziert und »unkontrollierte Migration« (CSU 2023) eingedämmt werden soll. Mit der Bezahlkarte sollen die Finanzleistungen, die Menschen mit laufendem oder abgelehntem Asylantragsverfahren zustehen und bislang in bar ausgezahlt wurden, künftig auf eine guthabenbasierte Karte mit Debit-Funktion übertragen werden (Deutscher Bundestag 2024).

Lindners Forderung nach einer neuen »Realpolitik in der Migration, die Weltoffenheit mit Kontrolle verbindet« ruft in diesem Zusammenhang die Emergenz eines Phänomens in Erinnerung, das der französische

Philosoph Gilles Deleuze vor drei Jahrzehnten als »ultra-schnelle[ ] Kontrollformen mit freiheitlichem Aussehen« (Deleuze 1993a, 255) bezeichnet hat. Deleuze bezieht sich dabei auf eine neue Form sozialer Kontrolle, die über die technologische Atomisierung und Datafizierung des Individuums ausgeübt wird. Auch wenn Deleuze keine spezifische Technikphilosophie entwickelt hat, bietet sein Denken dennoch wertvolle Werkzeuge für philosophische Analysen technischer Objekte. Während Deleuzes Werk in der deutschsprachigen Medientheorie und Körperphilosophie breite Rezeption erfahren hat, erfuhr es in der Technikphilosophie bislang vergleichsweise wenig Resonanz.[1] Dabei eröffnet Deleuzes Denken eine Perspektive, die es ermöglicht, die Frage nach dem Wesen der Technik für einen Moment beiseitezulegen und stattdessen zu untersuchen, was konkrete technische Objekte *tun*, welche Subjekte sie hervorbringen, welche Formen von Kontrolle sie ermöglichen, stabilisieren oder destabilisieren, aber auch, welche Widerstandsmöglichkeiten ihnen inhärent sind. Diese Einsicht setzt sich zunehmend auch in der Rezeption von Deleuzes Überlegungen und Konzepten für die philosophische Analyse zeitgenössischer Technologien durch (vgl. Hubatschke 2024). Besonders relevant ist in diesem Zusammenhang der gemeinsam mit Félix Guattari geprägte Begriff der ›Maschine‹, der im Zentrum ihrer technikphilosophischen Überlegungen steht und den wir in diesem Beitrag aufgreifen möchten.

Vor diesem Hintergrund möchten wir darlegen, dass eine philosophische Perspektive, die Technik ausgehend von Beziehungen denkt, es ermöglicht, konkrete technische Objekte als Ausdruck spezifischer sozio-materieller Verhältnisse in den Blick zu nehmen. Indem wir die Einführung der Bezahlkarte für Asylsuchende aus einer kontrolltheoretischen Perspektive (Deleuze 1993a) als ›Maschine‹ begreifen, werden wir ihre Rolle in der Produktion, Stabilisierung und Destabilisierung von Handlungsmacht und Subjektivitäten erschließen. Im Zentrum unserer Untersuchung stehen dabei die Überlegungen von Deleuze (1993a) in seinem *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*, dessen prägnante Analyse modulierender Machtverhältnisse entscheidende theoretische Impulse für ein Verständnis der Bezahlkarte für Asylsuchende als Maschine der Kontrollgesellschaft

[1] Relevante Ausnahmen bilden hier Henning Schmidgens (1997) und William Bogards (2009) Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Maschine, Gerald Raunigs (2015; 2021) Arbeiten zu den Konzepten des Dividuums und des Gefüges, der Sammelband *Deleuze and New Technology* von David Savat und Mark Poster (2009) sowie Christoph Hubatschkes (2024) systematische Untersuchung der Frage nach Technik in der Philosophie von Deleuze und Guattari.

verspricht. Anstelle einer umfassenden und systematischen Auseinandersetzung mit dem Maschinenbegriff in Deleuze und Guattaris Philosophie verfolgt dieser Beitrag daher das Ziel, die Funktion und Dynamik der Kontrollmacht im spezifischen sozio-technischen Gefüge des deutschen Migrationsregimes theoretisch auszuloten. Wie wir verdeutlichen werden, erzählt solch eine Perspektive nicht die Geschichte einer determinierenden Technik und eines ohnmächtigen Subjekts, sondern folgt den Pfaden des Werdens, der Kontrolle, Modulation, Subjektivierung und des Widerstands.

Um dieses Vorhaben umzusetzen, werden wir in einem ersten Schritt die Bezahlkarte mithilfe des Maschinenbegriffs von Deleuze und Guattari theoretisch erschließen. Dabei werden wir argumentieren, dass die Emergenz und Funktion einer technischen Maschine – wie sie die Bezahlkarte aus deleuzo-guattarischer Perspektive darstellt – stets an konkrete sozio-technische Gefüge gebunden ist, deren Ausdruck sie darstellt (→ Kap. 2). Basierend auf diesen Überlegungen erfolgt sodann eine Analyse der Bezahlkarte aus einer kontrolltheoretischen Perspektive im Anschluss an Deleuze und Guattaris Philosophie (→ Kap. 3). Dies geschieht in den drei Schritten (1) Funktion, (2) Applikation und (3) Implikation. In einem ersten Schritt wird es um eine Analyse der machttheoretischen Logik und politischen Funktion gehen, die sich hinter einer Einführung der Bezahlkarte verbirgt. In einem zweiten Schritt soll dann am Beispiel der Bezahlkarte die konkrete Anwendung ihrer aus dem ersten Schritt hervorgegangenen Funktion antizipiert werden. Schließlich wird in einem dritten Schritt gefragt, welche Folgen sich aus der kontrolltheoretischen Logik und ihres praktischen Vollzugs insbesondere für das geflüchtete Subjekt ergeben.

2 Auf den Spuren eines relationalen Begriffs der Maschine

Die Geschichte der Philosophie ist durchzogen von Maschinen. Von Descartes‘ Maschinen, die als Analogien für lebende Organismen dienten und den Körper als eine Art Automat konzipierten, der von mechanischen Gesetzen gesteuert wird, über La Mettries polemische Antwort, die diese Analogie radikalisierte und vorschlug, dass der Mensch selbst als komplexe Maschine verstanden werden könne, bis hin zu Leibniz, der das Universum als ein riesiges, miteinander verbundenes System göttlicher Maschinen verstand. Maschinen kommt zweifelsohne eine prominente Rolle in der Philosophiegeschichte zu (Burckhardt 2018). Spätestens mit dem 19. Jahrhundert fanden Maschinen nicht nur als Metaphern, sondern auch als Gegenstände ihren Platz im philosophischen Denken. So kommt der Maschine bei Marx und Engels ([1867] 1962) etwa eine entscheidende Rolle im Prozess der Entmenschlichung der Arbeit zu, während der deutsche Ingenieur Franz

Reuleaux Maschinen analog zu Organismen als »widerstandsfähige Körper« beschrieb, die so eingerichtet sind, »dass mittelst ihrer mechanische Naturkräfte genöthigt werden können, unter bestimmten Bewegungen zu wirken« (Reuleaux 1875, 38). Gegen solche reduktionistischen Auffassungen von Maschinen als bloße Werkzeuge oder Verlängerungen des menschlichen Willens wenden sich Deleuze und Guattari in ihrem Denken. Eine Maschine ist nicht bloß ein Arbeitsmittel, in dem sich gesellschaftliches Wissen absorbiert und verschlossen wiederfindet, und noch weniger eine fremde Macht, die individuelles und kollektives Handeln determiniert. Vielmehr »öffnet [sie] sich in je verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu verschiedenen Verkettungen, Konnexionen, Koppelungen« (Raunig 2006, 4). Wie Christoph Hubatschke (2024) zeigt, zeichnet sich der Maschinenbegriff, den Deleuze und Guattari über ihre Schaffenszeit hinweg in unterschiedlichen Phasen und Versionen theoretisieren, durch eine dichte Komplexität und Heterogenität aus. Abstrahiert vom Entstehungsprozess lassen sich als Eigenschaften der Maschine ein Pluralismus aufführen, der auf die »Komplexität, Vielschichtigkeit und Verwobenheit der Technologien und technischen Objekte« (ebd., 174) verweist; eine prozessuale Emergenz, nach der »überall und ständig Maschinenprozesse im Gange« (ebd., 91) sind; sowie eine geschichtsphilosophische Anti-Teleologie, die sich in gleichzeitiger Ablehnung von Technik- und Sozialdeterminismus der Auffassung zuwendet, dass im Prozess selbst Zweck und Ziel liegen (ebd., 92; 172). Ein solches Verständnis der Maschine richtet sein Augenmerk nicht vorrangig auf die Funktionsweise einer Maschine als materielle Entität oder Sachtechnik, sondern auf das dynamische Zusammenspiel unterschiedlicher Körper, Entitäten und Kräfte, die in einem spezifischen sozio-technischen Zusammenhang miteinander interagieren.

Der Maschinenbegriff, mit dem Deleuze und Guattari operieren, erhält seine epistemische Originalität aus einer relationalen Ontologie, die Maschinen sowohl in ihrer technischen Erscheinung wie auch in ihrer politischen Funktion und sozialen Konstitution betrachtet und dabei stets auf wechselseitige Verhältnisse der Erzeugung, Mobilisierung und Rekonfiguration verweist. Innerhalb dieses Verhältnisses kommt der Maschine besonderes Interesse zu, weil sie spezifische Handlungsfelder eröffnen und gleichzeitig bestimmte Formen des Handelns ausschließen kann (Guattari 1996: 96). Jede Maschine oder Technologie ist diesem Verständnis nach sozial, bevor sie technisch ist (Savat 2009b, 3). Was damit gezeigt werden soll, ist die Idee, dass Technologien *Ausdruck* sozio-materieller Beziehungen sind, anstatt lediglich ihre Ursache oder ihr Effekt. Maschinen drücken stets jene Gesellschaftsformen aus, die in der Lage sind, sie ins Leben zu rufen und einzusetzen (Deleuze 1993, 258f.). Solch ein Verständnis der

Maschine positioniert sich ausdrücklich gegen den technologischen Determinismus – das heißt, gegen die Vorstellung, dass sich die Entwicklung der Technik quasi-autonom vollziehen würde und außerhalb des Einflusses gesellschaftlicher Kontrolle stünde, aber dennoch soziales Handeln und gesellschaftliche Organisation bestimmen würde.

Die Bezahlkarte soll deshalb im Folgenden als *materialisiertes* maschinelles Artefakt betrachtet werden, das Auskunft darüber gibt, mit welcher Gesellschaftsform ihre Ermöglichung einhergeht. In Anlehnung an Deleuzes Verwendung des Begriffs von Regimen, in denen sich der »fortschreitende und gestreute Ausbau einer neuen Herrschaftsform« (Deleuze 1993b, 262) beobachten lässt, kann die Bezahlkarte zunächst innerhalb eines *Migrationsregimes* verortet werden, in welchem Akteure, Positionen, Machtbeziehungen und deren Materialisierung stattfinden. Wie aber kann eine Erfassung dieses unübersichtlich daherkommenden Netzes aus verschiedensten Aspekten symbolischer, diskursiver und materieller Natur konzeptuell erfasst werden? Mit dem Begriff des *Gefüges* stellen uns Deleuze und Guattari auch hierfür ein konzeptuelles Deutungsangebot zur Verfügung, das sich für eine kontrolltheoretische Analyse des Forschungsgegenstands als ebenso anschlussfähig wie vielversprechend erweist. Das Gefüge tritt zu einem späteren Zeitpunkt in der Theoriebildung von Deleuze und Guattari auf als die Maschinen, integriert aber den Maschinenpluralismus in sich: »Aber es ist das Prinzip jeder Technologie, zu zeigen, daß ein technisches Element abstrakt und völlig unbestimmt bleibt, wenn man es nicht auf ein *Gefüge* bezieht, das es voraussetzt.« (Deleuze und Guattari 1992, 549, Herv. i.O.) Der Begriff des Gefüges eignet sich hier deshalb so gut, weil er es vermag, sowohl die materialisierte Erscheinung oder Verdichtung eines Gefüges zu erfassen (Inhalt), wie auch ihre diskursive Stellung und Semiotik (Ausdruck) und dabei auf die konstitutive Wechselseitigkeit ihrer Beziehung eingeht (Deleuze und Guattari 1992, 698).[2]

[2] In Übereinstimmung mit dem ontologischen Anspruch, rigide Entitäten und Grenzen aufzulösen, lässt sich das Verhältnis von Inhalt und Ausdruck bei Deleuze und Guattari nicht eindeutig in Materialität und Diskursivität überführen. Aus methodologischen Gründen orientieren wir uns dennoch an einer Differenzierung von Inhalt und Ausdruck, um je verschiedene Facetten des Gefüges analytisch isoliert betrachten zu können, ohne dabei ihre relationale und kontingente Verfasstheit aus dem Blick zu verlieren.

3 Die Bezahlkarte als Maschine der Kontrolle

Wie lässt sich eine kontrolltheoretische Analyse der Einführung eines digitalen Bezahlsystems für Asylsuchende im Anschluss an Deleuze und Guattaris Philosophie durchführen, ohne diese auf Zeichen oder Symbole zu reduzieren oder lediglich als materiellen Zwang zu betrachten? Welchen Erkenntnisgewinn verspricht eine Analyse der Bezahlkarte, die ihren Ausgangspunkt in den sozio-materiellen Relationen und ihren materialisierenden Effekten hat, anstatt lediglich die Frage in den Blick zu nehmen, wie und zu welchen Zwecken technische Objekte Verwendung finden? Vor dem Hintergrund dieser Fragen soll im Folgenden innerhalb des ausgewiesenen Migrationsregimes von Gefügen ausgegangen werden, in denen sich Technik und Mensch in soziomateriellen Praktiken miteinander verschränken. Über die konkrete Lebensrealität von Asylsuchenden im laufenden Verfahren und deren verpflichtende Nutzung einer Bezahlkarte zur Sicherstellung der finanziellen Grundversorgung (vgl. §3 Asylbewerberleistungsgesetz) lädt eine solche kontrolltheoretische Perspektive zu einer multidimensionalen Betrachtung der hier zu beobachtenden Wechselbeziehungen ein. Die Analyse lässt sich entlang dreier Dimensionen entwickeln:

(1) Welche machttheoretische Logik und politische Funktion verbirgt sich hinter der Bezahlkarte?

(2) In welcher Form materialisiert sich die Bezahlkarte konkret?

(3) Welche Auswirkungen hat die Bezahlkarte im Kontext des deutschen Migrationsregimes auf die Subjektivierungsweise des geflüchteten Selbst?

3.1 ›Funktion der Funktionalität‹ als abstrakte Maschine der Kontrolle

Félix Guattari (1995, 35) hat mit dem Begriff der »abstrakten Maschine« definitorisch erfasst, worum es hier gehen soll. Nämlich das leitende Prinzip und die Logik einer Maschine, welche sich transversal zu ihren anderen Komponenten verhält und ihr Effizienz und Dynamik verleiht (ebd.). Die zuvor erwähnte Idee, dass Maschinen bereits *sozial* sind, noch bevor sie *technisch* werden, folgt aus dem Umstand, dass die »abstrakte Maschine« Ausdruck dessen ist, was die konkrete Maschine leisten soll. Die Funktion der Maschine leitet sich aus dem sozialen Kontext ab, innerhalb dessen sie operiert. Zur Beschreibung des sozialen Kontextes der Gegenwartsgesellschaft historisiert Deleuze Foucaults (1977, 279) Analyse der

»Disziplinargesellschaft«, indem er von einer Ablösung jener durch *Kontrollgesellschaften* spricht: »Kontrolle ersetzt Disziplinierung« (Deleuze 1993b, 255). Einer solchen Kontrollmacht liegt eine wesentlich veränderte Logik zugrunde. Während die Disziplinarmacht das Individuum zum Objekt hat, das entsprechend einer Logik der Einschließung regiert wird, konzentriert sich die Kontrollgesellschaft auf die numerische Einheit (Bächle 2016, 164; Deleuze 1993b, 256). Diese numerische Logik nimmt nicht wie die Einschließung eine konkrete Form an (Deleuze 1993b, 256). Disziplinarmacht formt Individuen, während Kontrollmacht sie moduliert (ebd.). Modulation entspricht einem fließenden Format von Macht, das im Gegensatz zur Disziplin in der Lage für einen unmittelbaren Formwandel ist (Balzer 2015, 19), sich also immer wieder an den zu kontrollierenden Inhalt anpassen kann. Disziplinarmacht ist angewiesen auf und kann sich nur dort entfalten, wo ihr eine starre Form, das unteilbare Subjekt, begegnet: das In-Dividuum (Bächle 2016, 163). Kontrollmacht hingegen setzt sich nicht mit dem konkreten Körper auseinander, sondern mit numerischen Informationen, mit denen sich der Körper erfassen lässt (ebd., 166). Der Körper wird also numerisch abstrahiert. Die Sprache der Kontrolle ist der Code (Deleuze 1993b, 258), das unteilbare Subjekt wird in verschiedenste numerische Informationen aufgelöst, qua derer Kontrollmacht evoziert wird. Das In-Dividuum wird auf diese Weise zum Dividuum (Deleuze 1993b, 258). Der Typus der Kontrollmacht und die Subjektform des Dividuums sind wechselseitig konstitutiv füreinander. Obwohl das Dividuum kein bloßer Effekt repressiver Machttechnologien ist, wird das Subjekt auf diese Weise zu einer Datenverteilung, die präzise modulierbar ist und kontextabhängig auf das Informationskonstrukt reduziert werden kann, das für eine bestimmte Intervention erforderlich ist (Bogard 2009, 22).

Worin liegt das Ziel dieser veränderten Logik von Macht? Im Gegensatz zur Disziplinierung von Körpern, ist die Kontrollmacht vielmehr an den Codemustern interessiert, die das Dividuum messbar machen (Savat 2009a, 54). Die Kontrollmacht ist nicht an der Produktion von Verhaltensweisen interessiert, sondern an ihrer Vorhersage (ebd.). Entsprechend ihrer immerwährenden kontextspezifischen Variation kennt das modulierende Wirken der Kontrollmacht keinen Anfang oder Ende und bewegt sich im stetigen Fluss (ebd., 55). Deleuze bemerkt deshalb, dass die Funktion der Kontrollmacht – und folglich das Ziel, das ihr als beherrschende Logik innewohnt – reine Funktionalität ist (Deleuze 1993c, 18). Wichtig ist hierbei allerdings zu erwähnen, dass diese veränderte Logik von Macht nach wie vor einem ökonomischen Kalkül folgt. Im Lichte der historisch-ökonomischen Tendenz eines zunehmend überproduzierenden Kapitalismus analysiert Deleuze in der Kontrollmacht eine notwendige Anpassung des

Kapitalismus zur eigenen Reproduktion; eine »Mutation«, die auch jene Bereiche kommodifiziert, die es bislang nicht waren (Deleuze 1993b, 259f.). Das Erscheinungsbild dieser veränderten abstrakten Maschine von Macht entspricht also einer ›Funktion der Funktionalität‹. Daraus leiten sich bedeutende Folgen für die Politiken einer damit einhergehenden Kontrollgesellschaft ab.

Die politische Sphäre spielt eine zentrale Rolle im Gefüge des Migrationsregimes. Hier werden Entscheidungen wie die der Bezahlkarte getroffen. Durch die Logik der Funktionalität scheinen sich politische Entscheidungen zunehmend auf eine reaktive Wirkung nach außen zu richten:

> »[I]n such a context, politics becomes increasingly concerned with the performativity of the system, or rather, with arranging flows in such a manner as to be most functional.« (Savat 2009a, 57)

Die Legitimierung der politischen Institutionen geschieht demnach in einer reaktiv-performativen Vermeidung von Risiken (ebd.). Potenzielle Faktoren, die die Performativität des Systems beeinträchtigen könnten, gilt es dieser politischen Logik entsprechend zu identifizieren und zu bekämpfen (ebd.). Es liegt auf der Hand, dass hierin eine anschlussfähige Erklärung für die politischen Beweggründe der Einführung einer Bezahlkarte liegen. Migration wird seit Jahren im Kontext rechter Narrative als »Mutter aller Probleme« (Roßmann 2018) verhandelt und als monokausale Erklärung für durch »Vielfachkrisen« (Demirović et al. 2011) herausgeforderte Dynamiken westlicher Gesellschaften instrumentalisiert. In der Bezahlkarte können auf die vermeintliche ›Migrationskrise‹ zwei mögliche Erklärungen des politischen Handelns liegen. *Erstens* liegt es nahe, dass darin eine aggressive Form der Wiederbehauptung nationalstaatlicher Souveränität liegt, die modernen Staaten durch den Erfolg neoliberaler Herrschaft teilweise abhandengekommen ist (Newman 2009, 110). *Zweitens* kann die Bezahlkarte als Apparat der Überwachung verstanden werden. Überwachung wiederum wird im Kontext der Kontrollgesellschaft als politische Methode analysiert, nicht vordergründig dem propagierten praktischen Nutzen von Verbrechensbekämpfung und Bevölkerungsschutz zu dienen, sondern zur Simulation politischen Handelns (Bächle 2016, 170). Der Einsatz der Bezahlkarte sowie der gesamte politische Akt des »Maßnahmenpaket[s] zur Entlastung der Kommunen und Begrenzung der irregulären Migration« (Bundesministerium des Innern und für Heimat 2023) kann entsprechend als »kümmernde und beschützende Geste der politischen Macht« (Bächle 2016, 170) interpretiert werden, die eine Performativität des politischen Systems simuliert. In beiden Fällen folgt Politik nicht mehr normativen

oder parteipolitischen Überzeugungen, sondern erfüllt einen instrumentellen Nutzen in der bloßen Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung. Sie kann folglich als »post-politics« (Newman 2009, 113) bezeichnet werden.

Als abstrakte Maschine der Kontrolle verstanden, lassen sich in einem ersten Schritt drei vorbereitende Erkenntnisse über die *Ausdrucksform* der Bezahlkarte festhalten. *Erstens* betrifft dies eine Form der Macht, die einer numerischen, dezentralen und dividuierenden Logik entspricht. Diese richtet sich nicht auf Individuen als unteilbare Subjekte, sondern auf verschiedenste numerische Daten, die über das Subjekt und seine Lebensführung erhoben werden können und entsprechend für Kontrolle und Überwachung zugänglich sind. Das Ziel einer solchen Kontrollmacht liegt *zweitens* in einer Reproduktion der Kontrollgesellschaft und einer Kommodifizierung auch bislang nicht-ökonomischer Bereiche innerhalb jener. Hieran schließt sich *drittens* eine politische Regierungsweise der »post-politics« an, deren vorrangiges Ziel ebenfalls ist, die Performativität der herrschenden Ordnung (und damit auch sich selbst) aufrechtzuerhalten und dafür etwa auf die symbolische Einführung von Überwachungssystemen zurückgreift.

3.2 Applikation: Die Inhaltsform des sozio-technischen Gefüges der Kontrolle

Was bedeutet die Einführung der Bezahlkarte konkret für die Lebensrealität von Menschen im Asylantragsverfahren? Und wie kann diese empirische Realität als materialisierte *Inhaltsform* eines sozio-technischen Gefüges der Kontrolle theoretisiert werden? Unter dem Leitmotiv »Humanität und Ordnung« (MPK 2023, 1) haben sich Bund und Länder am 6. November 2023 über die Rahmenbedingungen der Einführung einer Bezahlkarte für leistungsberechtigte Asylsuchende geeinigt. Es handelt sich dabei um Leistungen für Menschen mit laufendem oder abgelehntem Asylantragsverfahren nach dem Asylbewerberleistungsgesetz (AsylbLG) (ebd., 10). Rechtlich steht Geflüchteten mit unsicherem Aufenthaltsstatus eine finanzielle Grundversorgung zu. Bislang wurde diese vorrangig durch Bargeldzahlungen gedeckt, was durch den Beschluss eingeschränkt werden soll, »um den Verwaltungsaufwand bei den Kommunen zu minimieren« (ebd.). Als weiterer Grund für das Vorgehen wird später angegeben, »dass die Anreize für eine Sekundärmigration innerhalb Europas nach Deutschland gesenkt werden müssen« (ebd., 11). Es soll politisch verhindert werden, dass Geflüchtete an den europäischen Außengrenzen, wo häufig prekäre Lebensumstände wie Obdachlosigkeit oder Zustände, wie sie in der Geflüchtetenunterkunft in Moria herrschten und weiterhin herrschen (Gerner 2021),

ihre Fluchtwege in zentraleuropäische Flächenstaaten wie Deutschland fortsetzen.

Seit dem 1. Januar 2024 steht einer erwachsenen alleinstehenden Person nach §3a des Asylbewerberleistungsgesetzes eine finanzielle Absicherung von 460 Euro zu. Der Betrag schlüsselt sich auf in den notwendigen (256 Euro) und persönlichen Bedarf (204 Euro). Auf den notwendigen Bedarf hat die Person keinen Zugriff; hieraus werden je nach Fall etwa die Unterbringung in Geflüchtetenunterkünften, Heizkosten und Essenausgaben in Kantinen finanziert (Bayerischer Flüchtlingsrat 2023). Auf den persönlichen Bedarf hat die Person bis dato freie Verfügung und kann den Betrag an entsprechenden Stellen der Sozialämter und Behörden als Barbetrag abheben (Deutscher Bundestag 2017, 6). Mit dem Beschluss der Ministerpräsidentenkonferenz im November 2023 und dem darauf folgenden Gesetzesbeschluss im April 2024 ändert sich dies[3]: neben einer Reihe von technischen Regelungen (Debit-Funktion, Einsicht in den Guthabenstand, »Design neutral und diskriminierungsfrei«) werden hier entlang dreier Dimensionen Ein- oder Beschränkungen von Asylbewerber:innen im Zugriff auf den durch das Asylbewerberleistungsgesetz zugesicherten persönlichen Bedarfsbetrag von 204 Euro realisiert (Rathaus Bremen 2024).

Einschränkung in der Benutzung von und freien Verfügung über Bargeld

Die naheliegendste Veränderung, die sich durch die Bezahlkarte für Asylbewerber:innen ergibt, liegt in einer Einschränkung der Verfügungsgewalt

[3] Zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Beitrages gestaltet sich das Geschehen rund um die Bezahlkarte praktisch wie diskursiv als höchst dynamischer Prozess. Der Beitrag bezieht sich hinsichtlich der Eckdaten zur Einführung der Bezahlkarten auf ein Papier, das eine von der Ministerpräsidentenkonferenz eingesetzt Arbeitsgruppe erarbeitet und darin gemeinsame Mindeststandards der beteiligten Länder für eine Einführung der Bezahlkarte formuliert hat (Hessische Staatskanzlei 2024). Eine öffentlich zugängliche Vorlage für die Sitzung des Bremer Senats am 9. Januar 2024 enthält die Anlage »Anforderungen an die Bezahlkarte (alle Punkte durch die Länder geeint)« (Rathaus Bremen 2024), bei der es sich um die Ergebnissicherung der eingesetzten Arbeitsgruppe handelt. Mit der Verabschiedung des Gesetzesentwurfes der Bundestagsfraktion der CDU/CSU im April 2024 wurde das Asylbewerberleistungsgesetz auf diese Weise angepasst, dass alle formulierten Mindeststandards an die Bezahlkarte fortan von den Landesregierungen rechtssicher umgesetzt werden können (Deutscher Bundestag 2024).

über den persönlichen Bedarfsbetrag der 204 Euro. Dieser sei an drei Stellen illustriert: *Erstens* liegt es im Ermessensspielraum der Landesregierung, ob und wie viel Bargeld tatsächlich von der Karte oder an anderer Stelle abgehoben werden darf (Köver und Biselli 2024). Entsprechend eines Urteils des Bundesverwaltungsgerichts aus dem Jahr 1986, nach dem es die Menschenwürde gebietet, Sozialhilfezahlungen in Bargeld auszuzahlen (Classen 2022, 214), ist zwar damit zu rechnen, dass sich politische Entscheidungsträger:innen gegen eine prinzipielle Verhinderung von Bargeldauszahlungen entscheiden, allerdings wird es sich dabei aller Voraussicht nach um deutlich weniger Geld als den bisherigen Betrag von 204 Euro handeln. Ein Pilotprojekt in Hamburg etwa lässt einen maximalen Barbetrag von 50 Euro zu (Franke 2024). *Zweitens* werden vor dem Hintergrund der Hauptanliegen der Anreizsenkung von Sekundärmigration (MPK 2023, 11) und »Finanzierung von Schlepperkriminalität« (Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration 2023) keine Überweisungen ins In- und Ausland sowie zwischen Karten erlaubt sein (Rathaus Bremen 2024). Überweisungen gehören zum integralen Bestandteil des Alltags. Alltagspraktische Aspekte wie der Abschluss von Handyverträgen oder Haftpflichtversicherungen wie auch spezifische Notwendigkeiten des Zahlens von Rechtsbeiständen für das Asylantragsverfahren werden auf diese Weise verunmöglicht (PRO ASYL 2024). *Drittens* schließt der Ausschluss von Bargeld automatisch eine ganze Reihe von Läden des Einzelhandels aus. Betroffene berichten etwa davon, gezwungen zu sein, große Supermarkt-Ketten aufzusuchen und nicht mehr in kleine Geschäfte gehen zu können (SWR Aktuell 2024).

Geo-fencing: Standortbeschränkung der Zahlung und indirekte Einschränkung der Bewegungsfreiheit

Die Punkte 4 und 20 der bundeseinheitlichen Mindeststandards beschränken maßgeblich den Bewegungsradius von Nutzer:innen der Bezahlkarte. Punkt 4 sieht vor, dass die Bezahlkarte nicht im Ausland eingesetzt werden kann, während Punkt 20 eine Einschränkung der Nutzung etwa entsprechend der Postleitzahl ermöglicht (Rathaus Bremen 2024). Auch hier ist der Ermessensspielraum wieder stark abhängig von den jeweiligen Entscheidungen der Landesregierungen. Eine normalisierte Position im Diskurs orientiert sich allerdings bereits an einer Beschränkung des Radius auf einen Bereich rund um die Unterkunft der Nutzer:in der Bezahlkarte (Bayerischer Rundfunk 2024). Dies würde bedeuten, dass Asylbewerber:innen zwar faktisch keine rechtliche Bewegungseinschränkung erfahren würden, aber in Relation zur gesamten Fläche Deutschlands nur in einem

verschwindend geringen Teil zahlungskräftig wären. Um das Geld nutzen zu können, das ihnen als persönlicher Bedarf zusteht, können sie nur auf Einkaufsstellen zurückgreifen, die die Landesregierung beliebig festlegen kann. Es wird hier also soziomateriell ein Radius festlegt, innerhalb dessen Asylbewerber:innen ihrer Konsumfreiheit nachgehen können. Eine solche Praxis der über technische Artefakte realisierten Einsperrung ohne tatsächliche Mauern kann als »Geo-fencing« (Namiot 2013) bezeichnet werden. Was sich hier zeigt, ist, dass sich die Bezahlkarte als Technologie innerhalb der Logik der Kontrollgesellschaften nicht mehr damit begnügt, in die räumliche Ordnung der Stadt selbst einzugreifen, das heißt, Einschließungsmilieus zu produzieren, sondern stattdessen auch auf der Ebene des geflüchteten Subjekts interveniert, um so dessen Bewegungsfreiheit indirekt einzuschränken.

Einschränkung der Konsumfreiheit

Das Stichwort der Konsumfreiheit leitet auf eine dritte massive Einschränkung über, die durch die Bezahlkarte realisiert wird. Punkt 22 der bundeseinheitlichen Mindeststandards sieht die »Möglichkeit des Ausschlusses bestimmter Händlergruppen/Branchen« (Rathaus Bremen 2024) vor. Im politischen Diskurs wird dies etwa damit begründet, dass auf diese Weise Online-Shopping und Glücksspiel gestoppt werden (Markus Söder [@Markus_Soeder] 2024). Damit wird nicht nur ein stigmatisierendes Bild von Asylbewerber:innen produziert, die die ihnen zustehenden 204 Euro im Monat ›verzocken‹, sondern auch eine Trennung zwischen Mehrheitsbevölkerung und Asylbewerber:innen vorgenommen. Letzteren wird dabei die Konsumfreiheit verweigert, die ein integraler Bestandteil der individuellen Freiheitsrechte im Kontext des deutschen Selbstverständnisses als soziale Marktwirtschaft ist (Weber 2010).

Die Bezahlkarte verdeutlicht vor diesem Hintergrund, was Deleuze (1993b) mit dem Begriff der »Modulation« vorschwebt. Macht entfaltet sich anonym und dezentral über die Maschine der Bezahlkarte – sie wird *moduliert*. David Savat (2009a, 53f.) formuliert in Anschluss an Deleuze drei Instrumente der Modulation, anhand derer sich zeigen lässt, dass in einer Verortung der Bezahlkarte innerhalb des sozio-technischen Gefüges des Migrationsregimes eine naheliegende Interpretationsweise liegt. Ein erstes Instrument der Modulation liegt in der Computermodellierung oder -simulation (ebd., 53). Hiermit ist die Beobachtung qua digitaler Technologie gemeint, die entgegen der Beobachtung in Disziplinargesellschaften als deutlich flacher erscheint und ohne Zentrum auskommt (ebd.). Die Bezahlkarte steht symptomatisch für eine veränderte Machtsituation. Sie markiert

den Übergang zu einer Beherrschungsstrategie, die nicht mehr auf Einschließung basiert. Vielmehr wird damit eine Technik eingesetzt, in der sich politische vermeintliche Notwendigkeiten materialisieren: »Bürokratieabbau«, »Verhinderung von Sekundärmigration«, usf. In der Folge sind Asylbewerber:innen nach wie vor Benachteiligte einer asymmetrischen Herrschaftsbeziehung. Ihnen wird der Alltag sogar durch die drei skizzierten Dimensionen der durch die Bezahlkarte produzierten Probleme erschwert. Allerdings entfaltet sich diese Verschlechterung nicht ›pyramidal‹ durch einen von oben nach unten durchgesetzten Befehl, sondern anonym und subtil durch die Maschine der Bezahlkarte selbst:

> »In der Kontrollgesellschaft [...] ist das Wesentliche nicht mehr eine Signatur oder eine Zahl, sondern eine Chiffre. Die Chiffre ist eine Losung, während die Disziplinargesellschaften durch Parolen geregelt werden« (Deleuze 1993b, 258).

So ergibt sich die Erfahrung von zunehmenden Hindernissen in der praktischen Bewältigung des Alltags für Asylbewerber:innen, welche zunächst nur an die anonyme Entität der Bezahlkarte selbst adressiert werden kann und nicht an die Entscheidungsträger:innen im Beobachtungsturm des Panopticons.

Das zweite Instrument der Modulation widmet sich der kategorischen Sortierung (Savat 2009a, 53). Auch für Disziplinargesellschaften sind Normen und Kategorien integral, jedoch werden diese je nach Einhaltung der Norm durch einen Mechanismus von Belohnung und Bestrafung reproduziert. Die Modulation besteht innerhalb des sozio-technischen Gefüges der Kontrolle entsprechend ihrer Auflösung von Einschließungen in einem mehr oder weniger unendlichen Vergleichsprozess, der bestimmt, welchen Normen oder Kategorien Subjekte angehören (ebd., 53f.). Die Bezahlkarte übernimmt diesen Prozess der Kategorisierung im sozio-technischen Gefüge des Migrationsregimes. Sie beschränkt die Verfügung über Bargeld und damit verbundene Konsummöglichkeiten, limitiert den Bewegungsradius und bestimmt darüber, was konsumiert werden darf und was nicht. Es liegt nahe, dass dem Subjekt über die kategorische Sortierung als Instrument der Modulation angezeigt werden soll, welcher Norm es angehört. Sollten die bisherigen Erfahrungen rassistischer Diskriminierung, die Unterbringung in Geflüchtetenunterkünften und die alltägliche Prekarität noch nicht ausgereicht haben, um Asylbewerber:innen zu signalisieren, dass sie nicht der Norm ›Deutsche:r Staatsbürger:in‹ entsprechen, so übernimmt dies spätestens die Bezahlkarte, indem sie Freiheitsrechte auf

derartige Weise beschneidet, dass für das geflüchtete Subjekt unmissverständlich klar wird, nicht Teil der Mehrheitsgesellschaft zu sein.

Als drittes Instrument der Modulation tritt an die Stelle der Untersuchung in der Disziplinargesellschaft die Stichprobe (Savat 2009a, 54). Diese schließt sich als Methode der kategorischen Sortierung an jene an. In der Disziplinargesellschaft kann sich das Individuum auf eine Untersuchung der Normerfüllung im Einschließungsmilieu einstellen. Die Kontrollgesellschaft entfaltet ihre Kontrollmacht hingegen nicht in einem Raum, sondern eher einem Netz von Macht. Der bereits erwähnte ewige Vergleichsprozess wird in seiner Autorität so immer wieder punktuell und stichprobenartig reproduziert. Bezogen auf die Bezahlkarte lässt sich diese Stichprobe im Bezahlprozess selbst verorten. An der Kasse materialisiert sich in der Verschränkung von Nutzer:in und Bezahlkarte – mit all ihren Beschränkungen des Standortes, der Konsummöglichkeiten usf. – die Erfüllung der Norm des Status als Asylbewerber:in. Das sozio-technische Gefüge des Migrationsregimes entfaltet seine volle Kontrollmacht in dem Moment der Bezahlung als Stichprobe, während andere Subjekte an der Kasse ohne eine Abhängigkeit von der Bezahlkarte freie Standort- und Konsumentscheidungen treffen und dies womöglich noch in Bargeld abwickeln können.[4]

3.3 Implikation: Die Auflösung des geflüchteten Subjekts

Wie bereits erwähnt, betont Deleuze (1993b, 258), dass im Kontext der historischen Genese von Kontrollgesellschaften Subjekte besonders stark in ihrer dividualisierten Eigenschaft angesprochen werden. Ausgehend von einer solchen Abhängigkeit der Subjektivität vom Kontrollregime, in dem es lebt, kann basierend auf der vorangegangenen Analyse in einem letzten Schritt im Kontext des sozio-technischen Gefüges des Migrationsregimes gefragt werden, welche Rolle der Bezahlkarte in der Subjektivierung

[4] Ein Vergleich zwischen geflüchteten Subjekten, die auf die Benutzung der Bezahlkarte angewiesen sind, und jenen Subjekten, die sie nicht nutzen müssen, könnte den Eindruck einer postulierten Normalität jenseits der Bezahlkarte erwecken. Eine solche Perspektive, die soziale Ungleichheiten tendenziell vernachlässigt und homogenisierend wirkt, ist hier keineswegs gemeint. Vielmehr ist davon auszugehen, dass andere soziale Stratifikationsprozesse zu einer konstitutiven Heterogenität der deutschen Bevölkerung beitragen, unabhängig von der Nutzung der Bezahlkarte. Wir danken einer der beiden anonymen Gutachter:innen für diesen wichtigen Hinweis.

Geflüchteter zukommt. Ein Gefüge wie jenes innerhalb des Migrationsregimes, hat auf die Subjektivität konstitutives Potenzial. Der Vollzug der Produktion von Subjektivitäten geschieht dabei über die dezentralisierten Instrumente der Modulation. Ihr Wirken als fließendes Format, das sich mit dem zu formatierenden Inhalt verändert, bedingt den Subjektivierungsprozess der Dividuation (Bogard 2009, 21). Das Subjekt wird durch die dividuierende Wirkung der Modulation aufgelöst. Sein Körper ist nicht mehr primärer Gegenstand von Macht. Nicht seine physische Einheit, »sondern seine symbolische Segmentierung und Übersetzung bilden die Körperidentität« (Bächle 2016, 188). An die Stelle des Körpers tritt die Chiffre (Deleuze 1993b, 258). Nicht das Ich als physische Einheit ist Ziel der Kontrollmacht, sondern numerische Werte, die unendliche fragmentierte Datendoubles des Ichs vermitteln. In der Konsequenz dieses Verschwindens des Körpers rücken soziale Klassifikationen in den Mittelpunkt (Bächle 2016, 188). Es werden biografische und persönliche Daten über größere Personengruppen und Populationen erhoben, die segmentiert betrachtet werden können (ebd.). Je nach Ausprägung in einer bestimmten Variable kann eine entsprechende soziale Klassifikation vorgenommen werden. Nicht vom Individuum (dem Delinquenten etwa) als Einheit, sondern von jeder Ausprägung, die sich über das Dividuum erheben lässt, geht eine potenzielle Gefahr aus. Es bedarf deshalb Kontrolltechniken, die das Dividuum in seiner Heterogenität als Risiko- und Verdachtsobjekt erfassen (Newman 2009, 106). Solche Kontrolltechniken müssen entsprechend der Dividuation von Subjekten jenes durch Modellierungen und Simulation im Voraus kontrollieren und dabei eher gestalten als gefügig machen (Bogard 2009, 21).

Angetrieben durch das Bestreben, die Performativität der herrschenden Ordnung aufrechtzuerhalten, werden von Asylbewerber:innen als eine potenzielle Bedrohung für den staatlichen »Vereinnahmungsapparat« (Deleuze und Guattari 1992, 534) wahrgenommen. Die diskursive Spannbreite reicht hier von einem kollektiven Verdacht des Terrorismus und einer ›Islamisierung‹, über einen Anstieg der Kriminalität bis hin zur Belastung der deutschen Sozialsysteme und des Arbeitsmarktes (Haarfeldt und Tietze 2015, 24ff.). Dieser Gefahr widmet man sich in der Einführung der Bezahlkarte auf gleich zwei Ebenen. Einerseits wird mit der Bezahlkarte tatsächlich eine Überwachungstechnologie eingeführt, anhand derer sich etwa der Bewegungsradius massiv indirekt beschränken lässt. Zusätzlich sehen die bundeseinheitlichen Mindeststandards in Punkt 13 vor, die Bezahlkarte mindestens mit der AZR-Nummer zu verknüpfen, um eine doppelte Ausstellung zu verhindern (Rathaus Bremen 2024). Eine solche Verknüpfung bedeutet, über die Nutzung der Bezahlkarte und eine potenzielle

damit verbundene Standortbeschränkung einsehen zu können, welche Personen mit Eintrag im Ausländerzentralregister in welcher Region aktiv sind. Je nach Intensität der politischen Umsetzung der Bezahlkarte, kann damit also durchaus ein Überwachungsinstrument ins Leben gerufen werden, das über die Verschränkung biometrischer Daten und dem technischen Artefakt der Bezahlkarte realisiert wird. Andererseits wird die Bezahlkarte auch gleichzeitig als »Diskriminierungsinstrument« kritisiert, dem die Absicht unterstellt wird, Geflüchteten das Leben und die Integration zu erschweren (PRO ASYL 2024). Kate Coddington (2019, 2) hat den Begriff »slow violence« formuliert, der am Beispiel von Bezahlkarten migrationspolitische Programmatiken beschreibt, die Ausgrenzung verstärken und eine vollständige integrative Teilhabe an der Mehrheitsgesellschaft verhindern. Die von Finanzminister Christian Lindner propagierte Hoffnung auf eine Reduzierung der Anziehungskraft des deutschen Sozialsystems lässt sich durchaus als eine Form von »slow violence« in diesem Sinne begreifen.

Unabhängig davon, welche der beiden Dimensionen politischen Kalküls sich hinter der Bezahlkarte verbirgt: beide funktionieren nur dann besonders effektiv, wenn das geflüchtete Subjekt in dessen Dividuation wahrgenommen und ansprechbar für Instrumente der Modulation gemacht wird. Innerhalb des sozio-technischen Gefüges des Migrationsregimes tätigt das geflüchtete Subjekt in der alltäglichen Besorgung des persönlichen Bedarfs den Bezahlvorgang mit der Bezahlkarte. Im Moment der Bezahlung materialisiert sich das laufende (oder bereits abgelehnte) Asylantragsverfahren für alle beteiligten Entitäten des Gefüges: die Standort- und Konsumbeschränkung des Einkaufs selbst; die soziale Klassifikation als Asylbewerber:in; die diskursiven Dimensionen rassistischer Stereotypisierung, die durch die soziale Klassifikation eröffnet werden; die Möglichkeit der Überwachung und Nachverfolgung von Bewegungsprofilen, usf. Es ergibt sich ein heterogenes und komplexes Gefüge aus materiellen, diskursiven und psychodynamischen Prozessen, innerhalb dessen politische Entscheidungsträger:innen eine diskriminierende Klassifikation von Geflüchteten mindestens bereit sind, billigend in Kauf zu nehmen. Das Kalkül, solche Strategien zu nutzen, um Deutschland als Zielort von Fluchtbewegungen unattraktiver zu machen, wird indes trotz aller empirischer Evidenz, die gegen ein Funktionieren dieser Strategie spricht (Beber et al. 2024), gar nicht erst verschleiert (taz 2023).

4 Resümee

Die im Frühling 2024 vom Bundestag und Bundesrat beschlossene Bezahlkarte für Asylbewerber:innen wurde im vorliegenden Beitrag innerhalb eines sozio-technischen Gefüges des deutschen Migrationsregimes situiert. Aus einer kontrolltheoretischen Perspektive wurde der Versuch unternommen, die Bezahlkarte als Maschine im deleuzo-guattarischen Sinne zu verstehen. Die Bezahlkarte gelangt dabei als eine Technologie in den Blick, die sich in einem konkreten sozio-technischen Gefüge maschinisiert, das heißt, als technisches Objekt Gestalt annimmt und zugleich das sozio-technische Gefüge des Migrationsregimes materialisiert und aktualisiert. Wie deutlich wird, ermöglicht solch ein Zugang die Erklärung der relationalen Verwobenheit von Mensch und Technik (Geflüchtete:r und Bezahlkarte) in ihrer Berücksichtigung auf das wechselseitige Interagieren zwischen verschiedenen Akteuren, politischen und räumlichen Positionen, Machtbeziehungen und Materialisierungen. Das Gefüge bezieht sich dabei stets sowohl auf den Inhalt und die materialisierten Knotenpunkte als auch auf den Ausdruck, also deren diskursive Verarbeitung. Anstatt von *der* Technik auszugehen, verschiebt solch ein relationaler Zugang somit den Blick auf die Rolle *konkreter* technischer Objekte in *konkreten* Gefügen, die weder technikdeterministisch begriffen noch als die »monokausale Ursache dieser Gefüge« (Hubatschke 2024, 389) verhandelt werden können.

Vor dem Hintergrund dieser Analyse lässt sich am Beispiel der Bezahlkarte *erstens* ein veränderter Typus von Macht – die Kontrollmacht – in ihrer technologischen Materialisierung und sozialen Funktion beobachten. Diese entspricht einer numerischen, dezentralen und dividuierenden Logik und mobilisiert entsprechend eine Nutzung von Techniken wie jene der Bezahlkarte geradezu, um sich entfalten zu können. Zu ihrer Reproduktion ist sie auf politische Institutionen angewiesen, die vorrangig auf die Erhaltung der Performativität herrschender Ordnungen ausgerichtet und dafür technische Artefakte einzusetzen bereit sind, die der numerischen Logik der Kontrollmacht entsprechen. *Zweitens* kann auf dieser Logik von Macht aufbauend der Einsatz der Bezahlkarte analytisch mit Deleuzes Begriff der Modulation erklärt werden. Die Bezahlkarte tritt in ihrer (1) Einschränkung der Benutzung von und freien Verfügung über Bargeld, (2) in ihrem *Geo-fencing* und (3) der Einschränkung von Konsumfreiheit jeweils als Instrument der Modulation in Erscheinung. Sie bewährt sich als eine Technik, die in ihrer Ausübung von Macht zwar adressiert werden kann, allerdings in ihrer Erscheinung als anonyme Entität nicht direkt an die politischen Entscheidungsträger:innen verweist, die sie eingesetzt haben. Darüber hinaus unternimmt die Bezahlkarte eine kategorische Sortierung,

die ihren Benutzer:innen anzeigt, nicht die Norm der Zugehörigkeit zur Mehrheitsbevölkerung zu erfüllen. Und schließlich zeigt die Modulation durch das Instrument der Stichprobe, wie im Kontext der Bezahlkarte die kategorische Sortierung realisiert wird – nämlich über den Bezahlvorgang selbst, innerhalb dessen in der Verschränkung von Nutzer:in und Bezahlkarte sich alle »ungeformte[n] Materien, destratifizierte[n] Kräfte und Funktionen« (Deleuze und Guattari 1992, 699) für einen kurzen Moment der rigiden Machtausübung festsetzen und Kontrolle evozieren.

Drittens erlaubt eine kontrolltheoretische Analyse der Bezahlkarte, wie sie in diesem Beitrag entwickelt wurde, einen Blick auf die Folgen ihrer Anwendung für das zur Nutzung gezwungene Subjekt. Durch das Durchsetzen der Kontrollmacht qua modulatorisch operierender Bezahlkarte wird das geflüchtete Selbst als Dividuum angesprochen und regiert. Die numerische Erfassung seiner Subjektivität macht es zu einem idealen zu überwachenden Verdachtsobjekt in potentia, das durch die Modulation nicht proaktiv (Disziplinarmacht), sondern präventiv (Kontrollmacht) beherrscht wird. Gleichzeitig schließt sich durch den Blick auf die Konsequenzen der Bezahlkarte für Subjektivität und Alltagspraxis von Geflüchteten die Klammer, die durch das politische Kalkül der Aufrechterhaltung von Performativität geöffnet wurde. Solch ein kontrolltheoretischer Ansatz kann somit plausibilisieren, dass die Bezahlkarte als Überwachungstechnologie eingesetzt werden kann, die sie als jenes »Diskriminierungsinstrument« erscheinen lässt, wofür sie bereits im politischen Diskurs problematisiert wird.

Literatur

Bächle, Thomas Christian. 2016. *Digitales Wissen, Daten und Überwachung zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Balzer, Alexander Daniel. 2015. *Im Netz der Kontrolle: Gilles Deleuze' Kontrollgesellschaft im Blick der Governmentality Studies*. Bamberg: University of Bamberg Press.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF). 2023. Ankunftszentren und AnkER-Einrichtungen. Zugriff am 27. April 2024. https://www.bamf.de/DE/Themen/AsylFluechtlingsschutz/Ankunftszentren/ankunftszentren-node.html.

Bayerischer Flüchtlingsrat. 2023. Höhe der Sozialleistungen 2024. Zugriff am 11. März 2024. https://www.fluechtlingsrat-bayern.de/hintergrund/hoehe-der-sozialleistungen/.

Bayerischer Rundfunk. 2024. „‚Schneller und härter': Bezahlkarte für Asylbewerber in Bayern". *BR24*. Zugriff am 11. März 2024.

https://www.br.de/nachrichten/bayern/schneller-und-haerter-bezahlkarte-fuer-asylbewerber-in-bayern,U3I7S1s.

Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration. 2023. „Bayern führt Bezahlkarten für Asylbewerber ein und ist damit Vorreiter". *innenministerium.bayern.de*. Zugriff am 5. März 2024. https://www.innenministerium.bayern.de/med/aktuell/archiv/2023/231114bezahlkarte/.

Beber, Bernd, Cara Ebert und Maximiliane Sievert. 2024. *Is Intent to Migrate Irregularly Responsive to Recent German Asylum Policy Adjustments?* Ruhr Economic Papers #1071.

Bogard, William. 2009. „Deleuze and Machines: A Politics of Technology?". In *Deleuze and New Technology*, herausgegeben von Mark Poster und David Savat, 15–31. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bundesministerium des Innern und für Heimat. 2023. „Gemeinsamer Beschluss zu Flüchtlingspolitik". *Bundesministerium des Innern und für Heimat*. Zugriff am 5. Februar 2024. https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2023/11/mpk-beschluss.html?nn=10001204.

Burckhardt, Martin. 2018. *Philosophie der Maschine*. Berlin: Matthes und Seitz.

Classen, Georg. 2022. *Das Asylbewerberleistungsgesetz – Einschränkungen des Grundrechts auf ein menschenwürdiges Existenzminimum für Geflüchtete: Bedarfsdeckung und Regelsätze nach Asylbewerberleistungsgesetz, Hartz IV und Bürgergeldgesetz*. Berlin.

Coddington, Kate. 2019. „The Slow Violence of Life Without Cash: Borders, State Restrictions, and Exclusion in the U.K. and Australia." *Geographical Review* 109 (4): 527–543. https://doi.org/10.1111/gere.12332.

CSU. 2023. „Söder: Brauchen einen Deutschland-Pakt gegen unkontrollierte Migration". CSU. Zugriff am 8. März 2024. https://www.csu.de/aktuell/meldungen/september-2023/soeder-brauchen-einen-deutschland-pakt-gegen-unkontrollierte-migration/.

Deleuze, Gilles. 1993a. „Kontrolle und Werden". In *Unterhandlungen*: 1972–1990, 243–253. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles. 1993b. „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften". In *Unterhandlungen: 1972–1990*, 254–262. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles. 1993c. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. 1992. *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.

Demirović, Alex, Julia Dück, Florian Becker, et al., Hrsg. 2011. *VielfachKrise: Im Finanzmarktdominierten Kapitalismus*. Hamburg: VSA-Verlag.

Deutscher Bundestag. 2017. Geldleistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz. Einzelfragen zur Wahl der Auszahlungsmodalitäten. Nr. WD 6-3000-055/17.

Deutscher Bundestag. 2024. *Entwurf eines Gesetzes zur rechtssicheren Einführung einer Bezahlkarte im Asylbewerberleistungsgesetz*. Zugriff am 11. März 2024. https://dserver.bundestag.de/btd/20/107/2010722.pdf.

Diekmann, Daniel, und Karim Fereidooni. 2019. „Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen geflüchteter Menschen in Deutschland: Ein Forschungsüberblick." *Zeitschrift für Flüchtlingsforschung* 3 (2): 343–360. https://doi.org/10.5771/2509-9485-2019-2-343.

Förster, Stine von. 2019. *Verbrechen gegen die Menschlichkeit durch Migrationskontrolle? Eine völkerstrafrechtliche Untersuchung zur Situation an den südlichen EU-Außengrenzen*. Hamburg: Hamburg University Press.

Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Franke, Fabian. 2024. „Asylpolitik: Hamburg startet als erstes Bundesland Bezahlkarte für Asylbewerber." *Die Zeit*, 15. Februar 2024, Hamburg.

Gerner, Martin. 2021. *Moria. System. Zeugen: Flüchtlinge, Einheimische und Helfer in Zeitzeugenbegegnungen*. Köln und Wien: Böhlau Verlag.

Guattari, Félix. 1995. *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Guattari, Félix. 1996. „Regimes, Pathways, Subjects." In *The Guattari Reader*, 95–108. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers.

Haarfeldt, Mark, und Klaudia Tietze. 2015. *Flüchtlinge schützen, Rassismus entgegentreten: Handreichung für Aktive in der Arbeitswelt*. Düsseldorf.

Hermann, Mathias. 2008. *Das Dublin-System: Eine Analyse der Europäischen Regelungen über die Zuständigkeit der Staaten zur Prüfung von Asylanträgen unter besonderer Berücksichtigung der Assoziation der Schweiz*. Zürich: Schulthess.

Hessische Staatskanzlei. 2024. *Länder einigen sich auf gemeinsame Standards für eine Bezahlkarte*. Zugriff am 5. Februar 2024. https://hessen.de/presse/laender-einigen-sich-auf-gemeinsame-standards-fuer-eine-bezahlkarte.

Hubatschke, Christoph. 2024. *Minoritäre Technologien: Eine Deleuzo-Guattarische Technikphilosophie*. Frankfurt am Main: Campus.

Huke, Nikolai. 2021. „Bedeutet unser Leben nichts?“: Erfahrungen von Asylsuchenden in Flüchtlingsunterkünften während der Corona-Pandemie in Deutschland. *Pro Asyl*. Zugriff am 28. April 2024. http://www.proasyl.de/wp-content/uploads/210809_PA_Lager.pdf.

Köver, Chris, und Anna Biselli. 2024. „FAQ: Was Bezahlkarten für Geflüchtete bedeuten.“ *netzpolitik.org*. Zugriff am 5. März 2024. https://netzpolitik.org/2024/faq-was-bezahlkarten-fuer-gefluechtete-bedeuten/.

Lindner, Christian [@c_lindner]. 2024. „Die Menschen im Land erwarten eine Realpolitik in der Migration, die Weltoffenheit mit Kontrolle verbindet …“ *Twitter*. Zugriff am 4. März 2024. https://twitter.com/c_lindner/status/1763504538508521605.

Marx, Karl, und Friedrich Engels. [1867] 1962. *Werke, Band 23, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.

Ministerpräsidentenkonferenz (MPK). 2023. *Besprechung des Bundeskanzlers mit den Regierungschefinnen und Regierungschefs der Länder am 6. November 2023. TOP 6 Flüchtlingspolitik - Humanität und Ordnung*.

Namiot, Dmitry. 2013. „GeoFence Services.“ *International Journal of Open Information Technologies* 1 (9): 30–33.

Newman, Saul. 2009. „Politics in the Age of Control.“ In *Deleuze and New Technology*, herausgegeben von Mark Poster und David Savat, 104–124. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Poster, Mark, und David Savat, Hrsg. 2009. *Deleuze and Machines: A Politics of Technology?* Edinburgh: Edinburgh University Press.

PRO ASYL. 2024. *Bezahlkarte ohne Standards – Länder vereinbaren Diskriminierungskonzept*. Zugriff am 7. März 2024. https://www.proasyl.de/news/bezahlkarte-ohne-standards-laender-vereinbaren-diskriminierungskonzept/.

Rathaus Bremen. 2024. *Vorlage für die Sitzung des Senats am 09.01.2024. „Einführung einer Bezahlkarte mit bundeseinheitlichen Mindeststandards - Beitritt zum bundesweiten Vergabeverfahren“*. Zugriff am 7. März 2024.

https://www.rathaus.bremen.de/sixcms/media.php/13/top%2014_20240109_Einfuehrung_Bezahlkarte.pdf.

Raunig, Gerald. 2006. „Einige Fragmente über Maschinen." *Context XXI, Grundriss 17*. Zugriff am 7. März 2024. https://grundrisse.net/grundrisse17/17gerald_raunig.htm.

Raunig, Gerald. 2015. *Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution*, Band 1. Wien: transversal.

Raunig, Gerald. 2021. *Ungefüge. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution*, Band 2. Wien: transversal.

Reuleaux, Franz. 1875. *Theoretische Kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*. Braunschweig: Vieweg und Sohn.

Richter, Nicolas. 2023. „Was bringt der Deutschlandpakt? Scholz nennt Einigung ‚historischen Moment'." *Süddeutsche.de*. Zugriff am 8. März 2024. https://www.sueddeutsche.de/politik/scholz-merz-bund-migration-1.6299899.

Roßmann, Robert. 2018. „Seehofer nennt Migration ‚Mutter aller Probleme'." *Süddeutsche.de*. Zugriff am 4. März 2024. https://www.sueddeutsche.de/politik/horst-seehofer-chemnitz-1.4118883.

Savat, David. 2009a. „Deleuze's Objectile: From Discipline to Modulation." In *Deleuze and New Technology*, herausgegeben von Mark Poster und David Savat, 45–62. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Savat, David. 2009b. „Introduction: Deleuze and New Technology." In *Deleuze and New Technology*, herausgegeben von Mark Poster und David Savat, 1–14. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schmidgen, Henning. 1997. *Das Unbewußte der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*. München: Fink.

Söder [@Markus_Soeder], Markus. 2024. „Wir brauchen schleunigst eine wirksame Begrenzung der unkontrollierten Zuwanderung. Dazu braucht es eine Reduzierung der Anreize, um nach Deutschland zu kommen …" *Twitter*, Zugriff am 5. März 2024. https://twitter.com/Markus_Soeder/status/1754057450871820461.

SWR Aktuell. 2024. „Bezahlkarte für Flüchtlinge kommt nicht überall in RLP gut an." *swr.online*, Zugriff am 7. März 2024. https://www.swr.de/swraktuell/rheinland-pfalz/debatte-um-bezahlkarte-fuer-fluechtlinge-in-rlp-100.html.

taz. 2023. „Bund-Länder-Kompromiss zu Asylpolitik: Deutschland macht sich unattraktiv.“ *Die Tageszeitung: taz*, 7. November 2023.

Weber, Birgit. 2010. „Konsum in der sozialen Marktwirtschaft.“ bpb.de, Zugriff am 5. März 2024. https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/haushalt-markt-konsum-308/7621/konsum-in-der-sozialen-marktwirtschaft/.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 467–500
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.1.17

Rechtspopulismus und das Überleben der liberalen Demokratie: Zwei Argumente gegen ein Recht auf Einwanderung

Right-Wing Populism and the Survival of Liberal Democracy: Two Arguments Against a Right to Immigrate

ROLAND KIPKE, UNIVERSITÄT BIELEFELD

Zusammenfassung: In dem Artikel entwickle ich zwei Argumente gegen ein Recht auf Einwanderung. Sie gehen aus vom Zusammenhang zwischen unkontrollierter Einwanderung sehr vieler Menschen, dem so herbeigeführten Aufschwung des Rechtspopulismus und der durch ihn bestehenden Bedrohung der liberalen Demokratie. Ein Recht auf Einwanderung würde zu unkontrollierter, massiver Einwanderung führen und damit die liberale Demokratie bedrohen. Ein solches Recht sollten wir nicht annehmen, weil die liberale Demokratie einen hohen Wert darstellt und weil ihre Deformation die Bedingungen für die Umsetzung dieses Rechtes zerstören würde.

Schlagwörter: Migration, Recht auf Einwanderung, Rechtspopulismus, Menschenrechte, liberale Demokratie

Abstract: The paper presents two arguments against a right to immigrate. The arguments are based on the empirical link between uncontrolled, large-scale immigration, the rise of right-wing populism that it provokes, and the threat that the latter poses to liberal democracy. A right to immigrate would lead to uncontrolled, large-scale immigration and thus threaten liberal democracy. Therefore, we should not assume a right to immigrate because of the value of liberal democracy and because the deformation of liberal democracy would destroy the conditions for the implementation of this alleged right.

Keywords: migration, right to immigrate, right-wing populism, human rights, liberal democracy

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

1 Einleitung

Haben Menschen ein Recht auf Einwanderung oder haben Staaten das Recht, Kontrolle über ihre Grenzen auszuüben und somit potentielle Immigranten auszuschließen? Diese Frage bestimmt maßgeblich die philosophische Debatte über Migration. Die Befürworter eines – bislang nirgendwo staatlich anerkannten – Rechts auf Einwanderung begründen dies insbesondere mit universeller Gleichheit und dem Recht auf individuelle Autonomie (Carens 1987; Cole 2011; Oberman 2016). Die Gegner machen unter anderem das Recht auf Assoziationsfreiheit und den Schutz einer nationalen Identität stark (Wellman 2008; Miller 2016).

Auf beiden Seiten spielt zudem die Demokratie eine wichtige Rolle. Während Befürworter eines Rechts auf Einwanderung das demokratietheoretische „principle of all affected interests" ins Feld führen (Cole 2000, 186 f.; Abizadeh 2008), begründen Gegner das Recht auf Ausschluss mit dem Recht auf demokratische Selbstbestimmung (Moore 2015, Kap. 9; Miller 2016). Außerdem stellen viele Autoren konsequentialistische Überlegungen mit Bezug auf die Demokratie an. Zum einen diskutieren sie die mögliche Bedrohung der liberalen Demokratie durch Immigranten mit illiberalen Einstellungen (Joshi 2018; Weltman 2020). Zum anderen geht es um die Gefährdung der liberalen Demokratie durch einen Aufschwung undemokratischer politischer Kräfte.

Dieses letztere Problem wird zwar von vielen angesprochen, aber nirgendwo innerhalb der Philosophie der Migration angemessen berücksichtigt. Entweder es findet nur am Rande Erwähnung (Miller 2016, 131), oder ausführlichere Überlegungen dazu werden angestellt, münden aber nicht in einem systematischen Argument gegen ein Recht auf Einwanderung (Blake 2020, 48 f., 137-142; Santi Amantini 2022). Oder die Bedenken werden als rein hypothetisch oder spekulativ angesehen (Christiano 2008, 938; Hidalgo 2019, 79) und damit als Grund zur Begrenzung von Einwanderung ausdrücklich verworfen (Hidalgo 2019, 77-80). Oder eine Begrenzung wird lediglich für extreme Ausnahmesituationen für legitim gehalten (Carens 1987, 259 f.) oder nur in praktischer Hinsicht, aber nicht prinzipiell (Carens 1992, 32).

Es ist Zeit, dieses Problem gründlicher und mit stärkerer Berücksichtigung der Empirie anzugehen. Denn was bislang oft als hypothetisches Szenario behandelt wurde, ist inzwischen in vielen Ländern eingetreten: eine Bedrohung der liberalen Demokratie durch einen Aufschwung des Rechtspopulismus, bei dem Einwanderung eine zentrale Rolle spielte. Ich glaube, dass sich aus diesem Zusammenhang zwei starke Argumente gegen

ein Recht auf Einwanderung ergeben. Diese empirisch gestützten Argumente werde ich in diesem Artikel entwickeln.

Beide Argumente gehen von der Beobachtung aus, dass eine weitgehend unkontrollierte Einwanderung sehr vieler Menschen fast immer zu einer Stärkung rechtspopulistischer Parteien führt. Diese Parteien zeichnen sich, bei allen Unterschieden, durch ein problematisches Verhältnis zu einigen Kernelementen der liberalen Demokratie aus. Erhalten sie legislative und exekutive Macht, besteht die ernsthafte Gefahr, dass sie die liberale Demokratie beschädigen. Da die Begrenzung von Einwanderung für rechtspopulistische Parteien fast durchgehend ein zentrales oder sogar *das* zentrale Anliegen ist, führt starke und unkontrollierte Einwanderung mit hoher Wahrscheinlichkeit dazu, dass sie bei Wahlen Mehrheiten gewinnen und politische Macht erhalten. Eine unkontrollierte, massive Einwanderung wiederum wird mit der Durchsetzung eines Rechts auf Einwanderung sehr viel wahrscheinlicher.

Vor dem Hintergrund dieser Faktenlage lauten die zwei Argumente in nuce: Erstens sollten wir ein Recht auf Einwanderung ablehnen, weil seine Durchsetzung die liberale Demokratie zerstört, die einen hohen Wert hat. Zweitens ist ein Recht auf Einwanderung selbstzerstörerisch, weil es im Falle seiner Realisierung mit der liberalen Demokratie die Voraussetzungen seiner eigenen Realisierung untergräbt.

So gehe ich vor: Zunächst erläutere ich die wesentlichen Begriffe und empirischen Zusammenhänge (2). Auf dieser Grundlage entfalte ich die zwei Argumente (3). Schließlich verteidige ich die Argumente ausführlich gegen eine Reihe möglicher Einwände (4).

2 Liberale Demokratie, Menschenrechte, Rechtspopulismus und Einwanderung

In diesem Abschnitt erläutere ich die Begriffe sowie die empirischen Zusammenhänge, die Grundlage der Argumentation sind: liberale Demokratie, Menschenrechte, der Zusammenhang von liberaler Demokratie und Menschenrechten, Rechtspopulismus, dessen Verhältnis zur liberalen Demokratie und zu Einwanderung, um welche Art von Einwanderung es geht und was ein mögliches Recht auf Einwanderung damit zu tun hat.

Die Argumentation dieses Artikels dreht sich schwerpunktmäßig um das Fortbestehen der liberalen Demokratie, wie sie vor allem in westlichen Staaten heutzutage mehr oder weniger besteht. Nach verbreitetem Verständnis sind liberale Demokratien Gemeinschaften politischer Selbstbestimmung, die der Freiheit und Gleichheit ihrer Mitglieder verpflichtet sind. Sie zeichnen sich aus durch freie Wahlen zwischen verschiedenen

politischen Parteien, allgemeines Wahlrecht, Gewaltentrennung, Rechtsstaatlichkeit, und insbesondere Bürgerrechte und politische Freiheiten, die als positivrechtliche Realisierung der Menschenrechte gelten können. Über das politische System hinaus gehören dazu eine lebendige, pluralistische Zivilgesellschaft und eine vielfältige und freie Presselandschaft als Ausdruck und Voraussetzung der politischen Freiheit. Diese Auflistung von Merkmalen ist nicht erschöpfend für jede existierende und mögliche liberale Demokratie. So könnte sie zum Beispiel durch Elemente direkter Demokratie oder eine egalitärere Ressourcenverteilung vertieft werden (Barber 1984; Schäfer 2015).

Die liberale Demokratie steht also in engem Zusammenhang mit den Menschenrechten. Menschenrechte verstehe ich, wie weithin üblich, als primär moralische Rechte mit universeller Geltung und hoher Priorität, die positivrechtlich umgesetzt werden können und sollen (Nickel und Etinson 2024). Die Universalität ist für unser Thema von besonderem Interesse. Dass Menschenrechte universell gelten, heißt nicht nur, dass ihre Geltung von jedem anzuerkennen ist, sondern vor allem auch, dass jeder einzelne Mensch Träger dieser Rechte ist. Und das bedeutet, dass es möglich sein muss, dass alle Menschen diese Rechte für sich in Anspruch nehmen. Dem steht bei den etablierten Menschenrechten im Prinzip nichts entgegen.

Die enge Beziehung zwischen liberaler Demokratie und Menschenrechten besteht nicht nur aufgrund des Rechtes auf politische Mitwirkung, wie es etwa die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* konstatiert (Art. 21) und per definitionem allein in einer Demokratie gewährleistet ist. Vielmehr ist allein die liberale Demokratie dazu fähig, das Ganze der Menschenrechte zu achten, insbesondere bürgerliche und politische Recht wie das Recht auf Leben, das Recht auf körperliche und seelische Unversehrtheit, das Recht auf Privatheit, das Recht auf freie Meinungsäußerung, das Recht auf faire Gerichtsverfahren und viele andere. "Democracies are the natural allies of human rights." (Simmons 2009, 25) Es geht also nicht allein um das offizielle Bekenntnis zu solchen Rechten, sondern um den institutionalisierten Willen und die Fähigkeit, diese Rechte zu achten. Das gelingt durch eine Begrenzung exekutiver Macht, politische Partizipation, die Möglichkeit des Protests, die Verantwortlichkeit and Abwählbarkeit von Regierungen, eine unabhängige Justiz, die Bindung ans Recht, eine freie, kritische Presse usw. – also durch genau das, was die liberale Demokratie auszeichnet (Davenport und Armstrong 2004; Bueno de Mesquita et al. 2005; Bellinger 2017). Diese konstitutive Menschenrechtsorientierung verleiht der liberalen Demokratie einen hohen Wert. In diesem Sinne spreche ich im Folgenden vom „Wert der liberalen Demokratie".

In autoritären Systemen sind insbesondere sämtliche Freiheitsrechte nicht ausreichend gesichert oder werden nicht einmal offiziell anerkannt. Undemokratische Staaten haben überhaupt nicht den Anspruch, sich umfassend an den Menschenrechten zu orientieren. Menschenrechtsabkommen, die sie dennoch unterzeichnet haben, bleiben für sie letztendlich bedeutungslose Fremdkörper und werden entsprechend fortdauernd verletzt. Kurzum, ohne liberale Demokratie keine ausreichende Achtung der Menschenrechte (Buchanan 2003, Kap. 3; Sen 2009; Kap. 16; Christiano 2011; Gaus 2011, Kap. 22; Dahl 2015, Kap. 5; Gilabert 2020).

Zwar wäre theoretisch ein politisches System möglich, das nicht-demokratisch ist und trotzdem die Menschenrechte achtet (mit Ausnahme der Rechte auf politische Beteiligung) (Cohen 2006). Doch das bleibt eine bloß theoretische Möglichkeit. „Given the overwhelming wealth of historical evidence about the tendency to bias and abuse of political power" (Gilabert 2020, 285), ist es unvernünftig, die Achtung der Menschenrechte von einem anderen politischen System als dem der liberalen Demokratie zu erwarten.

Existierende liberale Demokratien haben selbstverständlich ihre Defizite. Doch das ist ebenfalls kein stichhaltiges Argument gegen den Wert der liberalen Demokratie. Sofern die Defizite in der mangelhaften Berücksichtigung von Menschenrechten gesehen werden, handelt es sich insbesondere entweder um soziale und wirtschaftliche Rechte oder um die richtige Regelung von Migration. Ersteres ist wichtig, hat aber keinen Einfluss auf die Argumentation dieses Artikels, da ein Recht auf Einwanderung nicht zu den sozialen und wirtschaftlichen Menschenrechten, sondern zu den Bürgerrechten gehören würde. Das zweite hingegen, die richtige Regelung von Migration, ist dasjenige, was hier in Frage steht. Vor allem aber ist der Anspruch auf die Achtung der Menschenrechte allein der liberalen Demokratie eingeschrieben. Es ist keine andere politische Ordnung in Sicht, die die Achtung aller Menschenrechte garantieren kann.

Zwar wurde viel diskutiert über eine Spannung zwischen Demokratie und den Rechten des Einzelnen (z.B. Mill 2011, Kap. 4). Doch diese Spannung besteht in erster Linie, wenn unter Demokratie allein die Volkssouveränität oder die Mehrheitsregel verstanden wird. Die liberale Demokratie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie eine solche Verabsolutierung der Mehrheitsregel wie überhaupt jede unbegrenzte Machtausübung vermeidet. Diese Begrenzung der Macht dient dem Schutz und der Entfaltung des Einzelnen, das heißt der Achtung der Menschenrechte. Zugleich ist die demokratische Willensbildung der Ort, an dem die Einzelnen als Freie und Gleiche politisch angemessen zur Geltung kommen und wo die Menschen-

rechte interpretiert und mit Leben gefüllt werden (Habermas 1996, Kap. 3; Gaus 2011, Teil II; Besson 2011).

Die liberale Demokratie ist in erster Linie zum Schutz der Rechte *ihrer* Bürger verpflichtet und oft nur dazu fähig. Die politischen Rechte kommen sogar, nach vorherrschender Auffassung und verbreiteter Praxis, per se nur den Mitgliedern des demos zu. Doch insofern die liberale Demokratie den Menschenrechten verpflichtet ist, ist sie immer auch auf die Anerkennung der Rechte *aller* Menschen ausgerichtet (Besson 2011, 30 f.). Nicht zufällig sind es hauptsächlich liberale Demokratien, die internationale Menschenrechtsabkommen und entsprechende internationale Organisationen entwickelt und unterstützt haben.

Nur wegen dieser universalistischen, menschenrechtlichen Ausrichtung sind die grundlegenden Rechte möglicher und tatsächlicher Immigranten für liberale Demokratien überhaupt ein Thema. Gäbe es ein Recht auf Einwanderung, das ja als hochrangiges moralisches Recht aller Menschen gedacht wird, das nach rechtlicher Umsetzung verlangt, also als Menschenrecht (Carens 1992), wäre seine Achtung realistisch gesehen nur von liberalen Demokratien zu erwarten. Selbstverständlich ist die globale Achtung der Menschenrechte auch seitens liberaler Demokratien faktisch oft lückenhaft. Doch erneut gilt: *Wenn* es überhaupt ein politisches System gibt, von dem die Achtung eines Rechtes auf Einwanderung zu erwarten wäre, dann allein die liberale Demokratie.[1]

Die liberale Demokratie verdient umso entschiedenere Verteidigung, als ihre Entwicklung und ihre mentale Verankerung in der Bevölkerung lange Zeit benötigt haben. In vielen Ländern konnte eine Demokratisierung nur gegen starke Widerstände erfolgen, oft sind die Versuche gescheitert. Es ist daher keineswegs übertrieben, die liberale Demokratie als einen zerbrechlichen Schatz zu betrachten, der mit aller Kraft gegen seine Feinde geschützt werden muss.

Der Rechtspopulismus ist seit geraumer Zeit die größte Bedrohung vieler liberaler Demokratien.[2] Der Begriff „Rechtspopulismus" ist keine Selbstbezeichnung, sondern wird meist von anderen in kritischer Absicht

[1] Das heißt nicht, dass demokratische Staaten stets die meiste Einwanderung erfahren oder erlauben. Im Gegenteil, gerade manche nichtdemokratische Staaten lassen ein hohes Maß an Einwanderung zu, z.B. die Vereinigten Arabischen Emirate. Aber diese Einwanderung von Arbeitsmigranten beruht nicht auf einem Recht darauf, sondern auf den Interessen des aufnehmenden Staates.

[2] Ich lasse den Linkspopulismus außen vor. Er spielt in vielen Ländern eine deutlich geringere oder gar keine Rolle, und Migration gehört nicht zu seinen Kernthemen.

benutzt. Ich verwende ihn, weil es der heutzutage übliche ist, um die politischen Akteure zu benennen, um die es hier geht. Nach dem wissenschaftlich vorherrschenden Verständnis zeichnet sich der Rechtspopulismus durch ein dualistisches Bild der Gesellschaft aus, demzufolge sich "das wahre Volk" und „die anderen" gegenüberstehen. Die „anderen" können eine abgehobene politische Elite sein oder Fremde oder beide. Für dieses „wahre" Volk, das oft als ethnisch homogen vorgestellt wird, beanspruchen die Rechtspopulisten zu sprechen, ihm wollen sie Geltung verschaffen (Albertazzi und McDonnell 2015, 4 f.; Müller 2016; Mudde und Rovira Kaltwasser 2017, Kap. 1). Daher stehen sie dem skeptisch gegenüber, was ihnen zufolge das Volk daran hindert, zur Geltung zu kommen: innen der Pluralismus, Minderheitenrechte und überhaupt Institutionen, die dem Mehrheitsprinzip Grenzen auferlegen, außen internationale Verpflichtungen und der Einsatz für universale Menschenrechte. Sie wollen vermeintlich nationale Interessen stärker gewichten und lehnen massenhafte Einwanderung strikt ab.

Wenn ich von Rechtspopulisten spreche, sind damit in erster Linie entsprechende Politiker und Parteien gemeint. Denn sie sind es, die politische Macht erlangen können. Zur rechtspopulistischen Parteienfamilie gehören – Stand 2025 – unter anderem die *Freiheitliche Partei Österreichs* (FPÖ), die Britische *Reform UK*, der französische *Rassemblement National* (RN), die *Alternative für Deutschland* (AfD), die ungarische *Fidesz – Magyar Polgári Szövetség* (Ungarischer Bürgerbund), die polnische *Prawo i Sprawiedliwość* (PiS, Recht und Gerechtigkeit) sowie erhebliche Teile der US-amerikanischen *Republican Party*.

Der Rechtspopulismus wird theoretisch vom Rechtsextremismus abgegrenzt, der sich u.a. durch explizite Demokratiefeindschaft und offenen Rassismus auszeichnet (Ahmed und Pisoiu 2020; Zafirovski 2023). Faktisch aber sind die Übergänge fließend. Rechtspopulisten weisen personelle und ideologische Überschneidungen mit dem Rechtsextremismus auf. Diese latente Nähe zum Rechtsextremismus ist stets mit zu bedenken, wenn es um die Auswirkungen des Rechtspopulismus auf die Demokratie geht.

Das Verhältnis der Rechtspopulisten zur liberalen Demokratie ist zumindest ambivalent. Einerseits verstehen sich die Parteien als demokratisch; sie bejahen Volkssouveränität und Mehrheitsprinzip. Andererseits tendieren sie dazu, sich selbst als einzig legitime Repräsentanten des Volkes zu sehen; sie stehen Minderheitenrechten und dem gesellschaftlichen Pluralismus kritisch gegenüber und hadern mit dem Rechtsstaat und den *checks and balances* – also Kernelementen der liberalen Demokratie. Insgesamt könnte man sagen, dass der Rechtspopulismus "is not against democracy; rather it is at odds with *liberal* democracy." (Mudde und Rovira

Kaltwasser 2017, 95; vgl. Lacey 2019, 84) Demnach neigen Rechtspopulisten, ob explizit oder implizit, zu einer illiberalen Demokratie.

Andere halten diese Einschätzung noch für verharmlosend. Nach dieser Sichtweise „werden für die Demokratie konstitutive Rechte wie Meinungs- und Versammlungsfreiheit eingeschränkt oder punktuell entzogen, mit dem Ergebnis, dass die Demokratie an sich Schaden nimmt." (Müller 2016, 75) Diese antidemokratische Tendenz spiegelt sich auch in der unkritischen oder sogar positiven Haltung mancher Rechtspopulisten gegenüber autoritären Systemen in anderen Ländern.

Wie auch immer man das Verhältnis der Rechtspopulisten zur Demokratie beschreibt, entscheidend ist letztlich nicht ihre Haltung, sondern ihre tatsächliche Wirkung, wenn sie politische Macht errungen haben (cf. Mounk 2018, 35). Und da lässt sich empirisch eindeutig feststellen, dass sie der liberalen Demokratie erheblichen Schaden zufügen (Huber und Schimpf 2017; Lacey 2019; Haggard und Kaufman 2021; Gricius 2022; Ruth-Lovell und Grahn 2023). Ein bekanntes Beispiel ist Ungarn. Hier haben die Rechtspopulisten unter Führung von Viktor Orbán schon vor Jahren den Staat „in Besitz" genommen (Müller 2016, 70), das heißt eigentlich unparteiische Beamtenstellen mit loyalen Personen besetzt, die Unabhängigkeit der Justiz untergraben, staatliche Medien auf Linie gebracht, unabhängige Medien gegängelt oder geschlossen, missliebige NGOs und Forschungseinrichtungen unter Druck gesetzt. Nach Einschätzung der NGO *Freedom House* ist Ungarn inzwischen nur noch „partially free" und das am wenigsten freie Land innerhalb der Europäischen Union (Freedom House 2024).

In den USA rüttelte der rechtspopulistische Präsident Donald Trump bereits in seiner ersten Amtszeit an den Grundfesten der Demokratie, indem er seine Abwahl nicht akzeptierte, die Ergebnisse zu seinen Gunsten zu manipulieren versuchte und in einem versuchten Staatstreich seine Anhänger zur Stürmung des Kapitols aufgestachelte. Die zweite Trump-Regierung hat von Anfang an ungezügelt darauf hingewirkt, sich den Staat Untertan zu machen (Levitsky and Way 2025).

Der Rechtspopulismus verformt und unterminiert also die liberale Demokratie. Und er bahnt den Weg für ihre weitere Zerstörung. Was auf eine illiberale oder bloß elektorale Demokratie reduziert wurde, lässt sich leicht weiter in die Richtung eines autoritären Systems lenken. Doch schon der Verlust eines anspruchsvollen Niveaus liberaler Demokratie untergräbt die Achtung von Menschenrechten (Davenport und Armstrong 2004; Bueno de Mesquita et al. 2005; Halmai 2020; Adhikari et al. 2024).

Die rechtspopulistischen Parteien haben teilweise unterschiedliche Ziele und Forderungen, doch ein Thema eint sie alle: Migration. Die Ab-

lehnung von Einwanderung, genauer gesagt: von unkontrollierter, massiver Einwanderung steht bei sämtlichen rechtspopulistischen Parteien im Zentrum. Entsprechende Forderungen nehmen zumeist einen obersten Platz in den Wahl- und Parteiprogrammen ein.

So ist es nicht verwunderlich, dass die Rechtspopulisten durch unkontrollierte, massive Einwanderung erhebliche Zustimmung erfahren und Wahlen gewinnen. Sehr viele sozialwissenschaftliche Studien zeigen den Zusammenhang zwischen den Zahlen an Immigranten und der Salienz dieses Themas einerseits und den Wahlergebnissen rechtspopulistischer Parteien andererseits. Das gilt für verschiedene Länder, unter verschiedenen kulturellen Bedingungen und zu verschiedenen Zeiten (Arzheimer 2009; Barone et al. 2016; Halla et al. 2017; Podobnik et al. 2017; Dennison und Geddes 2019; Dinas et al. 2019; Edo et al. 2019; Norris und Inglehart 2019, Kap. 6; Tomberg 2021; Pieroni 2023).

Sofern es um die Wirkung von Einwanderung auf die Wahlerfolge von Rechtspopulisten geht, spielt die Motivation der Immigranten eine geringe Rolle, also ob sie Arbeit oder allgemein bessere Lebensbedingungen suchen, ob sie vor individueller Verfolgung oder vor Krieg fliehen. Andererseits geht es nicht um jede Einwanderung, sondern allein um die unkontrollierte Einwanderung sehr vieler Menschen. Diese beiden Merkmale sind eng miteinander verknüpft. Weil die Einwanderung unkontrolliert ist, kommen sehr viele Menschen. Unterlägen die Zahlen an Immigranten der Kontrolle des aufnehmenden Staates, wären sie zumeist moderat, insbesondere bei der Einwanderung aus ökonomischen Gründen. „Unkontrollierte Einwanderung" bedeutet nicht das Fehlen jeglicher Kontrolle. So etwas gibt es nirgends; jeder Staat verfügt zumindest über einige Kontrollmaßnahmen wie eine Visumspflicht und eine Registrierung von Immigranten. „Unkontrollierte Einwanderung" bedeutet, dass das Aufnahmeland die entscheidenden Variablen nicht kontrolliert: wie viele und welche Menschen einwandern. Was „sehr viele Menschen" bedeutet (im Folgenden: massive Einwanderung), ist natürlich unscharf und hängt zum einen von der Bevölkerungszahl des aufnehmenden Landes ab. 200.000 Immigranten sind für ein Land wie die USA etwas anderes als für ein kleines Land wie Österreich. Zum anderen hängt es von der Sichtweise der Bevölkerung des Landes ab, die in einer Demokratie jedoch von zentraler Bedeutung ist.

Der Fokus auf unkontrollierte, massive Einwanderung ist nicht nur wichtig, weil dies die Art von Einwanderung ist, gegen die sich Rechtspopulisten wenden und von der sie profitieren. Vielmehr ist unkontrollierte, massive Einwanderung auch dasjenige, was für den Fall eines staatlich anerkannten Rechtes auf Einwanderung zu erwarten wäre – und zwar in noch stärkerem Maße. Unkontrolliert wäre Einwanderung unter dieser

Bedingung per se, denn die Kontrolle seitens des aufnehmenden Staates fiele damit weg. Über eine Einwanderung würden allein die potentiellen Migranten als Inhaber des Rechtes entscheiden. Und dass die Einwanderung unter dieser Bedingung massiv wäre, ist nicht notwendig, aber überaus wahrscheinlich, solange sich die Lebensbedingungen in den verschiedenen Regionen der Welt so krass unterscheiden, solange Menschen in vielen Ländern keine Chance auf ein gutes Leben für sich sehen, solange Menschen durch kriegerische Konflikte bedroht sind und solange sie wegen ihrer Überzeugungen, ihrer Lebensweise oder ihrer Gruppenzugehörigkeit verfolgt werden. Solange dies so ist, haben sehr, sehr viele Menschen gute Gründe, sich für die Migration in ein anderes Land zu entscheiden. Unter den Bedingungen eines Rechts auf Einwanderung wäre eine solche Entscheidung zwar nicht leicht, aber bedeutend leichter. Denn viele Sorgen würden keine Rolle mehr spielen: die Angewiesenheit auf lebensgefährliche Fluchtrouten und kriminelle Schleuser, die Angst vor Zurückweisung und Abschiebung, die Sorge vor langwierigen, undurchschaubaren bürokratischen Prozeduren, die Sorge, als Bittsteller auftreten zu müssen, die Sorge vor einem jahrelang ungesicherten Aufenthaltsstatus. All das fiele weg, weil man sich auf ein Recht berufen könnte.

Jetzt haben wir alle Elemente beisammen, um die zwei Argumente gegen ein Recht auf Einwanderung zu entfalten.

3 Die zwei Argumente gegen ein Recht auf Einwanderung

Wenn all das so ist, d.h. wenn erstens unkontrollierte, massive Einwanderung mit großer Wahrscheinlichkeit Rechtspopulisten an die Macht bringt; wenn zweitens solche Rechtpopulisten mehr oder weniger zerstörerisch auf die liberale Demokratie einwirken; wenn drittens dieser liberalen Demokratie ein hoher Wert zukommt, weil sie das einzige politische System ist, das alle Menschenrechte zu achten vermag; wenn viertens die liberale Demokratie dasjenige politische System ist, von dem die Anerkennung eines Rechtes auf Einwanderung zu erwarten wäre; und wenn fünftens die Anerkennung eines Rechtes auf Einwanderung mit großer Wahrscheinlichkeit zu unkontrollierter, massiver Einwanderung führt, dann sollten wir ein solches Recht ablehnen. Und zwar aus zwei Gründen:

Argument I: Da die staatliche Anerkennung eines Rechtes auf Einwanderung mit großer Wahrscheinlichkeit zur Zersetzung der liberalen Demokratie führt und diese Demokratie einen hohen Wert hat, sollten wir ein solches Recht um der Demokratie willen ablehnen.

In evaluativer Hinsicht beruht dieses Argument auf dem Wert der liberalen Demokratie, der sich ihrer Funktion für die Achtung der Men-

schenrechte verdankt. Das heißt, dieses Argument steht auf einem ebenso liberalen und universalistischen Standpunkt, wie er für ein Recht auf Einwanderung in Anspruch genommen wird.

Doch spricht das Spannungsverhältnis zwischen liberaler Demokratie und einem Recht auf Einwanderung nicht einfach für gewisse Einschränkungen eines solchen Rechts, wie wir sie von anderen Rechten kennen und weithin als gerechtfertigt ansehen? Das wäre eine plausible Überlegung, wenn dem vermeintlichen Recht auf Einwanderung nur ein anderes Recht gegenüberstünde. Doch dies ist nicht der Fall. Das Argument setzt wohlgemerkt nicht ein Menschenrecht auf Demokratie voraus, das zwar begründungstheoretisch anspruchsvoller als ein Wert wäre (und deshalb heftig umstritten ist, vgl. Cohen 2006; Pevnick 2020), aber auch normativ enger, da es sich nur um ein Recht unter anderen handeln würde. Der Wert der Demokratie ergibt sich vielmehr aus der Vielzahl der Menschenrechte, letztlich aus ihrem Gesamtpaket. Das vermeintliche Recht auf Einwanderung und der Wert der liberalen Demokratie spielen deshalb nicht in derselben moralischen Liga. Wenn der überragende Wert der liberalen Demokratie durch solch ein Recht ernsthaft bedroht ist, muss dieses einzelne Recht ausgeschlossen werden.

Wer von den Menschenrechten und damit vom Wert der liberalen Demokratie nicht überzeugt ist, wird das Argument natürlich nicht überzeugend finden können. So jemand wird jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach auch einem Recht auf Einwanderung nichts abgewinnen können.

Argument II: Da die staatliche Anerkennung eines Rechtes auf Einwanderung mit großer Wahrscheinlichkeit zur Zersetzung der liberalen Demokratie führt, würde es damit die Voraussetzungen seiner eigenen Realisierung unterminieren. Ein moralisches Recht, das im Fall seiner Implementation die Bedingung von deren Möglichkeit beseitigt, ist selbstzerstörerisch und kann es daher nicht geben.

Dieses Argument bringt keinen Wert der Demokratie ins Spiel. Es arbeitet allein mit der selbstzerstörerischen Wirkung eines Rechts auf Einwanderung, das mit hoher Wahrscheinlichkeit zu unkontrollierter, massiver Einwanderung und in der Folge zu einer Machtübernahme durch Rechtspopulisten führen würde, die die liberale Demokratie beschädigen und damit die Voraussetzung für die Durchsetzung eben dieses Rechts auf Einwanderung zerstören würden.

Selbst wenn die unkontrollierte, massive Einwanderung und ihre problematischen Folgen nicht einträten, wäre dieses Recht inkohärent. Denn ein Recht auf Einwanderung gilt seinen Befürwortern als universelles moralisches Recht, was bedeutet, dass es jedem Einzelnen möglich sein muss, von ihm Gebrauch zu machen. Ein universelles Recht, das faktisch

nur ein Recht für einige sein kann, widerspricht sich selbst. Es ist dann eben kein universelles Recht und man sollte das auch nicht behaupten.

Die beiden Argumente sind offensichtlich von unterschiedlicher Beschaffenheit und Kraft. Das erste Argument bewegt sich in einer grundsätzlichen Abwägung zwischen verschiedenen moralischen Gesichtspunkten. Hier steht ein angenommenes Recht auf Einwanderung einem anderen moralischen Gesichtspunkt gegenüber, nämlich dem Wert der liberalen Demokratie. Das Argument plädiert dafür, der liberalen Demokratie den Vorzug zu geben, weil ihr ein überwältigender Wert als Verkörperung und Garantie der Gesamtheit der Menschenrechte zukommt. Im Prinzip kann man das anders gewichten. Insofern ist Argument I nicht zwingend.

Argument II hingegen nimmt keine Abwägung zwischen verschiedenen moralischen Gesichtspunkten vor, sondern erweist ein Recht auf Einwanderung als selbstzerstörerisch. Dieses Recht zerstört sich selbst, weil im Fall seiner staatlichen Anerkennung – und die Annahme eines Menschenrechts ist immer auf diese Anerkennung ausgerichtet – und nachfolgender Inanspruchnahme die Voraussetzungen ebendieser Anerkennung zerstört werden. Hier geht es nicht um den Wert der liberalen Demokratie, sondern allein um ihre Funktion als notwendige Bedingung für die Anerkennung eines Rechts auf Einwanderung. Argument II entzieht solch einem Recht also komplett den Boden.

Wenn das zweite Argument insofern stärker ist, sollten wir uns dann nicht darauf beschränken und das erste Argument fallen lassen? Nein, das erste Argument hat seinen Eigenwert, weil es moralischer Art ist und sich insofern auf demselben Boden bewegt, auf dem auch die Anhänger eines Rechts auf Einwanderung stehen (Carens 1996). Es zeigt mithin, dass auch im Rahmen einer moralischen Argumentation die Bejahung eines Rechts auf Einwanderung höchst fragwürdig ist. Das zweite Argument hingegen ist zwar zwingender, arbeitet aber mit normativ neutralen Annahmen.

Auch Befürworter eines Rechts auf Einwanderung halten unter bestimmten Umständen eine Beschränkung von Einwanderung für gerechtfertigt. Worin unterscheiden sich diese Überlegungen von den Argumenten I und II? Der Unterschied liegt darin, dass in den Augen dieser Autoren meist nur extreme Ereignisse eine Einschränkung rechtfertigen. Joseph Carens nennt „chaos and the breakdown of order" (Carens 1987, 259), Phillip Cole spricht von "clear and overwhelming evidence of national or international catastrophe" (Cole 2011, 306). Das sind sehr viel strengere Bedingungen als die Deformation der liberalen Demokratie, um die es in den Argumenten I und II geht. Die öffentliche Ordnung ist in Polen und Ungarn unter der Herrschaft der Rechtspopulisten nicht zusammengebrochen. Vor allem sind Beschränkungen von Einwanderung für diese Autoren nur als

Ausnahme gerechtfertigt, während sie nach den Argumenten I und II grundsätzlich gerechtfertigt sind. Im einen Fall wird ein Recht ausnahmsweise eingeschränkt, im anderen Fall gibt es ein solches Recht gar nicht erst.

4 Einwände

Die Argumentation dieses Artikels dürfte eine Reihe von Einwänden provozieren, deren Diskussion den Ansatz weiter schärfen wird. Die Einwände 1 bis 4 drehen sich hauptsächlich um die empirischen Zusammenhänge; die Einwände 5 bis 9 behandeln methodologische Fragen; die Einwände 10 bis 15 sind normativer und argumentationslogischer Art. Wenn ich von der „Argumentation" oder der „Argumentation dieses Artikels" spreche, sind die Argumente I und II in Abschnitt 3 gemeint.

Einwand 1: Die Annahmen zum empirischen Zusammenhang von Einwanderung und Rechtspopulismus, die der Argumentation zugrunde liegen, stimmen nicht. Unkontrollierte, massive Einwanderung führt gar nicht zu einem Erstarken des Rechtspopulismus, weil er a) *ganz andere* Ursachen hat, wie etwa ungerechte und undemokratische Verhältnisse, oder b) *auch* andere Ursachen hat.

Zu a) Die erste Variante dieses Einwands ist die am weitesten reichende. Wäre sie richtig, würde sie die Argumentation an entscheidender Stelle schwächen. Diese Variante ist allerdings auch die gewagteste. Die Behauptung lautet, dass der Rechtspopulismus sich zwar vordergründig gegen Einwanderung stelle, aber eigentlich mit Ungerechtigkeit und undemokratischen Strukturen hadere. Rainer Forst etwa sieht die eigentliche Ursache darin, dass das Versprechen, als Gleicher unter Gleichen zu gelten, nicht eingehalten wird (Forst 2024). Diese Interpretation läuft auf die Behauptung hinaus: Die Rechten wollen eigentlich auch links sein, sie wissen es nur nicht. Das dürfte ein linksliberale Phantasie sein. Denn es gibt keine belastbaren Daten, die die Annahme solcher „eigentlichen" Ursachen des Rechtspopulismus stützen. Im Gegenteil, zahlreiche Studien zeigen, dass rechtspopulistisches Wahlverhalten kaum durch sozioökonomische Faktoren erklärbar ist. Die Parteien sind gerade auch in den wohlhabendsten Ländern erfolgreich, und ihre Wähler finden sich in allen sozialen Schichten (Ivarsflaten 2008; Schwander und Manow 2017; Rooduijn 2018; Santana et al 2020; Stoetzer et al. 2021; Tomberg et al. 2021; vgl. auch Berman 2021).

Zugunsten von Variante a könnte man allenfalls anbringen, dass die Erfolge rechtspopulistischer Parteien sich nicht immer proportional zur

Stärke der Einwanderung verhalten. So haben sie teilweise besonders Erfolg in Ländern, die kaum Migranten aufgenommen haben (Dustmann et al. 2019). Doch solche Daten sprächen nur dann gegen den Zusammenhang zwischen dem Migrationsthema und der Stärke des Rechtspopulismus, wenn die Wähler bei ihren politischen Präferenzen ausschließlich die aktuelle Einwanderung in ihr Land oder ihre Region vor Augen hätten. Das aber ist nicht der Fall. Polen zum Beispiel nahm zwar bis zum russischen Angriff auf die Ukraine im Jahr 2022 kaum Immigranten auf, doch andere EU-Ländern durchaus, und innerhalb der EU gab es kaum Grenzkontrollen. Zudem wurde die polnische Regierung seitens der EU erheblich unter Druck gesetzt, Flüchtlinge in ihr Land zu lassen. So konnte die rechtspopulistische PiS mit der Angst vor ungewollter Einwanderung Erfolge bei den Wählern verbuchen. Für den Zuspruch zu rechtspopulistischen Parteien ist also nicht nur die faktische Einwanderung vor Ort entscheidend, sondern ebenso die Salienz des Themas (Czymara und Dochow 2018; Dennison und Geddes 2019). Aber die Salienz hängt wiederum von der wahrgenommenen oder erwarteten Einwanderung ab.

Zu b) Gegen die zweite Variante des Einwands ist hingegen wenig zu sagen – außer dass sie die Argumentation dieses Artikels nicht auszuhebeln vermag. Zweifellos ist Rechtspopulismus nicht monokausal (Stockemer et al. 2020; Berman 2021). Aber heißt das nicht, dass es ihn ebenso ohne starke Einwanderung gäbe? Gewiss, aber das Problem, um das es hier geht, ist nicht Rechtspopulismus an sich, sondern Rechtspopulismus, der politische Macht erlangt. Als zentrales Motiv für Wahlentscheidungen pro rechtspopulistische Parteien kann Einwanderung als derjenige Faktor gelten, der diese Parteien an die Macht bringt. Zudem ist zu bedenken, dass sozio-ökonomische Sorgen auch im Verbund mit Immigrationsskepsis auftreten können, zum Beispiel in der Sorge vor höheren Mieten wegen massiver Einwanderung (Dancygier 2010; Gidron und Hall 2019; dagegen allerdings: Norris und Inglehart 2019, 195).

Einwand 2: Die Darstellung unterschlägt einen wichtigen Zusammenhang. Oft sind die Wahlerfolge von Rechtspopulisten in Regionen höher, in denen weniger Migranten leben. Das spricht gegen die Argumentation.

Die Beobachtung ist teilweise richtig, aber die Schlussfolgerung ist falsch. Tatsächlich zeigt sich teilweise, dass Rechtspopulisten dort weniger Erfolg haben, wo bereits viele Migranten mit Einheimischen zusammenleben, z.B. in Großstädten (Dustmann et al. 2019; Schaub et al. 2021). Dieser Befund bestätigt die Kontakthypothese, nach der Kontakte zwischen den Angehörigen verschiedener Gruppen Vorbehalte abbauen können (Allport 1954). Nach anderen Studien wiederum mindert Kontakt die Vorbehalte

nicht bei potentiellen Wählern rechtspopulistischer Parteien (Homola und Tavits 2018). Auf jeden Fall ändern die Befunde nichts an der Tatsache, dass unkontrollierte, massive Einwanderung den Rechtspopulisten *insgesamt* enorme Wahlerfolge beschert. Die ethnische und kulturelle Diversität ist in den meisten liberalen Demokratien heute größer als früher, und dennoch haben die Rechtspopulisten Zulauf wie noch nie, insbesondere wegen unkontrollierter, massiver Einwanderung. Der Kontakt hat Einfluss, kann die Immigrationsskepsis und den Erfolg der Rechtspopulisten aber nicht ausgleichen oder gar übertrumpfen.

Eine hohe Zahl von Migranten oder Menschen mit Migrationshintergrund schützt noch aus einem weiteren Grund nicht gegen rechtspopulistische Wahlerfolge. Es gibt nämlich Hinweise darauf, dass sie oft selbst skeptisch gegenüber weiterer Immigration eingestellt sind, und, sofern wahlberechtigt, nicht selten für rechtspopulistische Parteien votieren (Sommer und Franco 2025) – und zwar umso mehr, je weiter die eigene Einwanderung (oder die der Vorfahren) in der Vergangenheit liegt (Neureiter und Schulte 2024; Fraga et al. 2025).

Einwand 3: Wenn demokratische Parteien eine restriktive Einwanderungspolitik verfolgen, stärken sie damit letztendlich die Rechtspopulisten, weil eine solche Politik deren Markenzeichen ist. Insofern steht auch eine philosophische Position, die eine Begrenzung von Einwanderung rechtfertigt, im Verdacht, den Rechtspopulismus ungewollt zu unterstützen.

Der Einwand mag raffiniert erscheinen, weil er die Sorge, die der Argumentation dieses Artikels zugrunde liegt, gegen sie selbst wendet. Doch genau deshalb kann mit diesem Einwand etwas nicht stimmen. Wenn unkontrollierte, massive Einwanderung nachweislich zum Erstarken des Rechtspopulismus führt, kann eine Verminderung von Einwanderung nicht ebenso zu einem solchen Erstarken führen. Was die Auswirkungen einer Übernahme restriktiverer migrationspolitischer Positionen seitens der demokratischen Parteien angeht, sind die empirischen Befunde uneindeutig (Meguid 2005; Krause et al. 2023). Wahrscheinlich müssen wir zwischen einer tatsächlichen Verringerung der Einwanderung und einer bloßen Änderung der politischen Agenda demokratischer Parteien unterscheiden. Während eine bloße Änderung der Agenda den Rechtspopulismus nicht schwächt, dürfte dies eine erhebliche Verringerung der Einwanderung durchaus tun. Zudem stärken demokratische Parteien den Rechtspopulismus sicherlich, wenn sie sich in dessen rhetorischem Arsenal bedienen. Indem demokratische Parteien die Sprache der Entwertung, stereotyper Verächtlichmachung und Dämonisierung von Migranten übernehmen, machen sie tatsächlich diejenigen salonfähig, die in dieser Sprache und diesem

Denken zuhause sind. Das ist jedoch ein anderer kausaler Zusammenhang als der, den der Einwand behauptet.

Außerdem ist daran zu erinnern, dass die Verneinung eines Rechts auf Einwanderung jenseits der politischen Philosophie keine extreme Position, sondern umfassender Konsens ist. Alle relevanten politischen Kräfte in liberalen Demokratien wollen Einwanderung begrenzen. Sie unterscheiden sich lediglich in Art und Umfang der angestrebten Begrenzung. Es ist also die Position pro Recht auf Einwanderung, die in der politischen Wirklichkeit extrem ist. Der Einwand hat damit die noch absurdere Implikation, dass *jede* faktische oder geplante Migrationspolitik, egal welcher Couleur, den Rechtspopulismus stärkt.

Einwand 4: Der kausale Zusammenhang zwischen starker Einwanderung und dem Erstarken des Rechtspopulismus besteht zwar, die Sorge vor einer Zerstörung der liberalen Demokratie ist jedoch weitgehend unberechtigt. Denn dazu wird es a) entweder gar nicht erst kommen, oder b) entsprechende Maßnahmen rechtspopulistischer Regierungen können nach ihrer Abwahl revidiert werden.

Der Optimismus dieses Einwands mag sympathisch erscheinen, aber ich sehe nicht, wie er sich rechtfertigen ließe.

Zu a) Dass rechtspopulistische Regierungen dazu neigen, demokratische Institutionen zu missachten und zu schwächen, ist eine offensichtliche Tatsache (s. Abschnitt 2). Selbstverständlich hängt der Erfolg und die Eingriffstiefe ihrer Maßnahmen von kontingenten Faktoren ab, die sich je nach Land unterscheiden und nicht im Einzelnen vorauszusehen sind (Lacey 2019). Das ändert nichts an ihrer grundsätzlich destruktiven Tendenz. Es muss auch gar nicht erst zu einer kompletten Zerstörung der liberalen Demokratie kommen (wo auch immer die Schwelle dafür liegt), damit die Argumentation greift. Bereits eine teilweise Deformation der liberalen Demokratie ist höchst bedauerlich, deformiert mit großer Wahrscheinlichkeit ihre menschenrechtliche Orientierung und bereitet den Boden für einen weitergehenden Umbau zu einem autoritären System.

Zu b) Dass es zumindest schwer ist, Deformationen der Demokratie rückgängig zu machen, zeigt das Beispiel Polen (nach der Abwahl der PiS-Regierung 2023). Eine vollständige Wiederherstellung der liberalen Demokratie nach Abwahl einer rechtspopulistischen Regierung ist zwar möglich, eine Garantie dafür gibt es jedoch nicht. Im Gegenteil, geschwächte institutionelle Gegengewichte, eine vereinheitlichte Medienlandschaft, eine parteiische Richterschaft sowie die Gewöhnung breiter Bevölkerungsschichten an die neue Ordnung können hohe Hürden darstellen.

Einwand 5: Die Argumentation verwechselt Moral und Recht miteinander. Sie beansprucht, sich gegen ein moralisches Recht zu wenden, richtet sich tatsächlich aber nur gegen die Folgen seiner positivrechtlichen Verankerung. Diese treffen das moralische Recht jedoch nicht.

Nein, eine solche Verwechslung liegt hier nicht vor. Selbstverständlich unterscheiden sich Moral und Recht. Aber die Postulierung eines moralischen Rechtes ist keine spekulative Fingerübung, sondern drängt auf seine faktische Anerkennung und – im Falle von Menschenrechten – seine positivrechtliche Umsetzung. Daher ist das, was mit der Umsetzung einhergeht, auch für das postulierte moralische Recht von Belang.

Einwand 6: So gut sich der Zusammenhang zwischen Einwanderung, Rechtspopulismus und Gefährdung der Demokratie belegen lässt, basiert die Argumentation doch nur auf den *Konsequenzen* von Einwanderung und einem Recht darauf. Moralische Rechte sollten wir aber nicht auf konsequentialistische Überlegungen gründen.

Die Rechtfertigung von Rechten *ausschließlich* auf Konsequenzen zu stützen, hieße in der Tat, eine umstrittene philosophische Position zu vertreten. Aber die negativen Folgen unkontrollierter, massiver Einwanderung für die liberale Demokratie gegen ein Recht auf Einwanderung ins Feld zu führen, ist kein Plädoyer für solch einen rein konsequentialistischen Ansatz. Auch deontologische Ansätze ziehen konsequentialistische Überlegungen heran. Die Argumente dieses Artikels sind also aus verschiedenen theoretischen Perspektiven akzeptabel. Auch in der Philosophie der Migration werden häufig konsequentialistische Argumente angeführt, für und gegen ein Recht auf Einwanderung (Bauböck 2011; Cole 2011, Kap. 14; Miller 2008; Wellman 2011, Kap. 5).

Einwand 7: Selbst wenn wir bei der Entscheidung über ein mögliches Recht auf Einwanderung die Folgen prinzipiell berücksichtigen dürfen, sind die Zusammenhänge zwischen Einwanderung, Rechtspopulismus und der Bedrohung der liberalen Demokratie lediglich kontingente Tatsachen, die eine solche Entscheidung nicht rechtfertigen können. Wir sollten Grundrechte nicht auf bloß mögliche zukünftige Entwicklungen und zeitgebundene Phänomene stützen.

Mit der Behauptung, dass es sich um bloß mögliche Entwicklungen handelt, weist z.B. Javier Hidalgo die Sorge vor einer Zerstörung demokratischer Institutionen zurück: „While this is possible, it's also speculative. And we can't justify restricting important freedoms on the basis of mere speculations." (Hidalgo 2019, 79) Doch die Argumentation hat nichts Spekulatives an sich. Im Gegenteil, die Auswirkung von unkontrollierter,

massiver Einwanderung auf Wahlerfolge rechtspopulistischer Parteien lässt sich ebenso gut belegen wie die demokratiezersetzende Wirkung solcher Parteien, wenn sie an die Macht kommen. Wir müssen bei der Bestimmung moralischer Rechte von dem ausgehen, was wir aus Vergangenheit und Gegenwart wissen.

Auch der Hinweis auf die vermeintliche Zeitgebundenheit des Rechtspopulismus verfängt nicht. Er mag als junges Phänomen erscheinen, ist tatsächlich aber Jahrzehnte alt. Bereits in den 70er, 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts haben rechtspopulistische Parteien Zulauf gehabt und sich den Kampf gegen Einwanderung auf die Fahnen geschrieben, wie zum Beispiel der *Front National* in Frankreich, die *Fremskridtspartiet* in Dänemark, *Die Republikaner* in Deutschland oder *One Nation* in Australien (Mudde 2007, Kap. 2; Betz 2021). Die Parteien und die Akteure ändern sich, das Phänomen bleibt – und es wächst vor allem wegen zunehmender Einwanderung.

Die Anreize für Einwanderung sind genauso wenig kurzlebig. Leider müssen wir auf lange Sicht mit Kriegen, politischer Verfolgung, korrupten Regimen und schlechten wirtschaftlichen Perspektiven in vielen Regionen der Welt rechnen. Der Klimawandel wird Konflikte und Armut wahrscheinlich noch verschärfen. Die extreme Ungleichheit zwischen den liberalen Demokratien des Westens und vielen Ländern des globalen Südens werden damit noch lange Zeit bestehen bleiben. Sogar ein wachsender Wohlstand in diesen Ländern wird wahrscheinlich zunächst zu verstärkter Migration führen, weil sie für die betroffenen Menschen dann erst erschwinglich wird (Clemens 2020).

Wenn bereits das derzeitige Ausmaß der Zuwanderung in vielen demokratischen Ländern zu einem massiven Anstieg des Rechtspopulismus geführt hat, wäre ähnliches und gravierenderes unter den Bedingungen eines anerkannten Rechts auf Zuwanderung zu erwarten. Bei der Bestimmung dessen, was ein Recht sein soll, müssen wir Entwicklungen antizipieren, die nicht zwangsläufig eintreten, aber sehr wahrscheinlich sind. Ein Aufschwung des Rechtspopulismus aufgrund unkontrollierter, massiver Einwanderung gehört dazu.

Das bedeutet, dass es keinen schlichten Gegensatz zwischen kontingenten und notwendigen Entwicklungen gibt, wie ihn der Einwand suggeriert. Vielmehr müssen wir zwischen verschiedenen Stufen der Kontingenz unterscheiden. Während sehr kontingente Entwicklungen tatsächlich keine Rolle spielen dürfen, müssen wir durchaus Entwicklungen berücksichtigen, die einen niedrigen Grad an Kontingenz aufweisen, d.h. sehr wahrscheinlich sind.

Einwand 8: Auch wenn die rechtspopulistische Reaktion auf unkontrollierte, massive Einwanderung im Zuge eines Rechts auf Einwanderung sehr wahrscheinlich ist, handelt es sich keineswegs um eine unvermeidliche, quasi naturgesetzlich bestimmte Entwicklung. Vielmehr stehen dahinter Deutungen, die Gegenstand der Kritik sein können und sollten. Statt wie selbstverständlich sich hinter der Idee nationaler Souveränität zu verschanzen und die Ansprüche von Migranten ungerechtfertigterweise auszublenden, sollten wir diese traditionellen Annahmen hinterfragen und so dem Rechtspopulismus den ideellen Boden entziehen.[3]

Der Einwand ist eine Verschärfung des vorherigen. Und so wie dieser überschätzt er die Kontingenz der beschriebenen Entwicklungen. Recht hat er mit der Einschätzung, dass es sich nicht um zwangsläufige Kausalbeziehungen handelt, sondern um menschliches Handeln aufgrund von Deutungen, die auch anders sein könnten. Aber die Deutbarkeit stößt an Grenzen, nämlich die Grenzen der Eigengesetzlichkeit der Demokratie. Denn demokratische Staaten sind politische Gemeinschaften, in denen es darauf ankommt, wer dazugehört und wer nicht. Sie sind kooperative Netzwerke, in denen Vertrauen und Solidarität zwischen den Kooperationspartnern wichtig sind. Sie haben eine etablierte gemeinsame politische Kultur und setzen auf die freie, gemeinsame Anerkennung von Institutionen und regelbasierten Verfahren. Sie ermöglichen ein hohes Maß an Inklusion und Partizipation im Innern, was voraussetzt, dieses Innere abgrenzen zu können, also an den Grenzen ausschließen zu können. Und wenn wir davon ausgehen, dass Demokratien auch kulturelle Gemeinschaften sind oder auf ihnen basieren (Miller 2016), sind sie auf Gefühle der kulturellen Zugehörigkeit angewiesen. Wenn auch letztere Annahme in der politischen Philosophie umstritten ist, dürfte sie doch in der Bevölkerung weit verbreitet sein. Unkontrollierte, massive Einwanderung stellt all dies in Frage. Anders ausgedrückt: Wenn eine große Zahl von Menschen in ein Land kommt, bei denen fraglich ist, ob sie Teil des demokratischen Gesellschaftsvertrags sind oder ihn unterstützen, steht für viele Bürger ebendieser Gesellschaftsvertrag in Frage.[4] Deshalb stößt unkontrollierte, massive Einwanderung bei einem großen Teil der ansässigen Bevölkerung demokratischer Gemeinwesen nahezu immer auf deutliche Ablehnung. Und diese Ablehnung führt bei vielen leicht zu grundsätzlichen Zweifeln an der liberalen Demokratie und ebnet

[3] Ich danke einem/r anonymen Gutachter/in für diesen Einwand.

[4] Deshalb gibt es das „illiberale Paradox", dass sich nichtdemokratische Staaten eine liberalere Immigrationspolitik leisten können (Natter 2018).

so den Weg für politische Kräfte, die diesem Zweifel Taten folgen lassen wollen.

Insofern ist die Annahme falsch, es handle sich bei den „widespread populist anti-immigrant sentiments“ nur um eine „soft feasibility constraint“, die durch Überzeugungsarbeit und menschliche Begegnung in absehbarer Zeit bedeutend gemindert werden können (Santi Amantini 2022, 112 f.). Der Zusammenhang zwischen unkontrollierter, massiver Einwanderung, Rechtspopulismus und der Beschädigung der liberalen Demokratie stellt vielmehr einen harten, dauerhaften Faktor dar, der ein Recht auf Einwanderung ausschließt.

Worin die Ansprüche von Migranten, von denen der Einwand spricht, bestehen und nicht bestehen, ist hier Gegenstand der Überlegungen. Also können wir nicht einen vermeintlichen Anspruch (nämlich auf Einwanderung) voraussetzen. Nota bene: Die Idee eines Rechts auf Einwanderung wird hier nicht mithilfe einer Konzeption von Demokratie zurückgewiesen, die einem muffig-provinziellen Kommunitarismus entspringt. Die Konzeption von Demokratie ist vielmehr einer universalistischen Perspektive verpflichtet, die aber zugleich die partikularen Bedingungen zur Verwirklichung des universell Gültigen erkennt. Die Argumentation dieses Artikels begreift das liberal-demokratische Gemeinwesen als notwendiges partikulares Gehäuse universeller Menschenrechte. Dieses Gehäuse – und damit auch sein Inhalt – verträgt sich nicht mit einem Recht auf Einwanderung.

Einwand 9: Auch wenn die empirische Grundlage felsenfest ist, gilt die Argumentation doch nur für eine realistische Ethik der Migration, die sich mit den Bedingungen der heutigen Welt arrangiert. Für eine idealistische Ethik hingegen ist die Argumentation ohne Belang.

Die Unterscheidung zwischen realistischen und idealistischen Ansätzen hat Joseph Carens in die Philosophie der Migration eingeführt (Carens 1996). Ein realistischer Ansatz ist demnach “especially attentive to the constraints which must be accepted if morality is to serve as an effective guide to action in the world in which we currently live.” Ein idealistischer Ansatz ist demgegenüber besonders mit “issues of fundamental justification” befasst und neigt zur Infragestellung des Bestehenden (ebd., 156). Einem realistischen Ansatz gesteht Carens durchaus zu, eine Immigrationsskepsis innerhalb der Bevölkerung zu berücksichtigen, während ein idealistischer Ansatz davon absehen kann und sollte.

In Anbetracht dieser Unterscheidung ist es zweifelhaft, ob das Etikett „realistischer Ansatz“ für die Argumentation dieses Artikels passt. Beide Argumente befassen sich mit “issues of fundamental justification”. Ihr Witz

liegt gerade darin, dass sie den beständigen *realen* Konsequenzen eines Rechts auf Einwanderung große Relevanz für die Frage nach seiner *Begründbarkeit* zusprechen. Argument I ist darüber hinaus dem Wert der liberalen Demokratie verpflichtet, der auch idealistische Ansätze leitet.

Recht besehen gibt es keine schlichte Dichotomie zweier Arten von Ethik. Auch nach Carens handelt es sich eher um ein „continuum from realistic to idealistic" (ebd., 169). Ein idealistischer Ansatz am äußersten Rand dieses Kontinuums, der keinerlei Rücksicht auf die reale Welt nimmt, ist praktisch unbrauchbar. Wie Carens ganz richtig sagt, muss auch ein idealistischer Ansatz das Prinzip „ought implies can" berücksichtigen (ebd., 166). Dann aber ist die entscheidende Frage nicht, ob eine plausible Migrationsethik soziale Realitäten zur Kenntnis nehmen muss, sondern nur welche und in welchem Maße. Ich habe dafür argumentiert, dass der Zusammenhang zwischen Einwanderung, Rechtspopulismus und liberaler Demokratie als ein enorm wichtiger und stabiler Teil der Realität bei der Frage nach einem Recht auf Einwanderung Berücksichtigung finden muss und gegen ein solches Recht spricht. Das gilt auch für idealistische Ansätze, sofern sie den Anspruch auf praktische Brauchbarkeit erheben. Daher ist der Einwand unberechtigt.

Außerdem: Auch in einer idealen Welt, in der weltweit ähnlich gute Lebensbedingungen herrschen, muss ein Recht damit verträglich sein, dass es von einer sehr großen Zahl in Anspruch genommen wird. Ein Recht, bei dem man immer hinzusetzen muss: aber bitte nicht so viele!, ist kein universales Recht.

Einwand 10: Egal welcher Art von Ethik die Argumentation zuzuordnen ist, sie zeigt nicht, was sie zeigen soll, nämlich dass ein Recht auf Immigration grundsätzlich ausgeschlossen ist. Auf Basis der in Abschnitt 2 beschriebenen Zusammenhänge lässt sich lediglich dafür argumentieren, dass das Recht auf Immigration a) unter bestimmten Umständen *eingeschränkt* wird (Carens 1987) oder b) dass es *vorläufig außer Kraft gesetzt* ist, weil es momentan nicht realisierbar ist (Carens 1992).

Zu a) Die Einschränkung eines einmal etablierten Rechts wäre stets juristisch angreifbar; ob der Schutz der Demokratie auf diese Weise funktioniert, ist zweifelhaft. Vor allem aber wird der Vorschlag nicht dem gerecht, was auf dem Spiel steht, und er unterschätzt die Dynamik sozialer Entwicklungen. Denn wenn „chaos and the breakdown of order" (Carens 1987, 259) vor der Tür stehen, ist es zu spät. Die Demontage der liberalen Demokratie tritt zeitverzögert auf: erst unkontrollierte, massive Einwanderung aufgrund eines Rechtes auf Einwanderung, dann Erfolge der Rechtspopulisten bei den nächsten Wahlen, dann eventuell Regierungsübernahme, dann De-

montage der Demokratie. Statt mit Ausnahmeregelungen zu spät zu kommen, sollten wir vorausschauend gar nicht erst solch ein Recht installieren.

Zu b) Damit wir von einer vorläufigen Aussetzung eines Rechts auf Einwanderung sprechen können, muss die Inkraftsetzung zumindest in Sichtweite sein. Doch welche Zukunft müssen wir dafür annehmen? Eine Zukunft, in der Menschen keine fremdenfeindlichen Haltungen hegen, ist vorstellbar. Aber dass sie jeder Einwanderung gleichmütig oder gar positiv begegnen? Dass es den demokratischen Staatsbürgern egal ist, wie sich ihre Gesellschaft zusammensetzt und ob sie sich auf unerwünschte Weise verändert? Oder dass ihr Unwille darüber niemals zu Argwohn gegenüber dem politischen System führt? Oder dass solcher Argwohn niemals bei politischen Wahlen zum Ausdruck kommt? Eine solche Zukunft können wir ausschließen. Denn sie läuft nicht nur den bisherigen Erfahrungen zuwider, sondern vor allem auch der Funktionsweise eines demokratischen Gemeinwesens. Der Rechtspopulismus mit seiner Obsession für das Migrationsthema ist daher zwar eine Bedrohung für die liberale Demokratie, aber eine, die – nur scheinbar paradox – diesem politischen System innewohnt. Eine Inkraftsetzung eines Rechts auf Einwanderung ist nicht in Sichtweite, die Rede von einer vorläufigen Aussetzung ist deshalb unseriös. Ein moralisches Recht aber, das auf unabsehbare Zeit ausgesetzt ist, kann schwerlich ein moralisches Recht sein.

Einwand 11: Wenn die Argumentation richtig wäre, könnte man sie auf alles anwenden, wogegen sich der Rechtspopulismus wendet, wie Minderheitenrechte oder die Gleichberechtigung der Geschlechter. Das wäre eine moralische Bankrotterklärung.

Zunächst einmal ist Migration, wie beschrieben, für Rechtspopulisten nicht ein Thema unter vielen, sondern ein besonders wichtiges, wenn nicht *das* zentrale Thema. Bei nichts sind sich rechtspopulistische Parteien so einig und nichts befeuert ihren Erfolg so wie unkontrollierte, massive Einwanderung. Alle anderen Themen sind für sie nicht gleichermaßen attraktiv. Mit der Ablehnung gleicher Rechte für Frauen oder für homosexuelle Menschen etwa lassen sich in westlichen liberalen Demokratien keine Mehrheiten gewinnen. Bereits deshalb existiert die Parallele nicht, die der Einwand behauptet.

Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass es unter anderen Bedingungen anders wäre. Deshalb ist etwas Zweites entscheidend: Gleiches Recht für alle Bürger ist unumstrittener Kern der liberalen Demokratie. Das gilt für ein vermeintliches Recht auf Einwanderung gerade nicht. Es handelt sich wie gesagt um eine Idee, die in Politik und Gesellschaft auf fast einhellige Ablehnung stößt, nirgendwo positivrechtlich verankert ist und gegen

die auch innerhalb des liberalen Stroms politischer Philosophie grundsätzliche Einwände vorgebracht werden. Das angebliche Recht auf Einwanderung hat daher einen völlig anderen Status als die etablierten Menschenrechte. Deren Einschränkung kann nicht aus der Ablehnung dieses Rechts angesichts der rechtspopulistischen Bedrohung abgeleitet werden. Anerkannte gleiche Rechte für alle abzubauen, um dem Rechtspopulismus das Wasser abzugraben, hieße, die liberale Demokratie um der liberalen Demokratie willen zu beschädigen. Das wäre widersinnig.

Doch setzt diese Erwiderung nicht bereits das voraus, was es zu beweisen gilt, nämlich dass ein Recht auf Einwanderung kein Menschenrecht ist und daher nicht zum normativen Fundament der liberalen Demokratie gehört? Nein, wenn man nicht eine völlig revisionäre Konzeption von Menschenrechten vertritt, müssen neu geltend gemachte Rechte sich am Korpus der etablierten Rechte messen lassen. Andernfalls könnte man beliebig irgendwelche fragwürdigen neuen Menschenrechte behaupten und die Kritik an ihrer Unvereinbarkeit mit der liberalen Demokratie als petitio principii abtun.

Einwand 12: Auch wenn sich mit der Argumentation nicht die Einschränkung anderer Rechte legitimieren lässt, rechtfertigt sie nolens volens den Rassismus, der unter rechtspopulistischen Parteien und ihren Wählern verbreitet ist und ihre Ablehnung von Einwanderung motiviert. Ein Erstarken des Rechtspopulismus durch Einwanderung zur argumentativen Richtschnur zu machen bedeutet, dem Rassismus als Ursache dieses Erstarkens die Weihen einer ethisch achtbaren Tatsache zu verleihen (Carens 1992, 31 f).

Dass sich rassistische Einstellungen durch das Sprechen und Denken vieler rechtspopulistischer Politiker ziehen, dürfte unstrittig sein (Krzyżanowski 2020). Ob sich dieser Rassismus auch unter allen ihren Wählern findet, ist hingegen zweifelhaft. Man kann unkontrollierte, massive Einwanderung ablehnen, ohne rassistische Einstellungen zu haben (Christiano 2008, 934). Solche nicht-rassistischen Gründen können sein: die Sorge vor größerer sozialer Ungleichheit und dadurch bedingter steigender Kriminalität, die Sorge um die Leistungsfähigkeit des Wohlfahrtsstaates, die Sorge vor verstärktem Wettbewerb auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt, die Sorge vor dem Import politischer und religiöser Konflikte aus dem Ausland und die Bedrohung durch Terrorismus. Auch das Interesse am Schutz der eigenen Kultur ist nicht zwangsläufig rassistisch (Miller 2016, S. 64 f.). Und tatsächlich speist sich die Immigrationsskepsis, die Menschen zur Wahl von Rechtspopulisten treibt, längst nicht nur aus rassistischen Motiven, sondern ebenso aus anderen Bedenken (Rydgren 2008;

Halikiopoulou und Vlandas 2020). Insofern ist der Einwand mindestens wackelig.

Entscheidend aber ist etwas anderes. Die negativen Folgen eines bestimmten Tuns in moralische Überlegungen einzubeziehen heißt in keiner Weise, die Motivationen gutzuheißen, die diesem Tun zugrunde liegen. Wenn Unternehmen sich Verhaltenskodizes geben, um sexuelle Belästigung zu verhindern, kommt auch niemand auf die Idee, dass damit sexistische Motive anerkannt werden. Das Gegenteil ist der Fall. So macht auch die Argumentation dieses Artikels in keiner Weise Ressentiments in der politischen Philosophie salonfähig.

Einwand 13: Argument II, das mit den selbstzerstörerischen Auswirkungen eines Rechts auf Einwanderung arbeitet, ist nicht stichhaltig. Denn andere, sogar positivrechtlich verankerte Rechte können ebenfalls selbstzerstörerisch wirken. So kann das Wahlrecht oder das Recht auf freie Meinungsäußerung zur Zerstörung der Demokratie genutzt werden. Diese Rechte dürfte es nach Argument II auch nicht geben.[5]

Der Einwand übersieht einen wichtigen Unterschied. Beim Wahlrecht und beim Recht auf freie Meinungsäußerung gibt es einen richtigen und einen falschen Gebrauch. Das liegt in der Logik dieser Rechte. Denn beim Wahlrecht handelt es sich um ein politisches Partizipationsrecht, und auch das Recht auf freie Meinungsäußerung kommt hier nur als politisches Recht in Betracht. Als solche sind diese Rechte nicht nur eine Ermächtigung des Einzelnen, sondern sie haben darüber hinaus eine soziale Funktion, nämlich die Gestaltung und Aufrechterhaltung des demokratisch-politischen Lebens. Wer sein Wahlrecht nutzt, um eine undemokratische Partei zu wählen, oder wer seine Meinungsfreiheit auf eine Weise nutzt, dass sich andere Debattenteilnehmer eingeschüchtert zurückziehen, untergräbt die Demokratie und gebraucht dieses Recht auf falsche Weise. Die selbstzerstörerische Wirkung bestände also nur bei einem missbräuchlichen, falschen Umgang. Einen solchen Missbrauch gibt es bei einem Recht auf Einwanderung nicht. Als ein Freiheitsrecht hätte es keine andere Funktion als eben überall einwandern zu dürfen. Die selbstzerstörerische Wirkung beginnt damit, dass viele Menschen Gebrauch von ihm machen.

Einwand 14: Die Argumentation wendet sich zwar ausdrücklich nur gegen ein Recht auf Einwanderung, spricht aber implizit auch gegen das Recht auf

[5] Ich danke zwei anonymen Gutachtern für diesen Einwand.

Asyl. Sie wendet sich also gegen ein anerkanntes Menschenrecht (und Grundrecht) und demonstriert somit ihre moralische Problematik.

Nein, denn das Recht auf Asyl unterscheidet sich signifikant von einem vermeintlichen Recht auf Einwanderung. Zwei Unterschiede sind vor allem relevant: Erstens berechtigt das Recht auf Asyl nicht dazu, in jedes Land nach eigenem Belieben zu migrieren. Das diesem Recht entsprechende Verbot, von Verfolgung bedrohte Menschen zurückzuweisen oder abzuschieben (non-refoulement), wie es in der Genfer Flüchtlingskonvention verankert ist, bezieht sich nur auf Länder, in denen die Verfolgung droht. Zurückweisungen und Abschiebungen sind daher mit dem Recht auf Asyl grundsätzlich vereinbar, ebenso wie internationale Vereinbarungen über die Verteilung von Flüchtlingen. Zweitens kann eine Person das Recht auf Asyl nur für den Fall in Anspruch nehmen, dass ihr Verfolgung droht. Ein Recht auf Einwanderung, wie es von seinen Befürwortern gedacht wird, soll dagegen jedem in jedem Fall zukommen (eventuell abgesehen von extremen Ausnahmen). Während also ein Recht auf Einwanderung unbedingt gälte, ist das Recht auf Asyl bedingt. Fällt die Bedingung für die Inanspruchnahme des Rechts auf Asyl weg, besteht im Prinzip das so begründete Aufenthaltsrecht nicht mehr – auch wenn das vielfach anders gehandhabt wird.

Ein Recht auf Einwanderung reicht also viel weiter als das Recht auf Asyl. Deshalb fällt mit ersterem nicht automatisch auch letzteres weg. Wird das Recht auf Asyl aber praktisch so gehandhabt, dass die Auswirkungen denen eines Rechts auf Einwanderung gleichkommen, spricht die Argumentation dieses Artikels ebenso gegen eine solche Handhabung.

Einwand 15: Für die Zulassung von Einwanderung sprechen massive Gründe, die die Argumentation entkräften. Zum Beispiel a) ist es die Pflicht demokratischer Länder, Schutzsuchenden zu helfen, und b) viele westliche Länder brauchen massive Einwanderung, um ihren Wohlstand zu wahren.

Zu a) Die Ablehnung eines Rechts auf Einwanderung ist nicht dasselbe wie die Ablehnung jeder Einwanderung. Zweifellos gibt es gute Gründe, die dafür sprechen, Einwanderung zuzulassen. Zu den wichtigsten gehört der Schutz von Flüchtlingen. Insbesondere liberale Demokratien mit ihrer Orientierung an den Menschenrechten sollten sich davon angesprochen fühlen. Wenn auch ein starker Grund, ist es dennoch nur *ein* Grund, der mit anderen Gründen konkurriert und zu einem Ausgleich gebracht werden muss, unter anderem mit dem Ziel, das Fortbestehen als liberaler Demokratie zu sichern. So wie es für ein Individuum keine Pflicht zur Hilfe gibt, wenn dabei das eigene Überleben bedroht ist, kann es für einen Staat keine Pflicht geben, das eigene Überleben als liberale Demokratie aufs Spiel

zu setzen. Insofern ist auch die Pflicht zur Hilfe für Flüchtlinge begrenzt. Zudem bedeutet sie nicht notwendigerweise, Flüchtlinge im eigenen Land aufzunehmen. Und schließlich ist die unkontrollierte Einwanderung von Flüchtlingen aus fernen Ländern nicht besonders human, sondern folgt dem harten Prinzip des *survival of the fittest*. Humaner ist eine Aufnahme der Bedürftigsten, wie sie etwa Kanada praktiziert, und das ist eine *kontrollierte* Aufnahme. Der Einwand vermag die Argumentation also nicht zu entkräften.

Zu b) Einwanderung mag in vielen westlichen Ländern aus ökonomischen Gründen empfehlenswert sein, aber diese Überlegung ist gerade nicht einem vermeintlichen universellen Recht auf Einwanderung verpflichtet, sondern einem nationalen Interesse. Insofern handelt es sich gar nicht um einen Einwand gegen die Argumentation dieses Artikels. Im Gegenteil, gerade eine Position, die Einwanderung um der eigenen Wohlstandswahrung befürwortet, läuft auf eine kontrollierte Einwanderung hinaus: eine Einwanderung nach den Interessen des Aufnahmelandes. Es handelt sich also um ein Argument *gegen* ein Recht auf Einwanderung.

Fazit: Die Einwände widerlegen die Argumentation nicht. Weder ist die empirische Grundlage noch der methodische Ansatz falsch, noch entkräften moralische Gründe die Argumentation. Das Überleben der liberalen Demokratie gibt uns starke Gründe, die Idee eines Rechts auf Einwanderung zu verwerfen.[6]

Literatur

Abizadeh, Arash. 2008. "Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders". *Political Theory* 36, 37–65.

Adhikari, Bimal, Jeffrey King, und Amanda Murdie. 2024. "Examining the effects of democratic backsliding on human rights conditions". *Journal of Human Rights* 23 (3): 267–282.

Ahmed, Reem, und Daniela Pisoiu. 2020. "Uniting the far right: how the far-right extremist, New Right, and populist frames overlap on Twitter – a German case study". *European Societies* 23 (2): 232–254.

[6] Ich danke den Teilnehmern des Forschungskolloquiums praktische Philosophie an der Universität Bielefeld sowie den anonymen Gutachtern für viele wertvolle Rückmeldungen zu früheren Versionen dieses Artikels.

Albertazzi, Daniele, und Duncan McDonnell. 2015. *Populists in Power*. London: Routledge.

Allport, Gordon W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Mass. u.a.: Addison-Wesley.

Arzheimer, Kai. 2009. "Contextual factors and the extreme vote in Western Europe, 1980-2002". *American Journal of Political Science* 53 (2): 259–275.

Barber, Benjamin. 1984. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley u.a.: University of California Press.

Barone, G., A. D'Ignazio, G. de Blasio, und P. Naticchioni. 2016. "Mr. Rossi, Mr. Hu and Politics. The Role of Immigration in Shaping Natives' Voting Behavior". *Journal of Public Economics* 136 (C): 1–13.

Bauböck, Rainer. 2011. "Citizenship and Free Movement". In *Citizenship, Borders, and Human Needs*, hg. v. Roger M. Smith, 343–376. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bellinger, Nisha Mukherjee. 2017. "Voting and Human Rights in Democratic Societies". *Human Rights Review* 18 (3): 263–282.

Berman, Sheri. 2021. "The Causes of Populism in the West". *Annual Review of Political Science* 24, 71–88.

Bertram, Christopher. 2018. *Do States Have the Right to Exclude Immigrants?* Cambridge: Polity Press.

Besson, Samantha. 2011. "Human rights and democracy in a global context: decoupling and recoupling". *Ethics & Global Politics* 4 (1): 19–50.

Betz, Hans-Georg. 2021. "Forty Years of Radical Right-wing Populism. An Assessment". In *Global Resurgence of the Right. Conceptual and Regional Perspectives*, hg. v. Gisela Pereyra Doval und Gastón Souroujon, 7–40. London, New York: Routledge.

Blake, Michael. 2020. *Justice Migration and Mercy*. New York: Oxford University Press.

Buchanan, Allen. 2003. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press.

Bueno De Mesquita, Bruce, George W. Downs, Alastair Smith, und Feryal Marie Cherif. 2005. "Thinking Inside the Box: A Closer Look at Democracy and Human Rights". *International Studies Quarterly* 49 (3): 439–457.

Carens, Joseph H. 1987. "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders". *The Review of Politics* 49 (2): 251–273.

Carens, Joseph H. 1992. "Migration and Morality. A Liberal Egalitarian Perspective". In *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, hg. v. Brian Barry und Robert E. Goodin, 25–47. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.

Carens, Joseph H. 1996. "Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration". *International Migration Review* 30 (2): 156–170.

Christiano, Thomas. 2008. "Immigration, Political Community and Cosmopolitanism". *San Diego Law Review* 45, 933–961.

Christiano, Thomas. 2011. "An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy". *Philosophy and Public Affairs* 39, 142–176.

Clemens, Michael. 2020. "The Emigration Life Cycle: How Development Shapes Emigration from Poor Countries". *CGD Working Paper* 539. Washington, DC: Center for Global Development.

Cohen, Joshua. 2006. "Is there a Human Right to Democracy?" In *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, hg. v. Christine Sypnowich, 226–248. Oxford: Oxford University Press.

Cole, Phillip. 2000. *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cole, Phillip. 2011. "Open Borders: An Ethical Defense". In: Christopher Heath Wellman, und Phillip Cole: *Debating the Ethics of Immigration. Is There a Right to Exclude?* Part two. New York: Oxford University Press.

Czymara, Christian S., und Stephan Dochow. 2018. "Mass Media and Concerns about Immigration in Germany in the 21st Century: Individual-Level Evidence over 15 Years". *European Sociological Review* 34 (4): 381–401.

Dahl, Robert A. 2015. *On Democracy*. Second edition. New Haven: Yale University Press.

Dancygier, Rafaela M. 2010. *Immigration and Conflict in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davenport, Christian, und David A. Armstrong. 2004. "Democracy and the violation of human rights: a statistical analysis from 1976 to 1996". *American Journal of Political Science* 48, 538–554.

Dennison, James, und Andrew Geddes. 2019. “A Rising Tide? The Salience of Immigration and the Rise of Anti-Immigration Political Parties in Western Europe”. *The Political Quarterly* 90, 107–116.

Dinas, Elias, Konstantinos Matakos, Dimitrios Xefteris, und Dominik Hangartner. 2019. “Waking Up the Golden Dawn: Does Exposure to the Refugee Crisis Increase Support for Extreme-Right Parties?” *Political Analysis* 27 (2): 244–254.

Dustmann, Christian, Kristine Vasiljeva, und Anna Piil Damm. 2019. “Refugee Migration and Electoral Outcomes”. *The Review of Economic Studies* 86 (5): 2035–2091.

Edo, Anthony, Yvonne Giesing, Jonathan Öztunc, und Panu Poutvaara. 2019. “Immigration and electoral support for the far-left and the far-right”. *European Economic Review* 115, 99–143.

Forst, Rainer. 2024. Die falsche Sicherheit. *Die Zeit*, Nr. 31, 6.

Fraga, Bernard L., Yamil R. Velez, und Emely A. West. 2025. “Reversion to the Mean, or Their Version of the Dream? Latino Voting in an Age of Populism”. *American Political Science Review* 119 (1): 517–525.

Freedom House. 2024. Freedom in World 2024: Hungary. https://freedomhouse.org/country/hungary/nations-transit/202

Gaus, Gerald. 2011. *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gidron, Noam, und Peter A. Hall. 2020. “Populism as a Problem of Social Integration”. *Comparative Political Studies* 53 (7): 1027–1059.

Gilabert, Pablo. 2020. “The Human Right to Democracy and the Pursuit of Global Justice”. In *The Oxford Handbook of Global Justice*, hg. v. Thom Brooks, 279–301. Oxford: Oxford University Press.

Gricius, Gabriella. 2022. “Populism and Authoritarianism”. In *The Palgrave Handbook of Populism*, hg. v. Michael Oswald, 177–193. Cham: Springer/Palgrave Macmillan.

Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Haggard, Stephan, und Robert Kaufman. 2021. *Backsliding. Democratic Regress in the Contemporary World*. New York: Cambridge University Press.

Halikiopoulou, Daphne, und Tim Vlandas. 2020. "When economic and cultural interests align: The anti-immigration voter coalitions driving far-right party success in Europe". *European Political Science Review*. 12 (4): 427–448.

Halla, Martin, Alexander F. Wagner, und Josef Zweimüller. 2017. "Immigration and Voting for the Far Right". *Journal of the European Economic Association* 15 (6): 1341–1385.

Halmai, Gábor. 2020. "Rights Revolution and Counter-Revolution: Democratic Backsliding and Human Rights in Hungary". *Law & Ethics of Human Rights* 14 (1): 97–123.

Hidalgo, Javier S. 2019. *Unjust Borders. Individuals and the Ethics of Immigration*. Abington-on-Thames: Routledge.

Homola, Jonathan, und Margit Tavits. 2018. "Contact Reduces Immigration-Related Fears for Leftist but Not for Rightist Voters". *Comparative Political Studies* 51 (13): 1789–1820.

Huber, Robert A, und Christian H. Schimpf. 2017. "On the distinct effects of left-wing and right-wing populism on democratic quality". *Politics and Governance* 5, 4146–4165.

Ivarsflaten, Elisabeth. 2008. "What Unites Right-Wing Populists in Western Europe?: Re-Examining Grievance Mobilization Models in Seven Successful Cases". *Comparative Political Studies* 41 (1): 3–23.

Joshi, Hrishikesh. 2018. "Is Liberalism Committed to Its Own Demise?" *Journal of Ethics and Social Philosophy* 13 (3): 259–267.

Krause, Werner, Denis Cohen, und Tarik Abou-Chadi. 2023. "Does accommodation work? Mainstream party strategies and the success of radical right parties". *Political Science Research and Methods* 11, 172–179.

Krzyżanowski, Michał. 2020. "Discursive shifts and the normalisation of racism: imaginaries of immigration, moral panics and the discourse of contemporary right-wing populism". *Social Semiotics* 30 (4): 503–527.

Lacey, Nicola. 2019. "Populism and the Rule of Law". *Annual Review of Law and Social Science* 15, 79–96.

Levitsky, Steven, und Lucan A. Way. 2025. "The Path to American Authoritarianism. What Comes After Democratic Breakdown". *Foreign Affairs*, February 11. www.foreignaffairs.com/united-states/path-american-authoritarianism-trump.

Meguid, Bonnie M. 2005. "Competition Between Unequals: The Role of Mainstream Party Strategy in Niche Party Success". *American Political Science Review* 99 (3): 347–359.

Mill, John Stuart. 2011. *On Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, David. 2008. "Immigrants, Nations, and Citizenship". *The Journal of Political Philosophy* 16 (4): 371–390.

Miller, David. 2016. *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Moore, Margare. 2015. *A Political Theory of Territory*. New York: Oxford University Press.

Mounk, Yascha. 2018. *The People Versus Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mudde, Cas. 2007. *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Mudde, Cas, und Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2017. *Populism. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Müller, Jan-Werner. 2016. *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.

Natter, Katharina. 2018. "Rethinking immigration policy theory beyond 'Western liberal democracies'". *Comparative Migration Studies* 6 (4): 1–21.

Neureiter, Michael, und Felix Schulte. 2024. "A tale of two logics: how solidarity and threat perceptions shape immigrant attitudes towards immigration in Western Europe". *West European Politics* 47 (2): 280–302.

Nickel, James, und Adam Etinson. 2024. "Human Rights". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), hg. v. Edward N. Zalta und Uri Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/rights-human/.

Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2019. *Cultural Backlash: Trump, Brexit and Authoritarian Populism*. New York: Cambridge University Press.

Oberman, Kieran. 2016. "Immigration as a Human Right", In *Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership*, hg. v. Sarah Fine und Lea Ypi, 32–56. Oxford: Oxford University Press.

Pevnick, Ryan. 2020. "The Failure of Instrumental Arguments for a Human Right to Democracy". *Journal of Political Philosophy* 28, 27–50.

Pieroni, Luca, Melcior Rosselló Roig, und Luca Salmasi. 2023. "Italy: Immigration and the evolution of populism". *European Journal of Political Economy* 76, 102260.

Podobnik, Boris, Marko Jusup, Dejan Kovac, und H. E. Stanley. 2017. "Predicting the Rise of EU Right-Wing Populism in Response to Unbalanced Immigration". *Complexity*, Article ID 1580526.

Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rooduijn, Matthijs. 2018. "What unites the voter bases of populist parties? Comparing the electorates of 15 populist parties". *European Political Science Review* 10 (3): 351–368.

Ruth-Lovell, Saskia Pauline, und Sandra Grahn. 2023. "Threat or corrective to democracy? The relationship between populism and different models of democracy". *European Journal of Political Research* 62 (3): 677–698.

Sager, Alex. 2020. *Against Borders. Why the World Needs Free Movement of People*. London: Rowman & Littlefield.

Santana, Andrés, Piotr Zagórski, und José Rama. 2020. "At odds with Europe: explaining populist radical right voting in Central and Eastern Europe". *East European Politics* 36 (2): 288–309.

Santi Amantini, Laura. 2022. "Populist Anti-immigrant Sentiments Taken Seriously: A Realistic Approach". *Res Publica* 28, 103–123.

Schäfer, Armin. 2015. Der Verlust politischer Gleichheit. *Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet*. Frankfurt a.M., New York: Campus.

Schaub, Max, Johanna Gereke, und Delia Baldassarri. 2021. "Strangers in Hostile Lands: Exposure to Refugees and Right-Wing Support in Germany's Eastern Regions". *Comparative Political Studies* 54 (3-4): 686–717.

Schwander, Hanna, und Philip Manow. 2017. "It's not the economy, stupid! Explaining the electoral success of the German right-wing populist AfD". *CIS Working Paper* 94, Zürich.

Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Simmons, Beth A. 2009. *Mobilizing for Human Rights: International Law in Domestic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sommer, Udi, und Idan Franco. 2025. *The Emerging Republican Minorities. Racial and Ethnic Realignment in the Trump Era*. New York u.a.: Bloomsbury.

Stockemer, Daniel, Daphne Halikiopoulou, und Tim Vlandas. 2020. "'Birds of a feather'? Assessing the prevalence of anti-immigration attitudes among the far right electorate". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47 (15): 3409–3436.

Stoetzer, Lukas F., Johannes Giesecke, und Heike Klüver. 2021. "How does income inequality affect the support for populist parties?" *Journal of European Public Policy* 30 (1): 1–20.

Tomberg, Lukas, Karen Smith Stegen, und Colin Vance. 2021. "'The mother of all political problems'? On asylum seekers and elections". *European Journal of Political Economy* 67, 101981.

Wellman, Christopher Heath. 2008. "Immigration and Freedom of Association". *Ethics* 119 (1): 109–141.

Weltman, Daniel. 2020. "Illiberal Immigrants and Liberalism's Commitment to its Own Demise". *Public Affairs Quarterly* 34 (3): 271–297.

Zafirovski, Milan. 2023. It Did Happen Here. *The Rise of Fascism in Contemporary Society*. Leiden: Brill.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 501–514
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.18

Praktische Philosophie mit Thomas von Aquin: Einleitung in den Themenschwerpunkt

Practical Philosophy with Thomas Aquinas: Introduction to the Special Issue

KATHI BEIER, BREMEN

Zusammenfassung: Nach drei Jahren Thomas-Feierlichkeiten wird in dieser Einleitung noch einmal die Gelegenheit genutzt, die Bedeutung des Denkens von Thomas von Aquin für die Philosophie aufzuzeigen. Es wird auf neuere Editionen seiner Schriften ebenso hingewiesen wie auf aktuelle Diskussionen seiner Thesen im Feld der Praktischen Philosophie. Zudem werden die drei Beiträge des Schwerpunktes kurz vorgestellt.

Schlagwörter: Thomas von Aquin, Praktische Philosophie, Ethik, Epistemologie, Anthropologie

Abstract: After three years of celebrating Thomas Aquinas, this introduction once again takes the opportunity to highlight the significance of his thinking for philosophy. It refers to recent editions of his writings as well as to current discussions of his claims in the field of practical philosophy. In addition, the three contributions to the Special Issue are briefly presented.

Keywords: Thomas Aquinas, Practical Philosophy, Ethics, Epistemology, Anthropology

1 Thomas und die Praktische Philosophie

Drei Jahre Thomas-Feierlichkeiten liegen hinter uns. 2023 jährte sich die Heiligsprechung des großen systematischen Denkers durch Papst Johannes XXII. am 18. Juli 1323 zum 700. Mal. 2024 war es genau 750 Jahre her, dass der Angehörige des damals noch recht jungen „Ordens der

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Predigerbrüder“ – wegen des Gründers Dominikus von Guzmán (um 1170-1221) später auch Dominikanerorden genannt – starb, nämlich am 7. März 1274. Da der Tag der Geburt des Thomas nicht so genau verbürgt ist wie der Tag seines Todes, wahrscheinlich aber in die Zeit um Neujahr 1225 zu datieren ist, konnten wir 2025 den 800. Geburtstag dieses bedeutenden Italieners begehen, der als jüngster Sohn des Grafen Landulf von Aquino und seiner Frau Theodora auf der Burg Roccasecca, zwischen Rom und Neapel gelegen, geboren wurde.

Weltweit wurde der 1567 zum Kirchenlehrer erhobene Thomas von Aquin nun mit Tagungen und Vorträgen, Schwerpunkten in Zeitschriften und besonderen Publikationen gefeiert. Sein Schädel, aufbewahrt als Reliquie in der Jakobinerkirche von Toulouse, reiste durch Teile Europas und zog viele Gläubige an. Dabei sind es keineswegs nur Dominikaner und Dominikanerinnen, katholische Universitäten und Ordenshochschulen oder theologische Fakultäten, die Thomas in Ehren halten. Sein Werk und sein Denken beeindrucken seit jeher weit über kirchliche Kreise hinaus – nicht zuletzt wegen der grundlegenden Fragen, mit denen sich Thomas auseinandersetzt, der Klarheit seiner Sprache und der argumentativen Stringenz seiner Überlegungen. Thomas war nicht nur ein beeindruckender Denker, sondern auch Dichter einiger in der katholischen Kirche bis heute bekannter liturgischer Gesänge; daher lautet der Titel des zuletzt auf Deutsch erschienenen Buches über sein Leben und sein Werk von Hanns-Gregor Nissing genau so, *Denker und Dichter* (Nissing 2022; vgl. Nissing 2025). Thomas war Mendikant, d.h. Angehöriger eines der so genannten Bettelorden, und Magister, d.h. Professor an der Universität von Paris. Er war sowohl eifriger Exeget der Hl. Schrift als auch kongenialer Kommentator der Schriften des Aristoteles. Er wurde wegen der didaktischen und systematischen Aufbereitung seiner Werke der „engelgleiche Lehrer“ (*doctor angelicus*) genannt und war doch Zeit seines Lebens selbst ein unermüdlich Lernender, immer auf der Suche nach der Wahrheit. Und er war Theologe und Philosoph gleichermaßen. Zugleich war er maßgeblich daran beteiligt, das Verhältnis von Theologie und Philosophie neu zu bestimmen.

Das lag auch daran, dass er historisch betrachtet in einer überaus spannenden Zeit lebte, einer Zeit, in der die Städte an Bedeutung gewannen, die Mendikantenorden entstanden und sich die Universitäten gründeten. Für den Dominikanerorden war und ist das Studium besonders wichtig; es gehört gewissermaßen zur DNA der Ordensidee (vgl. Eggensperger 2025). Im 13. Jahrhundert erhielten die Mendikanten, Franziskaner und Dominikaner, Lehrstühle an Theologischen Fakultäten. Als „Meister“ (*magister*) an der Universität von Paris hatte Thomas den Lehrstuhl zweimal inne, 1256-1259 und 1268-1272. An den großen Universitäten wurden in

dieser Zeit harte wissenschaftliche Kämpfe ausgefochten. Denn ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geriet Schritt für Schritt das gesamte Studium an der Artistenfakultät unter den Einfluss der nun erstmals vollständig auf Latein zugänglichen großen Werke des Aristoteles, seiner Natur- und Geistphilosophie und seiner philosophischen Theologie und Ethik. Das führte, so erklärt Jan Aertsen, zu einem echten Streit der Fakultäten:

> "The constellation of the medieval university bore within it the seeds of conflict. The Faculty of Arts had in fact developed into a philosophy faculty where Aristotle's rational account of the world was taught. In the course of the thirteenth century, the writings and Aristotle commentaries of the two great Islamic philosophers Avicenna and Averroes also became available for this program. But the study of the arts was still preparatory for the theology faculty, in which the doctrine of the Christian faith was explained and systematized. Greek and Arabic philosophy on the one hand and Christian theology on the other make divergent statements about human beings and the world, and both sides claim truth. The truth claims of philosophy and theology were the cause of what one might name (following Kant) 'the conflict of the faculties'." (Aertsen 1993, 24)

Anders als bei Kant ging es hier um einen Streit der unteren mit nur einer der höheren Fakultäten. Das bedeutet jedoch nicht, dass dieser Streit weniger heftig ausgefallen wäre. Thomas war nicht nur Zeuge dieser Universitätskrise, sondern, wie Andreas Speer schreibt, „einer der maßgeblichen Protagonisten dieses Paradigmenwechsels" in der Wissenschaft (Speer 2025, 117). Geschult durch das Studium bei Albertus Magnus in Köln versuchte er, die Vereinbarkeit von aristotelischer Philosophie und christlichem Glauben aufzuzeigen, d.h. die Vorstellung von Wissenschaft, die ihm in den Schriften des Aristoteles begegnete, zur christlichen Offenbarungslehre ins Verhältnis zu setzen und so Theologie als Wissenschaft zu begründen. In seinen Schriften, so beschreibt es Speer, „begegnet man einem durch und durch methodischen Denker von großer analytischer Schärfe, einem herausragenden Wissenschaftler und Lehrer, für den Wissenschaft Lebensform ist" (ebd., 120). Es ist daher nicht verwunderlich, dass Thomas' Werke bis heute auch in der Philosophie studiert und diskutiert werden. Einen seiner eifrigsten Leser, Übersetzer und "Schüler" im 20. Jahrhundert, nämlich den Münsteraner Philosophen Josef Pieper, stellen Hanns-Gregor Nissing und Bertold Wald ins Zentrum ihrer neuesten Thomas-Publikation (vgl. Nissing/Wald 2024).

Im Feld der Praktischen Philosophie stoßen hier vor allem seine Aristoteles-Kommentare, der zweite der drei Teile der *Summa theologiae*, also

STh I-II und II-II, und etliche der *Quaestiones disputatae*, insbesondere *De veritate* (Über die Wahrheit), *De virtutibus* (Über die Tugenden) und *De malo* (Vom Übel) auf besonderes Interesse. In den letzten Jahren sind dazu wichtige deutsche und zweisprachige Textausgaben erschienen. Schon 2021 konnte mit Band 9 „Ziel und Handeln des Menschen" (*STh* I-II, 1-21, übersetzt und kommentiert von Klaus Jacobi) eine Lücke in der Deutschen Thomas-Ausgabe gefüllt werden. Auszüge aus der Habitus- und Tugendlehre der *Summa theologiae* (*STh* I-II, 49-63) sind in neuer Übersetzung 2023 in der Reihe *Interpretationen und Quellen* im Verlag Karl Alber erschienen (vgl. Beier/Roesner 2023). Hervorzuheben ist zudem das noch laufende Co-Science-Projekt „summa21" am Thomas-Institut der Universität zu Köln, das das Ziel verfolgt, die gesamte *Summe der Theologie* in gut lesbarer Übersetzung online zu präsentieren (vgl. https://summa21.de). Von den Aristoteles-Kommentaren des Thomas konnte Matthias Perkams seiner Übersetzung des Kommentars zu den Büchern I und X der *Nikomachischen Ethik*, erschienen 2014 als Band 33 in Herders *Bibliothek der Philosophie des Mittelelters*, 2023 mit Band 57 die Kommentare zu den Büchern V-VII hinzufügen, also zur Gerechtigkeit, zur Klugheit und den anderen intellektuellen Tugenden sowie zum Willen und zur Willensschwäche (*akrasia* bzw. *incontinentia*). Erhältlich sind dort auch der Kommentar zum ersten Buch der *Politik* sowie Auszüge des Kommentars zur *Metaphysik*. Die Reihe enthält zudem Thomas' Überlegungen zum Gewissen (*De veritate* 16-17) und wird 2026 Thomas' Spätwerk *De regno ad regem Cypri* (Über die Königsherrschaft an den König von Zypern) publizieren. Im Meiner Verlag wird die deutsche Übersetzung der *Quaestiones disputatae*, herausgegeben von Rolf Schönberger, fortgeführt. Hier ist 2024 *De anima* (Untersuchungen über die Seele / Über die Geistgeschöpfe) erschienen sowie 2023 und 2024 *Über die Wahrheit* Teilband 1 (*De veritate* 1-4) und Teilband 3 (*De veritate* 10-13). Schon länger erhältlich sind dort *Über die Tugenden* und die beiden Teilbände *Vom Übel* (*De malo* I-VII und *De malo* VIII-XVI). Da *De malo* VI eines der wichtigsten anthropologischen Lehrstücke des Thomas enthält, nämlich seine These, dass der Mensch frei wählen und entscheiden kann, hat Andreas Speer diese Frage noch einmal neu übersetzt und in der Reihe *Great Papers Philosophie* bei Reclam 2024 als lateinisch-deutsche Ausgabe herausgebracht.

Das Werk des Thomas wird seit einiger Zeit sehr stark vor allem im englischsprachigen Raum rezipiert, und zwar in Theologie und Philosophie gleichermaßen. Hier entstehen sowohl neue Kompendien (vgl. u.a. Levering/Plested 2021, Stump/White 2022) als auch neue Bücher zu fast allen Facetten seines Denkens, wobei sein Verständnis der Tugenden im Moment besonders intensiv erforscht wird (vgl. zuletzt etwa Sullivan 2021, Osborne

2022, Mattison III. 2023, McKay Knobel 2024). In Europa gehen wichtige Impulse der Thomasrezeption nach wie vor vom Angelicum in Rom und vom Thomas-Instituut in Utrecht aus (vgl. ten Klooster/Goris/Sarot 2023). In Deutschland ist die aktuelle Diskussion stark auf die Praktische Philosophie fokussiert, findet mitunter aber eher versteckt in Festschriften statt. Vier Themenfelder sind hier besonders hervorzuheben.

(i) Im Feld der Ethik und Moralphilosophie geht es zum einen wieder verstärkt um die Rolle der praktischen Vernunft bei Thomas (vgl. Mandrella 2020), speziell um die Frage, was aus der These vom Guten als einem Transzendentalbegriff für das Verständnis von Ethik im Allgemeinen folgt (Mandrella 2023). Zum anderen wird, ebenfalls in stärker metaethischer Hinsicht, untersucht, ob in Thomas' Ethik eher universalistische oder partikularistische Tendenzen zu finden sind (vgl. Perkams 2023). Und es wird seine Lehre vom *intrinsece malum* reflektiert, also die Behauptung, dass es moralisch gesehen an sich schlechte Handlungen gibt (vgl. Herzberg 2023 und 2025) – diesbezüglich denkt Stephan Herzberg die Positionen von zwei Jubilaren der jüngsten Zeit, nämlich von Thomas und Immanuel Kant, zusammen (vgl. Herzberg 2024). In normativ-ethischer Hinsicht steht im Zuge der anhaltenden Diskussion tugendethischer Positionen nach wie vor auch Thomas' Habitus- und Tugendlehre im Fokus (vgl. Schönberger 2021). Hier geht es u.a. um die Frage, ob und in welchem Sinne sich Thomas im zweiten Teil der *Summa theologiae* als Ethiker zeigt (vgl. Eggensperger 2024), und es wird an seine Überlegungen zu einzelnen, von ihm zum Teil sehr ausführlich behandelten speziellen Tugenden angeknüpft, etwa an seine Ausführungen zur Dankbarkeit (vgl. Nisters 2021) oder zur Liebe (vgl. Schönberger 2018 und 2022; Tegtmeyer 2018).

(ii) Damit ist die Affekt- bzw. Emotionstheorie bereits angesprochen, ist Liebe für Thomas doch – genauso wie Hoffnung – zugleich Affekt bzw. Leidenschaft und Tugend. Martin Pickavé zufolge ist die Theorie der Affekte, die Thomas im zweiten Teil der *Summa theologiae* entfaltet, „die ausführlichste Abhandlung über Emotionen, die wir in Antike und Mittelalter finden können" (Pickavé 2012, 201-202). Sie wird heute nicht nur im englischsprachigen Raum wieder neu entdeckt und kritisch reflektiert (vgl. u.a. Miner 2009, McCluskey 2025), sondern findet auch in der deutschsprachigen Philosophie Beachtung. So betont etwa Peter Nickl, dass der Gedanke der Zusammengehörigkeit von Leidenschaft und Tugend, von emotionalen und rationalen Kräften, die Thomas hervorhebt, auch vor dem Hintergrund der Entwicklung von KI eine dringend notwendige Erinnerung an „echtes menschliches Handeln" sei (Nickl 2023, 315).

(iii) Nicht zuletzt seit ihrer Aufnahme durch G.E.M. Anscombe hat Thomas' Handlungstheorie „eine zeitübergreifende Wirkung" entfaltet, wie

Karl Mertens feststellt (Mertens 2005, 168). So wird sein Modell der Bestimmung von Gutheit und Schlechtheit einer sittlichen Handlung, das er in *STh* I-II, 18-21 entwickelt, auch heute noch für attraktiv gehalten (vgl. Müller 2025). Als ein Dauerbrenner philosophischer Kontroverse erweist sich zudem das so genannte Prinzip der Doppelwirkung, das Thomas in der *Summa theologiae* (II-II, q. 64, a. 7) formuliert und das vor allem in der anglo-amerikanischen Forschung breit diskutiert wird. Während es aus Sicht der einen wegen seiner Vagheit und seiner nicht mehr allgemein geteilten Voraussetzungen aufgegeben werden sollte (vgl. Steinhoff 2018), greift es für andere eine echte Problematik auf und kann gewinnbringend auf heutige Debatten angewendet werden (vgl. Masek 2018, Stuchlik 2025). In der deutschen Debatte wird dagegen breit diskutiert, was Thomas zum Problem der Akrasie, der Unbeherrschtheit bzw. Willensschwäche, d.h. des freiwilligen Handelns wider besseres Wissen, zu sagen hat (vgl. Hoffmann/Müller/Perkams 2006, Müller 2016, Beier 2024). Im Vergleich zu Augustinus und Albertus Magnus hat sich Thomas intensiver und aus einem stärker systematischen Interesse heraus mit diesem Phänomen beschäftigt. Schließlich ist es auch Thomas' Lehre vom Gewissen (*conscientia*), d.h. seine Beantwortung der Fragen, ob ein irrendes Gewissen verpflichtet und ob es entschuldigt (*STh* I-II, q. 19, aa. 5-6), die heute noch für wichtig erachtet wird (vgl. Herzberg 2014).

(iv) Thomas' Überlegungen regen schließlich Debatten in der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie der Gegenwart an. Seine im *lex*-Traktat der *Summa theologiae* (I-II, qq. 90-108) entwickelten Thesen und Argumente sind, so jüngst Franz-Josef Bormann, kein „stumpfes Schwert", sondern „unverzichtbare Grundlage", etwa für den heutigen Menschenrechtsdiskurs (Bormann 2025). Das naturrechtliche Denken, das wir bei Thomas finden, wird zunehmend auch in der Ethik wieder entdeckt (vgl. Speer 2014, Lutz/Hofmann/Fritz/Conrads/Geisen 2025). Von besonderer Relevanz sind hier seine Überlegungen zum *bellum iustum*, dem gerechten Krieg. Diskutiert wird vor allem, ob und wie sie sich auf aktuelle Kriege und Konflikte übertragen lassen (vgl. Fuchs 2017, Bormann 2023, Beestermöller 2025).

2 Bleibend relevant

Ist das, was Thomas zu sagen hat, „mittelalterlich-obsolet oder bleibend relevant" – um es mit den Worten von Gerhard Beestermöller zu formulieren (Beestermöller 2025, 158)? Und wenn es für unsere Zeit tatsächlich relevant ist, worin besteht eigentlich seine bleibende Neuheit? Andreas Speer, Direktor des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, der diese Frage,

anknüpfend an die Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II., aufwirft, macht drei Gründe aus, die für eine Beschäftigung mit Thomas heute sprechen (vgl. Speer 2025, 120).

Da ist erstens ein historisches Interesse. Die Philosophie ist nicht ohne ihre Geschichte zu verstehen, und in dieser hat Thomas deutliche Spuren hinterlassen – siehe oben.

Da ist zweitens das, was Speer „eine präsentistische Applikation bestimmter Lehrstücke auf konkrete aktuelle Fragen“ nennt (ebd.). Das klingt bei ihm etwas abfällig, man weiß allerdings nicht, warum. Sicher kann man eine solche Applikation voreilig vornehmen, etwa indem man den historischen Kontext, in dem das applizierte Lehrstück entstand, komplett ignoriert. So nimmt etwa Gerhard Beestermöller eine Frage auf, die sich sicher viele heute stellen: „Kann man mit Thomas die militärische Verteidigung der Ukraine gegen Putin begründen?“ Seine Antwort ist eindeutig: „Nein! Die Relevanz des ‚gerechten Krieges‘ muss komplexer gedacht werden als in ihrer unmittelbaren Anwendung.“ (Beestermöller 2025, 158) Doch das heißt zugleich, dass eine solche Anwendung durchaus möglich ist, wenn man komplexer denkt. Das tut etwa Franz-Josef Bormann, der im Kontext des russischen Krieges gegen die Ukraine zehn Thesen vertritt, darunter die folgende These 4: „Insbesondere die sog. Lehre vom gerechten Krieg mit ihren beiden Kristallisationspunkten eines *ius ad bellum* und eines *ius in bello* dürfte sich als aktueller erweisen, als uns viele ihrer (kirchlichen) Kritiker glauben machen wollen.“ (Bormann 2023) Thomas hat, wie bereits erläutert, mit Blick auf ganz unterschiedliche Themen der Philosophie grundlegende Überlegungen angestellt und begriffliche Unterscheidungen vorgenommen, zum gerechten Krieg ebenso wie zu unabsichtlichen Nebenfolgen des Handelns, zu verschiedenen Formen der Liebe, zur Einteilung von Tugenden und Lastern, zu Facetten des praktischen Wissens usw. Es wäre sowohl geschichtsvergessen als auch kontraproduktiv, diese Lehrstücke *nicht* auf aktuelle philosophische Fragen anzuwenden.

Drittens schließlich sucht und findet Speer die „bleibende Neuheit“ des thomasischen Denkens in einer, so könnte man sagen, wissenschaftsethischen Haltung. Thomas habe zu seiner Zeit das neue, aristotelische Wissenschaftsverständnis auf seine eigene Disziplin, die Theologie, übertragen, d.h. er hat gesehen, dass und wie Vernunft und Glaube voneinander zu trennen sind und doch aufeinander verwiesen bleiben; er habe eingefordert, sachangemessene Gründe zu geben sowohl für das, was wir zu wissen beanspruchen, als auch für das, was wir glauben. „Wie diese Herausforderung unter den Bedingungen einer sich wandelnden wissenschaftlichen Vernunft gelingen kann, darin“, so Speer, „liegt die bleibende Neuheit des Denkens des Thomas von Aquin.“ (Speer 2025, 128) Es bleibt eine

Kontroverse innerhalb der Philosophie, ob sich die wissenschaftliche Vernunft seither noch einmal so radikal gewandelt hat wie zu Thomas' Lebzeiten, ob die Herausforderungen etwa durch die kopernikanische Wende (Kopernikus, Galilei, Newton) oder die relativistische Wende (Darwin, Einstein) „gelungen" sind – und auch, was das für die Relevanz von Thomas für die Praktische Philosophie von heute bedeutet.

3 Zu den Beiträgen

Die Beiträge in diesem kleinen Schwerpunkt haben überwiegend einen systematischen, zum Teil zugleich auch einen historischen Fokus. Sie betten die Überlegungen des Thomas in aktuelle ethische, epistemologische und anthropologische Diskussionen ein.

Jens Kertscher (TU Darmstadt) greift in seinem Beitrag „Lassen sich epistemische Tugenden als eine Art ethische Tugenden verstehen?" die seit etlichen Jahren laufende Debatte zur Tugendepistemologie auf. Eine der Protagonistinnen dieser Debatte ist Linda Zagzebski, die in ihrem Buch *Virtues of the Mind* dafür plädiert, die intellektuellen Tugenden als eine Teilmenge der ethischen Tugenden zu betrachten. Kertscher hält diese Reduktion zugleich für irreführend und für kontraproduktiv. Unter Rückgriff auf die schon bei Aristoteles vorgenommene Unterscheidung zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden als zwei distinkter Tugendarten und der Aus- und Weiterführung dieses Gedankens bei Thomas von Aquin zeigt er, dass die Trennung von moralischen und intellektuellen Tugenden sachlich angemessen ist, auch wenn sie auf verschiedene Weise miteinander verflochten sind. Überdies könne man mit Thomas besser als mit Zagzebski selbst begründen, warum die menschliche Vernunftausübung nicht nur epistemisch, sondern auch moralisch wertvoll ist.

An der Schnittstelle von Ethik und politischer Philosophie ist der Beitrag „Dankbarkeit gegenüber ausländischen Arbeitnehmer:innen" von *Juliette Monvoisin* (Universität Siegen) angesiedelt. Aufhänger ist hier die Forderung der am Kings College London arbeitenden Migrationsforscherin Mollie Gerver, aus Dankbarkeit für ihren Einsatz und der auf sich genommenen Risiken während der Covid-19-Pandemie allen ausländischen Arbeiter:innen eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung zu erteilen. Weil Thomas von Aquin die Dankbarkeit besonders ausführlich behandelt, Gerver darauf allerdings nicht Bezug nimmt, sucht Monvoisin bei ihm nach möglichen Begründungen für eine solche Dankbarkeitspflicht. Doch weder die Tugend der Dankbarkeit selbst noch die Theorie der Undankbarkeit, die wir bei Thomas finden, könnten Gervers Forderung stützen. Im Gegenteil,

so die These von Monvoisin, ist eine Vermischung von Gesinnungsethik und Migrationsgerechtigkeit am besten zu vermeiden.

Während sich Kertscher und Monvoisin für ihre Überlegungen auf Thomas' *Summa theologiae* beziehen, macht *Andrea Robiglio* (KU Leuven) mit seinem Beitrag „Das ewige Lächeln" auf einen bislang in der Forschung wenig beachteten Text von Thomas aufmerksam, nämlich die *Quaestio quodlibetalis XI*, die 1259 entstanden ist, also am Ende seiner ersten Lehrperiode in Paris. Darin vertritt Thomas eine bemerkenswerte, weil für die damalige Zeit ungewöhnliche These: Als Bestätigung der fortlaufenden Identität zwischen Lebenden und Toten werden die Menschen auch im Paradies lachen. Damit betone Thomas nicht nur die positive, sondern auch die metaphysisch essentielle Bedeutung des Lachens für die Bestimmung der personalen Identität.

Literatur

Aertsen, Jan A. 1993. Aquinas's philosophy in its historical setting. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann, Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 12-37.

Beestermöller, Gerhard. 2025. Der ‚gerechte Krieg' – mittelalterlich-obsolet oder bleibend relevant? Zur Bedeutung der thomanischen Friedensethik. *Internationale Katholische Zeitschrift Communio 54*, 158-173.

Beier, Kathi. 2024. Wider besseres Wissen. Thomas von Aquin über unbeherrschtes Handeln und gefesseltes praktisches Denken. In: *Praktisches Wissen und praktische Erkenntnis. Epistemische Probleme des Handelns und der Grundlagen praktischer Philosophie*, hrsg. von Jens Kertscher, Philipp Richter. Baden-Baden: Nomos 2024, 119-140.

Beier, Kathi/Roesner, Martina (Hrsg.). 2023. *Thomas von Aquin, Meister Eckhart: Über die Tugend*. (Interpretationen und Quellen, Bd. 6) Baden-Baden: Alber/Nomos.

Bormann, Franz-Josef. 2023. Eine „Zeitenwende" auch für die katholische Friedensethik? Moraltheologische Überlegungen zum russischen Angriffskrieg auf die Ukraine. *Theologische Quartalsschrift 1*, 25-43.

– 2025. Stumpfes Schwert oder unverzichtbare Grundlage? Zur Aktualität der thomanischen Lehre vom natürlichen Sittengesetz. Internationale Katholische Zeitschrift Communio 54, 149-157.

Eggensperger, Thomas. 2024. Thomas von Aquin – ein „Ethiker" avant la lettre. Zum „ethischen" Teil der Summa theologiae. Wort und Antwort 65, 32–38.

– 2025. Studium und Studium. Akademische, spirituelle und pastorale Dimensionen eines Prinzips. In: Studieren als Lebensform. Intellektuelles Leben im Dominikanerorden, hrsg. von Thomas Eggensperger, Ulrich Engel. Freiburg/Br.: Herder, 155-174.

Fuchs, Marko J. 2017. Die Lehre vom gerechten Krieg im Mittelalter. In: Handbuch Friedensethik, hrsg. von Ines-Jacqueline Werkner, Klaus Ebeling. Wiesbaden: Springer, 239-249.

Herzberg, Stephan. 2014. Die thomanische Deutung des Gewissens. In: Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik, hrsg. von Franz-Josef Bormann, Verena Wetzstein. Berlin/Boston: De Gruyter, 189-208.

– 2023. Gibt es absolute Verbotsnormen? Eine philosophische Analyse der Lehre vom „intrinsece malum“. Zeitschrift für Theologie und Philosophie 145), 517-546.

– 2024. Thomas von Aquin, Kant und der moralische Absolutismus. Ihr Beitrag zu den handlungstheoretischen, normativitätstheoretischen und praktischen Fragen einer umstrittenen Lehre. Theologische Quartalsschrift 204, 297-316.

– 2025. Lässt sich moralische Kategorizität ohne Gott denken? Anfragen an die moderne Interpretation der thomanischen Naturrechtsethik. In: Natur und Vernunft. Zur Wiederentdeckung naturrechtlichen Denkens in der Ethik. Festschrift zum 60. Geburtstag von Franz-Josef Bormann, hrsg. von Ralf Lutz, Stefan Hofmann SJ, Alexis Fritz, Nicolas Conrads, Philipp Geisen. Berlin/Boston: De Gruyter, 73-98.

Hoffmann, Tobias/Müller, Jörn/Perkams, Matthias (Hrsg.). 2006. Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie. – The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy. Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca 8, Leuven: Peeters.

Levering, Matthew/Plested, Marcus (Eds.). 2021. The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas. Oxford: Oxford University Press.

Lutz, Ralf/Hofmann, Stefan/Fritz, Alexis/Conrads, Nicolas/Geisen, Philipp (Hrsg.). 2025. Natur und Vernunft. Zur Wiederentdeckung naturrechtlichen Denkens in der Ethik. Festschrift zum 60. Geburtstag von Franz-Josef Bormann. Berlin, Boston: De Gruyter.

Mandrella, Isabelle. 2020. Thomas von Aquin und die Selbständigkeit der praktischen Vernunft. Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas. Salzburger Jahrbuch für Philosophie 65, 159-174.

– 2023. Moralische und transzendentale Gutheit bei Thomas von Aquin – eine Verhältnisbestimmung. In: Die Zukunft der Metaphysik. Festschrift für Thomas Buchheim, hrsg. von Christopher Erhard, David Meißner, Jörg Noller. Hamburg: Meiner, 186-198.

Masek, Lawrence. 2018. Intention, Character, and Double Effect. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Mattison III., William C. 2023. Growing in Virtue: Aquinas on Habit. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

McCluskey, Colleen. 2025. Passion and moral authority in Thomas Aquinas's ethics. ZEMO Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie / Journal for Ethics and Moral Philosophy 8, 335–350.

McKay Knoble, Angela. 2024. Aquinas and the Infused Moral Virtues. University of Notre Dame Press.

Mertens, Karl. 2005. Handlungslehre und Grundlagen der Ethik (S.th. I-II, qq. 6-21). In: Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, hrsg. von Andreas Speer. Berlin: De Gruyter, 168-197.

Miner, Robert. 2009. Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa theologiae 1a2ae 22-48. Cambridge: Cambridge University Press.

Müller, Jörn. 2016. Willensschwäche, Selbstkontrolle und Aufmerksamkeit. Thomas von Aquin im Spiegel der empirischen Psychologie. In: Aufmerksamkeit. Neue humanwissenschaftliche Perspektiven, hrsg. von Jörn Müller, Andreas Nießeler, Andreas Rauh. Bielefeld: Transcript, 177-233.

Müller, Jörn. 2025. Die menschliche Handlung als sittlich Seiendes. Das moralontologische Profil der actio humana bei Thomas von Aquin. ZEMO Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie / Journal for Ethics and Moral Philosophy 8, 35–70

Nickl, Peter. 2023. „[Q]anto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat." Tugend und Leidenschaft bei Thomas von Aquin. In: Thomas von Aquin, Meister Eckhart: Über die Tugend, hrsg. von Kathi Beier, Martina Roesner. Baden-Baden: Alber/Nomos, 302-315.

Nissing, Hanns-Gregor. 2025. Dichtung vom göttlichen Wort. Der Hymnus „Pange lingua" des Thomas von Aquin als eucharistische Christologie in Versen. International katholische Zeitschrift Communio 54, 204-214.

– 2022. Dichter und Denker: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München: Pneuma Verlag.

Nissing, Hanns-Gregor/Wald, Berthold (Hrsg.). 2024. Heute Thomas lesen?! Josef Pieper als Interpret und Übersetzer des Thomas von Aquin. München: Pneuma Verlag.

Nisters, Thomas. 2021. Gratitude, Anger, and the Horros of Asymmetry. ZEMO Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie / Journal for Ethics and Moral Philosophy 4, 143-147.

Osborne, Thomas M. 2022. Thomas Aquinas on Virtue. Cambridge: Cambridge University Press.

Perkams, Matthias. 2023. Der moralische Partikularismus bei Thomas und die kognitive Rolle der Tugenden. In: Thomas von Aquin, Meister Eckhart: Über die Tugend, hrsg. von Kathi Beier, Martina Roesner. Baden-Baden: Alber/Nomos, 316-337.

Pickavé, Martin. 2012. Thomas von Aquin: Emotionen als Leidenschaften der Seele. In: Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer, Ursula Renz. Berlin: De Gruyter, 185-204.

Schönberger, Rolf. 2018. Der Begriff der Liebe, die Bestimmung der Tugend und die Kategorie des Habitus. Die Neubestimmung der Tugendlehre bei Thomas von Aquin. In: Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe, hrsg. von Winfried Rohr. Wiesbaden: Springer, 15-50.

– 2021. Thomas von Aquin – Neue Tugenden und alte Tugendethik? In: Handbuch Tugend und Tugendethik, hrsg. von Christoph Halbig, Felix Timmermann. Wiesbaden: Springer, 177-197.

– 2022. Begriffe der Liebe. Versuche, das Überwältigende zu denken. Regensburg: Schnell & Steiner.

Speer, Andreas. 2014. Naturgesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin. In: Das Gesetz – The Law – La Loi, hrsg. von Andreas Speer, Guy Guldentops.. Berlin: De Gruyter, 350-370.

– 2025. Thomas von Aquin – 1225-2025. Zur Bedeutung und Aktualität seines philosophischen und theologischen Denkens. Internationale Katholische Zeitschrift Communio 54, 117-129.

Steinhoff, Uwe. 2018. The Secret to the Success of the Doctrine of Double Effect (and elated Principles): Biased Framing, Inadequate Methodology, and Clever Distractions. Journal of Ethics 22, 235–63.

Stuchlik, Joshua. 2025. The principle of double effect in the moral philosophy of Thomas Aquinas and Elizabeth Anscombe. ZEMO Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie / Journal for Ethics and Moral Philosophy 8, 351–369.

Stump, Eleonore/White, Thomas Joseph (Eds.). 2022. The New Cambridge Companion to Aquinas. Cambridge: Cambridge University Press.

Sullivan, Ezra. 2024. Habits and Holiness: Ethics, Theology, and Biopsychology. The Catholic University of America Press.

Tegtmeyer, Henning. 2018. Liebe als Affekt und Tugend. Reflexionen über eine komplexe Denkfigur bei Thomas von Aquin. In: Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe, hrsg. von Winfried Rohr. Wiesbaden: Springer, 129-146.

ten Klooster, Anton/Goris, Harm/Sarot, Marcel (Eds.). 2023. The Enduring Significance of Thomas Aquinas. Essays in Honor of Henk Schoot and Rudi te Velde. Leuven: Peeters.

Thomas von Aquin: De electione humana. Wissenschaftliches Streitgespräch über die Frage der menschlichen Wahl (De malo VI). Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Andreas Speer. (Great Papers Philosophie). Stuttgart: Reclam 2024.

– De regno ad regem Cypri. Über die Königsherrschaft an den König von Zypern. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Christian Rode. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Band 67.) Freiburg: Herder 2026.

– Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles. Lateinisch – Deutsch. Eine Auswahl mit einem Anhang (Von den getrennten Substanzen, Kapitel 14). Übersetzt von Ruedi Imbach. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Band 50) Freiburg: Herder 2021.

– Kommentar zur Nikomachischen Ethik I und X. Sententia libri Ethicorum I et X. Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Matthias Perkams. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Band 33.) Freiburg: Herder 2014.

– Kommentar zur Nikomachischen Ethik V–VII. Sententia libri Ethicorum V, VI, VII. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Matthias Perkams. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Band 57.) Freiburg: Herder 2023.

– Kommentar zur Politik des Aristoteles Buch I. Sententia libri Politicorum I. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anselm Spindler. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Band 34.) Freiburg: Herder 2015.

– Summa theologiae. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständig, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae. Herausgegeben von der Dominikaner-Provinz Teutonia, Köln. Band 9: Ziel und Handeln des Menschen: STh I-II, 1-21. Übersetzt und kommentiert von Klaus Jacobi. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2021.

– Über die Tugenden (De virtutibus). Übersetzt von Winfried Rohr. Quaestiones Disputatae 10. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Rolf Schönberger. Hamburg: Meiner 2012.

– Über die Wahrheit (De veritate). Teilband 1. Übersetzt von Rolf Schönberger. Quaestiones Disputatae 1. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Rolf Schönberger. Hamburg: Meiner 2023.

– Über die Wahrheit (De veritate). Teilband 3. Übersetzt von David Marshall, Brigitte Berges und Marianne Schlosser. Quaestiones Disputatae 3. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Rolf Schönberger. Hamburg: Meiner 2024.

– Vom Gewissen (De veritate 16 und 17). Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Hanns-Gregor Nissing. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Band 51.) Freiburg: Herder 2021.

– Vom Übel (De malo). Teilband 1. Übersetzt von Stefan Schick. Quaestiones Disputatae 11. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Rolf Schönberger. Hamburg: Meiner 2009.

– Vom Übel (De malo). Teilband 2. Übersetzt von Christian Schäfer. Quaestiones Disputatae 12. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Rolf Schönberger. Hamburg: Meiner 2010.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 515–536
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.19

Lassen sich epistemische Tugenden als eine Art ethische Tugenden verstehen? – Eine Klärung ausgehend von Thomas von Aquin

Can epistemic virtues be understood as a kind of ethical virtue? – A clarification starting from Thomas Aquinas

JENS KERTSCHER, DARMSTADT

Zusammenfassung: In diesem Beitrag geht es um die Frage, wie eine „intellektuelle Ethik“ aussehen müsste, in der der Begriff der Tugend eine zentrale Rolle spielt. Unter Tugendepistemolog:innen, die so einen Ansatz verfolgen, gibt es die Tendenz, epistemische Tugenden als eine Art ethische Tugenden zu verstehen, so zum Beispiel Linda Zagzebski. Da diese Tugendarten in vielen alltäglichen Zuschreibungspraktiken oftmals nicht trennscharf unterschieden werden, scheint einiges für diese Auffassung zu sprechen. Andererseits sind Tugendbegriffe normativ-deskriptive Beschreibungsformen. Eine adäquate normative Beschreibung ist aber schwerlich möglich, wenn man die verschiedenen Tugenden nicht genauer spezifizieren kann. Dafür werden Kriterien benötigt. Ich verneine daher die Titelfrage und versuche, die Unterscheidung zwischen ethischen und epistemischen Tugenden zu verteidigen, indem ich die differenzierte Position des Thomas von Aquin, auf den sich auch Zagzebski bezieht, vorstelle. Thomas bettet seine Konzeption allerdings in eine metaphysische Anthropologie ein, deren Grundannahme ist, dass Vernunft selbst ein Wert ist, in dem sich das Wesen des Menschen verwirklicht. Als Ausblick stelle ich knapp einige Überlegungen zur Frage vor, unter welchen Bedingungen sich so ein Ansatz verteidigen ließe.

Schlagwörter: Tugendethik, Tugendepistemologie, epistemische Tugenden, ethische Tugenden, Thomas von Aquin

Abstract: This article deals with the question of what an ‘intellectual ethics’ would look like in which the concept of virtue plays a central role. Among virtue epistemologists who pursue such an approach, there is a tendency to understand epistemic virtues as a kind of ethical virtue, as Linda Zagzebski does, for example. Since these

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

types of virtues are often not clearly distinguished in many everyday attribution practices, there seems to be some support for this view. On the other hand, concepts of virtue are thick concepts. However, an adequate normative description is difficult if the various virtues cannot be specified more precisely. Criteria are needed for this. I therefore reject the question posed in the title and attempt to defend the distinction between ethical and epistemic virtues by presenting the differentiated position of Thomas Aquinas, to whom Zagzebski also refers. However, Aquinas embeds his conception in a metaphysical anthropology whose basic assumption is that reason itself is a value in which the essence of human beings is realised. As an outlook, I briefly present some thoughts on the conditions under which such an approach could be defended.

Keywords: Virtue ethics, virtue epistemology, ethical virtues, epistemic virtues, Thomas Aquinas

1.

Neo-aristotelische Ansätze in der Tugendepistemologie zeichnen sich dadurch aus, dass sie Verstandestugenden als epistemisch relevante Persönlichkeitsmerkmale begreifen. Sie betonen den Zusammenhang zwischen Tugenden, Handeln und Verantwortung. Dieser Ansatz ist also voraussetzungsreicher als eine bloße Kompetenztheorie, wonach epistemische Tugenden Fähigkeiten sind, die uns darin zuverlässig machen, Wissen zu erlangen.[1] Die differenzierteste systematische Darstellung dieser Position findet sich nach wie vor bei Linda Zagzebski.[2] Sie argumentiert für eine integrierte Konzeption der Tugenden, die Charaktertugenden und Verstandestugenden umfasst und sich dabei an Aristoteles' Modell der ethischen Tugenden orientiert. In Anlehnung an Greco & Turri (2011, 21) habe ich diesen Ansatz eingangs als „neo-aristotelisch" bezeichnet, da Aristoteles bekanntlich beide Tugendarten trennt (vgl. EN I, 13, 1102a 32-

[1] So exemplarisch Ernest Sosa, der gemäß seinem bescheideneren Ansatz die Erkenntnistheorie explizit von der Ethik abgrenzt (vgl. Sosa 2017, 149). Zur Unterscheidung von kompetenztheoretischen und charakterbasierten Tugendepistemologien vgl. Sosa 2015: 36f. und 2017, 139. Er nimmt damit eine in der einschlägigen Literatur geläufige Unterscheidung zwischen reliabilistischen und responsibilistischen Ansätzen auf. Während Reliabilist:innen epistemische Tugenden als zuverlässig funktionierende Fähigkeiten auffassen, legen Responsibilist:innen den Akzent auf den Charakter der epistemischen Akteur:innen. Vgl. dazu Baehr (2011, 8). Im Folgenden schließe ich mich der Terminologie von Sosa an.

[2] Ein Vorläufer ist Montmarquet 1993, vgl. jedoch neuerdings Pouivet 2020.

1103a 10).[3] Zagzebski hingegen begreift die Verstandestugenden als Teilmenge der ethischen Tugenden (Zagzebski 1996, 139). Sie will damit zugleich zeigen, dass unser geistiges Leben nicht nur einen epistemischen, sondern auch einen moralischen Wert hat. Zagzebski knüpft aber nicht nur an Aristoteles an, sondern auch an Thomas von Aquin, dessen Konzeption sie allerdings aus ähnlichen Gründen verwirft wie diejenige des Aristoteles. Aus ihrer Sicht haben sowohl Aristoteles als auch Thomas eine Trennung beider Tugendarten vorgenommen, für die sich keine systematisch überzeugenden Gründe finden lassen.[4]

Warum ist die Frage nach dem Zusammenhang von ethischen Tugenden und Verstandestugenden überhaupt eine relevante Frage? Mir scheint es, unabhängig von der Frage, wie man Aristoteles oder Thomas im Detail richtig verstehen soll, notwendig, an dem Gedanken festzuhalten, dass sich diese Tugendarten nicht aufeinander reduzieren lassen. Dass die reduktionistische These unbefriedigend ist, machen schon die vielen Gegenbeispiele deutlich, die von Kritiker:innen vorgebracht wurden.[5] Die Gegenbeispiele lassen es andererseits aber auch fraglich erscheinen, ob die Spezifikation der Tugenden nach der Unterscheidung ethisch-epistemisch erfolgen muss.[6] Ich werde dagegen dafür argumentieren, dass sich systematische Gründe für die Unterscheidung zwischen ethischen und epistemischen Tugenden angeben lassen.

Im Folgenden will ich Thomas' Auffassung über den Zusammenhang von ethischen Tugenden und Verstandestugenden gegen den reduktionistischen Ansatz verteidigen. Das soll in erster Linie ausgehend von

[3] Aristoteles' *Nikomachische Ethik* zitiere ich fortan mit der Sigle EN gefolgt von Buch, Kapitel und Seite nach der Bekker-Paginierung. Thomas von Aquins *Summa Theologica* wird mit der Sigle STh zitiert gefolgt von der Angabe des Teils sowie der Nummer der Frage (q.) und des Artikels (art.).

[4] Zu Aristoteles vgl. Zagzebski 1996, 137-158, zu Thomas von Aquin vgl. ebd., 214-219.

[5] Vgl. die Diskussion bei Pouivet 2010, 5-8. Er hält fest, dass die Verbindung von ethischen und epistemischen Tugenden kontingent scheint (vgl. ebd., 5).

[6] Vgl. dazu Roberts & Wood 2007, 80f. Zu dieser Thematik vgl. auch grundsätzlich Beier 2021, die auf die Notwendigkeit einer Taxonomie der (intellektuellen) Tugenden aufmerksam gemacht hat. Ich gehe in diesem Beitrag allerdings nicht auf diese Frage ein, da es mir um das Zusammenwirken der Tugendarten geht und darum zu verstehen, inwiefern intellektuelle Tugenden und Laster sich in eine allgemeine moralische Bewertung einfügen.

Linda Zagzebskis Kritik geschehen.[7] Man findet bei Thomas einen differenzierten Vorschlag zum Verhältnis beider Tugendarten, der nach wie vor überzeugen kann, nicht zuletzt deshalb, weil er es erlaubt, viele für dieses Thema einschlägige Phänomene adäquat zu beschreiben. Es gibt noch einen weiteren Grund, warum es sich lohnt, auf Thomas zurückzugreifen: Obwohl er an der aristotelischen Trennung der Tugendarten festhält, kann man auf der Grundlage seiner Lehre die These verteidigen, und zwar sogar besser als es Zagzebski gelingt, wonach unser geistiges Leben nicht nur einen epistemischen, sondern auch einen moralischen Wert hat.[8] Die Klärung des Zusammenhangs beider Tugendarten ist, so will ich hier zeigen, die Voraussetzung dafür, diese These sinnvoll verteidigen zu können. Sinnvoll heißt hier: Sie so zu vertreten, dass man sich mit seinen Vorschlägen nicht auf phänomenologisch und psychologisch unplausible Extrempositionen festlegen muss.

Ich gehe so vor, dass ich anhand von zwei besonders aussagekräftigen Stellen aus Thomas' *Summa Theologiae* seine Konzeption des Zusammenhangs der Verstandes- und der Charaktertugenden und ihre Stärken darstelle (Abschnitt 3). Gegen Zagzebskis These, wonach Verstandestugenden eine Teilmenge der ethischen Tugenden sind, werde ich zeigen, dass Thomas im Hinblick auf das Verhältnis der beiden Tugendarten eine mehrfach differenzierte Überlappungsthese vertritt. Das wird dort besonders deutlich, wo Thomas das Verhältnis beider Tugendarten zur Klugheit und die Tugend der Wissbegierde diskutiert (Abschnitt 4). Demnach gibt es keine gleichbleibende Korrelation zwischen den Verstandestugenden und den ethischen Tugenden sowie den damit verbundenen Bewertungsmodi, sondern partielle Überschneidungen, bei denen epistemische

[7] Auch andere Autor:innen, auf die ich hier nur am Rande eingehen werde, haben die aristotelisch-thomistische Trennungsthese kritisiert. Vgl. Roberts & Wood 2007, 69-83 und Dumler-Winckler 2018.

[8] Zu Zagzebskis Aristoteles-Kritik vgl. Kertscher 2019 und Beier 2021, 158-164. Für eine Auseinandersetzung mit Zagzebskis Thomas-Interpretation vgl. auch Colton 2016. Er diskutiert vier Typen von Einwänden, die nicht nur von Zagzebski, sondern insbesondere auch von Roberts & Wood (2007) vorgebracht wurden. Colton zeigt, dass keiner dieser Einwände einer Prüfung an den Texten Thomas von Aquins standhält. Ich stimme mit den Ergebnissen von Colton überein, setze in meinem Beitrag aber einen anderen Akzent, indem ich auf die Diskussion der Frage nach dem moralischen Wert unseres geistigen Lebens abziele.

Bewertungen mit der ethischen Bewertung einhergehen.[9] Zum Schluss gehe ich in Form eines Ausblicks auf die Implikationen der These vom ethischen Wert unseres geistigen Lebens nach Thomas ein (Abschnitt 5). Doch zunächst schicke ich einige knappe Bemerkungen zu den Gründen voran, die Zagzebski und andere dazu veranlassen, die aristotelisch-thomistische Trennung der Tugendarten zu verwerfen (Abschnitt 2).

2.

Zagzebski fragt, ob sich die Trennung von Tugenden nach Bereichen, nämlich Erkenntnis und Handeln, nach aristotelischer Manier begründen lässt. Sie macht zurecht darauf aufmerksam, dass es sehr viele kausale und begriffliche Zusammenhänge zwischen ethischen Tugenden und epistemischen bzw. Verstandestugenden gibt, so dass ihre Trennung künstlich erscheint und damit also auch keinen systematischen Wert hat.[10] Ein Beispiel für einen kausalen Zusammenhang wäre: Man muss schon Demut und Selbstachtung ausgebildet haben, um bestimmte Verstandestugenden zu entwickeln (man wird dann vielleicht leichter fähig, Tugenden wie Offenheit und Kritikfähigkeit auszubilden). Ein Beispiel für einen begrifflichen Zusammenhang wäre dagegen: Zur Ausübung von Ehrlichkeit gehört auch ein sorgfältiger Umgang mit Wahrheit. Der Ehrliche wird nicht einfach nur sagen, was er für wahr hält. Er wird auch in der Lage sein müssen, seine Überzeugungen zu rechtfertigen und im Licht von Gründen zu verteidigen. Dazu braucht man Verstandestugenden. Ihr völliges Fehlen ist also schon aus begrifflichen Gründen mit der Ausübung von Ehrlichkeit unvereinbar.[11] Ein weiterer Punkt ist, dass viele Tugenden sowohl in ethischer also auch in epistemischer Form vorkommen: Mut ist dafür ein

[9] Pouivet 2010, 10f. unterscheidet ausgehend von Susan Haack fünf unterschiedliche Optionen, um den Zusammenhang von ethischen und epistemischen Tugenden zu fassen. Die „Überlappungsthese" ist eine davon. Er schreibt sie ebenfalls Thomas von Aquin zu, ohne das dann allerdings näher zu erläutern. Für eine andere Taxonomie und Diskussion des Zusammenhangs von ethischen und epistemischen Tugenden vgl. Baehr 2011, 206-222.

[10] Vgl. Zagzebski 1996, 158-165. Sie diskutiert dort noch weitere Verbindungen zwischen den beiden Tugendarten, an denen ihr zu folge die Schwierigkeiten der aristotelisch-thomistischen Position (zumindest *prima facie*) deutlich werden.

[11] Für diese Beispiele vgl. Zagzebski 1996, 158f.

gutes Beispiel.[12] Um eine Tugendart kriteriell abzugrenzen, reicht es nicht, das Attribut „epistemisch“ hinzuzufügen. Es gibt außerdem schwer entscheidbare Grenzfälle, wie die Tugend der „Sorgfalt“ – ist sie wesentlich eine ethische oder eine epistemische Tugend?[13] Auch die alltagssprachliche Zuschreibungspraxis für Tugendprädikate scheint zu bestätigen, dass es Zusammenhänge und Übergänge gibt, die es fraglich erscheinen lassen, ob es angemessen ist, an einer strikten Trennung zwischen den Tugendarten festzuhalten.

Aufgrund von solchen generellen Überlegungen, die ihre spezifische Kritik an den aristotelischen Unterscheidungsgründen flankieren, plädiert Zagzebski dafür, Verstandestugenden als Teilmenge der ethischen Tugenden zu begreifen.[14] Die Explikation dieser These im Kontext ihrer allgemeinen Tugenddefinition ist allerdings nicht ganz klar: denn einerseits hält sie daran fest, dass die Verstandestugenden als Teilmenge der ethischen Tugenden aufgefasst werden sollten, andererseits legt ihre generelle Definition der Tugenden und deren Erläuterung eine analoge Struktur beider Tugendarten nahe, also gerade keine Reduktion der Verstandestugenden auf epistemische Tugenden.[15] Tugenden sind nach Zagzebskis: „a deep and enduring acquired excellence of a person, involving a characteristic motivation to produce a certain desired end and a reliable success in bringing about that end” (Zagzebski, 1996, 137) Diese Definition akzentuiert die Aspekte des Handelns und der Motivation und gilt für alle Tugenden.

Ihre Überlegung ist nun, dass sich bei Verstandestugenden und ethischen Tugenden die Bewertungsmodi unterscheiden, was man an den unterschiedlichen motivationalen Grundlagen festmachen könne (vgl.

[12] Dazu Roberts & Woods 2007, 76f. Andere Beispiele, die Zagzebski diskutiert, sind Autonomie (1996, 159f.) oder Integrität (ebd., 162f.).

[13] Sosa 2017, 145f. diskutiert die Tugend der Sorgfalt (conscientiousness) auch unter dem Gesichtspunkt, ob sie eher eine charakterbasierte oder kompetenztheoretische Interpretation erfordert.

[14] Vgl. Zagzebski 1996, 139: „[I]ntellectual virtues ought to be treated as a subset of the moral virtues in the Aristotelian sense of the latter.“ Und ebd.: „Intellectual virtues are best viewed as forms of moral virtues.“

[15] Auf diese Spannung macht Pouivet 2010, 11 aufmerksam. Er verweist dabei auch auf mehrere Stellen, an denen Zagzebski ausdrücklich von „Analogie“ oder „Parallele“ zwischen den Tugendarten spricht. Vgl. Zagzebski 1996, 162 und 142. Greco & Turri 2012, 21f. schreiben Zagzebski eine Analogiethese zu.

ebd., 166): So wie alle ethischen Tugenden von einer allgemeinen Motivation für das (moralisch) Gute her verstanden werden könnten, ließen sich die Verstandestugenden von einer allgemeinen Motivation für Wissen her verstehen (ebd., 167f.). Demnach wäre Mut eine Tugend, die eine Person dazu motiviert, Risiken einzugehen, wenn etwas Wertvolles auf dem Spiel steht, und sie darin zuverlässig erfolgreich macht (ebd., 165). Verstandestugenden motivieren Personen hingegen dazu, Wissen zu erwerben und machen sie darin zuverlässig erfolgreich. Dementsprechend wäre der intellektuelle Mut vom ethischen Mut so zu unterscheiden, dass er eine Tugend ist, die eine Person dazu motiviert, gegen Widerstände an dem festzuhalten, was sie für wahr hält und darin auch zuverlässig erfolgreich zu sein (so Greco & Turri 2021, 22). Die Spezifikation erfolgt mit anderen Worten über das verfolgte Ziel. Nach dieser Darstellung Zagzebskis hätten Verstandestugenden und ethische Tugenden also eine analoge Struktur; sie lassen sich aber über die Ausrichtung auf das (moralisch) Gute oder auf Wissen abgrenzen. Verstandestugenden können auf der Grundlage von spezifischeren Motivationen identifiziert werden, die mit der allgemeinen Motivation für Wissen zusammenhängen. Zagzebski betont aber zugleich, dass letztlich auch Wissen ein Gut sei – „knowledge is a form of good" (ebd., 168) –, das als solches unter die moralischen Güter subsumiert werden kann. So fügt sie die im Kontext ihrer Tugenddefinition eingeführte analoge Struktur zwischen den Tugendarten in ihre Reduktionsthese ein. Ihre Behauptung, dass Wissen als ein (außermoralisches) Gut unter die moralischen Güter subsumiert werden kann, reicht aber zweifellos nicht, um die Reduktionsthese zu begründen. Im Gegenteil: diese Bemerkung bestärkt eher den Verdacht, dass mit dieser These etwas nicht stimmen kann.[16]

Wie im nächsten Abschnitt deutlich werden wird, hat Zagzebskis Unterscheidung nach der Ausrichtung der Tugenden auf Wissen und Gutes durchaus einen thomistischen Anstrich, allerdings scheint sie zu übersehen, dass die ähnlich lautende Unterscheidung nach Objekten der Tugenden (gut und wahr) bei Thomas von Aquin eine formale

[16] Im Kontext ihrer Diskussion der Rolle der Phronesis will Zagzebski die *Phronesis* als intellektuelle Haupttugend ausweisen, so dass alles Denken als eine Form von Handeln beschrieben werden kann. Vgl. Zagzebski 1996, 231: „Thinking is itself a form of acting" und weiter: „There is no special order between thinking and acting." Das überzeugt allerdings nur, wenn man die Begriffe des Denkens und Handelns unspezifisch mit dem generischen Begriff der Tätigkeit identifiziert. Zur *Phronesis* vgl. auch unten Abschnitt 4.

Unterscheidung ist und keine Unterscheidung nach inhaltlich bestimmten Motivationsarten.

3.

Es gibt eine ganze Reihe von Stellen, an denen Thomas den Zusammenhang zwischen ethischen Tugenden und Verstandestugenden erläutert. Ich werde mich in diesem Abschnitt darauf beschränken, zwei dieser Stellen zu kommentieren, da sich an ihnen Thomas' Position und ihre Implikationen besonders gut verdeutlichen lassen.[17]

Wie Aristoteles unterscheidet Thomas die ethischen von den dianoetischen Tugenden der Art nach. Dass es sich dabei nicht nur um eine analytische bzw. begriffliche, sondern eine sachliche Differenz handelt, wird nicht zuletzt auch daran deutlich, dass Thomas die sie fundierende Unterscheidung nach seelischen Vermögen von Aristoteles übernimmt.[18] Da der Intellekt auf die Erkenntnis der Wahrheit ausgerichtet ist, sind Verstandestugenden solche, die die Vernunft darin vollenden – so Aristoteles (EN VI, 2, 1139b 11-13) –, die Wahrheit zu treffen. Thomas führt allerdings gegenüber Aristoteles einige Präzisierungen und Differenzierungen ein. Man kann bei ihm zwei Argumentationslinien zur Verhältnisbestimmung von ethischen Tugenden und Verstandestugenden identifizieren. Die erste geht von einer Unterscheidung der formalen Objekte aus, auf die die Tugenden jeweils ausgerichtet sind: Das Gute und das Wahre. Dieser Gedanke erinnert, wie schon kurz angedeutet, ein wenig an Zagzebskis im vorherigen Abschnitt referierte Position. Das ist aber, wie sogleich deutlich werden wird, nur ein oberflächlicher Eindruck, denn

[17] Für weitere einschlägige Stellen im Werk Thomas von Aquins vgl. Colton (2016), der Zagzebskis Kritikpunkte einzeln diskutiert und auf einer umfangreicheren Textgrundlage argumentiert. Vgl. auch die umfänglichen Darstellungen bei Knobel 2022 sowie Osborne 2022, 44-81.

[18] Die Unterscheidung der Tugendarten gemäß den Vermögen der *psyché* findet sich in EN I, 13, 1103a 4-10 und VI, 2, 1139a 3-8. Ich hoffe, im weiteren Verlauf davon zu überzeugen, dass die Einteilung der seelischen Vermögen weniger Begründungslast trägt, als Zagzebski und die ihr darin folgenden Kritiker des aristotelisch-thomistischen Ansatzes annehmen. Im Hinblick auf Aristoteles habe ich versucht, das in Kertscher 2015 zu zeigen. Für eine Verteidigung der vermögenstheoretischen Begründung der Unterscheidung zwischen Charaktertugenden und Verstandestugenden bei Aristoteles und Thomas von Aquin vgl. Colton 2016, 396-400 und Beier 2021, 161f.

Thomas verbindet damit keine motivationspsychologisch begründete Analogiethese. Die zweite Argumentationslinie will ich als „Unterstützungsthese“ bezeichnen. Sie besagt, dass die Verstandestugenden zu ihrer richtigen Ausübung die Unterstützung durch andere, nicht zuletzt ethische Tugenden benötigen. In diesem Abschnitt erläutere ich die erste dieser beiden Argumentationslinien.

Es bietet sich dazu an, mit Thomas‘ Definition der Tugenden einzusteigen. Er folgt wiederum grundsätzlich Aristoteles, wenn er Tugenden als feste Habitus bestimmt, die die Ausübung menschlicher Vermögen auf das Gute ausrichten (STh I-II, q. 55, art. 4, 1), indem sie das Vermögen vervollkommnen: „Tugend besagt Vervollkommnung des Vermögens“ (STh I-II, q. 55, art. 3 c.a.)[19] Eine weitere Formulierung lautet: „Tugend ist jene gute Beschaffenheit des Geistes, kraft deren man recht lebt, die niemand schlecht gebraucht, die Gott in uns ohne uns bewirkt." (STh I-II, q. 55, art. 4, 1). Oder, um die aus der *Nikomachischen Ethik* bekannte Wendung aufzugreifen: Eine Tugend macht denjenigen, der sie besitzt, und sein Werk gut.[20] Grundsätzlich gilt das auch nach Thomas für alle Tugenden, allerdings mit einer Einschränkung, die darauf beruht, dass Tugenden Habitus sind, die in unterschiedlicher Hinsicht auf das Gute ausgerichtet sind: „Ein Gehaben [*habitus*] ist aber in doppelter Weise auf den guten Akt hingeordnet. Einmal, insofern durch ein solches Gehaben dem Menschen die Fähigkeit mitgeteilt wird, einen guten Akt zu setzen […]. In anderer Weise bewirkt das Gehaben nicht nur die Fähigkeit zum Handeln, sondern bewirkt auch, daß man die Fähigkeit recht gebraucht. So bewirkt die Gerechtigkeit nicht nur, daß der Mensch einen einsatzbereiten Willen hat, das Gerechte zu tun, sondern auch, daß er [in der Tat] gerecht handelt.“ (STh I-II, q. 56, art. 3, c.a.). Nur in diesem zweiten Sinne werden die Habitus im vollen Sinne (*simpliciter*) Tugenden genannt, so Thomas weiter. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung werden die Verstandestugenden – mit Ausnahme der Klugheit (und der theologischen Tugend des Glaubens, die ebenfalls eine kognitive Tugend ist) –[21] nicht im

[19] Vgl. auch STh I-II, q. 55, art. 1 c.a.

[20] Sie findet sich in EN II, 5, 1106a 15f. Für eine Rekonstruktion und Verteidigung der Tugenddefinition des Thomas von Aquin gegen verbreitete Missverständnisse vgl. Beier 2017.

[21] Die Klugheit unterscheidet sich von den anderen Verstandestugenden (vgl. unten Abschnitt 4). Nach Thomas kann die Klugheit in bestimmter Hinsicht sogar zu den ethischen Tugenden gezählt werden: „Die Klugheit ist ihrer Wesenheit nach eine verstandhafte Tugend. Dem Tätigkeitsfeld nach aber kommt sie mit den sittlichen

vollen Sinne Tugenden genannt, sondern nur im eingeschränkten Sinn (*secundum quid*): „Die ersteren [d.h. die verstandhaften] Gehaben heißen jedoch nicht schlechthin Tugenden, weil sie zum guten Werk nur ein gewisses Können [nicht schon die Ausführung] geben und den, der sie hat, nicht schlechthin gut machen." (Ebd.)[22] Die Verstandestugenden wären dann nur in einem eingeschränkten Sinne Tugenden. Diese Unterscheidungshinsicht ist für Thomas' Bestimmung des Verhältnisses von ethischen Tugenden und Verstandestugenden grundlegend. Sie bildet allerdings nur den Hintergrund für weitere Differenzierungen, die es ihm erlauben, an der sachlichen Trennung der Tugendarten festzuhalten, ohne die eine auf die andere zurückzuführen.

Um das zu verdeutlichen, will ich nun auf eine längere Stelle eingehen, die sich im zweiten Teil des zweiten Teils der *Summa Theologiae* findet. In dem Artikel geht es um die Frage, ob Klugheit eine Tugend sei:

> Gut kann [...] in zweifacher Weise ausgesagt werden, einmal im Sinne der ‚Materie' als das, was gut ist [*pro eo quod est bonum*]; zum anderen im Sinne der ‚Form', das heißt sofern etwas gut ist [*secundum rationem boni*]. Das Gute ist aber als solches der Gegenstand der Strebekraft. Wenn es nun Gehaben [*habitus*] gibt, welche die Überlegung der Vernunft zu einer rechten machen ohne Hinblick auf die Rechtheit des Strebens, so haben sie weniger vom Wesen der Tugend, da sie auf das Gute nur im Sinne der Materie hinordnen, das heißt auf das, was gut ist, nicht aber auf es, sofern es gut ist. Mehr vom Wesen der Tugend haben hingegen jene Gehaben, die die Rechtheit des Strebens betreffen, weil sie das Gute nicht nur im Sinne der Materie, sondern auch im Sinne der Form betreffen, das heißt das, was gut ist, sofern es gut ist. (STh II-II, q. 47, art. 4, c.a.)

Thomas unterscheidet die ethischen Tugenden von den Verstandestugenden nach der Art ihres Objektbezugs. Das formale Objekt der Verstandestugenden ist das Wahre; das formale Objekt der ethischen Tugenden

---

Tugenden überein; sie ist nämlich die auf das rechte Tun gerichtete Vernunft. Und danach wird sie den sittlichen Tugenden beigezählt." (STh I-II, q. 58, art. 3, ad 1) Ich danke Kathi Beier für den Hinweis auf diese wichtige Differenzierung innerhalb der Verstandestugenden. Den Hinweis auf die Tugend des Glaubens verdanke ich dem Hinweis eine:s:r anonymen Gutachter:in.

[22] Auf die Relevanz dieser Unterscheidung verweisen auch Dumler-Winckler 2018, 83 und Colton 2017, 400-403. Beide diskutieren ausführlich Zagzebskis Missdeutung der Rolle dieser Unterscheidung.

das Gute.[23] Beide Tugendarten haben aber auch einen Bezug auf das Gute, jedoch auf unterschiedliche Weise. Diesen Unterschied erläutert Thomas mit Hilfe der Differenz von gut im formalen Sinn (gut *per se* bzw. gut unter dem Gesichtspunkt des Guten) und gut im materialen Sinn (*per accidens*). Im formalen Sinne ist das Objekt gut, wenn es als ein Gutes, unter dem Gesichtspunkt seines Gutseins intendiert wird. In diesem Sinn wird Gutheit von den strebenden Vermögen der Seele ausgesagt. Weil Gut der formale Gegenstand des Wollens ist, kann nur ein Willensakt bzw. ein Akt des Strebevermögens, und zwar sofern er der Leitung der Vernunft unterliegt, in diesem Sinn gut genannt werden. Formal gut heißt das Strebensziel deshalb, weil das Wollen auf ein Gut als ein Gut bzw. unter dem Gesichtspunkt des Guten ausgerichtet ist und angestrebt wird.[24] Beim Gutsein im materialen Sinn ist ein Vermögen bloß auf sein Gut ausgerichtet. Von der Richtigkeit des Strebens wird abgesehen. Das gilt für Tugenden, die, wie es in der oben zitierten Passage heißt, vernünftige Überlegungen richtig machen, „ohne Hinblick auf die Rechtheit des Strebens". Gemeint sind hier die Verstandestugenden. Auf dieser Grundlage kann man die gute Tätigkeit eines Vermögens beschreiben, beispielsweise die gute Tätigkeit einer vernünftigen Überlegung, das Wahre zu treffen. Die Tätigkeit eines Vermögens wäre dann material gut, wenn sie die Vollkommenheit des Vermögens, die sie hervorgebracht hat, exemplifiziert. Oder anders formuliert: Der Intellekt arbeitet als Intellekt gut, wenn er seine Aufgabe gut erfüllt, Wahrheit zu treffen.[25] Von der Richtigkeit des Wollens wird allerdings abgesehen. Solche Tugenden haben daher, wie Thomas festhält, weniger von einer Tugend und das heißt: sie sind, wenn man sie unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, Tugenden *secundum quid*.

Für den Kontext der heutigen Tugendepistemologie kann man festhalten, dass nach dieser Unterscheidung die Ausübung der vernünftigen Vermögen auch auf ein schlechtes Handlungsziel ausgerichtet sein kann;

[23] Vgl. STh I, q. 79, art. 1, ad 2 und q. 79, art. 11, ad 2.

[24] Vgl. STh I-II, q. 1, art. 6, c.a.

[25] Dieser Aspekt von Thomas' Konzeption entspricht dem beispielsweise von Ernest Sosa favorisierten kompetenztheoretischen Reliabilismus in der Tugendepistemologie (vgl. Sosa 2017, 149-156). Osborne (2022, 46f.) interpretiert diese Unterscheidung etwas schlichter als eine Unterscheidung innerhalb der ethischen Tugenden: Ihre Ausübung kann als material oder formal gut beschrieben werden. Das scheint mir aber nicht den Sinn dieser Unterscheidung zu treffen, da Thomas hier die Ausübung eines vernünftigen Vermögens vom Streben abgrenzt.

umgekehrt kann die defekte Ausübung eines Vermögens auch auf gute Ziele ausgerichtet sein. Thomas kann also mühelos mit Fällen umgehen, die als Gegenbeispiele für die neo-aristotelische Reduktion der Verstandestugenden auf ethische Tugenden angeführt werden: exzellente Wissenschaftler:innen, die Chemiewaffen bauen; Leichtgläubige, die das Gute wollen.[26] Die Kritik an der neo-aristotelischen Reduktionsthese, die Zagzebskis Position treffen mag, übersieht allerdings die differenziertere, nicht reduktionistische Analyse Thomas von Aquins. Verstandestugenden sind nach seiner Erläuterung Habitus, die den Intellekt dazu disponieren, lediglich *material* gute Akte hervorzubringen. Wie noch deutlicher werden wird, heißt das aber nicht, dass Thomas wie heutige Kompetenztheoretiker:innen darauf verzichtet, die Ausübung der Verstandestugenden auch unter einem moralischen Gesichtspunkt zu thematisieren.

Dieser Gedanke wird an einer anderen Stelle noch etwas greifbarer. Sie stammt aus dem ersten Teil des zweiten Teils der *Summa Theologiae*. Es geht um die Frage, ob die Verstandestugenden überhaupt Tugenden sind:

> Da man von Tüchtigkeit [Tugend] nur spricht in Hinordnung auf das Gute (55,3), wird ein Gehaben [*habitus*] im doppelten Sinn Tüchtigkeit genannt: einmal, weil es die Befähigung zum guten Tun gibt; und zweitens, weil es mit der Befähigung zugleich den guten Vollzug gibt. Das aber gehört, wie oben gesagt, nur jenen Gehaben zu, die den strebenden Teil angehen; denn die Strebekraft der Seele ist es, die uns in den Vollzug aller Vermögen und Gehaben setzt. Da also die auf die Schau ausgerichteten Verstandesgehaben [die auf die Ausübung theoretischer Vernunft ausgerichteten Habitus] den Strebeteil [der Seele] weder vervollkommnen noch ihn sonstwie angehen, sondern nur den verstandhaften, so können sie zwar Tüchtigkeiten genannt werden, insofern sie die *Befähigung* zu jenem guten Werk geben, das in der Betrachtung des Wahren besteht; denn das ist das dem Verstande zugehörige ‚gute Werk'. Nicht aber heißen sie im zweiten Sinne Tüchtigkeiten, als ob sie auch den guten *Vollzug* [Ausführung, Gebrauch] des Vermögens oder des Gehabens gäben. Dadurch allein nämlich, dass einer das Gehaben der auf die Schau gerichteten Wissenschaft hat, wird er noch nicht zum Vollzug gedrängt, sondern er wird [lediglich] befähigt, das Wahre zu schauen in jenen Dingen, von denen er Wissen besitzt; daß er das erworbene Wissen aber auch gebraucht, das kommt aus der Bewegung des Willens. Deshalb bewirkt

[26] Zu dieser Diskussion mit Blick auf Thomas von Aquin vgl. Roberts & Wood 2007, 70-72.

> die Tugend, welche den Willen vervollkommnet, wie Liebe und Gerechtigkeit, auch noch dieses, daß man diese Schaugehaben [Habitus des theoretischen Denkens] gut gebraucht. (STh I-II, q. 57, art. 1, c.a.)

Für meine Fragestellung will ich aus dieser Passage die Überlegung hervorheben, wonach die Verstandestugenden zwar die Fähigkeit, richtig zu handeln, ermöglichen; sie garantieren aber nicht ihren eigenen moralisch vertretbaren Gebrauch. Man kann Verstandestugenden gut ausüben, ohne von ihnen einen Gebrauch zu machen, der die Ausübung moralische Tugenden – Thomas nennt hier Liebe und Gerechtigkeit – mit umfasst. Das bereits erwähnte Beispiel der exzellenten Wissenschaftler:innen, die sich der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen verschreiben, ist eine Möglichkeit, intellektuell ausgezeichnet, aber moralisch fehlgeleitet zu sein. Verstandestugenden sind also in dieser Hinsicht axiologisch neutral. Thomas von Aquins Differenzierungen erlauben es, solche Alltagsbeobachtungen (moralisch fehlgeleitete Menschen, die über epistemisch Tugenden verfügen) zu fassen, ohne sie durch direkte Moralisierung der Verstandestugenden wegerklären zu müssen, wie Zagzebski. Thomas könnte also durchaus der These zustimmen, wonach jemand über Wissen verfügt, der über eine zuverlässig hervorgebrachte wahre Überzeugung verfügt, so zum Beispiel, wenn diese Person aus wahren Prämissen einen deduktiv gültigen Schluss gezogen hat. Der moralische Kontext spielt dabei keine Rolle.[27] Das heißt allerdings nicht, dass man Thomas' Position derjenigen der Kompetenztheorien angleichen könnte, denen zufolge die Aufgabe der epistemischen Tugenden ausschließlich darin bestehe, die Ausübung unserer geistigen Fähigkeiten zuverlässig zu machen.

Bevor ich zur zweiten Argumentationslinie komme, will ich diese Überlegungen zusammenfassen: Tugenden sind Habitus, die einen Akt – ob kognitiv oder praktisch – vorzugswürdig machen, weil er etwas Gutes instanziiert.[28] Im Fall der Verstandestugenden ist dieses Gut eines, durch dessen Realisierung sich die vernünftige Natur des Menschen vollendet. Was bedeutet das nun für die Spezifikation einer Tugend im Konkreten als ethisch oder epistemisch? An dieser Stelle kann man auf Thomas' Unterscheidung nach den formalen Objekten des Guten und des Wahren zurückgreifen. Ob das Gut, das durch die Handlung realisiert ist, das einer

[27] Für diese Präzisierung danke ich eine:r:m anonymen Gutachter:in.

[28] So, zumindest der Sache nach, Pouivet 2020, 74. Mit „instanziieren" meine ich hier, dass für die Handlung eine Beschreibung möglich ist, nach der sie sich letztlich mit Bezug auf den relevanten Tugendbegriff begründen lässt.

dianoetischen oder einer ethischen Tugend ist, hängt dann davon ab, ob sie dieses Gute *formal* oder *material* realisiert. Und das wiederum hängt von der situationsangemessenen Beschreibung und Bewertung des Verhaltens der jeweiligen Personen ab.

Das ist jedoch nur ein erstes Fazit, denn Thomas hat seine Überlegungen zum Zusammenhang zwischen ethischen und Verstandestugenden noch vertieft. Das führt mich zur „Unterstützungsthese".

4.

Die Unterstützung der Verstandestugenden erfolgt sozusagen von zwei Seiten. In diesem Zusammenhang wird die besondere Rolle der Klugheit bei Thomas relevant, die auch Zagzebski nicht entgangen ist.[29] Die besondere Stellung der Klugheit bei Thomas hängt damit zusammen, dass er ihre Aufgaben nicht nur im Hinblick auf die ethischen Tugenden untersucht, sondern auch im Verhältnis zu den anderen Verstandestugenden. Nach Thomas ist die Ausübung der Verstandestugenden nämlich immer auch eine Sache der Wahl und der Überlegung. Sie bedürfen daher zu ihrem richtigen Gebrauch der Klugheit:

> Man könnte freilich sagen: Der Akt der auf die Schau gerichteten Vernunft [die theoretische Vernunft] selbst fällt, insofern er willentlich ist und unter dem Gesichtspunkt seiner Ausübung betrachtet wird, unter die Wahl und die Überlegung, und infolge davon fällt er unter die Anordnung der Klugheit. Was hingegen seine Artbestimmtheit betrifft im Vergleich zu seinem Gegenstand, welcher das notwendige Wahre ist, fällt er weder unter den Rat noch unter die Klugheit. (STh II-II, q. 47, art. 2, ad 2)

In diesem Artikel geht es um die Frage, ob die Klugheit nur eine Tugend der praktischen oder auch der theoretischen Vernunft ist. Zagzebski sieht solche Bemerkungen als Bestätigung ihrer Reduktionsthese. Sie schreibt: „*phronesis* does not relate to the intellectual virtues any differently than it relates to the traditional moral virtues." (Zagzebski 1996, 219). Ich glaube aber nicht, dass man Thomas so verstehen sollte, als würde er hier das Verhältnis der Klugheit zu den ethischen Tugenden mit dem Verhältnis der Klugheit zu den übrigen Verstandestugenden schlicht identifizieren. Er nimmt hier vielmehr eine Unterscheidung nach Hinsichten vor, die

[29] Vgl. Zabzebski 1996, 211-219. Für eine Darstellung der Klugheit bei Thomas von Aquin vgl. Osborne 2022, 69-81.

konsistent ist mit dem, was er auch sonst zum Verhältnis der ethischen Tugenden und der Verstandestugenden behauptet hat: *Sofern* Verstandestugenden unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, dass sie auch mit Willensakten verbunden sind, benötigen sie Klugheit, damit ihre Ausübung moralisch gut ist.[30] Das Verhältnis der ethischen Tugenden zur Klugheit ist dagegen (wie auch schon bei Aristoteles) eines der wechselseitigen Bedingtheit: Man kann nicht gut sein ohne klug zu sein, und nicht klug, ohne gut zu sein, man kann aber sehr wohl die übrigen Verstandestugenden besitzen ohne Klugheit (und umgekehrt).[31]

Einerseits benötigen die Verstandestugenden also zu ihrem moralisch guten Gebrauch die Klugheit. Sie benötigen andererseits aber auch von der Seite der ethischen Tugenden Unterstützung. Diesen Gedanken kann man sehr gut an der in epistemischen Kontexten relevanten Tugend der Wissbegierde (*studiositas*) erläutern (vgl. STh II-II, q. 166). Diese Tugend ist für ein nicht nur in epistemischer, sondern auch in ethischer Hinsicht gutes geistiges Leben unverzichtbar. Thomas ordnet die *studiositas* ausdrücklich den ethischen Tugenden zu. Sie ist eine Untertugend der Mäßigung, und ihre Aufgabe ist es, das Erkenntnisstreben selbst in eine angemessene Form zu bringen (STh II-II, q. 166, art 2, c.a.). Insofern betrifft die Wissbegierde nicht den Erfolg vernünftiger Vermögen, wertvolle epistemische Ziele zuverlässig zu erreichen, sondern sie ist eine Tugend des epistemischen Strebens:

> Der Erkenntnisakt nimmt von der Strebekraft, die ja alle Kräfte in Bewegung setzt, seinen Ausgang (I 82,4). Daher kann auf dem Gebiet der Erkenntnis ein zweifaches Gut in Betracht gezogen werden. Das eine berührt direkt den Erkenntnisakt und gehört zu den

[30] Diese Interpretation passt auch zur in Fn. 19 zitierten Stelle in STh I-II, q. 58, art. 3, ad 1.

[31] Der *locus classicus* dafür ist EN VI, 13, 1144b 30-22. Vgl. auch STh I-II, q. 59, a. 4, wo Thomas ausdrücklich bemerkt, dass die Verstandestugenden, im Gegensatz zu den ethischen Tugenden, ohne Klugheit auskommen. Zagzebski zitiert diese Stelle (1996, 214). Sie sieht darin allerdings einen Fehler, der auf die aus ihrer Sicht bereits nur unzureichend begründete Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft nach ihrer Ausrichtung auf Notwendiges bzw. Mögliches zurückzuführen sei. Nach meiner Rekonstruktion ergeben diese verschiedenen Bemerkungen zum Verhältnis der Klugheit zu den anderen Verstandestugenden bei Thomas von Aquin ein kohärentes und zudem mit der aristotelischen Konzeption kompatibles Bild.

> Verstandestugenden in dem Sinn, daß der Mensch in allem beurteile, was wahr und richtig ist. – Das andere Gut gehört zum Akt der Strebekraft in dem Sinn, daß der Mensch mit rechtem Streben seine Erkenntniskraft so oder anders zu dem oder jenem einsetze. Und dies ist Sache der Wissbegierde. Darum wird sie auch zu den sittlichen Tugenden gezählt. (STh II-II, q. 166, art. 2, ad 2)

Thomas bekräftig hier den Gedanken, wonach Erkenntnis grundsätzlich etwas Gutes ist, allerdings kann das Streben nach Erkenntnis fehlgeleitet werden. Daher bedarf es immer auch der Wissbegierde, um die Verstandestugenden richtig auszuüben. Die Wissbegierde leistet das nach Thomas in zweierlei Hinsicht: Einerseits durch Zügelung dieses Strebens, so dass es auf die richtigen, wertvollen Gegenstände ausgerichtet bleibt, wozu auch die Fähigkeit gehört, relevantes von irrelevantem Wissen zu unterscheiden, und andererseits „in einer energischen Hinwendung zur wissenschaftlichen Arbeit" (STh II-II, q. 166, art. 2, ad 3). Sie macht das Erkenntnisstreben und seine Ausrichtung auf sein Gut, nämlich das Wahre, selbst zu etwas im ethischen Sinne Gutem.

Die Wissbegierde ist daher eine ethische Tugend, die im geistigen Leben wirksam ist. Roger Pouivet hat diese unterstützende Rolle der Wissbegierde in moralischer Hinsicht sehr gut herausgearbeitet, wenn er feststellt, dass sie das Streben nach Erkenntnis aus den richtigen Gründen habitualisiert, nämlich solchen, die geeignet sind, den Wert der Erkenntnis um dieses Wertes willen zu exemplifizieren. Der Wissbegierige strebt Erkenntnis als etwas Gutes an und nicht aus anderen Gründen, wie etwa Geltungssucht oder ganz ohne Interesse an Wahrheitserkenntnis (vgl. Pouivet 2020, 166f.). In diesem Sinne, so Pouivet, kann die Frage der epistemischen Rechtfertigung als Aspekt eines moralischen Lebens angesprochen werden (ebd., 167). Wenn man dieser Interpretation folgt, wäre Wissbegierde die Tugend, mit der die bloß epistemische Bewertung von Erkenntnisakten vermittelt ist mit der Frage nach dem Wert von Erkenntnis und Wissen. Wäre dieses Ergebnis nicht Wasser auf die Mühlen von Zagzebski? Durchaus, es sollte allerdings deutlich geworden sein, dass Thomas den Zusammenhang der Tugendarten als eine komplexe Vermittlung von Bewertungshinsichten erläutert und daher Verstandestugenden – anders als Zagzebski – gerade nicht auf moralische Tugenden begrifflich reduziert.

Die Defekte des Erkenntnisstrebens thematisiert Thomas unter dem Titel „Neugier" (*curiositas*) (vgl. STh II-II, q. 167). Abweichend von unserem heutigen Sprachgebrauch, nach dem „Neugier" ein evaluativ ambivalenter Begriff ist, verwendet Thomas den Begriff ausschließlich

negativ.[32] Insofern enthält dieser Artikel eine Theorie epistemischer Laster. Dazu zählen geistiger Hochmut, Vertrauen in falsche Quellen (Wahrsagerei), Zerstreuung der Aufmerksamkeit, Ausrichtung des Erkenntnisstrebens auf falsche Ziele, Beschäftigung mit irrelevantem Wissen oder auch die Überschätzung der eigenen Erkenntnismöglichkeiten.[33]

An der Tugend der Wissbegierde kann man also sehr gut verdeutlichen, inwiefern nach auch unser Erkenntnisstreben und damit die Vollendung unserer vernünftigen Natur einen moralischen Wert hat.

5.

Die beiden voran gehenden Abschnitte sollten deutlich machen, dass Verstandestugenden und ethische Tugenden nach Thomas auf unterschiedliche Weise miteinander verflochten sind, ohne auf einander zurückgeführt zu werden. Er thematisiert Verstandestugenden unter dem Gesichtspunkt der Vollendung der Ausübung vernünftiger Fähigkeiten, im Sinne ihres guten, zuverlässigen Funktionierens. Er betont ebenso die Rolle der Klugheit, die den guten Gebrauch der Erkenntnisvermögen, sofern sie auch dem Willen unterliegen, sichert. Und schließlich kennt er mit der Wissbegierde und ihrem Gegensatz, der Neugier, ethische Tugenden und Laster im Bereich der Erkenntnis, die das Streben nach Wissen zu etwas ethisch Wertvollem (oder Defektem) machen. Ethische Bewertungen und epistemische Bewertungen unterscheiden sich also, je nachdem worauf der Akzent gelegt wird: Geht es um die Bewertung des epistemischen Erfolgs (das Wahre treffen) oder um die Verfolgung guter praktischer Ziele? Oder geht es um den Umgang mit dem Wissen, d.h. die Qualität des Erkenntnisstrebens? Thomas von Aquins Unterscheidungen erlauben es, solche Fragen zu stellen, ohne sich auf eine Trennung der Tugendarten

[32] Um genau zu sein, muss man allerdings betonen, dass Thomas Aristoteles grundsätzlich darin folgt, dass das Streben nach Wissen zur Natur des Menschen gehört und insofern auch nichts Schlechtes ist. Die von ihm unter dem Titel der *curiositas* aufgezählten Laster verderben dieses natürliche Streben des Menschen, indem sie die Verwirklichung der vernünftigen Natur des Menschen gefährden.

[33] Thomas unterscheidet Neugier als Laster der geistigen und als Laster der sinnlichen Erkenntnis. Die aufgezählten Defekte des Erkenntnisstrebens beziehen sich auf Neugier als Laster der geistigen Erkenntnis (Vgl. STh II-II, q. 167, art. 1, c.a.). Ein Laster der sinnlichen Erkenntnis wäre beispielsweise „das Anschauen einer Frau zur Begehrlichkeit und die aufmerksame Beobachtung des Tuns und Lassens anderer zur Ehrabschneidung“ (STh II-II, q. 167, art. 2, c.a.).

festzulegen, die sich dann im Licht der Realitäten unseres epistemischen und praktischen Lebens nicht aufrechterhalten lässt. Thomas lässt aber auch Raum für das Zusammenspiel der Tugendarten, ohne die eine auf die andere zu reduzieren. Auf der Ebene der Beschreibung einschlägiger Beispiele des Zusammenspiels der Tugendarten ist seine Konzeption daher sehr plausibel. Um noch einmal das Schema Pouivets heranzuziehen: Nach Thomas gibt es keine gleichbleibende Korrelation zwischen den Verstandestugenden und den ethischen Tugenden und den damit verbundenen Bewertungsmodi, sondern bloß partielle Überschneidungen, bei denen epistemische Bewertungen mit ethischen Bewertungen einhergehen können. Jeder kognitive Akt kann als solcher oder aber auch als moralisch qualifizierte Handlung bewertet werden. Außerdem kann Thomas epistemische Tugenden sowohl im Sinne der Kompetenztheorie, z.B. Beherrschung von Logik, Erinnerung, Wahrnehmung usw., als auch im Sinne der Charaktertheorie thematisieren, wonach es zur richtigen Ausübung der Tugend auch des moralisch geordneten Strebens bedarf.

Wie ich eingangs betont habe, ist die angemessene Beschreibung des Zusammenhangs der Tugendarten eine Voraussetzung dafür, die These zu diskutieren, wonach unser geistiges Leben nicht nur einen epistemischen, sondern auch einen ethischen Wert hat. Bei Thomas wird dieser Gedanke insofern deutlich als er, was die Beschreibung der Verflechtungen von ethischen Tugenden und Verstandestugenden betrifft, noch etwas weiter geht, als ich es bisher dargestellt habe. Das geht ebenfalls aus der oben ausführlich zitierten Passage (STh I-II, q 57, art. 1, c.a.) hervor. Denn er hält dort fest, dass das, was den spekulativen Habitus zu etwas Tugendhaften im vollen Sinne macht, am Ende die Rückbindung an die ethischen Tugenden im eigentlichen Sinn ist. Damit geht er noch über die Ausführungen zur unterstützenden Rolle der Wissbegierde hinaus. Nicht zufällig nennt er in dieser Passage neben der Liebe auch die Gerechtigkeit. Die ethischen Tugenden sorgen dafür, dass die Verstandestugenden auch auf eine im ethischen Sinn gute Weise ausgeübt werden. Die Verstandestugenden, mit denen wir wahre Überzeugungen und Erkenntnisse ausbilden, fügen sich so in ein gerechtes Verhalten ein; sie sind im vollen Sinne Tugenden nur dann, wenn das der Fall ist. Und nur unter dieser Voraussetzung vollenden wir mit Hilfe der Verstandestugenden unsere Natur als vernünftige Wesen.

Der Wert von Wissen, Erkenntnis und Wahrheit verweist also auf den Wert der Vernunft als solcher, oder besser: auf den Wert unserer Existenz als vernünftige Wesen, die alle menschlichen Fähigkeiten im Sinne eines Prinzips des Guten vereint. Die Verbindung von Charaktertugenden und Verstandestugenden gründet in einer metaphysischen

Anthropologie, die auf der Annahme beruht, dass Vernunft selbst einen Wert hat, in dem sich das Wesen des Menschen verwirklicht. Die Normativität von Vernunft wäre nach Thomas also axiologisch zu fassen: Es ist besser, vernünftig zu sein, als es nicht zu sein. Da sich menschliches Leben in vernünftiger Tätigkeit verwirklicht, verwirklicht sich im Wert von Vernunft zugleich auch das gute menschliche Leben. Thomas von Aquin gelingt es, diesen Zusammenhang zu artikulieren, ohne ethische Tugenden auf moralische Tugenden zu reduzieren.

Die These, wonach Vernunft selbst etwas Wertvolles ist, wird heutzutage auch unabhängig vom aristotelisch-thomistischen Kontext diskutiert und lässt sich wohl auch ohne Annahmen über die vernünftige Natur des Menschen verteidigen (vgl. beispielsweise Wedgwood 2019). Eine größere Herausforderung für eine Theorie epistemischer Tugenden, die sich auf die aristotelisch-thomistische Tradition beruft, bleibt die zweite, substanziell-anthropologische These, wonach sich im Wert der Vernunft immer auch das gute menschliche Leben verwirklicht. Die vorangehenden Ausführungen konnten für ein solches anspruchsvolles Vorhaben allenfalls einige Vorüberlegungen beitragen.[34]

Literatur

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hg. von U. Wolf, Hamburg: Rowohlt 2011.

Aquin, Thomas von: *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Salzburg/Leipzig: Kerle/Pustet 1955.

Baehr, Jason. 2011. *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Beier, Kathi. 2017. „Tugend und Natur - Über einige Missverständnisse des Tugendbegriffs in der Gegenwartsphilosophie". In *Praxis und ‚zweite Natur'. Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*, herausgegeben von Jens Kertscher und Jan Müller, 1. Aufl., 31-48, Münster: mentis.

[34] Mein Dank gilt Kathi Beier für wertvolle Kommentare und Hinweise zu einer früheren Fassung dieses Beitrags sowie eine:m:r anonymen Gutachter:in für hilfreiche Verbesserungs- und Präzisierungsvorschläge.

Beier, Kathi. 2021. „Orientierung an Wahrheit. Vorarbeiten zu einer Taxonomie intellektueller Tugenden“. In *Orientierung durch Kritik. Essays zum philosophischen Werk Pirmin Stekeler-Weithofers*, herausgegeben von Wolfram Gobsch und Jonas Held, 1. Aufl., 155-181, Hamburg: Meiner.

Colton, Randall. 2016. „A Thomistic Defense of the Distinction Between the Moral and Intellectual Virtues“, *International Philosophical Quarterly* 56 (4): 393-410.

Dumler-Winckler, Emily. 2018. „Distinguishing Intellectual Virtues and Moral Virtues in the Practices of Science“, *Philosophy, Theology and the Sciences* 5 (1): 80-103.

Greco, John & Turri, John. 2011. „Virtue Epistemology“. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta und Uri Nodelman: URL: http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/ (PDF-Version 53 Seiten)

Kertscher, Jens. 2015. „Epistemische Tugenden, vernünftige Fähigkeiten und die Einheit der Vernunft“. In *Lebensform und Praxisform*, herausgegeben von Jens Kertscher und Jan Müller, 1. Aufl., 191-215, Münster: mentis.

Kertscher, Jens. 2019. „Aristoteles – ein Tugendepistemologe?“. In *Epistemische Tugenden. Zur Geschichte und Gegenwart eines Konzepts*, herausgegeben von Andreas Gelhard, Ruben Hackler und Sandro Zanetti, 1. Aufl., 29-42, Tübingen: Mohr Siebeck.

Knobel, Angela. 2022. „Intellectual Virtues. Acquiring Understanding“. In *The New Cambridge Companion to Aquinas*, herausgegeben von Eleonore Stump und Thomas Joseph White, 1. Aufl., 185-210, Cambridge: Cambridge University Press.

Montmarquet, James A..1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. 1. Aufl. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Osborne, Thomas M.. 2022. *Thomas Aquinas on Virtue*. 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.

Pouivet, Roger. 2010. „Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective“ *Forum Philosophicum* 15: 1-15.

Pouivet, Roger. 2020. *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*. 1. Aufl. Paris : Vrin.

Roberts, Robert C. & Wood, W. Jay. 2007. *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Sosa, Ernest. 2015. *Judgment & Agency*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Sosa, Ernest. 2017. *Epistemology*. 1. Aufl. Princeton: Princeton University Press.

Wedgwood, Ralph. 2019. *The Value of Rationality*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda (1996): *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 537–556
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.20

„Dankbarkeit gegenüber ausländischen Arbeitnehmer:innen: Betrachtungen mithilfe von Thomas von Aquin“

„Gratitude Toward Foreign Workers: Reflections in Light of Thomas Aquinas.“

JULIETTE MONVOISIN, SIEGEN

Zusammenfassung: Dieser Artikel untersucht den Begriff der Dankbarkeit im Rahmen von Theorien der Migrationsgerechtigkeit und stützt sich dabei auf eine kritische Analyse eines Artikels von Mollie Gerver. Gerver argumentiert, dass ausländische Arbeitskräfte, die während der COVID-19-Pandemie trotz erheblicher Risiken eine Schlüsselrolle gespielt haben, Anerkennung in Form einer dauerhaften Aufenthaltserlaubnis verdienen. Sie begründet diese Position damit, dass eine solche Maßnahme zwei wesentliche Aspekte der Dankbarkeit erfüllt: einerseits eine symbolische Anerkennung, die zeigt, dass die Arbeitskräfte nicht bloß als Mittel zum Zweck, sondern als Zweck an sich betrachtet werden, und andererseits eine materielle Anerkennung, die ihre Grundrechte sowie ihre Teilhabe am öffentlichen Leben sichert. Ausgehend von dieser Perspektive untersucht der Artikel die philosophische Grundlage der Verpflichtung zur Dankbarkeit anhand der Theorie von Thomas von Aquin. Die Analyse offenbart jedoch mehrere Grenzen für die Anwendung eines solchen Ansatzes im Kontext der Migration. Es wird gezeigt, dass der Rekurs auf Dankbarkeit zwar wichtige moralische Verpflichtungen gegenüber ausländischen Arbeitnehmer:innen aufzeigen kann, jedoch keine ausreichende Grundlage für eine institutionelle Migrationsgerechtigkeit bietet.

Keywords: Dankbarkeit, Verpflichtungen, Thomas von Aquin, Migrationsgerechtigkeit, Tugendethik

Abstract: This article explores the concept of gratitude within the framework of migration justice theories, based on a critical analysis of Mollie Gerver's article. Gerver

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

argues that foreign workers who played a key role during the COVID-19 pandemic, despite the significant risks involved, deserve recognition in the form of long-term admission to the host country. She justifies this position by highlighting that such a measure satisfies two essential aspects of gratitude: symbolic recognition, which affirms that workers are valued as ends in themselves rather than as mere tools, and material recognition, which ensures their fundamental rights and participation in public life. Drawing on this perspective, the article examines the philosophical foundations of the obligation of gratitude, engaging with the theory of Thomas Aquinas. Such an analysis leads tot he identification of several limitations to applying this perspective in the context of migration. In conclusion, while gratitude provides valuable moral insights regarding obligations towards foreign workers, it cannot serve as a sufficient foundation for institutional migration justice.

Keywords: Gratitude, obligations, Thomas Aquinas, migratory justice, virtue ethics

Einleitung

In einem kürzlich erschienenen Artikel verteidigt Mollie Gerver eine Dankbarkeitspflicht gegenüber ausländischen Arbeitnehmer:innen, die während der Corona-Pandemie erhebliche Risiken eingegangen sind, um die Sicherheit der Bürger:innen (insbesondere der „Frontarbeiter:innen") deutlich zu erhöhen. Sie stützt sich auf Veröffentlichungen, die in verschiedenen Zeitungen erschienen sind und in denen dazu aufgerufen wurde, allen „*key workers from overseas*" unbefristete Aufenthaltsgenehmigungen zu erteilen,[1] auf Umfragen zur öffentlichen Unterstützung solcher Maßnahmen,[2] sowie auf Vorschläge von Regierungskoalitionen in den USA[3] und

[1] Siehe zum Beispiel „All Key Workers From Overseas Should Be Granted Indefinite Leave To Remain — It's The Least We Can Do", HuffPost UK, 7. April 2020, https://www.huffingtonpost.co.uk/entry/coronavirus-key-workers-nhs-indefiniteleave_uk_5e8b440ec5b6cbaf282d1132.

[2] „New Survey Evidence: A Majority of the British Public Supports Giving Permanent Residency to Frontline Health Workers", EUROPP, 1 mai 2020, https://blogs.lse.ac.uk/europpblog/2020/05/01/new-surveyevidence-a-majority-of-the-british-public-supports-giving-permanent-residency-to-frontline-health-workers/.

[3] „On May 4, 2020, a bipartisan group of Senators introduced a bill to recapture 40,000 lost green cards, and give them to much needed doctors and nurses. The Healthcare Workforce Resilience Act would speed the ability of foreign-born healthcare workers to become lawful permanent residents of the United States and

Großbritannien[4]. Gerver führt eine Reihe von Beispielen ausländischer Arbeitnehmer:innen an, die sich der erhöhten Infektionsgefahr bewusst waren, aber dennoch weiterarbeiteten, um kollektiv die Überlebenschancen der meisten Bürger:innen erheblich zu verbessern. Dazu gehörten etwa Auslieferungsfahrer:innen, die weniger überfüllte Geschäfte ermöglichten und so die Ausbreitung des Virus bremsten, Pflegekräfte, die für eine kontinuierliche medizinische Versorgung sorgten, sowie Obstpflücker:innen, die wie in den USA zeitlich begrenzte Visa erhielten, um die Lebensmittelsicherheit während der Pandemie zu gewährleisten.

Gerver zufolge sind ihre Handlungen Grund für Dankbarkeit. Zudem wäre die langfristige Zulassung zum Territorium ein geeignetes Mittel, um die ihnen zukommende Verpflichtung zur Dankbarkeit zu erfüllen. Die dauerhafte Aufnahme in das Territorium ermöglicht es den Bürger:innen, die beiden folgenden Hauptaspekte der Dankbarkeit zu erfüllen (Gerver, 2022: 91). Erstens den symbolischen Aspekt, da sie rechtlich eine Form des Dankes ausdrückt: Die Gewährung eines dauerhaften Aufenthalts im Hoheitsgebiet an diese Ausländer:innen zeige, dass sie nicht als bloße Instrumente betrachtet werden, die von den Bürger:innen benutzt werden, um ihre Ziele zu erreichen. Zweitens einen materiellen Aspekt, da sie Ausländer:innen erlaube, im Staat zu arbeiten, ohne ausgewiesen zu werden, sich an öffentlichen Kommunikationshandlungen wie Protesten und dem Einreichen von Klagen zu beteiligen und Zugang zu grundlegenden Sozialleistungen (Arbeitslosengeld, Bildung und Wohnraum) zu erhalten.

In diesem Artikel beleuchte ich Mollie Gervers Argumentation im Lichte der Dankbarkeitstheorie von Thomas von Aquin. Dieser Ansatz mag zunächst unerwartet erscheinen, da Gerver sich in ihrem Artikel nicht explizit darauf bezieht. Die Verbindung erscheint mir jedoch aus mehreren Gründen sinnvoll. Erstens erwähnt Gerver Bedingungen, die sie als nötig erachtet, um eine Dankbarkeitsverpflichtung zu begründen, wie etwa die Tatsache, dass eine Leistung nicht rein aus Eigeninteresse erfolgte oder dass sie freiwillig erbracht wurde. Diese Kriterien entsprechen denjenigen,

allow them to assist in responding to the COVID-19 pandemic." in „Bill Would Recapture 40,000 Green Cards for Doctors and Nurses", abgerufen am 17. März 2023, https://www.clarkhill.com/news-events/news/billwould-recapture-40000-green-cards-for-doctors-and-nurses/.

[4] „Home Office preparedness for Covid-19 (coronavirus): immigration and visas - Home Affairs Committee - House of Commons", abgerufen am 17. März 2023, https://publications.parliament.uk/pa/cm5801/cmselect/cmhaff/362/36202.html.

die Thomas zur Begründung der Dankbarkeitspflicht formuliert hat. Zweitens betrachten sowohl Gerver als auch Thomas die Dankbarkeit als eine Tugend, die verlangt, dass man anderen gibt, was ihnen zusteht, und zwar in Verbindung mit einem grundlegenden Prinzip der Gleichheit unter den Menschen. Das ist es, was Gerver dazu veranlasst, auf sie zurückzugreifen, um zu verstehen, was ausländischen Arbeitnehmer:innen aus moralischer Perspektive zusteht. Schließlich nimmt Gerver eine Perspektive ein, die der Tugendethik eigen ist, indem sie den Schwerpunkt auf die moralischen Aspekte der Dankbarkeit und nicht nur auf ihre emotionale Qualität legt. Sie befasst sich mit den moralischen Verpflichtungen, die die Dankbarkeit begründet (u.a. mit der Vergeltung der Wohltaaten), und nicht mit den Gefühlen, die sie hervorruft. Damit nimmt sie eine tugendethische Perspektive ein, zu deren Hauptvertretern Thomas gehört (Emmons & McCullough, 2012: 7).

Ein erster Einwand könnte hier bereits darin bestehen, dass individuelle Pflichten nicht bruchlos auf Kollektive wie Staaten übertragbar sind. Letztlich ist umstritten, ob Kollektive in gleicher Weise moralisch verantwortlich gemacht werden können wie individuelle Akteure. Die Vorstellung, dass Staaten tatsächlich moralische Pflichten haben, ist jedoch eine weit verbreitete Auffassung in der normativen politischen Theorie der Migration. Anstatt zu versuchen, diese These erschöpfend zu behandeln oder zu kritisieren, gehe ich im Folgenden von ihr aus. Die leitende Frage dieses Essays lautet: Wenn man annimmt, dass Staaten moralische Verpflichtungen haben können, sollte Dankbarkeit dann ein Kriterium in der Migrationspolitik für die Vergabe von Staatsbürgerschaften und Aufenthaltsgenehmigungen sein?

Gerade im Hinblick auf diese Frage erweist sich ein Vergleich mit Thomas von Aquin als besonders fruchtbar, da dieser die Grundlagen und Voraussetzungen der Tugend der Dankbarkeit beleuchtet. Er ermöglicht es, eine Reihe von Kritikpunkten an Gervers Argumentation zu entwickeln. Denn eine Theorie der Migrationsgerechtigkeit muss die Verpflichtungen gegenüber Ausländer:innen auf das Recht gründen, da deren Schicksal sonst der willkürlichen Ausübung politischen Ermessens ausgeliefert wäre. Wenn sich Dankbarkeitsverpflichtungen jedoch aus Handlungen ergeben, die aus reiner Großzügigkeit vollzogen werden, können sie nicht mit Rechten korrelieren.

Der Artikel ist wie folgt aufgebaut. Zunächst stelle ich die Bedeutung der Verbindung zwischen Dankbarkeit und Migrationsgerechtigkeit dar, indem ich Thomas von Aquins Analyse der Dankbarkeit als Tugend, die auf der moralischen Gleichheit zwischen den Individuen beruht, weiterentwickle (1). Anschließend untersuche ich die erste Grenze des auf

Dankbarkeit basierenden Ansatzes, indem ich den unvollkommenen Charakter der Verpflichtungen, die er auferlegt, hervorhebe (2). Angesichts dieser unvollkommenen Verpflichtungen schlage ich vor, die vollkommene Verpflichtung zur Vermeidung von Undankbarkeit zu theoretisieren, die von Thomas mitunter als Todsünde angesehen wird: Im Migrationskontext würde sie es verbieten, ausländische Arbeiter:innen auszuweisen oder für illegal zu erklären (3). Ich untersuche dann die zweite Grenze von Gervers Ansatz, nämlich das Vorhandensein einer bestimmten „inneren Gesinnung" auf Seiten der Adressaten der Dankbarkeitsverpflichtungen, die durch Freiheit und Uneigennützigkeit gekennzeichnet ist. (4). Diese Überlegung führt mich zu einer Analyse der Art und Weise, wie die Komplexität der Erfahrungen ausländischer Arbeitnehmer:innen unsichtbar gemacht und Dankbarkeit von Staaten zur Rechtfertigung von Herrschaftsverhältnissen instrumentalisiert werden kann (5).

1 Was Dankbarkeit (nicht) ist

Eine Handlung, „deren Ziel es ist, die Lasten- und Güterverteilung in dieser Welt zu ordnen und im Gleichgewicht zu halten" – so werde die „dankbare Rückerstattung" in der Regel verstanden, erklärt Thomas Nisters (Nisters, 2012: 140). In seinem Buch *Dankbarkeit* stellt er eine zeitgenössische Interpretation dieses Begriffs in Anlehnung an Thomas von Aquins Untersuchung über Dank und Undank vor (10). Auf den ersten Blick scheint die Dankbarkeit also besonders interessant zu sein, um über Migrationsgerechtigkeit nachzudenken. Schließlich sind manche ausländische Arbeiter:innen während der Corona-Epidemie erhebliche Risiken eingegangen (Tod, Long Covid, Ansteckung von Angehörigen usw.), die über das hinausgehen, was ihr Beruf moralisch erfordert, um die Überlebenschancen aller Bürger:innen zu erhöhen. Daher erscheint es sinnvoll, Dankbarkeitspflichten gegenüber denjenigen anzuerkennen, die große Risiken auf sich genommen haben – denn dies würde helfen, „die Welt wieder ins Lot zu bringen" (Nisters, 212: 140). Dankbarkeit könnte also eine instrumentelle Rolle bei dem stärkeren Schutz ausländischer Arbeiter:innen spielen – insbesondere angesichts der Möglichkeit, dass ihnen eine Abschiebung oder die Nichtverlängerung ihrer Aufenthaltsgenehmigung droht, sobald sie nicht mehr als „nützlich" gelten.

Um festzustellen, ob es in diesem Zusammenhang sinnvoll ist, sich auf Dankbarkeit zu berufen, ist es jedoch wichtig, einige ihrer wesentlichen Merkmale zu klären. In seiner *Summa theologiae* (im Folgenden abgekürzt mit ST) definiert Thomas Dankbarkeit (*gratitudo*) als Abtragung einer Schuld, deren Ursache „bei irgendeinem Wohltäter, von dem wir einzelne

und persönliche Wohltaten empfingen", liegt (ST II-II, q. 106, a. 1, in c.).[5] Ihm zufolge ist sie also mehr als nur ein angenehmes Gefühl in Bezug auf die empfangene Wohltat: Sie beinhaltet die positive Anerkennung dieser Wohltat, die sich im Wunsch des Empfängers verkörpert, dem Wohltäter allein aufgrund der erhaltenen Huld etwas zurückzugeben (Emmons & McCullough, 2012: 5). Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie immer auf einen bestimmten Agenten gerichtet ist – im Gegensatz etwa zur Zufriedenheit, die auch in Situationen auftreten kann, in denen niemand für den Vorteil gelobt werden soll (Walker 1980: 45). Außerdem soll dieser bestimmte Agent nicht man selbst sein: Es gibt „bei dem, was einen selbst betrifft, kein(en) Raum für Dank und Undank; denn der Mensch kann sich selbst nur etwas abschlagen, indem er es für sich behält" (ST II-II, q. 106, a. 3, ad 1).

Dankbarkeit ist also die Antwort auf eine dankwürdige Wohltat (ein „*beneficium*"). Sie ist eine Art Entgelt. Nun scheint, entsprechendes Entgelt zu geben, zur „Tauschgerechtigkeit" zu gehören, wie Thomas unter Berufung auf Aristoteles erklärt (ST II-II, q. 106, a. 1, obj. 2). In der Tat hat Dankbarkeit mit der Gleichheit unter den Menschen zu tun: Sie besteht darin, anderen das zurückzugeben, was ihnen zusteht. Diese Verbindung, die sie mit der Gleichheit eingeht, erklärt, warum Thomas die Dankbarkeit zu einem „Teil der Gerechtigkeit" macht (ST II-II, q. 106, a. 5, ad 2). Die Gerechtigkeit ist nämlich eine soziale Norm, die die Gleichheit zwischen den Individuen herstellt: Sie besteht darin, einem jeden sein Recht zu geben. Allerdings darf man in Dankbarkeit und Gerechtigkeit „nicht den gleichen Grund des Geschuldeten erwarten" (ST II-II, q. 106, a. 5, ad 2). Während bei der Gerechtigkeit „auf die Gleichheit der Sachleistungen gesehen wird", sieht die Dankbarkeit eher „auf die Gleichheit der Willen" (ST II-II, q. 106, a. 6, ad 3). Wahrscheinlich ist dies der Grund, warum Thomas weiter erläutert, dass Dankbarkeit „ein Teil der Gerechtigkeit" sei, „aber nicht wie die Art [Teil ist] einer Gattung, sondern durch Zurückführung auf die Gattung der Gerechtigkeit" (ST II-II, q. 106, a. 5, ad 2).

Bei der Dankbarkeit geht es also wie bei der Gerechtigkeit um die Frage der Gleichheit, aber bei der Dankbarkeit handelt es sich um die „Gleichheit der Willen; d. h. wie der Wohltäter aus innerer Willensbereitschaft heraus etwas gab, wozu er nicht verpflichtet war, so soll auch der

[5] Alle Zitate von Thomas von Aquin stammen aus der Deutschen Thomas-Ausgabe: Thomas von Aquin, Summa theologiae: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, 20. Band: Tugenden des Gemeinschaftslebens, II-II, 101–122, Verlag F. H. Kerle, München/Heidelberg, 1943.

Empfänger der Wohltat über das streng Geschuldete hinaus vergelten“ (ST II-II, q. 106, a. 6, ad 3). Man kann also zwei unterschiedliche Fälle identifizieren. Im Fall der Gerechtigkeit im strengen Sinne sind das „*debitum*“ (was geschuldet wird) und die „*aequalitas*“ (Gleichheit) gegeben. Im Fall der Dankbarkeit ist die „*aequalitas*“ zwar gegeben, das „*debitum*“ jedoch nicht im Voraus festgelegt. Diese Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Dankbarkeit erklärt, warum die Vergeltung einer Wohltat in beiden Fällen jeweils unterschiedlich ausfällt. Während sie bei der Gerechtigkeit „den Charakter einer gesetzlichen Schuld hat“ (das Gegenentgelt muss „nach der Größe der Gabe bemessen werden“), hat die Vergeltung bei der Dankbarkeit „die Bewandtnis eines sittlich Geschuldeten (*debiti moralis*)“ (ST II-II, q. 106, a. 5, in c.), d.h. sie ist der Güte eines anderen geschuldet.

2 Unvollkommene Verpflichtungen

Im oben beschriebenen Kontext der Migrationspolitik scheint nach Thomas von Aquins Analyse die Dankbarkeitspflicht nicht optimal. Das Problem ist nämlich, dass die Migrationsgerechtigkeit die Verpflichtungen gegenüber Ausländer:innen auf das Recht gründen soll, da sonst ihr Schicksal der Willkür politischer Ermessensentscheidungen überlassen wird. Nun erzeugt die Dankbarkeit Schulden moralischer Art, zu denen man aufgrund der Korrektheit der Tugend verpflichtet ist (Leithart, 2014: 92-93). Während man bei dem, was der Gerechtigkeit eigen ist, aufgrund einer gesetzlichen Verpflichtung zurückgeben muss, hängen Dankbarkeitsverpflichtungen vom Vorhandensein angemessener Überzeugungen und Gefühle gegenüber dem Wohltäter oder der Wohltäterin ab. Nun wäre es absurd, von jemandem (und erst recht von einem Staat) zu verlangen, dass er „sich auf eine bestimmte Weise fühlt“ (Simmons, 1981: 166; s.a. Manela, 2021). Im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die nicht nur gewollt, sondern auch vollzogen werden muss, ist im Fall der Dankbarkeit Thomas zufolge „die Hauptsache bei der Vergeltung (…) die wohlwollende Gesinnung“ (ST II-II, q. 106, a. 3, ad 6). In diesem Sinne betrifft Dankbarkeit mehr das Innere als das Äußere: Es ist „unter Umständen möglich, A als dankbar zu bezeichnen, obwohl Tathandlungen und Sprechhandlungen (…) ausbleiben“, solange A die Leistungen des Erkennens und des Fühlens erbringt (Nisters, 2012: 113; s. a. Kaczor, 2022).

Diese Besonderheit, die Dankbarkeit zu einer „geringeren“ Tugend im Vergleich zur Gerechtigkeit macht, hat einige Theoretiker:innen wie Joel Feinberg dazu veranlasst, den Begriff „Dankbarkeitspflichten“ selbst abzulehnen (Feinberg, 1966: 139). Wenn mir jemand aus Gründen, die ich mir als wohlwollend vorstelle, einen Gefallen tut oder mich aus einer misslichen

Lage befreit, handelt es sich dabei nicht um Schulden, die zurückgezahlt werden müssen. Meine Gefühle der Dankbarkeit gegenüber dieser Person sind in keiner Weise mit denen vergleichbar, die ich gegenüber einem Händler empfinde, der mir bestellte Waren schickt, bevor ich sie bezahlt habe. Wenn die Wohltat, die Dankbarkeit erzeugt, weder ein Verkauf noch ein einfaches Darlehen ist, sondern in gewisser Weise kostenlos, welchen Sinn hat es dann, sich bei Erhalt der Wohltat verpflichtet zu fühlen (Card, 1988: 104; s. a. Nisters, 2012: 11)?

Dennoch erschöpft sich Dankbarkeit nicht im Gefühl, sondern verlangt auch nach einer konkreten, materiellen Manifestation: „Wer dankbar ist, urteilt und fühlt nicht nur richtig, sondern handelt auch angemessen" (Nisters, 2012: 118). Nur wenn es nicht möglich ist, der Wohltäterin eine Wohltat zurückzugeben, reicht der Wille zur Rückgabe aus, um Dankbarkeit zu erfüllen. Deshalb lässt sich von einer Verpflichtung zur Dankbarkeit sprechen. Problematisch bleibt jedoch, dass sich die konkreten Handlungen, die sie erfordert, nur schwer eindeutig bestimmen lassen. Für Thomas von Aquin muss die empfangene Wohltat über das hinaus erwidert werden, was empfangen wurde: Würde der Empfänger mit einer gleichwertigen Gunst erwidern, würde er lediglich die Wohltat zurückzahlen und es versäumen, die Dankbarkeit gegenüber seiner Wohltäterin auszudrücken (Leithart, 2014: 94). Außerdem muss der Empfänger, wenn die Wohltäterin großzügig ist, ebenfalls eine wohlwollende Gesinnung zeigen und darf sich nicht auf die durch die ursprüngliche Gunst gesetzte Grenze beschränken.

Tony Manela hat diese Schwierigkeiten formalisiert, indem er drei weithin akzeptierte Vorschläge (die er als „*Platitudes*" bezeichnet) darüber aufstellt, was als Dankbarkeitsverpflichtung gilt – drei Vorschläge, die miteinander in Widerspruch stehen (Manela, 2015). Die erste „Platitude" ist, dass Dankbarkeit eine Reihe von strengen Verpflichtungen beinhaltet, d. h. Sachen, die der Empfänger tun muss (dies ist die „*Obligation Platitude*"). Sie ergibt sich aus der Tatsache, dass es bei der Dankbarkeit darum geht, jedem das zu geben, was ihm zusteht. Deshalb ist es für eine Wohltäterin in einer Situation, in der der Empfänger dankbar sein müsste, es aber nicht ist, legitim, den Empfänger zur Rechenschaft zu ziehen oder ihm gegenüber Ressentiments zu äußern. Diese erste Charakteristik unterscheidet die Ausdrucksformen der Dankbarkeit von Supererogationen – Handlungen, die zwar anderen Vorteile bringen, aber moralisch nicht eingefordert werden können. Die „*Directionality Platitude*" betrifft die gerichtete Natur der Dankbarkeitsverpflichtungen, d. h. die Tatsache, dass sie der Wohltäterin und nicht einem anderen Agenten oder allen anderen geschuldet sind. Da „jede Wirkung auf ihre Ursache hingewandt" ist, „verlangt es die natürliche Ordnung, daß der Empfänger einer Wohltat sich durch Dankbezeigung dem

Wohltäter (…) zuwende", denn es ist klar, dass „der Wohltäter als solcher (…) Ursache des Beschenkten" ist (ST II-II, q. 106, a. 3, in c.). Dies impliziert, dass es die Interessen der Wohltäterin sind, die den Inhalt der Verpflichtungen bestimmen, sowie dass die Wohltäterin eine gewisse direkte Kontrolle über die deontische Beziehung hat (sie kann den Begünstigten von seiner Verpflichtung befreien) und dass sie es ist, bei der sich der Begünstigte entschuldigen muss, wenn er diesen Gründen nicht nachkommt. Schließlich bezieht sich die „*No-Right Platitude*" auf die Tatsache, dass die Wohltäterin keinen Anspruch auf die Erfüllung der Dankbarkeitsverpflichtungen hat. Denn wenn jede Wohltat eine strenge Verpflichtung zur Gegenseitigkeit nach sich ziehen würde und die Wohltäterin immer einen legitimen Anspruch auf eine reziproke Rückgabe ihrer Spende hätte, wäre es unmöglich, sie als reine Großzügigkeit zu betrachten; es sind aber gerade die Handlungen, die sich in den Rahmen dieser Großzügigkeit einfügen, die Dankbarkeitsverpflichtungen hervorrufen. Begünstigte haben dann einen großen Spielraum, wann und wie sie einem Wohltäter einen Gefallen erweisen, nämlich „je nachdem es die Rechtheit der Tugend verlangt" (ST II-II, q. 106, a. 4, ad 1).

Manela zufolge sind diese drei selbstverständlichen Behauptungen nicht miteinander vereinbar. Tatsächlich weisen die ersten beiden „*Platitudes*" (der strenge und gerichtete Charakter der Pflichten) auf perfekte bzw. vollkommene Verpflichtungen hin. Die perfekten Verpflichtungen sind die, die zu institutionellen Verbesserungen des Schutzes von Ausländer:innen führen könnten, da sie mit durchsetzbaren Ansprüchen korreliert sind und auch bei fehlender natürlicher Neigung erfüllt werden müssen. Im Gegensatz zu perfekten Verpflichtungen sind Dankbarkeitsverpflichtungen jedoch nicht mit den Rechten der Person korreliert, der die Verpflichtung obliegt. Dankbarkeit verpflichtet zwar dazu, der Wohltäterin künftig Vorteile bieten zu wollen, doch sie verpflichtet zu etwas, das nicht im Voraus festgelegt oder konkret bestimmt ist bzw. bestimmt werden kann. Die gleiche oder eine gleichwertige Wohltat zu geben wie die, die die Dankbarkeit hervorgerufen hat, kann sogar die Kraft des ursprünglichen Geschenks zerstören, indem man voraussetzt, dass es mit der Absicht gemacht wurde, uns zu verpflichten (Berger, 1975: 303). Es gibt selten eine bestimmte Handlung, die vollzogen werden muss, um die Dankbarkeit materiell zum Ausdruck zu bringen, und es gibt keine Handlungen, die die wohlwollende Person als Gegenleistung für ihre Wohltat verlangen kann (Klosko, 1989: 354-355). Die Dankbarkeitsschuld unterscheidet sich also wesentlich von anderen Schulden, da es keine Handlungen zu geben scheint, die wir zur Begleichung der Schuld ausführen müssen (Berger, 1975: 306). Einige

Theoretiker:innen gehen sogar so weit zu sagen, Dankbarkeit sei die „Anerkennung dessen, was nicht zurückgegeben werden kann“ (Van Hulzen, 2021: 110).

3 Undankbarkeit vermeiden

Angesichts des Gesagten erscheint es kaum vorstellbar, dass sich bestimmte und einklagbare Gerechtigkeitspflichten auf Dankbarkeit stützen lassen, da der konkrete Gehalt der Dankbarkeitsverpflichtung im Vorhinein nicht eindeutig bestimmt ist. Anders gesagt kann es keine vollkommene Verpflichtung zur Dankbarkeit geben, da Dankbarkeit definitionsgemäß viel Spielraum bei der Entscheidung lässt, wann und wie eine Handlung als Zeichen der Dankbarkeit erbracht werden soll. Deshalb kann Dankbarkeit im Kontext der Migration höchstens zu diskretionären Akten führen, etwa wenn ein Mitarbeiter der Ausländerbehörde oder ein Minister der Ansicht ist, dass eine Einbürgerung, ein einjähriger Aufenthaltstitel oder der Verzicht auf eine Abschiebung eine angemessene Belohnung für die Wohltat eines Ausländers darstellt. Eine institutionelle Theorie der Migrationsgerechtigkeit sollte den Schutz von Ausländer:innen jedoch nicht auf die Willkür der Staaten stützen, sondern auf Verpflichtungen, deren Einhaltung von den Betroffenen eingefordert werden kann – Verpflichtungen also, die mit Rechten korrelieren. Anders gesagt: Eine Theorie der Migrationsgerechtigkeit sollte auf perfekten Verpflichtungen basieren.

Thomas bietet hier mit seiner Theorie der Undankbarkeit eine mögliche Lösung an. Ihm zufolge ist die Undankbarkeit die der Dankbarkeit entgegengesetzte „Sünde (*peccatum*)“ (ST II-II, q. 107, a. 1, in c.). Sie besteht darin, den Empfang einer Wohltat, die großzügig gewährt wurde, zu vergessen oder zu vernachlässigen (sie also nicht anzuerkennen). Er unterscheidet zwei Stufen der Undankbarkeit. Die erste Stufe besteht in „einer bloßen Unterlassung“, etwa indem der Empfänger einer Wohltat „die empfangene Wohltat nicht anerkennt (*recognoscit*), nicht lobend hervorhebt (*laudat*) oder nicht vergilt (*retribuit*) “ (ST II-II, q. 107, a. 3, in c.). Die Undankbarkeit lässt sich dann in drei Grade einteilen, wobei „der erste Grad der Undankbarkeit“ darin liegt, „daß der Mensch eine Wohltat nicht vergilt; der zweite darin, daß er sich verstellt, gleichsam verleugnend, eine Wohltat empfangen zu haben; der dritte und schwerste darin, daß er sie nicht anerkennt, sei es aus Vergeßlichkeit oder aus sonst einem Grunde“ (ST II-II, q. 107, a. 2, in c.; siehe auch Leithart, 2014: 93; Kaczor, 2022). Die zweite Stufe wiegt noch schwerer: Sie bedeutet die Verneinung der Grundsätze der Dankbarkeit. Auch hier unterscheidet Thomas drei Grade: Es „fällt (…) unter den ersten Grad der Undankbarkeit, wenn jemand Gutes mit Bösem

vergilt; unter den zweiten, wenn er die Wohltat tadelt; unter den dritten, wenn er die Wohltat wie eine Übeltat ansieht" (ST II-II, q. 107, a. 2, in c.).

Ein Rückgriff auf die Pflicht, Undankbarkeit zu vermeiden, findet sich etwa bei A.D.M. Walker, der untersucht, ob die politische Pflicht (d. h. die Pflicht, dem Gesetz zu gehorchen) auf Dankbarkeit gestützt werden kann (Walker, 1988). Walker beruft sich dabei auf zwei Annahmen, die er als unbestreitbare Tatsachen ansieht. Erstens hat jede:r Bürger:in Leistungen vom Staat erhalten, auch wenn Art und Umfang dieser Leistungen stark variieren können und der Staat Bürger:innen in bestimmten Fällen sogar schaden kann. Zweitens schadet die Missachtung des Gesetzes den Interessen des Staates, da kein Staat ohne ein gewisses Maß an Gesetzestreue funktionieren oder überleben kann. Die Nichteinhaltung des Gesetzes kann daher als Verstoß gegen die Verpflichtung zur Dankbarkeit angesehen werden. Dies erlaubt es, die Gesetzestreue als ein Beispiel für jene Art von Handlungen zu betrachten, die aus Gründen von Dankbarkeit erforderlich sind.

Bei Walker ist der entscheidende Zwang zur Begründung der politischen Verpflichtung die Vermeidung von Undankbarkeit: Jede:r Bürger:in ist durch die Pflicht, Undankbarkeit zu vermeiden, dazu angehalten, nicht so zu handeln, dass die Interessen des Staates geschädigt werden. Das Risiko der Undankbarkeit bietet folglich die Möglichkeit, die Unbestimmtheit von Dankbarkeitsverpflichtungen zu überwinden. Gegen die Annahme, dass es keine vollkommene Verpflichtung zur Dankbarkeit geben kann, argumentiert Walker, dass Handlungen aus Dankbarkeit in manchen Fällen keinen Spielraum zulassen: Wie vollkommene Verpflichtungen korrelieren sie mit dem Recht, nicht geschädigt zu werden. Es scheint dann möglich zu behaupten, dass, wenn der Inhalt der Dankbarkeitspflicht gegenüber Ausländer:innen, die dem Staat gedient haben, nicht näher bestimmt ist, der Staat sie nicht gegen ihren Willen aus dem Hoheitsgebiet ausweisen darf, ohne ihre Interessen offensichtlich zu schädigen und dadurch seine Dankbarkeitspflicht zu verletzen.

Der Staat hat somit die vollkommene Pflicht, ausländische „Frontarbeiter:innen" nicht auszuweisen. Kommt er dieser Pflicht nicht nach, so ist seine Undankbarkeit keine „lässliche Sünde". Den Betroffenen wird nicht lediglich eine Wohltat vorenthalten – sie erleiden aktiv Schaden: etwa durch die Rückführung in Kriegsgebiete, die Entwurzelung aus ihrem sozialen Umfeld, in das sie investiert haben, oder durch eine drastische Verschlechterung ihrer Lebensverhältnisse. Die Undankbarkeit des Staates entspricht daher nicht der ersten Stufe der Undankbarkeit – also keiner unbeabsichtigten Nachlässigkeit oder bloß unvollständigen Anerkennung einer Wohltat. Vielmehr erfüllt die Ausweisung ausländischer Personen in

den hier diskutierten Fällen offenbar die drei Grade der zweiten Stufe der Undankbarkeit, wie sie Thomas beschreibt: ihre Wohltat wird als Übel betrachtet, die Wohltäter:innen werden getadelt (etwa mit der Behauptung, Ausländer:innen hätten im Land nichts zu suchen), oder das Gute wird mit Bösem vergolten – durch die Ausweisung aus ihrem Zuhause (vgl. ST II-II, q. 107, a. 3, in c.). Indem der Staat seiner Wohltäterin bewusst Anerkennung verweigert oder ihr gegenüber sogar Verachtung ausdrückt, fällt seine Undankbarkeit unter das, was Thomas als „Todsünde" bezeichnet.

4 Die Kriterien der „wohlwollenden Gesinnung"

Man kann daher argumentieren, dass die Illegalisierung oder die Einleitung eines Ausweisungsverfahrens gegen ausländische Arbeitskräfte, die während der Covid-Pandemie trotz erheblicher Risiken eine Schlüsselrolle gespielt haben, einen klaren Ausdruck staatlicher Undankbarkeit ihnen gegenüber darstellen würde. Wenn man dies annimmt, ergibt sich jedoch ein weiterer Einwand: Es handelt sich um die Tatsache, dass die moralischen Verpflichtungen des Begünstigten gegenüber dem Wohltäter nicht nur von den Handlungen des Wohltäters abhängen, sondern auch von dessen Motiven (Goodin, 1986: 99). Sowohl für Mollie Gerver als auch für Thomas von Aquin variiert die erforderliche Dankbarkeit im Verhältnis zur vom Geber gezeigten wohlwollenden Gesinnung, da genau dies eine Gefälligkeit von einem einfachen Darlehen unterscheidet. Deshalb ist es notwendig, die Absicht des Wohltäters zu prüfen, d. h. eine Hypothese über seine Motive aufzustellen, um zu bewerten, ob die Dankespflicht gültig ist (Deane-Drummond, 2022: 106; siehe auch Harpham, 2004: 25).

Schauen wir noch einmal auf die Ansichten des Thomas von Aquin. Für ihn ist „bei der Spendung der Wohltat ein Zweifaches zu beachten (…), nämlich die Gesinnung (*affectus*) und die Gabe" des Gebers (ST II-II, q. 106, a. 4, in c.): Nur eine wohlwollende Wohltat verdient Dankbarkeit. Die Verpflichtung zur Reziprozität einer Gefälligkeit hängt somit mehr von der „wohlwollenden Gesinnung" als von der Wirkung ab. Die Vergeltung soll für die Wohltaten erfolgen, nur insofern sie „der Sache nach zwar im Werk (*effectus*), wesentlich und hauptsächlich aber im Willen (*voluntas*)" bestehen (ST II-II, q. 106, a. 5, ad 1). Natürlich kann nur Gott die innere Gesinnung des Menschen mit Gewissheit erkennen; Menschen können letztlich die Veranlagung einer Person nicht vollständig ergründen vgl. (ST II-II, q. 106, a. 5, obj. 3). Die Gesinnung des Spenders kann sich jedoch „durch gewisse Zeichen" – zum Beispiel „aus der ganzen Art, wie er die Gabe (freudig und bereitwillig) (…) hinschenkt" – erkennen lassen (ST II-II, q. 106, a. 5, ad 3; s. a. Leithart, 2006).

Eine solche wohlwollende Gesinnung besteht aus zwei Eigenschaften: Freiheit und Uneigennützigkeit. Erstens bezieht sich „der Dank, den der Empfänger abstattet, (…) auf den Gnadenerweis des Gebers", und ein Gnadenerweis kann „größer genannt werden, weil er mehr aus freien Stücken gewährt wird" (ST II-II, q. 106, a. 2, in c.; s. a. ST II-II, q. 106, a. 6, in c.). In der Tat, so Thomas, schulde man einem Sklaven keine Dankbarkeit, solange er „nur leistet, was man von ihm zu fordern pflegt"; geht er jedoch „über das Geforderte hinaus", sei Dank angebracht (ST II-II, q. 106, a. 3, ad 4). Zweitens stimmt Thomas mit Seneca darin überein, dass derjenige, „der nur auf sich schaut und nur unterstützt, weil er sonst sich selber nicht nutzen kann, (…) auf gleicher Stufe mit dem steht, der sich für sein Vieh um Futter sorgt" (ST II-II, q. 106, a. 3, ad 3). Eine Wohltat, die dem Empfänger lediglich aus Eigeninteresse erwiesen wird, kann keine Dankespflicht begründen.

Thomas mildert zwar die praktische Bedeutung des Kriteriums der Gesinnung ab, indem er feststellt, dass es immer wichtig ist, Dankbarkeit zu zeigen, selbst wenn ein Geschenk scheinbar widerwillig (d. h. „mit Verachtung, Widerstreben und Traurigkeit") gegeben wurde (ST II-II, q. 106, a. 3, obj. 2 sowie ad 2). Dasselbe gilt, wenn die Wohltat eigennützig ist, nicht aus freien Stücken gewährt wurde oder lediglich eine normale und legitime Erwartung des Empfängers erfüllt (z. B. durch einen Diener gegenüber seinem Herrn). Egoistische Interessen und Unfreiheit mindern jedoch die Pflicht zur Dankbarkeit: Der Dank kann dann „geringer sein, als wenn der andere in entsprechender Form gegeben hätte, da auch die Wohltat geringer ist" (ST II-II, q. 106, a. 3, ad 2).

Trotz der christlichen Demut in Thomas' Ansatz, die ihn dazu veranlasst, die Bedingungen für das Bestehen einer Dankbarkeitspflicht zu nuancieren, haben sich diese Merkmale der wohlwollenden Gesinnung (Uneigennützigkeit und Freiheit) durch die Geschichte der Dankbarkeitstheorie hindurch erhalten. So charakterisieren die meisten zeitgenössischen Theoretiker:innen, etwa John Simmons, nach wie vor die Handlungen eines Wohltäters, die eine Dankbarkeitspflicht begründen, anhand dieser drei Kriterien:

> Erstens muss seine Leistung absichtlich erbracht worden sein, damit eine Verpflichtung zur Dankbarkeit besteht […]. Zweitens muss er sie freiwillig erbracht haben. Ein Mann, der mir einen Gefallen tut, weil er eine Pistole auf seinem Rücken hat, verdient meine Dankbarkeit

> nicht […]. Drittens darf der Wohltäter die Leistung nicht aus Eigennutz erbracht haben.[6]

Ähnlich argumentieren Fred Berger und Thomas Nisters: Wenn jemand etwas getan hat, das ein großes Opfer erforderte und das jemandem zugutekam, dies aber unter einer plausiblen Drohung oder ohne Absicht tat oder nur, weil dieses Verhalten auch ihm Vorteile brachte, oder mit dem Ziel, ihn zu belasten, dann hat der Empfänger keine Verpflichtung zur Dankbarkeit (Berger, 1975: 299). A wird D also weder danken, „wenn D F ausführt, weil Gewalt im weiteren Sinne des Wortes auf D ausgeübt wird", noch „wenn D rechtlich zu F verpflichtet ist" (Nisters, 2012: 29–31; s. a. Walker, 1980: 48), und ebenso wenig, „sobald As Nutzen und Wohl lediglich Mittel und nicht Zweck ist" (Nisters, 2012: 35).

Im gleichen Sinn definiert Mollie Gerver in ihrem Artikel über ausländische Arbeitnehmer:innen die Bedingungen, unter denen die Leistung angeboten werden muss, um die Dankbarkeitspflicht zu begründen, folgendermaßen:

> 1. der Wohltäter geht freiwillig tödliche Risiken ein, um die Überlebenschancen des Begünstigten zu erhöhen; 2. die Absicht des Wohltäters besteht nicht nur darin, strategischen und persönlichen Nutzen aus dem Begünstigten zu ziehen; 3. der Begünstigte hat keinen Anspruch darauf, dass der Wohltäter Risiken eingeht, die er selbst übernimmt; und 4. der Begünstigte hat zugestimmt oder hätte nach Möglichkeit zugestimmt, dass der Wohltäter Risiken eingeht.[7]

Lassen wir die letzte Bedingung beiseite, da sie mit der Geschichte der liberalen Theorie, in die Gervers Artikel eingebettet ist, zusammenhängt. Die ersten drei Bedingungen stützen sich auf die Kriterien der Freiheit (die Freiheit, sich dafür zu entscheiden, Risiken einzugehen, um die

[6] "First, his provision of the benefit must be intentional if we are to owe him a debt of gratitude for his performance […]. Second, he must have given the benefit voluntarily. A man who benefits me because of the gun at his back does not earn my gratitude […]. Third, the benefactor must have provided the benefit for reasons of self-interest" (Simmons, 1981: 171-72).

[7] „1. the benefactor freely assumes life-threatening risks to increase the beneficiary's odds of survival; 2. the benefactor's intention is not merely to strategically and personally gain from the beneficiary; 3. the beneficiary has no right that the benefactor take on risks she assumes; and 4. the beneficiary has consented, or would have consented if possible, to the benefactor assuming risks." (Gerver, 2022: 88).

Überlebenschancen des Begünstigten zu erhöhen, ohne dass der Begünstigte ein Recht darauf hat, den Wohltäter Risiken eingehen zu lassen) und der Uneigennützigkeit (die Absicht des Wohltäters besteht nicht lediglich darin, einen strategischen und persönlichen Nutzen aus seiner Handlung zu ziehen). Während keine Dankbarkeit geschuldet ist, wenn eine Person nur aufgrund der Bedrohung durch ihren Arbeitgeber Risiken eingeht, um das Leben eines anderen zu retten, besteht eine Verpflichtung zur Dankbarkeit gegenüber einer Person, die Risiken nicht aufgrund dieses Zwangs, sondern aus Altruismus eingeht. Gerver zufolge soll Dankbarkeit nur denjenigen entgegengebracht werden, die sich einem Risiko aussetzen, das über ihre moralische Pflicht hinausgeht, um andere Menschen zu retten, und die dies aus freien Stücken tun.

Diese Charakterisierung der Bedingungen für die Dankbarkeitspflicht erklärt teilweise, warum ausländische Arbeitnehmer:innen Adressaten einer Dankbarkeitspflicht sind, die sich von derjenigen der Bürger:innen unterscheidet, die ähnliche Risiken auf sich nehmen. Tatsächlich sind die von Ausländer:innen eingegangenen Risiken weiter von den Risiken entfernt, die sie ohne Zugehörigkeit zur Gemeinschaft akzeptieren müssen, als die Risiken, die von Bürger:innen eingegangen werden, bei denen der Zugehörigkeitsstatus die Erwartungen höher setzt (Gerver, 2022: 93). Dies kann auf verschiedene, in der politischen Theorie breit diskutierte Arten erklärt werden, sei es durch die Vorteile, die Bürger:innen aus der Staatsbürgerschaft ziehen (Rawls, 1997), oder aufgrund der Solidaritätsbindungen, die Mitbürger:innen verbinden (Miller, 1995). Die Bürger:innen sind dann den von Thomas erwähnten Dienern ähnlich: Da die Wohltaten, die sie ihrem Herrn (hier: der politischen Gemeinschaft) erbringen, rechtmäßig von ihnen erwartet werden, hat der betreffende Herr keine Verpflichtung zur Dankbarkeit ihnen gegenüber. Unter sonst gleichen Bedingungen müsste bei gleichem Risiko die Dankbarkeit gegenüber Nichtbürger:innen größer sein und der Inhalt der Dankbarkeitsverpflichtungen ihnen gegenüber weiter gefasst werden.

5 Verzerrung der Erfahrung und Moralisierung des Staates

Gervers Aufgabe ist es nun zu zeigen, dass die ausländischen Arbeiter:innen, die während der Covid-Krise an vorderster Front standen, die Bedingungen erfüllen, die erfüllt sein müssen, um Adressaten von Dankbarkeitsverpflichtungen zu sein. Die Herausforderung besteht vor allem darin, die Motivation der Wohltäter zu verstehen. Und das ist nicht einfach: Woher weiß man, ob die Motivation einer Ärztin oder einer Krankenschwester, die einen Patienten rettet, allein darin besteht, sein Leben zu erhalten, oder

(nur bzw. auch) darin, den eigenen Arbeitsplatz zu behalten? Dies zu entscheiden ist umso schwieriger, je mehr man Folgendes in die Betrachtung einbezieht: Ausländische Arbeitnehmer:innen, die in einigen Fällen speziell wegen der Pandemie eine Arbeitserlaubnis erhalten haben, stehen vor einem doppelten Risiko. Wenn sie ihre Arbeit verrichten, die für die Bereitstellung der Wohltaten (Erhöhung der Überlebenschancen der Bürger:innen) erforderlich sind, laufen sie Gefahr, ihre eigene Überlebenschance zu verringern. Wenn sie dieses Risiko jedoch verweigern und ihre Arbeit einstellen, laufen sie Gefahr, in ihr Herkunftsland zurückgewiesen zu werden. Die Voraussetzungen für Freiheit und Selbstlosigkeit scheinen also nicht gegeben zu sein: Die Wohltat (die kollektive und wesentliche Erhöhung der Überlebenschancen der meisten Bürger:innen) wurde zwar zu einem hohen Preis gewährt, aber in der Angst vor einem noch höheren Preis. Sie wurde also vielleicht unter Zwang und aus dem Interesse heraus, nicht abgeschoben zu werden, erbracht.

Man kann noch weiter gehen und sagen, dass die gelebte Erfahrung von Ausländer:innen im Migrationskontext – allgemeiner gesagt – oft viel zu komplex ist, um sie einfach auf die Begriffspaare freiwillig/unfreiwillig oder interessiert/uninteressiert reduzieren zu können. So leisten die meisten ausländischen Arbeitnehmer:innen ihre „Beiträge“ an die Aufnahmestaaten aus wirtschaftlichen Gründen, aus Sicherheitsgründen (um das Recht zu haben, im Land zu bleiben und nicht in Kriegs- oder Gefahrengebiete zurückgeschickt zu werden) oder aufgrund von durch Unternehmen angewandte Techniken zur aktiven Anwerbung billiger Arbeitskräfte. Unter diesen Umständen haben solche Beiträge wenig mit Uneigennützigkeit oder freiem Willen zu tun.

Die Kriterien der „wohlwollenden Gesinnung“ sind also weit davon entfernt, die sozioökonomische Realität der Migration widerzuspiegeln. Gervers Antwort auf diese Feststellung lautet, dass es immer dann, wenn Arbeitnehmer:innen behaupten, von der Sorge um andere motiviert zu sein, unzulässig sei, an ihrem Wort zu zweifeln – selbst in Fällen, in denen ihr Verhalten stark durch die Zwänge ihrer Lebensumstände geprägt ist (Gerver, 2022: 90). Bereits der Versuch, dies zu überprüfen, würde für sich genommen eine Verletzung der Dankbarkeitspflicht darstellen, so behauptet sie. Gerver folgt damit einem Gedanken des Thomas von Aquin, der unter Berufung auf Seneca feststellt, es zeuge „von sehr böswilliger Gesinnung, nur das als Wohltat zu betrachten, was den Geber irgendwie benachteiligt“ (ST II-II, q. 106, a. 3, ad 3). Das Problem an Gervers Behauptung ist jedoch, dass sie der Logik der Selbstimmunisierung folgt: Zu fragen, ob ausländische Arbeitnehmer:innen die Bedingungen für Dankbarkeit erfüllen, wäre bereits ein Verstoß gegen unsere Verpflichtung zur Dankbarkeit.

Das Problem ist dabei nicht nur ein logisches; es hat auch eine wichtige normative Seite. Angesichts der Konsequenzen für das Leben ausländischer Arbeitnehmer:innen, die sich daraus ergeben, ob sie in die politische Gemeinschaft aufgenommen werden oder nicht, erscheint es nämlich relativ willkürlich, dass eine solche Entscheidung mit Blick auf Kriterien wie den freien Willen oder die Uneigennützigkeit getroffen werden soll. In der Tat bewirkt der Blick auf die innere Gesinnung von Ausländer:innen zwei parallele Bewegungen, die beide problematisch sind. Erstens rechtfertigt er die Aussortierung von „schlechten" Kandidat:innen, die keine Wohltat leisten oder deren Beitrag zur Gesellschaft nicht aus reiner Liebe zum Aufnahmeland, sondern allein aus Eigeninteresse erfolgt. Wenn man die Gewährung des Aufenthaltsrechts als Erfüllung einer Dankbarkeitsverpflichtung versteht, dann bedeutet das, eine Unterscheidung vornehmen zu müssen zwischen jenen, die es „verdienen", zur politischen Gemeinschaft zu gehören, und jenen, die das nicht „verdienen". Was aber könnte Grundlage dieser Unterscheidung sein? Muss sie nicht zwangsläufig willkürlich erfolgen – denn wie soll man den freien und uneigennützigen Charakter einer Handlung nachweisen? Die Gewährung des Aufenthaltsrechts aus Dankbarkeit kann zudem nur eine Ausnahme bleiben: Würde sie zu einer Regel, könnte sie vorweggenommen werden und zu transaktionalen „Berechnungen" führen; Einzelpersonen könnten dann einen Beitrag leisten, nur um die Staatsbürgerschaft zu erlangen – was die Verpflichtung zur Dankbarkeit letztlich aufheben würde.

Die zweite Bewegung wird sehr schön von dem Soziologen Abdelmalek Sayad in seinem Buch *The Suffering of the Immigrant* beschrieben:

> Die schädlichste Art und Weise, die Einwanderung zu unterwandern und ihr eine möglichst totale Beherrschung aufzuzwingen, besteht in ihrer Entpolitisierung. Und der effektivste Weg, ein soziales Problem zu entpolitisieren, ist, es zu technisieren oder vollständig in den Bereich der Ethik zu verschieben.[8]

Sayad zufolge neutralisiert ein Narrativ, das die Handlungen des Staates als durch moralische Werte motiviert beschreibt, die Machtverhältnisse, indem es sie mit Vorstellungen überlagert, die auf zwischenmenschlichen moralischen Einstellungen und Verhaltensweisen basieren. Daher läuft der

[8] „The most pernicious way of subverting immigration by ensuring that it is the subject to the most total domination possible is to depolicize it. And the best way to depoliticize a social problem is to technicalize it or absorb it completely into the field of ethics." (Sayad, 2004: 224).

Rückgriff auf das interindividuelle Narrativ der Dankbarkeit, das auf einer Analyse der individuellen Absichten und subjektiven Motivationen beruht, im Rahmen der Migrationsgerechtigkeit darauf hinaus, das „‚immigrierte' Subjekt auf ein ‚a-politisches' Wesen zu reduzieren", d. h. das faktische Herrschaftsverhältnis, das zwischen dem ehemals Kolonisierten und dem ehemals Kolonisierenden, zwischen dem Imperialisierten und dem Imperialisten besteht, zu entpolitisieren.

Die Verteidigung der Dankbarkeitsverpflichtungen erscheint somit im Kontext der Verdrängung der kolonialen Vergangenheit und der Entkolonialisierungskämpfe als Teil eines umfassenderen Prozesses der „Moralisierung des Staates" (Boudou, 2024), d. h. einer Entpolitisierung politischer Prozesse durch ein ethisches und individualistisches Vokabular. Das Beharren auf einer Verpflichtung zur Dankbarkeit gegenüber ausländischen Arbeitnehmer:innen mobilisiert ein moralisches Bild des Staates, dessen Handeln nicht durch Machtverhältnisse, sondern durch moralische Werte motiviert ist, und erlaubt es, seine politischen und sozioökonomischen Interessen zu verschleiern. Die extreme Heterogenität der Gruppe der ausländischen Arbeitnehmer:innen durch ein einziges Merkmal zu überdecken – nämlich die Tatsache, dass sie dem Land „freiwillig" und „uneigennützig" eine Wohltat erwiesen haben – rückt ausschließlich die Konfrontation zwischen vorbildlichen Individuen und einem „aufnehmenden" Staat in den Vordergrund, der sich großzügig und bereitwillig zeigt, seine Verpflichtungen anzuerkennen.

Fazit

Die Analyse von Mollie Gervers Argument im Lichte der Theorie der Dankbarkeit von Thomas von Aquin zeigt die Grenzen eines auf dieser Tugend basierenden Ansatzes im Rahmen der Migrationsgerechtigkeit auf. Die Idee, Dankbarkeit und Migrationsgerechtigkeit miteinander zu verbinden, ist sicherlich verlockend, da sie die von ausländischen Arbeitskräften während der Pandemie erbrachten Opfer aufwertet und die Notwendigkeit einer rechtlichen und materiellen Anerkennung ihrer Beiträge betont. Wenn man jedoch Migrationspolitiken zur dauerhaften Aufnahme auf moralische Urteile stützt, die mit Dankbarkeit verknüpft sind, öffnet dies willkürlichen und diskretionären Praktiken Tür und Tor, weil man den Rückgriff auf subjektive Kriterien legitimiert, um den komparativen „Verdienst" der Begünstigten dieser Politiken zu bewerten. Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass die Instrumentalisierung der Dankbarkeit durch die Staaten, indem sie die komplexen Erfahrungen ausländischer Arbeitnehmer:innen unsichtbar macht, diese Dankbarkeit auf ein rhetorisches Instrument

reduziert, ohne den Anforderungen der Gerechtigkeit wirklich gerecht zu werden. Somit kann Dankbarkeit nicht die Grundlage für eine gerechte Migrationspolitik bilden. Es ist zwingend notwendig, sich auf robustere Gerechtigkeitsprinzipien zu stützen, die in der Lage sind, universelle Rechte zu garantieren und die Schwächen einer auf den Migrationskontext angewandten Tugendethik zu überwinden. Um dies zu erreichen, müssen die Beiträge ausländischer Arbeitnehmer:innen unabhängig von ihrer „wohlwollenden Gesinnung" oder der Qualität ihres Willens berücksichtigt werden. Die Motivation der Wohltäter:innen, selbst wenn sie egoistisch ist, sollte in keiner Weise die Verpflichtung schmälern, etwas zurückzugeben.

Literatur

Berger, Fred R. (1975), „Gratitude", *Ethics* 85, Nr. 4: 299, https://doi.org/10.1086/291969.

Boudou, Benjamin (2024), „Heroic citizenship", *Citizenship Studies*, 15. Mai: 1–21.

Card, Claudia (1988), „Gratitude and Obligation", *American Philosophical Quarterly* 25, Nr. 2.

Deane-Drummond, Celia (2022), „Exploring the Ultra 'Ultimate' in Gratitude: Interrogating Gratitude in Thomas Aquinas Through the Lens of Cultural Evolution", *Philosophy, Theology and the Sciences* 9: 95–118.

Emmons, Robert A., und McCullough Michael E. (Hrsg.) (2012), *The Psychology of Gratitude*, Series in Affective Science, Oxford Academic, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195150100.001.0001.

Feinberg, Joel (1966), „Duties, Rights, and Claims", *American Philosophical Quarterly* 3, Nr. 2: 139.

Gerver, Mollie (2022), „The Case for Permanent Residency for Frontline Workers", *American Political Science Review* 116, Nr. 1: 89, https://doi.org/10.1017/S0003055421000708.

Goodin, Robert E. (1986), *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of Our Social Responsibilities*, Chicago: University of Chicago Press.

Harpham, Edward J. (2004), „Gratitude in the History of Ideas", in: Robert A. Emmons und Michael E. McCullough (Hrsg.), *The Psychology of Gratitude*, Series in Affective Science, Oxford Academic, Online-Ausgabe: 22. März 2012, S. 18–36, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195150100.001.0001.

Hulzen, Mees van (2021), „Gratitude and that which we cannot return: Critical reflections on gratitude“, *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 4, Nr. 1: 109–119.

Kaczor, Christopher (2022), „*Thomas Aquinas on Gratitude to God“*, *Religions* 13: 692, https://doi.org/10.3390/rel13080692.

Klosko, George (1987), „The Principle of Fairness and Political Obligation“, *Ethics* 97, Nr. 2: 355.

— (1989), „Political Obligation and Gratitude“, *Philosophy and Public Affairs* 18, Nr. 4: 354–55.

Leithart, Peter (2006), „Aquinas on Gratitude“, *Theopolis Institute*, 30, https://theopolisinstitute.com/leithart_post/aquinas-on-gratitude/.

— (2014), *Gratitude: An Intellectual History*, Waco: Baylor University Press.

Manela, Tony (2015), „Obligations of Gratitude and Correlative Rights“, in: Mark Timmons (Hrsg.), *Oxford Studies in Normative Ethics, Volume 5*, Oxford: Oxford University Press, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198744665.003.0008.

— (2021), „Gratitude“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winterausgabe, Stanford: Metaphysics Research Lab, https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/gratitude/.

Miller, David (1995), *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.

Nisters, Thomas (2012), Dankbarkeit, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Rawls, John (1979), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sayad, Abdelmalek (2004), *The Suffering of the Immigrant*, übersetzt von David Macey, Cambridge: Polity Press,.

Simmons, John (1981), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton: Princeton University Press.

Thomas von Aquin (1943), Summa theologiae. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, 20. Band: Tugenden des Gemeinschaftslebens, ST II-II, 101-122, Verlag F. H. Kerle, München / Heidelberg.

Walker, A. D. M. (1980), „Gratefulness and Gratitude“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 45.

— (1988), „Political Obligation and the Argument from Gratitude“, *Philosophy & Public Affairs* 17, Nr. 3: 200.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 12, Heft 2, 2025, S. 557–572
www.praktische-philosophie.org
https://doi.org/10.22613/zfpp/12.2.21

Das ewige Lächeln. Zur Relevanz einer bislang unbeachteten These des Thomas von Aquin für die philosophische Anthropologie[1]

The Eternal Smile: A Neglected Thomistic Thesis and Its Significance for Philosophical Anthropology

ANDREA ALDO ROBIGLIO, LEUVEN

Zusammenfassung: Die Frage nach dem Lächeln und dem Humor erweist sich als aufschlussreiche Heuristik zur präziseren Bestimmung der Grenzen menschlicher Existenz – sowohl im Hinblick auf lebende, empfindungsfähige und nicht-rationale Wesen als auch im Hinblick auf künstliche, rationale und nicht verkörperte Entitäten. Im Zentrum der Untersuchung steht die Ausarbeitung eines Humorbegriffs, der von zeitgenössischen Theorien bislang weitgehend unbeachtet geblieben ist und den Thomas von Aquin gleichsam beiläufig als Antwort auf die scholastische Anthropologie seiner Zeit entwickelt hat. Die Analyse dieser thomistischen Konzeptualisierung – des Lächelns als ewiges Lachen – erlaubt es einerseits, die Kategorien zu problematisieren, welche die gegenwärtigen philosophischen Debatten über Humor strukturieren, und andererseits, den Zusammenhang zwischen Humor und verkörpertem Leben grundlegend neu zu bestimmen.

---

[1] Der vorliegende Text geht – mit minimalen Ergänzungen und geringfügigen Überarbeitungen – auf den Vortrag zurück, der während der Plenarsitzung am 11. Juli 2025 in der Göttinger Akademie der Wissenschaften gehalten wurde. Mein besonderer Dank gilt dem Präsidenten, Prof. Dr. Daniel Göske, für die Einladung sowie meinen Kolleginnen und Kollegen, namentlich Prof. Dr. Tom Kleffmann, Prof. Dr. Joachim Ringleben und Prof. Dr. Franziska Meier für die anregenden Gespräche und wertvollen Hinweise. Ein Dank gilt auch den beiden anonymen Gutachtern, deren wertvolle Anregungen ich nach Kräften zu berücksichtigen bemüht war. Ein komplementärer Aufsatz, der eine präzise Exegese des Textes von Thomas von Aquin bietet und zugleich die einschlägige Literatur zu Lachen und Humor im Mittelalter zusammenführt, wurde in Robiglio 2025 veröffentlicht.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.

Schlagwörter: Humor, Leib, Identität, Zeit, Auferstehung, Thomas von Aquin

Abstract: The question of smiling and humour serves as a revealing heuristic for more precisely delineating the boundaries of human existence - both with respect to living, sentient, and non-rational beings, and with respect to artificial, rational, and non-embodied entities. The inquiry centres on the articulation of a conception of humour that has been largely neglected by contemporary theories and that Thomas Aquinas incidentally developed in response to the scholastic anthropology of his time. An analysis of this Thomistic conceptualisation - understood as smiling as eternal laughter - enables, on the one hand, a critical interrogation of the categories that dominate current philosophical debates on humour and, on the other hand, a fundamental re-examination of the relation between humour and embodied life.

Keywords: Humour, Living Body, Identity, Time, Resurrection, Thomas Aquinas

1. Liminalität als Schlüssel zur Definition des Menschlichen

In zwei Aufsätzen aus den Jahren 1941 und 1950 vertrat der Göttinger Philosoph Helmuth Plessner die Ansicht, dass Lachen und Lächeln Grenzphänomene seien: Schwellenerfahrungen, die die exzentrische Verfassung des Menschen offenbaren.[2] Plessners Analyse gewinnt an interpretativer Tiefenschärfe und begrifflicher Lebendigkeit, wenn sie im Kontext der neueren Forschungen zur Einzigartigkeit des Menschen betrachtet wird.[3] Neben

[2] Vgl. H. Plessner, „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“ und „Das Lächeln“, in Plessner 1982, S. 201-387, 419-434.

[3] Mit dem Begriff der „Einzigartigkeit“ bezeichne ich diejenige Besonderheit des Menschen, die sich durch die Abgrenzung zu nicht-menschlichen Wesen – seien sie nicht-rationale oder nicht-tierische – bestimmt. Der Begriff fungiert gewissermaßen als Spiegelbild und Gegenbegriff zur „Singularität“, die in der gegenwärtig wachsenden philosophischen Diskussion über Künstliche Intelligenz eine zentrale Rolle einnimmt. „Einzigartigkeit“ bezeichnet den Versuch, das Wesen des Menschseins zu erfassen, während „Singularität“ zunehmend einen potenziellen historischen Kulminationspunkt markiert, an dem sich die Grundstruktur der Beziehung zwischen Mensch und Technik transformiert. Hier beziehe ich mich nicht auf die Anwendung von KI in digitalen Medien, deren Handhabung wir zunehmend erlernen, sondern auf die Grundlagenforschung – gelegentlich auch als „Allgemeine KI“ bezeichnet –, die an die traditionsreiche Forschung anknüpft, die darauf abzielt, eine künstliche Lebensform zu konstruieren. Als methodische Referenzen seien an

den klassischen, bis auf Aristoteles zurückgehenden Vergleich mit der Animalität tritt dabei der Bezug auf die sogenannte „künstliche Intelligenz" – und damit auf einen ursprünglich nicht-tierischen, technogenen Begriff von Rationalität.[4] Es existiert eine Vielzahl von Arbeiten zum computergestützten Humor: etwa zur Erkennung humorvoller Texte, zur Unterscheidung von Humorarten oder zur Modellierung humoristischer Strukturen. Aus philosophisch-anthropologischer Perspektive eröffnet sich ein frischer Blick darauf, wie klassische Theorien des Humors – etwa jene der kognitiven Dissonanz, der Nachahmung oder der Affektregulation – in einem neuartigen epistemischen und konzeptuellen Rahmen neu artikuliert werden, in dem der Begriff des Kalküls sukzessive ausgeweitet wird, bis er nahezu jeden Lebensprozess durchdringt. Wenn man – wie in der klassischen Humortheorie Henri Bergsons – die Inkongruenz als zentrales Strukturmerkmal des Komischen voraussetzt, stellt sich aus philosophischer Perspektive die Frage, ob künstliche Intelligenz über eine Form von Selbstbeherrschung (wenn nicht gar über eine rudimentäre Form von Selbstbewusstsein) verfügen müsste, um überhaupt jene Fähigkeit ausbilden zu können, „die Kontrolle über den eigenen ‚Körper' zu verlieren", das heißt: auf kontingente, unvorhersehbare Weise überrascht oder erfreut zu werden und damit einen genuinen Sinn für Humor zu entwickeln. Aus dem Gesagten lässt sich das Interesse an philosophischen Untersuchungen zur Natur des Humors ableiten. In diesem Zusammenhang erscheint es naheliegend, das Thema auch aus historisch-philosophischer Perspektive zu beleuchten und die Schriften eines Denkers zu analysieren, die bislang nur am Rande in dieser Hinsicht betrachtet wurden. Die Forschung zu Lachen und Humor bei Thomas von Aquin befindet sich dabei nach wie vor in einem frühen Entwicklungsstadium. Die bisherigen historisch-philosophischen Untersuchungen zum Thema „Lachen" bei Thomas von Aquin haben vornehmlich versucht, die gängigen Humortheorien auf seine Schriften anzuwenden, um zu ermitteln, welche von ihnen sich mit diesen am besten in Einklang bringen lässt. Das Thema wurde beim Aquinaten bislang vor allem im Kontext von Freundlichkeit, Heiterkeit, Verspieltheit und ähnlichen Phänomenen behandelt, also in Bezug auf jene Aspekte, die mit zwischenmenschlichen

dieser Stelle exemplarisch folgende Arbeiten genannt: Rasmussen u.a. 2009; Stepney u.a. 2018.

[4] Eine aktuelle Studie, die ich für besonders informativ und anregend halte, ist die folgende: Gómez Pin 2025, S. 9-41.

Beziehungen verknüpft sind. Wie John Morreall bemerkt hat, folgt Thomas weitgehend der sogenannten Entlastungs- oder Entspannungstheorie[5].

Im Folgenden soll die erwähnte Interpretation neu befragt, denn das Modell der „Entspannung" (*comic relief*) vermag die Idee des ewigen Lächelns nicht angemessen zu erfassen. Zugleich lässt sich die Theorie der Inkongruenz oder des Widerspruchs weder unmittelbar anwenden noch gänzlich verwerfen, insbesondere im Hinblick auf das Wesen der Auferstehung, in der die Sterblichkeit *qua* Sterblichkeit fortbesteht, auch wenn sie in die Unsterblichkeit aufgenommen wird. Der Leser wird rasch erkennen, worauf ich mich hier beziehe.

In seinem Kommentar zu *Hebräer* 11,11, in dem Thomas das Lachen Abrahams über die Verheißung Gottes diskutiert, dass Sarah einen Sohn gebären werde, bemerkt er, dieses Lachen sei von Staunen (*risus admirationis*) und nicht von Zweifel (*risus dubitationis*) oder Unvereinbarkeit getragen[6]. Das Staunen scheint mir eine besondere Zugangsweise zum Lachen zu eröffnen. Anstatt also zu versuchen, Thomas von Aquin nahtlos in bestehende Theorien des Lachens einzuordnen, fordert uns seine eigenständige Position dazu auf, die grundlegende Bedeutung des Lächeln für ein tieferes Verständnis des genuin Menschlichen zu erkennen.

---

[5] Morreall 2024. Vorab sei auf die Monografie Morreal 2009 verwiesen, in der Thomas von Aquin als einer der ausdrücklich analysierten Denker behandelt wird (S. 23-24, 34-36, 71, 112 und 145). Morreall erörtert ausschließlich die Auseinandersetzung des Aquinaten mit Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (Buch VIII), wie sie in der *Summa Theologiae* II–II, q. 168, zum Ausdruck kommt. Bemerkenswert ist, dass Thomas More – der Thomas von Aquin nur selten zitiert – gerade diese Behandlung der *εὐτραπελία* besonders hervorhob; vgl. De Marchi 2015.

[6] Vgl. Thomas von Aquin 1953, S. 465, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, Cap. XI, Lectio iii: „Dicendum est, quod quantum ad Abraham, risus eius non fuit dubitationis sed admirationis. Unde, Rom. IV, 20, *non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide dans gloriam Deo plenissime, sciens quod quicquid promisit Deus, potens est et facere.* Unde nec reprehenditur risus eius a Deo, qui corda omnium novit". Diese Position, die einen Interpretationsrahmen des Lachens, basierend auf den Prinzipien von Überlegenheit (derjenigen, die lachen) und Unterlegenheit (derjenigen, die andere zum Lachen bringen), explizit dekonstruiert, eröffnet ein neues und vielversprechendes Forschungsfeld. Sie steht in enger Verwandtschaft zu den Ansätzen des jungen René Girard, der in Dialog mit Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie und dem zentralen, unüberwindbaren Problem der Verkörperung beim Verständnis des Lachens entwickelt wurde. Vgl. Girard 2025, S. 53-137 (der bislang unveröffentlichte Text von Girard stammt aus den Jahren 1953 bis 1955).

Versuchen wir also, die Schriften des Aquinaten neu zu lesen und einen bislang kaum beachteten Text in Visier zu nehmen, der durch seine Bedeutung und Tragweite dazu angetan ist, die thomistische Auffassung des Lachens neu zu bedenken und, wenn auch indirekt, einen erweiterten Zugang zur philosophischen Anthropologie des Thomas von Aquin zu eröffnen.

Diese Einsicht – wie wir im Folgenden sehen werden – fand später Resonanz in der rheinischen Dominikanerschule und darüber hinaus im italienischen Denken des 15. Jahrhunderts, insbesondere in Florenz bei Denkern wie Marsilio Ficino[7]. Im 16. Jahrhundert jedoch scheint sie, meines Erachtens, weitgehend in Vergessenheit geraten zu sein. Auch in der heutigen thomistischen Forschung bleibt sie bislang unbeachtet. Die vorliegende Untersuchung versteht sich, wenn man so will, als eine Übung der Mikrohistorie der Philosophie – eine Übung, die, sofern sie überzeugt, auch weiterreichende systematische Implikationen erkennen lassen könnte.

2. Eine Disputation an der Universität Paris im Jahr 1259

Wir schreiben das Jahr 1259. Wir befinden uns in Paris Anfang April, wenige Tage vor Ostern (13. April), am linken Ufer, wo das *Studium Generale* liegt. Dort finden die *de quolibet*-Disputationen statt: öffentliche Streitgespräche, bei denen Schüler sowie Lehrende frei Fragen stellen können, die vom Lehrstuhlinhaber beantwortet werden müssen.

Meister Thomas, damals 35 Jahre alt und am Ende seiner dreijährigen Lehrtätigkeit in Paris, bereitete sich auf die Rückkehr nach Italien vor. Während er das Werk *Quaestiones disputatae de veritate* vollendete, begann er mit der *Summa contra Gentiles*, einer systematischen Darstellung des christlichen Glaubens. Anfang April wurde er mit der *Disputatio de quolibet* über Gott, Engel und Menschen betraut. Der dabei entstandene Text ist in über neunzig Handschriften überliefert und fand weite Verbreitung.[8]

[7] Die folgende Analyse versteht sich zugleich als ein Versuch, jene Aussagen über Thomas Aquinat zu ergänzen und zu korrigieren, die sich in dem ansonsten höchst innovativen Artikel von O'Rourke Boyle 1999.

[8] Es handelt sich um das *Quodlibet XI*, herausgegeben von Pater René-Antoine Gauthier in Band XXV der „Leonina" Ausgabe. Die Datierung des Textes (1259) wurde 1927 von Pierre Mandonnet festgelegt und vom Verlag akzeptiert. Im Jahr 1946 stellte Palémon Glorieux die Echtheit in Frage, aber Gauthier bewies, dass diese Argumente nicht stichhaltig waren: siehe Gauthier 1996, S. 100*.

In knappen, bisweilen elliptischen Formulierungen – möglicherweise, wie der Herausgeber vermutet, ein Hinweis auf unvollständige Überarbeitung – vertritt Thomas von Aquin eine radikale These: der Mensch ist zum Lachen bestimmt. In der himmlischen Glückseligkeit nach der Auferstehung wird die Menschheit ewig lachen, als Bestätigung der fortbestehenden Identität zwischen Lebenden und Auferstandenen.

An dieser Stelle ist eine Präzisierung erforderlich: wenn Lachen und Lächeln hier erscheinen, als wären sie dasselbe, spiegelt dies die Semantik des mittelalterlichen Lateins wider. Bereits im 13. Jahrhundert unterschieden Theologen zwei Formen des Lachens, die beide unter dem Begriff *risus* zusammengefasst wurden. Auf der einen Seite steht der *cachinnus*: ein grobes, unkontrolliertes Lachen, das das Gesicht entstellt und in lärmendes Schnauben eines Esels oder das Wiehern eines Pferdes ausartet[9]. Auf der anderen Seite steht der *risus* feinerer Natur: das entzückte Lachen, *signum iocunditatis*, ein sichtbares Zeichen der Freude, das vom Auge oft stärker wahrgenommen wird als vom Ohr. Im Gegensatz zum groben *cachinnus* verkörpert es einen ruhigen und würdigen Ausdruck des Glücks und offenbart die Freude der Seele auf sanfte Weise[10]. Für Thomas muss es selbstverständlich gewesen sein, diese zweite Art des Lachens in der Disputation vom April 1259 wiederholt zu erwähnen.

Seine These, dass Lachen nicht nur mit dem seligen Leben vereinbar, sondern ein integraler Bestandteil desselben ist, fehlt – soweit ersichtlich – in der gängigen Geschichte des Humors und Lachens im vormodernen Denken. Eine seltene, beiläufige, aber lobenswerte Ausnahme stellt eine Bemerkung in Carla Casagrandes Aufsatz „Lachen im Paradies" dar[11]. Casagrande untersuchte diese Doktrin im Werk des elsässischen Dominikaners Johannes von Dambach († 1372), Autor der berühmten *Consolatio Theologiae*. In einer weiteren Schrift, *De sensibilibus deliciis Paradisi*, die er 1350 verfasste und Papst Clemens VI. überreichte, behandelt Johannes verwandte Themen, die später von Bartolomeo de Rambertini († 1466) in seinem Werk

[9] Z.B.: „Gaudium mundi non est gaudium, sed irrisio et deceptio, nec risus mundanorum risus est sed cachinnus uel rechanatus asinorum uel hynnitus equorum" (Guillelmus Alvernus. *Sermo CXCVIII*, in Guillelmus Alvernus 2011, S. 242 [53-55]).

[10] Z.B.: „Risus enim est exuberancia gaudii. Sancti enim hic rident et gaudent per spem, quia quasdam arras habent spiritualis leticie in gloria, sed in futuro plenum habebunt gaudium" (*ibid.*, 242 [57-60]). Vgl. *Smith 2023,* S. 82.

[11] Vgl. Casagrande 2005, S. 186-189.

zusammengefasst und popularisiert wurden. Rambertinis *De glorificatione sensuum in Paradiso*, „Über die Verherrlichung der Sinne im Paradies", hatte eine breite Rezeption und wurde 1498 in Venedig sowie noch 1514 in Paris veröffentlicht. Was Casagrandes Aufmerksamkeit – und meine Neugier – weckte, war die Tatsache, dass Johannes von Dambach in diesem Traktat ausdrücklich auf eine *Quaestio quodlibetalis* Bezug nimmt, die sein heiliggesprochener Mitbruder Thomas von Aquin gestellt hatte[12].

Die Disputation im *Quodlibet XI* umfasst insgesamt zehn Fragestellungen, die von metaphysischen Themen (über Gott und die Engel) zu anthropologischen und schließlich zu sakramentalen Fragen überleiten. Zwei interne Prologe gliedern die Disputation deutlich in drei Teile. Die *Quaestiones* fünf und sechs rücken den Menschen in den Mittelpunkt, während die letzten drei Fragen den Sakramenten gewidmet sind. Die fünfte Frage behandelt die Seele, genauer: „Ob die sinnliche und die intellektuelle Seele ein und dieselbe Substanz sind." Fragestellung sechs wendet sich dem Leib zu und befasst sich mit dem Problem der persönlichen Identität nach dem Tod. Diese *Quaestio* besteht aus nur einem einzigen Artikel, der wie folgt lautet: „Es wurde jedoch die Frage gestellt, ob der Leib identisch derselbe auferstehe: Wird der wirklich identische Körper auferstehen?".

Die Antwort scheint negativ auszufallen.

> Denn gemäß dem Philosophen in den Topica wird das als ‚numerisch dasselbe' bezeichnet, was hinsichtlich seiner Eigenart, seiner Akzidentien und seiner Definition dasselbe ist. Der Leib aber wird bei der Auferstehung nicht dieselben eigentümlichen Merkmale [propria] haben: denn jetzt ist er zum Lachen fähig [risibile], dann aber nicht mehr; auch nicht dieselben Akzidentien: denn jetzt ist er z. B. weiß,

[12] Siehe: Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 964 (datiert 1404), ff. 1r-150v: insbesondere ff. 12rb-17vb. Am Fuß von f. 12va heißt es: „Erit in patria laus vocalis et organum auditus immutabitur in beatis. Item secundum Thomam in patria erit risus qui est obiectum auditus; nam in suo 10 [sic] quolibet q. 6 dicit sic: In corporibus gloriosis erit idem proprium scilicet risus. Hiob 8: ‚Impleatur os tuum risu et labia tuae iubilo'" [In der himmlischen Heimat wird es einen stimmlichen Lobpreis geben, und das Hörorgan der Seligen wird verwandelt sein. Ebenso wird es nach Thomas im Himmel Lachen geben, denn Lachen ist ein Gegenstand des Gehörs. So sagt er in seinem zehnten *Quodlibet*, Fragestellung 6: „In den verherrlichten Körpern wird das Lachen dasselbe eigentümliche Merkmal sein". Wie bei *Hiob* 8,21: „Dein Mund wird sich mit Lachen füllen, und deine Lippen mit Jubel."]. Der Codex kann unter folgender elektronischer Adresse online eingesehen werden: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.964.

> kraushaarig, schwarz oder ähnliches – was dann nicht mehr der Fall sein wird; ebenso wird er nicht dieselbe Definition haben: denn jetzt wird er als ‚sterblich' definiert, dann aber wird er nicht mehr sterblich sein. Daraus ergibt sich also, dass er nicht derselbe individuelle Leib sein wird.[13]

3. Nur in der Verkörperung wird menschliche Identität vollständig.

Im Hintergrund steht die grundlegende Frage: Darf die Identität einer Person unabhängig von der Identität ihres Körpers gedacht werden? Im Falle des auferstandenen Körpers jedoch werden bestimmte Eigenschaften nicht länger identisch sein. *In via*, also in diesem irdischen Leben, gehört die Fähigkeit zu lachen zum Menschen als spezifisches Attribut; *in patria*, im Leben der Herrlichkeit, ist dies nicht mehr der Fall, denn die Seligen lachen nicht. Wie der Einspruchsteller durchblicken lässt, beruht die Argumentation auf einer weithin anerkannten These.

Auch die individuellen Akzidentien bleiben nicht erhalten. Der lebende Mensch, aus Fleisch und Blut, ist durch seine Sterblichkeit definiert; da diese Sterblichkeit im Augenblick der Auferstehung jedoch keine Geltung mehr hat, kann der Auferstandene nicht in allen Aspekten mit dem Lebenden identisch sein. Zwischen dem lebenden Körper und dem auferstandenen Körper besteht somit Kontinuität, jedoch keine strikte numerische Identität. Der Text trägt unterschwellig Spuren jener begrifflichen

[13] Thomas von Aquin, *Quaestio de quolibet*, XI, art. 6 [primum argumentum]: „Quia, secundum philosophum in Topicis, illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, crispus, niger, et huiusmodi, quae tunc non erunt; non eamdem etiam definitionem, quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero". Der von den Herausgebern des *Quodlibet XI* angegebene Verweis auf Aristoteles' *Topik* (Buch I, 103a23–31) scheint streng genommen fehlinterpretiert bzw. unzutreffend angewendet zu sein. In der fraglichen Passage geht es nicht um *risibilitas* bzw. die menschliche Fähigkeit zu lachen. Ein passenderer Bezugspunkt wäre Boethius' Kommentar zu Porphyrs *Isagoge* gewesen (nämlich Kapitel 23), wo die Frage der praedicabilia explizit auftaucht. Dieser Zusammenhang ist besonders relevant, da das Eingangsargument des *Quodlibet* XI auf genau solchen Unterscheidungen beruht.

Auseinandersetzung, die sich um das sogenannte Prinzip der Individuation dreht[14].

Die einzige Gegenposition in der sechsten Frage des *Quodlibet XI* besteht in einem knappen Bibelzitat aus dem *Buch Hiob* (19, 26–27) „Nachdem meine Haut so zerschlagen ist, werde ich ohne mein Fleisch Gott sehen. Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder."

[14] Ohne zu sehr in dieses komplexe Thema einzutauchen, möchte ich nur einige wichtige Punkte hervorheben. Wenn es um die teilweise oder vollständige Bestimmung der leiblichen „Dimensionen" geht, besteht in Thomas' Überlegungen eine Spannung zwischen seiner jugendlichen Lösung bezüglich der Individuation der leiblichen Substanzen (wie in *Super Boethium De Trinitate*, q. 4, a. 2) und seiner reiferen Lösung, die in den frühen 1260er Jahren Gestalt anzunehmen begann. Letztere spiegelt sich in seiner *Quaestio disputata de anima* (a. 9, ad 17). Vgl. Thomas von Aquin 1996a, S. 85-86 [313-522]. Zu dieser Fragestellung ist die Arbeit von Bobik 1953, weiterhin nützlich und wird durch die neuere Synthese von Ogden 2016 bestätigt. Gauthier argumentierte, dass Thomas – wie in *Summa contra Gentiles* IV, Kap. 81 gezeigt – zunächst an der averroistischen Theorie der *dimensiones interminatae* festhielt, sie aber später aufgab. Gauthier zufolge stellt das *Quodlibet* XI die frühe Phase dieser Lehrrevision dar: „primo ergo in *Quodlibet* XI, a. 6, doctrinae Averrois renuntiavit Thomas" (Thomas de Aquino, *Quodlibet* XI, S. 161 [*ad lineas* 69-77]). Es kann jedoch argumentiert werden, dass Thomas' Lehrentwicklung nicht so linear verlief, wie Gauthier und die meisten Spezialisten angenommen haben. Erstens ist die Passage in *Summa contra Gentiles* (IV, 81) für mehrere Interpretationen offen. Für Francesco Silvestri da Ferrara (1474-1528), einen einflussreichen Kommentator der *Summa*, scheint Thomas zu diesem Zeitpunkt noch an der „Meinung des Kommentators" festgehalten zu haben, was bedeutet, dass die Ablehnung des Averroismus wahrscheinlich später erfolgte. Zweitens stellt das Thema der Identifizierung der Reliquien der Heiligen, das in den späteren Phasen des Thomismus relevant blieb, ein Hindernis für die vollständige Ablehnung der averroistischen Lösung dar. In *Summa theologiae* III, q. 25, a. 6 ad 3, sagt Thomas beispielsweise: „Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima, est tamen idem identitate materiae, quae est iterum sua formae unienda" – was bedeutet, dass der Körper eines Heiligen nach dem Tod aufgrund der Verschiedenheit seiner Seele zwar wirklich nicht mit seinem vorherigen Zustand identisch ist, aber er bleibt derselbe in Bezug auf die Identität (eines Teils) seiner Materie, die wieder mit seiner Form vereinigt wird.

Ein bemerkenswertes Zitat – Hiob spricht hier von einer Person „ohne ihr Fleisch“. Paradox wirkt das insbesondere vor dem Hintergrund, dass der, der das ewige Lachen behandelt, kaum Hiob als Kronzeugen bemühen sollte. Die Wahl dieser biblischen Autorität verdient unsere Aufmerksamkeit.[15]

Nur wenige Monate später, zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Päpstlichen Kurie in Orvieto (1261), wählte Thomas von Aquin ausgerechnet das *Buch Hiob* als Ausgangspunkt seiner ersten Bibelauslegung, parallel zu seiner Arbeit an der *Summa contra Gentiles*. Dieses formal und thematisch singuläre Werk kreist um die zentralen Fragen des Bösen, von Leiden und göttlicher Vorsehung – Themen, die bereits Dominikus von Guzmán bewegten und auch Theologen wie Philipp den Kanzler oder Wilhelm von Auvergne tief beschäftigten. Die literarische Form des *Buchs Hiob* – poetische Klage und theologische Disputation zugleich – spiegelt strukturell jene Denkweise wider, die Thomas in seinen Disputationen kultivierte. Auffällig ist zudem die ironische Tiefe der *Hiob*-Figur, deren Leidensrede von einem leisen Lächeln durchzogen ist. Neben expliziten Anspielungen auf das Lachen (bzw. *Hiob 8*, 21; 29, 24) entfaltet sich ein ironisches Oszillieren zwischen Ernst und Freude. Bemerkenswert ist schließlich, dass Thomas seine These vom ewigen Lachen der Seligen ausgerechnet mit *Hiob 8*, 21 begründet – einem Text, den Gregor der Große zuvor gegen die Vorstellung himmlischen Lachens herangezogen hatte. Des Aquinaten kehrt diese patristische Lesart stillschweigend um und eröffnet damit einen neuen interpretatorischen Zugang[16].

Wie üblich liefert der Meister nach sorgfältiger Abwägung der Argumente für und gegen seine Position eine eigene Begründung. Damit die numerische Identität bestehen bleibt, müssen die wesentlichen Prinzipien unverändert bleiben. Darauf folgt eine Reihe von Antworten auf die Einwände; die weitreichendste und begrifflich am stärksten aufgeladene ist dabei die Antwort auf das *primum argumentum*.

> Also zum ersten Einwand: Dieser beruht auf einer falschen Auslegung der zitierten Passagen bei Aristoteles. Denn nicht dasjenige wird ‚numerisch dasselbe‘ [d.h. wirklich identisch] genannt, das jetzt und

[15] Zum historischen Hintergrund siehe Schröder 2023.

[16] Siehe Schökel – Sicre Diaz 1985, S. 196-197, 472-473, 766. „Der hebräische Ausdruck ‚Licht des Gesichts‘, Glanz, Funkeln, strahlendes Gesicht usw., stellt die Geste <d.h. das Lächeln> in den Bereich des Lichts, das im ganzen Buch so wichtig ist“ (S. 472; Übersetzung des Verfassers).

> später dasselbe Akzidens und dasselbe eigentümliche Merkmal hat; sondern dasjenige ist numerisch dasselbe, das mit dem Akzidens und mit dem eigentümlichen Merkmal dasselbe ist, so wie das Subjekt mit Akzidens, ‚Proprium' und Definition dasselbe ist – und nicht jene, die dasselbe Akzidens, dasselbe eigentümliche Merkmal und dieselbe Definition haben. Der Opponent hat die Stelle also eindeutig missverstanden. Wenn man jedoch die eigene Lesart des Einwands gelten lässt, ist wie folgt zu antworten. Was die individualisierenden Akzidentien, d.h. die Dimensionen, betrifft, so werden unsere verherrlichten Körper sie tatsächlich besitzen. Sie werden auch dasselbe eigentümliche Merkmal des Lachens aufweisen. Wie es im Buch Hiob heißt: „bis daß dein Mund voll Lachens werde und deine Lippen voll Jauchzens". Was ihre Definition angeht: auch wenn sie unsterblich auferstehen, verlieren sie dennoch nicht ihre natürliche Sterblichkeit – denn unsere menschliche Natur (die im Aufstehen gegenwärtig sein wird) ist an sich sterblich[17].

Nicht das Missverständnis der aristotelischen Stelle steht im Zentrum der Kritik – obwohl Thomas einen *falsum intellectum litterae* rügt –, sondern eine tiefgreifende Fehlinterpretation des Prinzips menschlicher Individuation.[18]

---

[17] „Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falso intellectu litterae. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subiectum estidem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quae habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod obiiciens false intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat obiectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantibus, scilicet de dimensionibus; et erunt haec in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus; Iob VIII, 21: implebitur os tuum risu, et labia tua iubilo. De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi, quae ex se habet quod sit mortalis [....]"

[18] Aus der Antwort von dem Aquinaten geht hervor, dass der Gegner argumentiert hatte, die numerische Identität setze drei Ebenen der Identität voraus: Definition, eigentümliches Merkmal und Akzident. Betrachtet man jedoch die individuelle leibliche Einheit, wäre es abstrakt oder irreführend, zwischen diesen Ebenen zu unterscheiden, als existiere ein Individuum ohne Akzidentien, das dann mit bestimmten Akzidentien davor und denselben Akzidentien danach identisch wäre. Tatsächlich müssen wir sagen: ‚vorher' und ‚nachher' existiert das Subjekt stets zusammen mit

Das Zitat aus den *Topica* lässt als Textbeleg fragwürdig erscheinen, lässt sich jedoch rechtfertigen: nicht im Sinne einer Identitätstheorie, die dort tatsächlich fehlt, sondern als Hinweis auf die dialektische Methode und ihre Prinzipien. Ein sinnvoller Bezug ergibt sich insbesondere zu Buch VIII und seiner Lehre von den *probabilia* bzw. *ἔνδοξα*.[19]

Bei näherem Hinsehen beruht das Argument des Gegners auf der Behauptung, der auferstandene Körper könne nicht mehr lachen: *modo risibile, tunc non*. Doch wer hat das gelehrt? Gewiss nicht Aristoteles in den *Topica* – und sonst?

Gerade weil Thomas diese Einwände abschließend beantwortet, entfaltet seine Position besonderes Gewicht: Sie wird nicht weiter angefochten und gilt innerhalb der Disputation als schlüssige Lösung. Was heutigen Lesern in der *responsio ad primum* wie ein beiläufiger Verweis erscheinen mag, hätten die Zeitgenossen in der *aula* der Sorbonne als voll ausformuliertes Argument erkannt, gestützt auf das *Buch Hiob*, das Thomas gezielt, im Abgrenzung von Wilhelm von Auvergne, in Dienst nimmt. Denn Wilhelm hatte denselben Bibeltext angeführt, um die gegenteilige Position zu entwickeln.[20]

---

seinen Akzidentien. Das Individuum besitzt keine Akzidentien losgelöst von sich selbst, vielmehr ist es seine Akzidentien, die das individuierende Subjekt qualifizieren.

[19] Das erste Vorkommen des Begriffs *probabilia* in Alberts *Paraphrase* – entstanden wohl Mitte der 1260er Jahre – erscheint in Buch I: „ex ipsis possunt propria coniecturari propter id, quod vere probabilia aliqualiter pertingunt in profundum ad propria sicut signa propriorum“ (*In Top*., I, 1). In der zweiten Abhandlung, in Buch VIII (*De instructione respondentis*), taucht der Begriff jedoch häufiger auf, und eine ausgefeiltere Theorie der *Wahrscheinlichkeitsgrade* nimmt Gestalt an. Siehe Albertus Magnus 1890. Für ein tieferes Verständnis von Alberts Kommentar, der für die sogenannte „realistische“ Tradition grundlegend ist, siehe Bartocci 2016, S. 865-867.

[20] Siehe z. B. die Kapitel 43 und 46 von *De universo* (I, 2), wo Wilhelm - unter Berufung auf Seneca (d. h. *Brief XXIII ad Lucilium*: „Mihi crede, verum gaudium res severa est“) - Tanz, Gesang und Jubelrufe im Paradies kategorisch ausschließt. Außerdem würde jede körperliche Verzückung durch die volle Präsenz des „Gegenteils“, nämlich der geistigen Güter, bedeutungslos werden. Siehe Guillelmus Alvernus 1674: S. 746 und 749b-750a. Für einen Zusammenhang zwischen Wilhelms *De universo* und dem Thema dieser Seiten siehe Teske 1994.

Im intellektuellen Klima von 1259 war die Ablehnung des Lachens im Paradies sowohl als theologisch geboten als auch kulturell selbstverständlich.

4. Dem Schulbetrieb zum Trotz: Das Recht zu lachen

Wilhelm von Auvergne, einst Bischof von Paris, war erst ein Jahrzehnt zuvor gestorben, doch sein geistiges Erbe durchdrang das Pariser Studium weiterhin tief – eine Institution, die er durch unruhige Zeiten geführt und entscheidend geprägt hatte. Seine Autorität blieb lebendig, sein Einfluss unverkennbar. Es überrascht daher nicht, dass sich in seinen Schriften ausgerechnet jene Position findet, die Thomas' Gegner zu Beginn der Disputation vertrat.

Im Paris des Jahres 1259 stand das Lachen in der scholastischen Theologie unter einem Verdacht. Der Ausdruck *risus dyaboli* – „das Lachen des Teufels" – begegnet häufig in den Universitätspredigten der 1230er und 1240er Jahre und bei Wilhelm von Auvergne selbst. Gegen diese Welle der Ablehnung versuchte Thomas von Aquin, das Phänomen des Lachens anthropologisch neu zu deuten.

Thomas hebt nicht nur die positive, sondern auch die metaphysisch unauslöschliche Bedeutung des Lachens für die Bestimmung der personalen Identität hervor. Aristoteles – jedenfalls in der Lesart seiner griechischen Kommentatoren wie Simplicius – definierte den Menschen bekanntlich als vernünftiges Wesen, das lachen kann.[21] Wenn das zutrifft, darf das freudige Lachen im erlösten Kosmos nicht fehlen.

Dieses kühne thomistische Vorgehen eröffnet zwei vielversprechende Forschungsperspektiven.

Erstens – und bislang kaum untersucht – betreffen sie die historischen und anthropologischen Implikationen des „himmlischen Lachens" als Wesensmerkmal des auferstandenen, d. h. des ganzen Menschen. Wenn das vernunftbegabte Geschöpf zu einem ewigen Lächeln berufen ist, dann fragt es sich, was das für seine irdische Existenz, für seine *peregrinatio in mundo* bedeutet? Doch hinter dieser ersten Schlussfolgerung verbirgt sich ein weiterer Aspekt: Wenn das Lachen eine Voraussetzung für das ewige

[21] Bekanntlich zieht Boethius bei der Erörterung des *ἴδιον* ein Beispiel aus Aristoteles' *De partibus animalium* (III, 10, 673a1-12) heran: Er - und nicht der Stagirite - bezeichnet das *proprium* als ‚lachhaft'; siehe auch Adolf 1947.

Leben der Seligen ist, muss es eine meta-historische Dimension besitzen, sodass es angebracht erscheint, auch nach dem Lachen Adams zu fragen. Es wäre nämlich wenig sinnvoll, die Frage nach dem Lachen aus der Analyse der vor dem Sündenfall herrschenden Verhältnisse auszuklammern.

Zweitens rückt ein bereits etablierter, aber noch nicht ausgeschöpfter Bereich in den Blick: die „Metaphysik des verherrlichten Körpers". Sie bildet den höchsten Ausdruck von Thomas' Verständnis des menschlichen Subjekts – dort, wo sich personale „Einzigartigkeit" nicht auflöst, sondern in vollendeter Weise verdichtet.

Literatur

Adolf, Helen. 1947. „On Medieval Laughter". Speculum 22: 251-253.

Albertus Magnus. 1890. Topica. In B. Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Borgnet, Auguste. Bd. 2. Paris: L. Vivés: 232-524.

Bartocci, Barbara. 2016. „In Albert's Long Shadow: Reading Aristotle's Topics in Fifteenth Century Schools". Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 108: 857-877: auf S. 865-867.

Bobik, Joseph. 1953. „La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles". Revue philosophique de Louvain 51: 5-41.

Casagrande, Carla. 2005. „Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati". In Mosetti Cesaretto, Francesco (hrsg.). Il Riso. Atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. „Homo risibilis". Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali (Siena, 2-4 Ottobre 2002). Alessandria: Edizioni dell'Orso.

De Marchi, Cesare. 2015. „Thomas Aquinas, Thomas More and the Vindication of Humor as a Virtue: Eutrapelia and Iucunditas". Moreana 52 (2015): 95-107.

Gauthier, René-Antoine. 1996. Introduction au Quodlibet XI, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XXV, 2 Bände. Rom – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin, Bd. 1, 93-101.

Girard, René. 2025. Naïveté du rire. Préface, édition et notes par Chantre, Benoît. Paris: Grasset.

Gómez Pin, Víctor. 2025. El ser que cuenta: La disputa sobre la singularidad humana. Barcelona: Acantilado.

Guillelmus Alvernus Episcopus Parisiensis. 1674. Opera omnia. t. I. Paris: Apud Joannem Lacaille.

Guillelmus Alvernus 2011. Sermones de tempore. Ed. Morenzoni, Francesco. Turnhout: Brepols.

Morreal, John. 2009. Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor. Chichester - Oxford: Wiley-Blackwell.

Morreall, John. 2024. „Philosophy of Humor", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/humor/>.

O'Rourke Boyle, Marjorie. 1999. "Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology", Renaissance Quarterly 52: 712–741.

Ogden, Stephen R.. „Individuation and the Afterlife in Thomas Aquinas and Some Muslim Philosophers". In Odgen, S. R., Klima, G., Hall, H. (eds.). 2016. The Metaphysics of Personal identity. Cambridge: Cambridge University Press: 33-62.

Plessner, Helmuth. 1982. Gesammelte Schriften. Band VII. Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rasmussen, Steen, Bedau, Mark A., Chen, Liaohai, Deamer, David, Krakauer, David C., Packard, Norman H., Stadler, Peter F. (hrsg.). 2009. Protocells. Bridging Nonliving and Living Matter. Boston: MIT Press.

Robiglio, Andrea Aldo. 2025. „Chiamati all'eterno sorriso. Il vescovo Guglielmo, Tommaso d'Aquino e il riso dell'uomo oltre la morte". Medioevo 50, 147-164.

Schökel, Alonso L., Sicre Diaz, José Luis. 1985. Giobbe. Hrsg. von Borgonovo, Gianantonio. Rom: Borla.

Schröder, Joy A. 2023. „Interpreting Job in the Later Middle Ages". In Seow, Choon-Leong (ed.). The Many Faces of Job. vol. 1. The Premodern Period (Handbuch of the Bible and Its Reception, 5/ 1). Berlin, de Gruyter: 391-416.

Smith, Lesley. 2023. Fragments of a Wolrd: William of Auvergne and his Medieval Life. Chicago: The University of Chicago Press.

Stepney, Susan, Rasmussen, Steen, Amos, Martyn (hrsg.). 2018. Computational Matter. Cham: Springer.

Teske, , Roland J. „William of Auvergne on the Individuation of Human Souls". Traditio 49: 77-93.

Thomas von Aquin. 1953. Super Epistolam ad Hebraeos lectura. Hrsg. Cai, Raimondo. Turin: Marietti.

Thomas von Aquino. 1996a. Quaestiones disputatae de anima. Ed. B.-C. Bazán. In Id.. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XXIV, 1, Rom – Paris : Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf.

Thomas von Aquino. 1996b. Questiones de quolibet. Ed. R.-A. Gauthier. In Id.. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XXV, 2 Bände. Rom – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin.