

Inhaltsverzeichnis

Editorial: Interkulturelle Bildung	2
Projektleitung und Zielsetzung des Projekts	7
Interdisziplinäres Symposium: Zur Praxis der Menschenrechte. Formen, Potenziale und Widersprüche	10
Rottendorf@DKPhil2014. Philosophie im öffentlichen Raum	21
Hochschulprogramm zu Weltreligionen und außereuropäischen Kulturen	22
Wahlpflichtmodul Weltreligionen (außer Christentum)	22
Wahlpflichtmodul Außereuropäische Kulturen	23
Zertifikat „Fremde Kulturen und Religionen“	24
Lehrveranstaltungen zu Weltreligionen und außereuropäischen Kulturen in 2014/15	24
VL: Islamische Staats- und Gesellschaftstheorien in Geschichte und Gegenwart, SoSe 2014	24
VL: Kulturelle Andersheit. Zugänge zu Kulturanalyse aus ethnographischer Anthropologie und interkultureller Philosophie, SoSe 2014	26
HS: Nicht-christliche Weltreligionen. Lektüre ausgewählter Textabschnitte aus dem <i>Daodejing</i> und der <i>Bhagavadgita</i> , SoSe 14	27
HS: Philosophische Grundlagen und ausgewählte Probleme des Menschenrechtsdiskurses, SoSe 2014	28
HS: Glasnost und Perestroika. Politische und gesellschaftliche Dynamiken, SoSe 2014	31
HS: Globalisierung und Entwicklung. Sozialwissenschaftliche und sozialphilosophische Perspektiven aus Lateinamerika, SoSe 2014	32
HS: Kulturgeschichte Indiens, WiSe 2014/15	34
HS: Was glaubt ein Buddhist? WiSe 2014/15	35
Alfred-Delp-Preis	37
Buchreihe – Neuerscheinungen	38
Vorankündigungen 2015	39
Lehrveranstaltungen des Rottendorf Projekts im SoSe 2015	39
Zertifikat „Völkerverständigung“ ab WiSe 2015/16	39
Roundtable zu „Solidarität“ und neue Trends in der Sozialphilosophie: Rahel Jaeggi zu Gast in München	40
Interdisziplinäres Symposium: Katastrophen – Perspektiven	41
Impressum	42

Editorial: Interkulturelle Bildung

Die Auseinandersetzung mit dem Anderen gehört zu den existenziellen Grunderfahrungen des Menschseins. Auch wenn diese Konfrontation eine universale Erfahrung darstellt, sich also durch die gesamte Menschheitsgeschichte zieht und überall vonstattengeht, fanden und finden Menschen ganz unterschiedliche Weisen, mit dieser Erfahrung klarzukommen. Die Bandbreite des persönlichen, politischen oder gesellschaftlichen Umgangs mit dem Anderen, vielleicht sogar dem fremdartigen Anderen, reicht von offener Ablehnung und gezielter Vernichtung über Assimilationsbemühungen als Versuch der Bewältigung durch Gleichmachung und Anpassung bis hin zu neugierigen Erkundungsreisen in die Welt des Exotischen. Welche Form des Umgangs gewählt wird, hängt von vielen Faktoren ab, die im Individuum, in familiären und sozio-kulturell gewachsenen Mustern oder historisch tradierten Weltauffassungen gründen.

Die unüberschaubare Vielfalt an Maßnahmen, interkulturelle Kompetenz zu vermitteln, Integrationsarbeit zu leisten und „Diversity Management“ zu betreiben, zeugt ebenfalls von dem Bedürfnis, mit sozio-kulturellen Unterschieden dienlich umgehen zu können. Dies erscheint besonders in Zeiten zunehmender Pluralität auch dringend geboten. Zahlreiche Veröffentlichungen und Trainingsangebote, Schulungen und der Ruf nach Internationalisierungsstrategien an Hochschulen und Universitäten möchten Menschen möglichst gut auf multikulturelle Begegnungen vorbereiten. Betrachtet man diese Vorhaben und deren Ergebnisse jedoch etwas genauer, stellt sich ein Unbehagen ein, das sich an zwei zentralen Punkten festmachen lässt. Beide haben etwas mit einer reduktionistischen Verkürzung zu tun, die gravierende Folgen nach sich zieht. Beim ersten geht es im Kern um den Kulturbegriff, beim zweiten um den Bildungsbegriff.

Im Alltag, in gesellschaftspolitischen Diskursen sowie in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist heute sehr viel mehr als noch vor drei oder vier Jahrzehnten von Kultur die Rede. Völlig unübersichtlich und inflationär scheinen die vielen Theorien und Gebrauchsweisen des Kulturbegriffs, die trotz aller Uneinigkeit eines gemeinsam bewirken: die zunehmende Kulturalisierung der Gesellschaft. In der Regel wird unter Kultur nämlich schlicht ein Bündel von Eigenschaften und Verhaltensweisen einer Gruppe von Menschen verstanden, durch die sich die Mitglieder dieser Gruppe auszeichnen, Zugehörigkeit erfahren, von anderen Menschen unterscheiden und abgrenzen. Auch wenn wissenschaftliche Theorien und Forschungsprojekte diese Prozesse längst ausführlich problematisieren und einen offenen, post-postkolonialen und konstruktivistischen Kulturbegriff vertreten, der sich ausdrücklich gegen essentialistische Verwendungsweisen und Wahrnehmungsmuster richtet, können sie die relativ stabilen Vorstellungen im Alltag der Menschen nicht so einfach abschütteln.

In interkulturellen Trainings passiert nun häufig genau das, was man eigentlich vermeiden möchte: Bei Versuchen, Methoden zu finden, dem

Fremden gut begegnen zu können, wird ein Bild von diesem gezeichnet, das Stereotype oder Vorurteile trotz aller Vorsicht noch verstärkt. Hier lauert ein verhängnisvoller Paradoxon: Umso mehr man über das Fremde lernt, umso fremder wird es einem. Da die meisten dieser Fortbildungsmaßnahmen zielgruppenorientiert vorgehen, d.h. für Unternehmer, Entwicklungshelfer, Sozialarbeiter, Pädagogen u.a. konzipiert sind, die lernen sollen, sich mit Menschen einer anderen sozio-kulturellen Herkunft zielführend auszuräumen, dabei aber kaum die Möglichkeit besteht, mit betroffenen Menschen gemeinsam über stimmige Kommunikationsformen nachzudenken, werden fiktive Bilder erzeugt, die nur bedingt der Wirklichkeit entsprechen. Ähnliches geschieht übrigens auch umgekehrt, wenn Ausländer durch Bildungsmaßnahmen in den deutschen Mainstream integriert werden sollen, auch sie lernen dann einseitig über „die“ deutsche Kultur. Die wichtige systemtheoretische Grundregel: „Unterscheide, was über ein Phänomen gesagt wird, von dem Phänomen, über das es gesagt wird“, wird dabei ignoriert. Menschen verwechseln folglich die „Landkarte“ mit der eigentlichen „Landschaft“ und wundern sich, wenn sich die Menschen nicht so verhalten, wie sie das gelernt haben. Bereits Martin Buber warnte davor, die „geordnete Welt“ nicht mit der „Weltordnung“ (1995, 31) zu verwechseln. Die menschliche Notwendigkeit, die Welt zu ordnen und zu kategorisieren, um gefeit zu sein vor Überraschungen und dem Gefühl der Hilflosigkeit angesichts eines unbekanntem Terrains, lässt uns vergleichsweise automatisch auf reduktionistische Modelle zurückgreifen. Dies ist sicher auch ein Grund für die vielen Versuche in interkulturellen Seminaren, Kulturen typologisch einzuordnen, fixe Begriffe zu finden, um sie begreifen, in die eigene Sprache und das bekannte Weltbild einordnen zu können (vgl. z.B. die ‚Kulturdimensionen‘ von Geert Hofstede oder Alexander Thomas ‚Kulturstandards‘). Buchtitel wie *Dschihad versus McWorld* (auf Deutsch: *Coca-Cola und Heiliger Krieg*) weisen ebenfalls plakativ auf verkürzte Weltauffassungen hin, die Amartya Sen „Identitätsfallen“ nennt.

Auch hinsichtlich des Bildungsbegriffs stellt sich das Unbehagen ein, wenn man die Entwicklungen in der internationalen Bildungslandschaft betrachtet. PISA und Bologna sind geprägt und durchdrungen von Begriffen wie Kompetenzgewinn, Employability, internationale Wettbewerbsfähigkeit, Operationalisierung oder Output-Orientierung. Dabei wird z.B. diskutiert, welche interkulturelle Kompetenz besonders beschäftigungsfähig macht (Busch 2007, 3). Natürlich sind all diese Aspekte bildungsstrategischer Vorhaben nicht von vorneherein abzulehnen, dennoch scheint es auf philosophischer Sicht dringend geboten, den Bildungsbegriff nicht auf ein bestimmtes Wissen oder ein Set an Kompetenzen zu reduzieren. Dahinter steht in erster Linie die Frage nach dem Menschenbild und damit zusammenhängend die irreduzible Würde des Menschen. Unter der Überschrift „Der Wert des Menschen“ definiert die OECD ‚Humankapital‘ als „Wissen, Qualifikationen, Kompetenzen und sonstige Eigenschaften, die dem Einzelnen eigen sind und es ihm ermöglichen, persönliches, soziales und wirtschaftliches Wohlergehen zu erzeugen“ (Keeley 2007, 33). Damit ist das Menschenbild der ökonomisierten Bildung abgestreckt. Bildung ist hier nicht mehr Zweck an sich, sondern dient vornehmlich als Mittel der Kapitalisierung und der Gewinnmaximierung. Bernd Lederer bringt dies

auf den Punkt wenn er schreibt: „Das Menschenbild des herrschenden Kompetenzdiskurses ist somit primär das eines marktauglichen oder gar marktförmigen Menschen, der möglichst selbstständig den vielfältigen Anforderungen der Hochleistungs- und Wettbewerbsgesellschaft begegnet und den Imperativen und Diktaten etwa des Lebenslangens Lernens, der teambezogenen Kommunikation, der ständigen Dispositionierbarkeit, Flexibilität und Mobilität, der psychosozialen Belastbarkeit und nicht zuletzt der Eigenvermarktung (auf zusehends prekären Arbeitsmärkten) gewachsen bzw. hierfür geeignet ist.“ (s.d., 5f.)

Der Bildungsbegriff Wilhelm von Humboldts bietet hier nicht nur ein wichtiges Korrektiv, sondern liefert insbesondere für die interkulturelle Bildung wertvolle Hinweise. Bildung bei Humboldt heißt, das Ich und die Welt miteinander zu verknüpfen, einander ähnlicher zu machen (vgl. Humboldt 2010). Dabei geht es um einen nie abgeschlossenen Prozess wachsender Einsichten und tieferen Begreifens in Momenten der wechselseitigen Annäherung. Bildung entzieht sich damit der pädagogischen Machbarkeit und will den ganzen Menschen formen. Sie strebt weder eine Anpassung an die Welt an, noch zielt sie auf die Herrschaft über sie, denn sonst nähme sie sich ihre eigene Grundlage. Genau das scheint aber in vielen interkulturellen Trainings die Hauptziele zu beschreiben: Es geht einerseits darum, die Welt des Anderen bzw. den Fremden dem eigenen Weltbild anzupassen; andererseits geht es darum, die interkulturelle Situation und damit sich selbst und den Anderen beherrschen zu können. Interkulturelle Kompetenz zielt darauf ab, Menschen fit zu machen für den Umgang mit afrikanischen, amerikanischen oder chinesischen Geschäftspartnern, ohne sich wirklich einlassen oder gar verändern zu müssen. Ein rezepthaftes Vorgehen, das mechanistische Kommunikationstechniken in das Zentrum interkultureller Bildungsprojekte rückt, ignoriert völlig die zwischenmenschliche Dynamik, die sich nicht durch Techniken oder Methoden in den Griff bekommen lässt.

Um geschilderten Verkürzungen in Projekten interkultureller Bildung stimmig begegnen zu können, erweist sich ein Ansatz interkultureller Bildung als hilfreich, der sich als grundsätzlich dialogisch-prozesshaft versteht. Dialogisch muss der Ansatz sein, damit Menschen nicht nur übereinander, sondern mit- und vor allem voneinander lernen. Anstelle der einseitig-monologischen Bewältigung des Fremden geht es um die offene Auseinandersetzung mit diesem. Dies kann dann nicht mehr nur rein äußerlich geschehen, sondern setzt einen inneren Dialog in Gang, der wiederum die äußere Kommunikation mit dem Anderen beeinflusst. Dan Bar-On schildert in *Die „Anderen“ in uns*, wie bedeutsam die Fähigkeit der ehrlichen Auseinandersetzung mit sich selbst für den Friedensprozess im scheinbar aussichtslosen israelisch-palästinensischen Konflikt ist. Erst wenn Menschen bereit sind, auch die dunklen Seiten in sich anzuerkennen, sind sie in der Lage, wirklich mit dem Anderen in Kontakt zu treten, ohne ihn für eigene Rechtfertigungsmuster oder die Aufrechterhaltung eines lange tradierten Weltbildes zu instrumentalisieren. In einem Raum, der sich zwischen den Dialogpartnern öffnet, entsteht eine neue Wirklichkeit tieferen Verste-

hens, das sich nicht auf abgeschlossene Erklärungen übereinander reduzieren lässt, denn es schließt immer auch ein neues Verstehen über sich selbst ein. Buber spricht von einer Wirklichkeit, in der ich den Anderen nicht mehr in einem „Irgendwann und Irgendwo“ (1995, 9) vorfinde, sondern ihm im Hier und Jetzt begegne. In dieser Bewegung von innerlicher und äußerlicher Positionierung und Gegenpositionierung verändern sich beide. Deshalb wohl spricht Clifford Geertz auch von dem Wagnis der „dichten Beschreibung“ (1983, 10), die niemals zu abgeschlossenen, gesetzmäßigen Erklärungen über den Anderen gelangen möchte, sondern nur vorsichtig den Sinn- und Bedeutungszusammenhang dessen zu interpretieren versucht, was man mit ihm oder ihr erlebt.

Dies erklärt, warum interkulturelle Bildung auch immer nur prozesshaft zu verstehen ist. Eine wertvolle theoretische Verankerung für diesen Zusammenhang kann der Philosoph Alfred North Whitehead (2012) bieten. Denn er betont, die Wirklichkeit bestehe nicht aus Dingen und könne auch nicht auf Dinge reduziert werden, sie bestehe vielmehr aus Ereignissen. Knapp auf den Punkt gebracht, könnte man auch sagen, die Dinge sind nicht, was sie sind, sie sind vielmehr durch ihr Gewordensein, sie sind ihr Gewordensein. Insofern versteht er auch Bildung als kontinuierlichen Prozess der Kultivierung von Ideen, die leidenschaftlich in einem rhythmischen Prozess wechselseitiger Bezogenheit hervorgebracht werden. Bildung hat nichts mit der Vermittlung starrer Ideale und fixer Inhalte zu tun, die irgendwie aneinandergereiht werden, sondern sollte Lebensweltbezug haben, sollte sich auseinandersetzen und dabei immer den Menschen zur Selbstentwicklung stimulieren. „Kultiviertheit“, so schreibt Whitehead, „ist gedankliche Aktivität, Empfänglichkeit für Schönheit und Gefühle der Menschlichkeit. Informationsflüssen haben nichts damit zu tun. Ein bloß gut informierter Mensch ist der nutzloseste Langweiler auf Gottes Erde.“ (ebd., 39)

Teilweise aufbauend auf dem Gastdozentenzklus des Rottendorf-Projekts „Fremde Kulturen und Religionen“ bietet die Hochschule für Philosophie ab dem Wintersemester 2015/16 einen weiterbildenden Master Interkulturelle Bildung an und möchte darin geschilderte Zusammenhänge aus unterschiedlichsten Blickwinkeln weiter entfalten. Mit den drei wählbaren Schwerpunkten Interkulturelle Erwachsenenbildung, Völkerverständnis und Spiritual Care möchte er direkt an die Lebenswirklichkeit der Studierenden anknüpfen. Dabei kommt beides zum Zug: die direkte Anwendung des Gelernten und die philosophische Reflektion der theoretischen Grundlagen. Beides wird sich dabei wechselseitig befruchten, kritisch hinterfragen und weiterentwickeln.

Literatur

- Barber, Benjamin (1995): *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are reshaping the World*. New York: Ballantine Books.
- Bar-on, Dan (2001): *Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung*. Hamburg: Körbert Stiftung.
- Buber, Martin (1995): *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.

Projektleitung

Seit September 2011 leitet Prof. Dr. *Michael Reeder*, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie mit Schwerpunkt Völkerverständigung an der Hochschule für Philosophie und Mitarbeiter des Instituts für Gesellschaftspolitik, das Rottendorf-Projekt.

Verantwortlich für die Konzeption und Planung der Vorhaben des Projekts sowie die Verwendung der Mittel ist der Projektbeirat. Es gehören ihm – gemäß der Satzung des Rottendorf-Projekts – folgende Mitglieder an:

- Prof. Dr. Dr. *Johannes Wöllcher* (Präsident der Hochschule)
- Prof. Dr. *Michael Reeder* (Projektleiter)
- Dr. *Andreas Trampota SJ* (Vertreter des Stiftungskuratoriums)
- Prof. Dr. *Alexander Filipovic* (Vertreter des Lehrkörpers, seit Okt. 2014)
- PD Dr. *Dominik Finkbeile SJ* (Vertreter des Lehrkörpers)
- Dr. *Andreas Gösele SJ* (Vertreter des Lehrkörpers)
- Dr. *Janez Perčič SJ* (Vertreter des Lehrkörpers, bis Okt. 2014)

Seit Oktober 2012 ist Frau Dr. *Mara-Daria Cojocaru* als wissenschaftliche Mitarbeiterin für die Planung, Durchführung und Koordination der Veranstaltungen sowie für weitere Tätigkeiten im Rahmen des Projekts verantwortlich.

Projektassistent
2014

Projektbeirat 2014

Busch, Dominic (2007): „Welche interkulturelle Kompetenz macht beschäftigungsfähig?“, in: *Interkulture Journal* 6, Nr. 3, S. 5-32.

Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Berlin: Suhrkamp.

Hofstede, Geert (2009): *Lokales Denken, globales Handeln*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Humboldt, Wilhelm v. (2010): „Theorie der Bildung des Menschen“, in: Lessing, Hans-Ulrich/Steenblock, Volker (Hg.): „*Was den Menschen eigentlich zum Menschen macht...*“ *Klassische Texte einer Philosophie der Bildung*. Freiburg i. Breisgau: Karl Alber, S. 108-118.

Keeley, Brian (2007): *Humankapital. Wie Wissen unser Leben bestimmt. OECD Insights*. Auf: <http://www.oecd.org/berlin/publikationen/humankapital-wiewissenunserelebenbestimmt.htm> [15.11.14.].

Lederer, Bernd (s.d.): *Was sind Kompetenzen, was heißt Kompetenz-Sain? Zur sozialen Logik des Kompetenzdiskurses - ein Essay*. Auf: www.uibk.ac.at/iezw/mitarbeiterinnen/.../was-sind-kompetenzen.pdf, [15.11.14.].

Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: C.H. Beck.

Thomas, Alexander (Hg.) (1996): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe.

Whitehead, Alfred North (2012): *Die Ziele von Erziehung und Bildung*. Berlin: Suhrkamp.

Barbara Schellhammer

Neuer Master
ab WiSe 2015/16

Mehr Informationen zum weiterbildenden Master Interkulturelle Bildung finden Sie auf: <https://www.hfph.de/studium/studiengaenge/master/interkulturelle-bildung>



Zielsetzung des Projekts

Das Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie hat sich in den ersten 15 Jahren seines Bestehens schwerpunktmäßig mit fremden Ländern und Kulturen sowie mit der Rolle der Religionen in einer entstehenden Weltkultur auseinandergesetzt. Seit mehr als zehn Jahren beschäftigt es sich in Anknüpfung daran vorrangig mit dem Schwerpunktthema „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur“. Die 1996 für diese Projektausrichtung verfassten Leitlinien sind im Folgenden in Auszügen dokumentiert.

1. Die Menschheit steht derzeit vor zwei globalen Herausforderungen. Zum einen ist die heutige Weltlage von einem zunehmenden Wohlstandsgefälle zwischen Nord und Süd gekennzeichnet, zu dem nun noch ein wachsendes West-Ost-Gefälle hinzukommt. Dieses Gefälle hat wesentlich strukturelle Ursachen, wie vor allem die Mechanismen der bestehenden Weltwirtschaftsordnung zeigen. [...]

2. Als zweite Herausforderung stellt sich immer mehr die weltweite Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen dar. Ressourcenverschwendung und Schädigung der Umwelt als Folge des westlichen Zivilisationsmo-

I. Beschreibung
des Kontextes

dells wie auch der Armut im Süden sind Probleme, die sich nicht nur in den jeweiligen Regionen, sondern auch global auswirken. [...]

3. Das westliche Zivilisationsmodell, insbesondere der damit verbundene Wohlstand, übt große Anziehungskraft auf die Menschen in den Entwicklungsländern aus, was zum Ziel einer „nachholenden Entwicklung“ geführt hat. Dieses Paradigma wird auch vom Norden aus eigennützigen Gründen propagiert. Die Idee der „nachholenden Entwicklung“ erweist sich jedoch nicht nur faktisch für die meisten Länder immer mehr als Illusion, sondern auch grundsätzlich als unhaltbar, da eine Universalisierung dieser Lebensweise unvermeidlich zu einem globalen ökologischen Kollaps führen würde. [...]

4. Angesichts dieser Situation stellt sich die Aufgabe einer sowohl sozial als auch ökologisch verträglichen Lebensweise, einer nachhaltigen und zukunftsfähigen Entwicklung (*sustainable development*). Die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse der ärmsten Menschen und Völker sowie die langfristigen Interessen künftiger Generationen stehen auf dem Spiel. Soll es nicht zu einer dauerhaften Spaltung zwischen Arm und Reich kommen, die längerfristig wohl nur mit militärischen Mitteln aufrechterhalten wäre, braucht es einen gemeinsamen Dialog und eine partnerschaftliche Zusammenarbeit aller, um die notwendigen Lösungen zu erarbeiten und zu verwirklichen. Aufgrund ihrer politisch, wirtschaftlich und soziokulturell dominanten Rolle kommt den Industrieländern (und den Reichen im Süden) dabei eine besondere Verantwortung zu. Nur sie können ihren Lebensstandard einschränken, ohne ihren Wohlstand aufgeben zu müssen. Neben der Änderung der Lebensweise der Einzelnen sind strukturelle Reformen notwendig, die dies ermöglichen und fördern. Dies erfordert eine weitsichtige und vorausschauende Politik, die nicht nur kurzfristige Interessen verfolgen darf, sondern zu einer Querschnittsaufgabe aller Politikbereiche werden muss. Langfristiges Ziel muss es sein, weltweite Reformen im Sinne einer globalen Strukturpolitik bzw. „Erdpolitik“ (E. U. von Weizsäcker) vorzunehmen, die eine sozial- und umweltweltverträgliche Entwicklung ermöglichen.

II. Leitlinien der Projektarbeit

1. Vor dem Hintergrund der dargestellten Problemlage und angesichts der massiven Risiken, die aus diesen globalen sozialen und ökologischen Konflikten für die Menschheit erwachsen und deren Fortbestand gefährden, will sich das Projekt der Frage nach der menschlichen Verantwortung stellen. Praktische Rezepte für einen Weg aus der Krise können dabei nicht erwartet werden. Statt dessen sollen die philosophischen Grundlagen aufgezeigt werden, auf deren Basis die nötigen Reformen möglich sind: Ansätze der Ethik, der Sozialethik, insbesondere der Wirtschaftsethik und Umweltethik, der Anthropologie oder der Geschichtsphilosophie. Eine solche Auseinandersetzung erfolgt nicht gleichsam im „luftleeren Raum“, sie muss nicht bei einem Nullpunkt beginnen, sondern erfolgt immer schon vor dem Hintergrund ethischer Vorentscheidungen. Diese sind bewusst zu machen. Eine solche Reflexion wird es als ihr Anliegen betrachten, individuelle und gesellschaftliche Verhaltensweisen und Lebenseinstellungen zu beeinflussen. [...]

2. In diesem Rahmen ist somit nach Begründungen einer Lebensführung zu fragen, in der persönliche Freiheit und universale Solidarität in Einklang zu bringen sind, nach einem Zivilisationsmodell, das individuelle Wahlmöglichkeiten und gesellschaftliche Strukturen miteinander verknüpft. In jedem Falle ist es dabei notwendig, einerseits die Einstellungen des Einzelnen mit gesamtgesellschaftlichen Strukturen zu vermitteln, andererseits kulturelle Unterschiede konstruktiv aufzunehmen und von daher Alternativen „gelungen Lebens“ zu entwickeln; das heißt aber auch: die Monoperspektive des abendländischen Wohlstandsmodells ist zu überwinden. Dies darf jedoch nicht auf Kosten der persönlichen Wahlfreiheit im Sinne einer Ökodiktatur gehen. [...]

3. Ein Ethos, das heute angesichts globaler Herausforderungen des Lebens und Überlebens notwendig ist, steht vor dem Problem, im Individuum nicht emotional verankert, nicht mit seiner überschaubaren Sphäre der Interessen vermittelt zu sein. Hinzu kommt, dass die Menschen durch die komplexe Problemlage überfordert scheinen und dabei häufig resignieren. Daher ist nach Werten zu suchen, die ein Zusammenleben unter globaler Rücksicht begründen und ermöglichen helfen. Können Psychologie und Religionsphilosophie tragfähige Motivationshilfen aufzeigen? Die Kommunikationswissenschaften sind zu befragen, wie ein solches Zusammenleben zu vermitteln ist und wodurch es unterstützt werden kann. Dabei verdienen die Werte und Traditionen demokratisch verfasster Gesellschaften eine besondere Berücksichtigung. [...]

4. Im Gespräch zwischen Sozial- und Naturwissenschaften, Psychologie und Verhaltensforschung, Philosophie und Theologie will sich das Rottendorf-Projekt diesen Fragen stellen und in interdisziplinärer Zusammenarbeit Antwortmöglichkeiten formulieren. Die methodische Ausrichtung muss neben der interdisziplinären (Gespräch verschiedener Wissenschaften) auch die interkulturelle (Vielfalt der Kulturen und Religionen) und die globale Perspektive im Blick haben. Diese Auseinandersetzung wird nie auf einem ethisch oder weltanschaulich „neutralen Boden“ stattfinden.

5. Damit bleibt das Rottendorf-Projekt dem Versuch verpflichtet, sowohl die geistigen Grundlagen einer „neuen Weltkultur“ zu formulieren, als auch die Fundamente des sittlichen Handelns und des „guten Lebens“ zu erarbeiten. Die Projektarbeit soll bereits vorhandene Ansätze kritisch reflektieren, an die Öffentlichkeit vermitteln in der Absicht, Aufbrüche zu fördern und Hoffnung zu vermitteln in einer für die Menschheit bedrohlichen Situation.

Der gesamte Text findet sich unter:

www.hfph.de/einrichtungen/rottendorf/Leitlinien/

Interdisziplinäres Symposium: Zur Praxis der Menschenrechte. Formen, Potenziale und Widersprüche

am 23./24. Mai 2014

Menschenrechte haben sich als Querschnittsthema einer Vielzahl an Politikfeldern etabliert und erscheinen ebenso universell wie universal; jeder will sie, jeder kennt sie, jeder fordert und gebraucht sie – gleichwohl: jeder augenscheinlich auf seine Art und Weise und für seine Zwecke. Diese offenkundige Spannung zwischen Ideal und Praxis der Menschenrechte, die ja zuweilen allein als Erfolgsgeschichte und Beleg moralischen Fortschritts verstanden wurden, ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass die „Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ im Kontext der darauf ausgerichteten Praxen interpretationsbedürftig ist. Das diesjährige Rottendorfsymposium war deswegen dem Unterfangen gewidmet, in systematischer, interkultureller und interdisziplinärer Hinsicht die vorherrschenden Mechanismen, Begründungen und Problemstellungen des Menschenrechtsschutzes zu prüfen. Ziel war dabei insbesondere, vor dem Hintergrund der unzähligen juristischen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Praxen, in denen menschenrechtliche Ansprüche auftauchen – angefangen bei Formalisierungsprozessen im Völkerrecht bis hin zu Einzelentscheidungen von Individuen oder Unternehmen –, zu diskutieren, ob sich die Menschenrechte noch als Ideal einer Bewegung verstehen lassen, deren normatives Anliegen gleichermaßen Kohärenz wie Überzeugend ist.

Die Frage nach dem idealen Charakter der Menschenrechte wurde auch gleich zu Beginn der Tagung von *Jochen von Bernstorff* (Tübingen) in ein Bild gefasst, auf das in den folgenden Diskussionen immer wieder Bezug genommen werden konnte: Was auf der globalen Bühne als lodernde Fackel begonnen hätte, sei zum funkelhaften Kerzenschein im juristischen Alltagsgeschäft geworden. Obschon die Menschenrechte durchaus als *lingua franca* der globalen Gesellschaft gelten könnten, wurde die institutionalisierende Rolle, die der Entwicklung von Rechtsnormen zukommt, als durchwegs ambivalent eingeschätzt. Einerseits lassen sich Menschenrechte in ihrer juristischen Form durchaus als geronnene moralische Ansprüche verstehen, die in der Rechtsform eine neue politische Dynamik entfalten, wie es bspw. die Formulierung eines Rechts auf Zugang zu sauberem Wasser zeige, mit dem menschenrechtliche Ansprüche und eben gerade keine Almosen eingefordert werden. Eine systematische Betrachtung der Normfortentwicklung zeige allerdings andererseits, dass eben durch diese Form eine Zementierung des Status Quo erfolgen kann. Genauer zeigen sich machtpolitische Exklusionsmechanismen, die in der Formalisierung mit ausgedrückt werden.

Darüber hinaus verschleierte eine zunehmende Normfülle bisweilen, dass auf völkerrechtlicher Ebene damit über den Schutzgehalt vergleichsweise wenig bis nichts ausgesagt ist. Am Ende des Vortrags, welches gleichwohl den Einstieg in eine lebhaft diskutierte Diskussion über Grundlage und Durchsetzung der Menschenrechte ermöglichte, folgte aus der Erkenntnis, dass das abstrakte Menschenrecht nicht viel helfe, die konkret praktische Herausforderung, Rechte vor dem Hintergrund eines wenigstens soziologischen Universalismus als Trümpfe zu formalisieren und menschenrechtlichen Ansprüchen damit bspw. auch Geltung in nationalen Kontexten zu verschaffen, ohne dabei die emanzipatorische Idee zu verraten – auch oder gerade wenn letztlich der globale Diskurs über Menschenrechte nicht notwendig der Rechtsform bedarf.

Worin diese emanzipatorische Idee aber genau besteht oder doch wenigstens gründet, stellt einen weiteren Topos dar, auf den in den Debatten über die Menschenrechte immer wieder Bezug genommen wird. Insbesondere in Deutschland wird dabei oftmals die kantische Konzeption der Würde ins Feld geführt. Diese Begründungstradition ist allerdings nicht unumstritten und so war es *Oliver Sensen* (Tulane), zu ermitteln, welches Potential mit Kants Würde-Begriff verbunden ist und ob mit diesem Weg, die Menschenrechte zu begründen, ihnen mehr Geltung verschafft werden kann. Immerhin ist der Würdebegriff in den Menschenrechtsdokumenten als ein dem Menschen inhärenter Wert expliziert, doch diese menschenrechtliche



Würde-Konzeption ist sehr jungen Datums, basierend auf einem moralischen Realismus, der in der Philosophie bekanntlich hoch umstritten ist. Bei Kant, so ergab eine gründliche Sichtung des Gesamtwerks, kann Würde weder als ein absoluter, inhärenter

Wert verstanden werden, der jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zukommt, noch begründet Würde so verstanden eine Form des moralischen Miteinanders, welches es dann nur mehr zu kodifizieren gelte. Vielmehr kommt dem Menschen ein relativer Wert gegenüber dem Rest der Natur zu – aufgrund seiner Vernunftnatur wird ihm also eine herausgehobene, erhabene Stellung beigemessen –, der wiederum direkt zuallererst mit Pflichten – zumal, darin insbesondere der archaischen *dignitas*-Tradition von Würde als Rang bei Cicero folgend, gegenüber sich selbst zum Gebrauch seiner Freiheit – und nicht mit Rechten zusammenhängt. Andere Menschen zu achten, folgt in diesem Paradigma aus der eigenen Vernunft und nicht etwa aus der Erfahrung, bspw. von „Akten der Barbarei“, auf die sich bekanntlich die moderne Menschenrechtserklärung nach dem Zweiten Weltkrieg beruft. Mit einer entsprechenden Vorordnung der Pflichten vor die Rechte lässt sich mithin gewiss nicht allen derzeit bekannten Menschen-

rechten mehr Geltung verschaffen, wie in der Diskussion um die so genannten Wohlfahrtsrechte deutlich wird. Pragmatisch gedacht, sollte man dieser Konzeption allerdings womöglich den Vortzug geben, da man zwar alle möglichen Rechte postulieren kann, die Rede von den Pflichten aber der Verwirklichung von Menschenrechten Vorschub leisten kann, insofern konkret gemacht werden kann, wer überhaupt in der Pflicht, zu handeln, ist. Dass nun diese Weise, Würde in der Tat als Fundament der Menschenrechte zu denken, natürlich auf der philosophisch auch nicht unangefochtenen kantianischen Vernunftnatur des Menschen basiert, liegt auf der Hand.

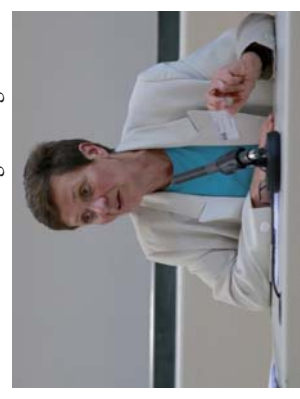
Der der theoretischen Grundlegung des Symposions gewidmete Vormittag endete mit einem weiteren kantianisch inspirierten Beitrag von *Corinna Mietz* (Bochum) zur Frage nach den sozialen Menschenrechten und den korrespondierenden individuellen Pflichten vor dem Hintergrund der Weltarmutproblematik. Insofern bspw. ein Drittel aller Todesfälle auf



Armut zurückgehen stellt sich die Frage, ob es zu den Rechten bspw. auf medizinische Versorgung korrespondierende Pflichten gibt. Wenn schon der erwähnten Skepsis gegenüber allen Wohlfahrtsrechten als vermeintlich bloßen „Mantel festrechten“ mit einem Verweis auf die Pflicht, notwendige Güter und Interessen zu schützen, begegnet werden könne, so bleibe das Problem, dass die Anspruchsgegner damit noch nicht benannt sind, allerdings bestehen. Infolge der Diskussion verschiedener aktueller Ansätze in der Philosophie zur genaueren Bestimmung von Pflichten wurde der Gedanke entwickelt, dass menschenrechtskorrelative Pflichten stärker sind als bspw. Nothilfe- oder Wohltätigkeitspflichten; dies vor dem Hintergrund der These, dass eine Pflicht genau dann stark ist, wenn sie auf ein notwendiges Gut und ein entsprechendes Menschenrecht bezogen ist, und wenn sie bestimmt ist. Dabei wurden die Schwierigkeiten einer adäquaten Bestimmung eingehend diskutiert, die sich im Spannungsfeld zwischen sogenannten ‚idealen‘ institutionellen und ‚nicht-idealen institutionellen‘ Bedingungen ergeben. Dabei wurde einerseits der tendenziell moralisch überfordernd anmutenden These widersprochen, dass Bürger wohlhabender Staaten in bestimmbarer Weise ein Unrecht begehen, allein dadurch, dass sie in einer ungerechten Welt auf der Seite der Bessergestellten stehen und davon profitieren. Es sei ein Fehler, um der Menschenrechts-sache, „einen Gefallen zu tun“, jedem Individuum möglichst viele Pflichten pauschal aufzubürden. Nichtsdestoweniger gilt es diesem Problem struktureller Ungerechtigkeit zu begegnen. Diese gegen die liberale Präferenz für bloß negative Rechte gewendete Betonung des Verstrickt-Seins des Durch-

schnittbürgers fordert auf jeden Fall, dass das Vorgehen gegen Unrecht unsererseits eben nicht als Wohltätigkeit verstanden wird. Grundsätzlich mag es philosophisch angezeigt sein, auch, um den Pflichtbegriff nicht zu „verwässern“, von einer rückwärts gewandten Verantwortungszuschreibung zu einem vorwärts gewandten Verantwortungskonzept zu gelangen. Ob damit die oft im Kontext von Verantwortung nicht wohl unterschiedene Schuldfrage tatsächlich so ausgeklammert werden kann, dass Menschen zugleich motiviert sind, zu handeln, bleibt dagegen ein vermutlich (sozial-)psychologisches Problem. Insofern aber philosophisch die Bestimmtheit der Pflicht etwas mit ihrer Stärke zu tun hat, lässt sich in einzelnen Situationen sehr viel konkreter sagen, was der Einzelne zu tun hat. Besonders hervorzuheben ist bei diesem Ansatz, dass im Zuge der Praxis der Menschenrechte die Stärke der Pflichten sich allerdings verändern kann, insofern bspw. institutionelle Voraussetzungen geschaffen werden, die diese Pflichten bestimmbarer werden lassen.

Diesem Verweis in die Sphäre des Politischen, wo genau solche Weichenstellungen erfolgen können, wurde nach der Mittagspause auch gefolgt. *Uta Ruppert* (Frankfurt) widmete sich aus politikwissenschaftlicher bzw. entwicklungspolitischer Perspektive unter besonderer Berücksichtigung der Global Governance als Instrument einzuschätzen sind. Aufbauend auf der grundlegenden Behauptung: „In der feministischen Perspektive sehen Sie besser“ wurde gezeigt, dass den Menschenrechten Ambivalenzen inhärent sind, die in einem Dilemma resultieren, welches von Gayatri Spivak in dem Schlagwort „That which we cannot not want“ benannt worden ist: Die Grenzen zwischen Befähigung und Bevormundung lassen sich – theoretisch wie praktisch – nicht klar abstecken. Obschon Frauenmensenrechte zu den jüngeren Entwicklungen der Menschenrechtspraxis zählen, sind sie sich beispielsweise an den Reaktionen auf die Entführung von knapp 300 Schülerinnen im Frühjahr 2014 durch Boko Haram in Nigeria zeigte. Diese



Einhelligkeit erinnere allerdings an die Situation der Frauen in Afghanistan vor dem Krieg, zu dessen Legitimierung die Anerkennung der Frauenmensenrechte immerhin mit beige-tragen habe. Deswegen muss bei einer politischen Analyse dieses Instruments auch immer gefragt werden, inwieweit die Rechte von Frauen als tatsächlich spezifische Rechte anerkannt sind, d.h. unter welchen Bedingungen sie wo, von wem und vor allem für wen anerkannt werden, und ob sie für andere Politikziele instrumentalisiert werden. Auch wenn die Rechtfertigung von Krieg unter Bezug auf Fraueninteressen nicht neu sei, beschreibe dieser „Afghanistankrotz“ in der Geschichte der Frauenmensenrechte einen deutlichen Einschnitt. Ein naiver Institutionalismusglaube, der menschen-

rechtliche Global Governance unkritisch als Möglichkeit sieht, die Interessen marginalisierter Gruppen zu vertreten, verbietet sich seither in der internationalen Politik. Symbolisch betrachtet liegt ein enorm wichtiger Mehrwert der Frauenmensenrechte im Aufbrechen der Themenlandschaft in der internationalen Politik, die sich de facto bis in die 1990er Jahre mit den vermeintlich „wirklich wichtigen“ Themen, nämlich mit Sicherheit und Welthandel, befasste und vermeintlich private, komplexe Lebenszusammenhänge ganz konkreter Menschen, wie Selbstbestimmung in den Bereichen Familie und Religion, weitestgehend ignoriert hatte. Massenvergewaltigungen im Krieg konnten auch nur in diesem Zuge Kriegsverbrechen werden. Und auch in Post-Genozid-Prozessen wie in Ruanda kann gezeigt werden, dass Frauenmensenrechte als internationaler Bezugsrahmen wertvoll in der lokalen Politik genutzt werden können. Am Ende ergab sich aber doch eher ein ambivalentes als nur differenziertes Bild dieser Rechte, die auch durch die zunehmende Professionalisierung dieses Bereichs eine Entpolitisierung erfahren, konzeptionell eine liberale Begrenzung ihrer eigenen Reichweite in sich tragen und damit einer kapitalismuskritischen Funktion entbehren und den mit der Nord-Süd-Differenz verbundenen Konflikt zwischen Anerkennungs- und Verteilungsgerechtigkeit selbst eigentlich nicht entscheiden können.

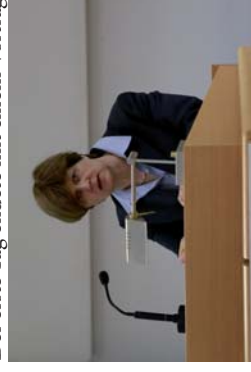
Von diesem vergleichsweise jungen Feld internationaler Politik führte der



nächste Vortrag weg zu einer die Entwicklungen der völkerrechtlichen Praxis von Anbeginn prägenden Debatte, nämlich zu dem Verhältnis von Krieg und Frieden, welches noch heute die Diskussion über Möglichkeiten und Reichweite des Menschenrechtsschutzes prägt. So ging der Vortrag des Völkerrechtlers Daniel Erasmus Khan (Neuberg) der Frage nach, ob der Krieg als menschenrechtlicher Ausnahmezustand aufzufassen ist. Wengleich zu gelten scheint, dass es keinen Frieden ohne Menschenrechte geben kann, so sind die Grenzen ihrer Anwendung im Krieg unbestimmt und somit ist die Frage danach, ob es umgekehrt auch keine Menschenrechte ohne Frieden geben könne, nicht eindeutig zu beantworten. Obschon Frieden als menschenrechtsgeschichtliche Sehnsucht gelten darf, ist doch der Krieg faktische Konstante und eine entsprechend realistische Nüchternheit prägt die völkerrechtlichen Versuche, zwischen diesen beiden Zuständen zu vermitteln – wobei die längste Zeit über Ciceros *silent enim leges inter arma* Gültigkeit behalten hat. Vor dem Hintergrund einer historischen Einordnung positiver, kriegsrechtlicher Normen wird das „völkerrechtliche Grundgesetz“, die Charta der Vereinten Nationen, mit dem unbescheidenen Versprechen, zukünftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, deutlich als Paradigmenwechsel erkennbar. Gleichwohl zeigen sich auch hier bei genauerem Hinsehen Ambivalenzen eines derart aufgeladenen Friedensbegriffs. Demgegenüber wurde das humanitäre Völkerrecht aus der Motivation, nicht

einem unerreichbaren Frieden nachzujagen, entwickelt, sondern der Menschheit wahrhaft zu nützen. So lässt sich aus pragmatischer Perspektive feststellen, dass eine Friedensfixierung durchaus als Blockade von mehr Menschlichkeit im Krieg gelten kann. Das, den Krieg nicht ächten dürfende, humanitäre Völkerrecht ist also notwendig ein Kompromiss zwischen militärischen Notwendigkeiten und humanitären Anliegen, wobei die Grenzen dieser Praxis durch erstere vorgegeben sind. Weit davon entfernt ein menschenrechtlicher Code zu sein, ist dieses Versprechen unter Staaten grundsätzlich revidierbar. Die Frage nach der Geltung von Menschenrechten im Krieg geht damit über schnelle Antworten im Verweis auf die unverbrüchliche Menschenhaftigkeit von Menschen „auch im Krieg“ weit hinaus und erregte auch in der Diskussion wohl die größten Kontroversen. Wenn schon die Separationstheorie (basierend auf Krieg und Frieden als *aliud*), die konzeptionell verschiedene Rechtsmaterien begründet) zunehmend durch die Prägung des humanitären Völkerrechts durch menschenrechtliche Impulse zurückgedrängt werde, ist doch, insbesondere angesichts der Grauzonen zwischen Krieg und Frieden, wie sie sich bspw. im *global war on terror* besonders prägnant zeigen, eine konzisere Fassung von Kriegsrecht wünschenswert. So gälte es beispielsweise den Begriff des ‚Kriegsschauplatzes‘ zurückzugewinnen und auf zeitliche Begrenzung wie auch personelle Präzisierung unbedingt zu drängen; ob andererseits die Menschenrechte an die Stelle eines geschwächten Kriegsrechts, bzw. humanitären Völkerrechts treten können, bleibt dabei eine andere Frage. Begründungspflichtig sei letzteres als Ausnahmerecht, als *law of last resort*, gegenüber den Menschenrechten allemal, insofern diese immerhin keine pazifistische Erfindung, sondern eine Einsicht der Staaten selbst in der Reaktion auf die Menschheitskatastrophe des Zweiten Weltkriegs gewesen sind.

Der erste Tag endete mit einem Vortrag zu aktuellen Diskursen zum Thema Menschenrechte in islamisch geprägten Gesellschaften. Christine Schirmacher (Bonn) widmete sich dabei aus islamwissenschaftlicher Perspektive vor allem der viel diskutierten Einschätzung, wie gut sich Religionsfreiheit, Frauenrechte und Freiheitsrechte mit einem nicht monolithisch zu verstehenden Islam vertragen können. Der Fokus lag auf folgender Spannung zwischen bisweilen künstlich wirkendem Konsens und gesellschaftlich konfliktbelasteter Pluralität. Auf der Ebene der Arbeit des UN-Menschenrechtsrats sei zwar auch unter Vertretern ganz unterschiedlicher Religionen evident, dass beispielsweise die Religionsfreiheit ein genuines Menschenrecht ist. Die Frage, ob diese Einigkeit tatsächlich das jeweils religiöse und kulturelle Selbstverständnis widerspiegelt, stelle sich aber mit Nachdruck. Gleiches gelte für die menschenrechtlichen Hoffnungen und Forderungen im Zuge des Arabischen Frühlings, der mit Blick auf die Freiheitsrechte für den größten Teil der Bevölkerungen doch eher in einen „Herbst“ oder gar „Winter“ umgeschlagen sei. Die Ursache für dieses Ausei-



nanderklaffen zwischen menschenrechtlichen Idealen und kulturell-religiöser Praxis läge nun gewiss nicht in einer pauschalen Unverträglichkeit „des Islams“ mit den Menschenrechten. Vielmehr sei eine genaue Analyse wirtschaftlicher, demographischer und politischer Entwicklungen jeweils mit Blick auf das Prädikat ‚islamisch‘ angezeigt, um dieses überhaupt sinnvoll als interpretatorischen Bezugspunkt zu verwenden – auch wenn der Islam vielfach Staatsreligion in arabischen Ländern ist und teilweise auch zur Legitimation von Herrschaft und zur Entwicklung des Rechtssystems beitrage. Hinsichtlich der Menschenrechte lassen sich wenigstens drei verschiedene, grundlegende Positionen unterscheiden. Die erste, oft von klassischen Theologen konservativer politischer Provenienz vertretene Position betrachte die Menschenrechte als westliches, imperialistisches Konstrukt, als christlich-jüdisches Herrschaftsinstrument, zu dem sich Dokumente wie etwa die *Kairoer Deklaration* von 1990 als Gegenentwurf verstehen lassen sollen. Zweitens lasse sich eine Gruppe von pragmatischen Theologen identifizieren, die aus Koranversen heraus sich bemüht, für Religionsfreiheit beispielsweise zu argumentieren. Menschenrechte stünden dann nicht mehr im Widerspruch mit der Tradition, gingen aber auch nicht wesentlich über diese hinaus. Grundlegender argumentiere dabei die dritte Gruppe der Reformen und Aufklärer. So würde die Scharia als bloße Ethik verstanden und auf das frühere Leben des Mohammed in Mekka als Mahner und Warner rekurriert und der Islam im Wesentlichen unpolitisch interpretiert. Aufgezeigt wurde die Vielfalt der gegenwärtigen Interpretationen, die sich im Kampf um die Deutungshoheit des Islams befinden. Weniger mit Blick auf die Frage nach der Korrektheit der jeweiligen Optionen als mit Blick darauf, welche größere Chancen darauf hat, sich durchzusetzen, endete der Vortrag skeptisch, was das Zusammenstimmen „dieses“ Islams dann mit den Menschenrechten betrifft. Menschenrechte brauchten Begründungen, damit sie nachvollzogen und verteidigt werden können, und dafür böte der gegenwärtige politische Islam jedenfalls keinen geeigneten Resonanzraum. Damit scheint es aber primär praktisch überaus zweischneidig zu sein, „Vertreter des Islams“ in die Diskurse über die Praxis der Menschenrechte zu integrieren – gleiches dürfte für die meisten kulturellen oder religiösen Gruppen gelten, die eben weil sie kulturellen Charakter haben und nicht nur institutioneller Natur sind, sich nicht auf eine statische Dogmatik reduzieren lassen dürften, die es nur im Spiel der übrigen Meinungen und Werte abzubilden gälte.

Nachdem am ersten Veranstaltungstag in mehrerer Hinsicht Spannungen „zwischen Theorie und Praxis“ beleuchtet und den Menschenrechten inhärente Widersprüche diskutiert worden waren, stellte sich *Michael Reider* (München) zu Beginn des zweiten Tages die Aufgabe, aus der Betrachtung einer konkreten globalen Praxis heraus eine womöglich plausiblere oder jedenfalls anders akzentuierte theoretische Charakterisierung der Menschenrechte zu entwickeln. Bei diesem im Kern pragmatisch gedachten Unterfangen in beispielhafter Auseinandersetzung mit der Praxis nachhaltiger Entwicklung lasse sich auf John Dewey zurückgreifen. Dabei steht dessen hegelianisches Konzept von Wirklichkeit als organisiertem, dynamischem Beziehungsgeflecht im Vordergrund, zu dem sich die folgenden Theorieele-

mente komplementär verhalten: Die berühmt gewordene Kritik an traditionellen Wahrheitstheorien verweist ein adäquates Verständnis menschlichen Wissens an die dynamischen Erfahrungskontexte. Menschen generieren Wissen im Rahmen von Erfahrungen und Wissen ist damit kontextualistisch zu verstehen. Eine solche erfahrungsbezogene Wissensgenerierung ist zudem auf Handlungen bezogen. Die Pointe besteht darin, dass Handlungen immer eingebunden sind in soziale Praxen und dass auch die Philosophie sich auf eben diese beziehen muss, um nützlich Wissen zu generieren. Damit einhergingen Deweys Bekenntnis zur Demokratie als Ermöglichungs-plurale Erfahrungswelten zu verarbeiten, und sein Verständnis von Rechten als Produkte sozialer Praktiken, die bezogen sind auf eine Gemeinschaft – beides Elemente, die in Anwendung auf den Untersuchungsgegenstand der Menschenrechte deren kontingente Genese und deren bedingte Geltung betonen. Menschenrechte wären dann historisch entstandene politische Idealvorstellungen, die nur insofern gültig sind, als sie das übergeordnete Ziel der ‚Lebensdienlichkeit‘ befördern.

Dieser Ansatz, ergänzt durch eine an Hans Joas angelehnte Perspektive, lasse sich, auch unter den Bedingungen zunehmend schwächer werdender Nationalstaaten, für eine Analyse der Menschenrechtspraxis in Bezug auf die Wertegeneralisierung in einer globalen Gemeinschaft fruchtbar machen. Drei Funktionen habe diese Praxis: Normativ kristallisiert sich ihr Sollensanspruch in einer universalen, kulturunabhängigen Forderung der Menschenrechte und ist damit ein Stück weit als „überfordernde Idealpraxis“ auch gedacht. Juristisch kommt ihr die konstitutive Benennung der Rechtssubjekte zu; eine Funktion, die gerade mit Blick auf die Frage nach möglichen neuen Subjekten wie im Falle von Unternehmen von großer Wichtigkeit ist. Politisch fungieren Menschenrechte als Rahmen, innerhalb dessen neue Weichenstellungen vorgenommen werden können; d.h. man kann sich auf Menschenrechte als kritischem Maßstab auch dann berufen, wenn ihre positive Geltung lokal noch nicht durchgesetzt ist. Diese Funktionen in ihrer Verschränkung würden mit Blick auf nachhaltige Entwicklung aufgrund einer nunmehr dezidiert globalen Erfahrungswelt sichtbar und verstärken sich gegenseitig. Vor dem Hintergrund der letzten 50 Jahre, in denen sich die Vorstellungen immer wieder erweitert haben, muss nachhaltige Entwicklung also einen kollektiven Prozess meinen, der aufgrund des Demokratiepostulats klarerweise den Menschenrechten und der Lebensdienlichkeit verpflichtet ist, indem soziale und ökologische Aspekte also aufeinander sinnvoll (Dewey würde wohl sagen, „intelligent“) bezogen werden. Über eine Diskussion der prominenten Post-MDG-Agenda der Vereinten Nationen



konnte gezeigt werden, dass und wie sich Menschenrechte eignen, um für diesen Prozess eine Klammer zu bilden und ihn damit kohärenter zu machen (beispielsweise was die Armuts- und die Friedenskonzeption anbelangt). Dass dieser Prozess damit keiner weiteren fundamentalen Begründung bedarf, kann als ein pragmatischer Vorteil gewertet werden; insofern der Pragmatismus selbst, so scheint es jedenfalls, offenbar wenig Ressourcen hat, um Rechte überhaupt noch fundamental zu begründen, muss man das wohl auch.

Einem spezifischen Aspekt der so verstandenen primär politischen Funktion der Menschenrechte widmete sich *Stephan Stetter* (Neubiberg) im Anschluss: Aus politikwissenschaftlicher Perspektive mit Schwerpunkt auf Internationale Politik und Konfliktforschung rekonstruierte er die Rolle der Menschenrechte, insbesondere was ihren Beitrag zu individuellen Subjektivierungsprozessen anbelange, im arabischen Transformationsprozess in der jüngsten Vergangenheit, welche allerdings einen längeren historischen Vorlauf habe, als oft angenommen. Vor dem Hintergrund eines an Niklas Luhmann, Michel Foucault und John W.



Meyer geschulten Verständnis der Individualisierung von Subjekten in der Moderne lasse sich der Prozess nachvollziehen, wie das Subjekt Adressat von lokaler, nationaler und globaler Ordnungsbildung geworden ist. Dieser symbolischen Integration von fragmentierten Rechtssystemen über die Menschenrechte in einer Situation der global diffundierten *multiple modernities* seien damit im Sinne der Foucaultschen ‚Gouvernementalität‘ Zwang und Disziplin als Merkmale souveräner Macht eingeschrieben. Die damit einhergehende produktive Macht soll sich bekanntlich in der Selbstoptimierung von Individuen unter dem Damoklesschwert der Dauerexklusion ausdrücken; mit Blick auf die arabischen Transformationsprozesse hatten diese Prozesse eine ganz erhebliche Bedeutung was die Ereignisse in der Region seit 2011 anbelangt, also für das, was unter dem Begriff ‚Arabischer Frühling‘ verstanden wird. So war beispielsweise das Recht auf ein ‚menschenswürdiges Leben‘ die zentrale Forderung aller Protestbewegungen. Damit wurde evident, dass der alte postkoloniale Gesellschaftsvertrag, der sowohl dem charismatischen wie auch dem bürokratischen und dem traditionellen Autoritarismus mit ihren jeweiligen Modernisierungsversprechen zugrunde gelegen habe, nicht mehr trage. Bereits zuvor, in den 1990er Jahren, war es unter der Herrschaft der ‚jungen Wilden‘, d.i. westlich geprägter, ‚modern auftretender‘ Staatsführer zu diversen Aufweitung der ökonomischen und politischen Freiheitsrechte gekommen, ohne allerdings die unsichtbare Grenze etablierter Herrschaftsansprüche zu berühren.

Demgegenüber kamen Forderungen von außen, wie dargelegt in den Arab Human Development Reports, die zudem oder insbesondere massiv die Entwicklung im Bildungsbereich und in der politischen Teilhabe forcierten. Der hierauf aufsatze Diskurs über Menschenrechte, oder eigentlich eher: die entsprechende Praxis, stütze sich nicht so sehr auf eine Theorie über diese Rechte, wengleich „Vorstellungen“ davon, was es bedeute ein menschenwürdiges Leben zu führen, durchaus präsent gewesen seien. Die Rolle des Staates sei dabei allerdings im Sinne einer Fürsorge für das, was „das Volk will“ (*Ash-sha'b yurid*), verstanden worden, der die Würde des Einzelnen irgendwie auch anzuerkennen hätte. Hier habe man es nicht mit einer plötzlichen Entdeckung von Individualrechten zu tun. Vielmehr sei diese bzw. die Entdeckung der Subjektivität schon im 19. Jahrhundert zentrales Motiv für den Politischen Islam (beispielsweise bei Muhammad Abduh) gewesen. Wie schon bei Frau Schirrmacher angeklungen war, lässt sich vor dem Hintergrund der historisch vielfältigen und ambivalenten Entwicklungen dieses Potentials gleichwohl über die Anschlussfähigkeit für im Westen möglicherweise geläufigere Begründungen streiten. Der Widerspruch zwischen Individuen und Kollektiven, der den Menschenrechten eingeschrieben ist, wirke hier also im Spannungsfeld einer selbst über ein antagonistisches Verständnis unterschiedlicher Kollektive aufgezogenen Identität. Genau dieser Antagonisierung (beispielsweise im Falle des Nahost-Konflikts) zu widerstehen, wäre damit essentiell, um die menschenrechtliche Praxis in der Region wirklich zu befördern.

Zum Abschluss konnte *Florian Wätstein* (St. Gallen) eine ganz aktuelle Einschätzung der Frage nach neuen Akteuren in der Menschenrechtspraxis liefern. Insofern transnationale Unternehmen zunehmend an Gestaltungsmacht und Einfluss gewinnen gibt es seit geraumer Zeit Überlegungen dazu, wie ihre Wirtschaftspraxis an menschenrechtlichen Standards zu orientieren wäre, um auch ihrer mit dieser zunehmenden politischen Bedeutung einhergehenden Verantwortung gerecht werden können – vorausgesetzt, sie erkennen eine solche an. Hierin zeigt sich auch eine grundlegende Spannung in dem Diskurs um die (menschenrechtliche) Verantwortung von Unternehmen. Wenn 2005 sogar der Economist titeln musste: „CSR won the battle of ideas“, dann schien die neoklassische Sichtweise auf Unternehmen zwar in der Tat gewichen, zugunsten eines Appells an Unternehmen, sich (irgendwie) verantwortlicher zu verhalten, dem auch in der Praxis (irgendwie) Folge geleistet wurde. Was die menschenrechtliche Praxis anbelangt, so stünde die Logik einer CSR-Praxis allerdings einer unbedingten Geltung und Adressierung von Pflichten entgegen. Das heißt, wenn von menschenrechtlicher Verantwortung von Unternehmen die Rede ist, dann ist damit typischerweise etwas anderes, ein strikter bindendes Konstrukt von Handlungszuschreibung und -pflichten gemeint als die Übernahme einer jenseits des Rechts selbst definierten, ‚Verantwortung gegenüber einer Gemeinschaft‘ (im Sinne eines „giving back to the community“). Entsprechend hatten weltweit aktuell auch nur 341 Unternehmen eine Erklärung abgegeben, in der sie etwas zu ihrer Menschenrechtsverantwortung sagen. Diese verschwindend kleine Zahl müsse dennoch als ein Erfolg gewertet werden, insofern sich eine Abwendung vom CSR Gedanken abzeichnet. In einer Darstellung der jüngsten Entwicklung der menschenrechtlichen

Ausrichtung von Unternehmen wurden unterschiedliche Ansätze – wie etwa die Behauptung, Marktlogik und Ethik müssten sich auch hier nicht widersprechen, oder der Versuch, nun konkret den menschenrechtlichen Ansprüchen über eine Selbstbindung (beispielsweise im Global Compact) gerecht zu werden – erläutert, und zugleich auch deren Probleme dargestellt: etwa die tatsächlichen Aporien der *win-win*-Logik oder die mangelnde Sanktionierbarkeit. Unternehmen sind keine internationalen Rechtspersönlichkeiten und unterliegen menschenrechtlichen Ansprüchen nur insofern sie von den jeweiligen nationalen Regierungen dazu verpflichtet werden. Diese Bemühungen um eine nachholende Konstitution adäquater Rechtssubjekte kamen auch auf juristischer Ebene vergleichsweise spät und sind bislang noch zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis gelangt. 2005 sollte das Mandat des UN-Sonderbeauftragten für Wirtschaft und Menschenrechte, John Ruggie, Klärung in die Debatte bringen: 2008 erschien mit dem philosophisch von Henry Shue und seiner Idee der grundlegenden Rechte inspirierten *Respect-Protect-and-Remedy-Framework* eine prinzipielle Grundlegung, deren Operationalisierung in konkrete Prinzipien ebenfalls immer noch Gegenstand der Debatte ist. Gleichzeitig wären mit der dortigen Adressierung aller Unternehmen hinsichtlich aller Menschenrechte in jedem Fall Schritte in die richtige Richtung getan. Ob eine entsprechende menschenrechtliche Ausrichtung dem der CSR-Idee ja auch skeptisch eingestellten Credo begegnen kann, dass die unternehmerische, kapitalistische Praxis ja nun eigentlich keiner tiefgreifenden Reorientierung bedürfe – so schrieb Clive Crook im Economist damals immerhin: „Better that CSR be undertaken as a cosmetic exercise than as serious surgery to fix what doesn't need fixing.“ – bleibt offen; zumal dann wohl so oder so die nationale Ebene keinesfalls an Bedeutung für die globale Praxis der Menschenrechte verlieren würde. Wahrscheinlicher ist das Gegenteil.

Dass diese vielfältigen Diskussionen, die in besonders angeregter Weise durch ein engagiertes Publikum aufgenommen und weitergeführt worden sind, nicht in einem simplen Fazit münden konnten, liegt auf der Hand. Bezeichnend war für dieses Symposium, dass eine Thematik, die vielerorts sehr viel schematischer diskutiert wird und die oftmals zu schnell unkritischen Zuspruch oder unflexible Ablehnung erfährt, im Lichte der unterschiedlichen Praxisbezüge in ihrer Dynamik erschlossen werden konnte. Wenn sich in diesen Diskussionen keine idealistische Stellungnahme für „die Sache der Menschenrechte“ an den nächsten entsprechenden Appell reihte und die aufgewiesenen Probleme eher für eine theoretische Rekonzeptualisierung der Menschenrechte als für ihre bloße „Umsetzung als *a priori* Wahrheiten in der Praxis“ sprachen, so ist dies als Gewinn zu interpretieren. Denn eine so differenzierende und fallbilistische Perspektive bietet den Vorteil, dass sich die Menschenrechte nicht nur monolithisch und unabhängig von pragmatischen Zwecken diskutieren lassen, und man durch diese Beiträge wertvolle Anregungen für die gedankliche Bearbeitung eigener konkreter Problematiken, Widersprüche und Potentiale erhalten konnte.

Mana-Daria Cofocaru

Rottendorf@DKPhil2014. Philosophie im öffentlichen Raum

vom 29. September bis zum 3. Oktober in Münster, NRW

Das Rottendorf Projekt legt einen Schwerpunkt seiner Arbeit auf öffentliche Veranstaltungsformate, mit denen auch interessierte Laien für die zeitgenössische philosophische Forschung gewonnen werden können. Die jährlichen Symposien und Kolloquien können dabei auf eine erfolgreiche Tradition im Münchner Raum zurückblicken. Im Herbst 2014 hat an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster der XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (DGPhil) stattgefunden – eine gute Gelegenheit, auch im Münsterland eine Reihe an für die Projektarbeit relevanten Themen öffentlich zu verhandeln. Diese wurde in Kooperation einerseits mit der DGPhil und andererseits mit für die jeweiligen Themen einschlägigen lokalen Partnern aus Bildung, Kultur und Wirtschaft genutzt.



(v.l.) Philip Pettit, Michael Quante, Julian Nida-Rümelin, Beate Vilhjalmsson, Stephan Fleck, Michael Reder und Andreas Trampota SJ beim Empfang im traditionsreichen Friedensaal der Stadt Münster

Folgende Veranstaltungen fanden statt:

- „Philosophie und Politik“ mit Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin und Prof. Dr. Michael Reder (Moderation)
- „Ethische Aspekte der globalen Gesundheitsversorgung“ mit Dr. Stephan Fleck, Prof. Dr. Corinna Mieth, Prof. Dr. Bettina Schöne-Seifert und Dr. Andreas Trampota (Moderation)
- „Religion und Demokratie: Wie viele Wege gibt es zu einem friedvollen Miteinander? Ein interkulturell-philosophisches Gespräch“ mit Prof. Dr. Kurt Bayertz, Prof. Dr. Michael Reder und Prof. Dr. Ulrich Willems
- „Ethik der Internetkommunikation: Möglichkeiten globaler Zivilgesellschaft und Gefahren radikaler Individualisierung“ mit Prof. Dr. Alexander Filipovic
- „Das Tier im Fokus einer neuen Humanität?“ mit PD Dr. Johann S. Ach, Dr. Mana-Daria Cofocaru (Moderation)

Hochschulprogramm zu Weltreligionen und außereuropäischen Kulturen

Struktur der angebotenen Lehrveranstaltungen

In der Satzung des Rottendorf-Projektes heißt es: „Zweck des Projektes ist es, [...] den interkulturellen Dialog auf einer wissenschaftlichen, speziell philosophisch-theologisch inspirierten Basis zu fördern. Dabei geht es sowohl um das internationale Gespräch zwischen den großen Kulturen von Ost und West, von Nord und Süd, als auch um die Integration der wissenschaftlich-technischen Kultur mit der wertbestimmten Kultur der Tradition.“ Dieses Anliegen wurde in den vergangenen Jahren durch viele Vorlesungen und Seminare aufgegriffen. Innerhalb des Bachelor Studienganges werden sie als Wahlpflichtmodule 3 und 4 angeboten. Unabhängig davon kann man ein Zertifikat „Fremde Kulturen und Religionen“ erwerben.

Veranstaltungen in den beiden im Folgenden beschriebenen Modulen werden jedes Semester angeboten. Im Rahmen eines Moduls müssen binnen ein bis zwei Semestern eine Vorlesung und ein Hauptseminar besucht werden. Die Leistungskontrolle erfolgt durch eine 20minütige mündliche Prüfung im Fall der Vorlesung bzw. einen qualifizierten Hauptseminarschein.

Wahlpflichtmodul Weltreligionen (außer Christentum)

Lehrveranstaltungen Weltreligionen

Veranstaltungen in Form von Vorlesungen und Hauptseminaren sowohl zu den monotheistischen Religionen Islam und Judentum als auch zum Hinduismus und Buddhismus finden turnusmäßig statt. Zudem werden vergleichende Kurse angeboten.

Lerninhalte

Das Modul führt in große Weltreligionen (das Christentum ausgenommen) ein und vermittelt Grundlagen über die Entwicklung religiöser Vorstellungen und Weltanschauungen, wobei historische und gegenwärtige Erscheinungsformen der behandelten Religionen in unterschiedlichen Kulturkreisen, Krisen und Reformbewegungen, aber auch unterschiedliche Theologien in den einzelnen Religionen (nicht als Methode, sondern als Gegenstand der Analyse) berücksichtigt werden.

Kompetenzen

Das Modul bietet den Studierenden die Möglichkeit,

- grundlegende Kenntnisse über Weltreligionen zu erwerben, die sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch für eine interreligiöse Praxis von Bedeutung sind;
- ein Verständnis für Denkmuster in verschiedenen Religionen zu entwickeln, das kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen und politische Zusammenhänge in Zeiten der Globalisierung, in denen verschiedene

Religionen und Kulturen auf vielfältige Weise aufeinander treffen, verständlicher macht;

- Methoden zu lernen, Texte aus unterschiedlichen Kulturen und Epochen zu lesen und im Kontext zu verstehen;
- Kompetenzen zu erwerben, um den engen Bezug von Religion und Kultur und die unterschiedlichen religiösen Prägungen kultureller Kontexte zu verstehen. Diese Kompetenzen sind in vielen beruflichen Kontexten von Bedeutung (z.B. in der Medien- und in der Kulturbranche, in der Erwachsenenbildung, im Handel und in internationalen Konzernen);
- durch die Beschäftigung mit anderen Religionen den eigenen religiösen und kulturellen Kontext aus einer anderen Perspektive deuten und dadurch besser verstehen zu lernen.

Wahlpflichtmodul Außereuropäische Kulturen

Veranstaltungen in Form von Vorlesungen und Hauptseminaren aus dem Themenbereich außereuropäische Kulturen, so etwa zu Afrika, Nordafrika/Naher Osten, Südostasien, Südostasien, Ostasien (China/Japan), Lateinamerika, Nordamerika und Osteuropa, finden turnusmäßig statt.

Das Modul führt in größere außereuropäische Kulturen ein und vermittelt Grundlagen über historische Entwicklung, Kultur- und Geistesgeschichte (Philosophie und Religion) sowie gegenwärtige gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklungen in den behandelten Kulturräumen oder Ländern. Dabei wird mit historischen wie kulturanthropologischen Methoden gearbeitet und empirisches Quellenmaterial ausgewertet.

Lerninhalte

Lehrveranstaltungen Außereuropäische Kulturen

Kompetenzen

Das Modul bietet den Studierenden die Möglichkeit,

- grundlegende Kenntnisse über außereuropäische Kulturen zu erwerben, die sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch für eine interreligiöse Praxis von Bedeutung sind;
- ein Verständnis für Denkmuster in verschiedenen Kulturen zu entwickeln, das kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung und politische Zusammenhänge in Zeiten der Globalisierung, in denen verschiedenen Kulturen auf vielfältige Weise aufeinander treffen, verständlicher macht;
- Methoden zu lernen, Texte aus unterschiedlichen Kulturen und Epochen zu lesen und im Kontext zu verstehen;
- durch die Sensibilisierung auf unterschiedliche religiöse Prägungen interkulturelle Kompetenzen zu erwerben, die in vielen beruflichen Kontexten von Bedeutung sind, z.B. in der Medien- und in der Kulturbranche, in der (Erwachsenen-) Bildung, im Handel und in internationalen Konzernen;
- durch die Beschäftigung mit anderen Kulturen, den eigenen kulturellen Kontext aus einer anderen Perspektive deuten und dadurch besser verstehen zu lernen.

Zertifikat „Fremde Kulturen und Religionen“

Nicht nur im wissenschaftlichen Diskurs sind Kenntnisse über fremde Kulturen und Religionen relevant. Auch im interkulturellen Management, in der Erwachsenenbildung oder im Journalismus sind sie heute von großer Bedeutung und können beruflich von Vorteil sein. Deshalb bietet das Rottendorf-Projekt Studierenden der Hochschule für Philosophie ein eigenes qualifiziertes Zertifikat an, mit dem diese Kenntnisse nachgewiesen werden können. Bedingungen für den Erwerb des Zertifikats sind:

- Einschreibung an der Hochschule für Philosophie als ordentlicher Student/ordentliche Studentin oder als Gasthörerin/Gasthörer.
- Im Laufe von zwei Jahren werden mindestens vier Veranstaltungen des *Gastdozentenzyklus* besucht, davon mindestens eine aus dem Bereich der Kulturen und eine aus dem Bereich Religionen.
- Im Laufe von zwei Jahren werden mindestens zwei qualifizierte Scheine erworben (mündliche Prüfung als Abschluss von Vorlesungen, Hausarbeit als Abschluss von Seminaren), davon einer im Bereich Kulturen und einer im Bereich Religionen.

Werden diese Bedingungen erfüllt, stellt die Hochschule für Philosophie, vertreten durch das Rottendorf-Projekt, auf Wunsch ein Zertifikat über die qualifizierte Teilnahme am *Gastdozentenzyklus* aus.

Lehrveranstaltungen zu Weltreligionen und aufsereuropäischen Kulturen in SoSe 2014 und WiSe 2014/15 (Gastdozentenzyklus)

Vorlesung: Islamische Staats- und Gesellschaftstheorien in Geschichte und Gegenwart, Sommersemester 2014

„Die Vorlesung beleuchtet islamische Staats- und Gesellschaftstheorien von ihren Anfängen in der Zeit des Propheten bis in die heutige Zeit, in der sich natürlich besonders die Fragen nach Demokratie bzw. nach den theoretischen Hintergründen islamistischer Denker als interessant erweisen. Man kann nicht von der Staats- und Gesellschaftstheorie des Islam sprechen. Vielmehr existieren mehrere Theorien, basierend auf unterschiedlichen (Rezeptions-)Traditionen.“

Vor Mohammed galt auf der arabischen Halbinsel das Prinzip der Stammesgemeinschaften und des Wohnheitsrechts. Übergeordnete Einheiten

oder übergreifende Ordnungen waren nicht gegeben. Ansätze zu einer Konzeption des Gemeinwesens gibt es ab der Zeit, als Mohammed Gemeindevorsteher in Medina war. Niedergeschrieben sind sie im Koran und in der sogenannten „Gemeindeordnung von Medina“. Sie enthalten auch einige Regelungen, die das gemeinschaftliche Zusammenleben betreffen. Der Koran regelt, dass der Herrscher Befehlsgewalt hat und ihm gegenüber Gehorsamspflicht besteht. Beschlüsse folgen nach Beratung (*shura*), jedoch ist der Herrscher nicht an das Votum seiner Berater gebunden. Allgemeines Prinzip aller (Herrscher und Untertanen) soll sein: „Das Rechte gebieten, dem Verwerflichen wehren“ (Sure 3, Vers 110). Die Gemeinschaft, die mit Glaubensgemeinschaft gleichgesetzt werden kann, und ihre Aufrechterhaltung stehen im Mittelpunkt. Die mutmaßlich von Mohammed verfasste „Gemeindeordnung von Medina“ enthält weitere konkrete Regeln. In ihr sind vor allem Familien- und Erbrecht sowie Schuldrecht zu finden, aber auch die fünf *hadd*-Strafen für besonders schwere Verbrechen, die hierzulande immer wieder die mediale Aufmerksamkeit auf sich ziehen (Handhacken, Steinigung, Peitschenhiebe, Hinrichtung). Staatsbürger ist jeder Muslim. Angehörige der anderen Buchreligionen (Juden- und Christentum) sind keine Vollbürger, aber geschützt. Ihnen wird eine zusätzliche Steuer auferlegt. Keine der beiden Quellen enthält Merkmale einer Verfassung im christlich-abendländischen Sinne.

Nach Mohammeds Tod entbrannte eine Diskussion um die Nachfolge. Das genealogische Prinzip konnte nicht eindeutig weiter geführt werden. Im Anschluss daran entwickelten sich unterschiedliche Herrschaftstheorien. Je andere Charakteristika des Herrschers wurden hervorgehoben: teils musste der Herrscher bestimmte geeignete Eigenschaften besitzen, um dazu gemacht zu werden, in anderen Strömungen zählte die Durchsetzung der Scharia als Kriterium, teils galt als Herrscher, wer sich durchsetzt, und teils verschwand eine personale Herrschaftskonzeption gänzlich und allein das geoffenbarte Recht der Scharia sollte herrschen. Mohammed war Staats- und Religionsführer zugleich gewesen. Ob und inwiefern die ihm nachfolgenden auch diese Doppelfunktion ausüben sollten, war und ist nicht entschieden.

Später in der Kolonialzeit rückten neue staatsrechtliche Modelle in den Fokus. Verfassungs- und Nationalstaatsgedanken wie in Frankreich wurden thematisiert, es gab Plädoyers für den säkularen Staat und Ideen für die Neubegründung eines gesamtislamischen Kalifats. In der jüngeren Zeit wird vor allem der grundsätzliche Stellenwert der Religion im Staat diskutiert und inwiefern die Scharia als geltendes Recht unter modernen Bedingungen, etwa hinsichtlich der *hadd*-Strafen, noch durchsetzbar ist. Ein damit zusammenhängendes Thema ist die Frage der Vereinbarkeit eines islamischen Staates mit Demokratie, besonders hinsichtlich Feldern wie Volkssouveränität, Parlament und *shura*, Parteienpluralismus, Stellung der Religionsgelehrten und dem Status der Nichtmuslime im Staat.

Cecile Huber

Bedingungen zum Erwerb des Zertifikats „Fremde Kulturen und Religionen“

Prof. Dr. Rotraud Wieland, Bamberg
Vorlesung: Islamische Politische Philosophie

*Vorlesung: Kulturelle Andersheit. Zugänge zu Kulturanalyse aus
ethnologischer Anthropologie und interkultureller Philosophie,
Sommersemester 2014*

Im Zentrum dieser Vorlesung stand die Frage, welche Anforderungen die Komplexität kultureller Praktiken und Traditionen an Forschung und Analyse stellt und wie es dem Kulturwissenschaftler möglich ist, den Standpunkt des Beobachters mit der Rolle des Begegnenden zu vereinen. Zu diesem Zweck entfaltete Herr Krotz eine Reihe von Definitionen zentraler Begriffe – unter anderem Inkulturation, Endo- und Akulturation, Multikulturalität und Interkulturalismus –, indem er klassische Theorien der Kulturanthropologie vergleichend behandelte. Der Kulturbegriff selbst wurde in seiner Ambivalenz dargestellt, ebenso wie Theorien der Genese von Kultur oder die Frage, welche Wechselwirkungen zwischen der Kulturforschung und ihren „Objekten“ bestehen. Dabei betonte Herr Krotz immer wieder, dass Kulturanthropologie mitnichten als objektive, neutrale Wissenschaft zu verstehen ist, sondern sich mit der betrachteten Kultur und den Menschen im Austausch befindet und sich dabei stetig verändert. Dies gilt sowohl für den einzelnen Feldforscher, der in der Begegnung mit unbekanntem Alltagswelten unter Umständen ganz neue Erkenntnisse auch über sich selbst und seine eigenen kulturellen Hintergründe erlangt, als auch für die Wissenschaft als Ganze. Letzteres demonstrierte Herr Krotz, indem er die Genese verschiedener Theoriegebäude in chronologischer Abfolge darstellte und zeigte, wie sich zentrale heuristische Dogmen und grundlegende Definitionen im Laufe der Zeit verändern. Dabei betonte er stets, dass in der Kulturanthropologie – im Gegensatz zu manch anderer Wissenschaft, etwa der Physik – nicht eine Abfolge laufender Paradigmenwechsel stattfindet, sondern sich neue Theorien immer wieder aus alten ergeben, ohne diese zu verdrängen. Vielmehr stehen die verschiedenen Theorien nebeneinander und es entwickelt sich im Laufe der Zeit ein Instrumentarium unterschiedlicher Erklärungsmodelle, die je eigene Aspekte von Kultur zu beleuchten und zu erklären in der Lage sind.

Herr Krotz legte großen Wert darauf, dass die Teilnehmer der Vorlesung sich mit ihren Rückfragen und Einwänden beteiligen konnten. Dies war vor allem auch deshalb sehr lohnend für alle Zuhörer, da er die theoretischen Inhalte der Vorlesung regelmäßig durch persönliche Erfahrungen aus Lateinamerika ergänzen konnte, wo er seit mehreren Jahren lebt und arbeitet. Aufgrund seiner eigenen Erfahrungen in der Feldforschung in Mexiko war er in hervorragender Weise in der Lage, das Bild von Kulturanalyse als Beobachtungswissenschaft glaubhaft zu vermitteln, die auch immer interpretierend ist und in der Kommunikation mit den Anderen über die an ihnen gemachten Beobachtungen gipfelt. Hierdurch vermochte er es, die Vorlesung lebensnah und spannend zu gestalten.

Johannes Schukat und Fritz Espenlaub

*Hauptseminar: Nicht-christliche Weltreligionen. Lektüre
ausgewählter Textabschnitte aus dem Daodejing und der
Bhagavadgita, Sommersemester 2014*

Wie kann man mit den Weisheitslehren des Ostens, die einer so anderen geistigen Entwicklung entspringen als sie der Westen kennt, in einen Dialog treten? In seinem Hauptseminar „Nichtchristliche Weltreligionen“ hatte Herr Herzsgell den Weg der sorgfältigen und tiefgehenden Lektüre zweier bedeutender fernöstlicher Schriften gewählt: das *Daodejing* (alte Schreibweise: *Tao Te King*) als grundlegende Schrift des Taoismus und die *Bhagavadgita* als zentrale Schrift indischer Religiosität.

Der erste Teil des Seminars widmete sich dem *Daodejing* (nach Richard Wilhelm: *Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*), das aus 81 kurzen Abschnitten besteht und bis heute als eines der grundlegenden Werke chinesischer Philosophie gilt. Durch eine einführende Auseinandersetzung mit der Textgeschichte wurden die Teilnehmer auf die mythische Gestalt des Verfassers *Lao Zi* aufmerksam gemacht und für die inhaltliche Vielfalt sowie die historischen und textkritischen Probleme des *Daodejing* sensibilisiert, die zu großer Uneinigkeit bei Kommentatoren und Übersetzern geführt haben. Aus diesem Grund plädierte Herr Herzsgell über die textkritische Analyse hinaus für einen hermeneutischen Zugang zum Werk, um die Annäherung an die taoistische Denktradition, die sich auf das *Daodejing* in seiner Gesamtheit bezieht, zu ermöglichen. Mit Hilfe von Lexikonartikeln zu wesentlichen Begriffen des Taoismus wurde den Teilnehmern der Einstieg in die fremde Terminologie erleichtert. Als ewiger Urgrund allen Seins strebt das *Dao* im Zentrum des metaphysischen Denkens von *Lao Zi*: Das all-eine *Dao* bleibt stets undefinierbar, es liegt außerhalb des Nennbaren und Fassbaren, denn es ist frei von Gegensätzen. Nichtsdestotrotz ist es die substantielle Kraft, die allem zugrundeliegt und die durch ihre polaren Manifestationen *Yin* und *Yang* schlussendlich die *zehntausend Dinge* (*Wan-wu*) hervorbringt. *Yin* und *Yang* sind die Ursache für das stetige Wechselspiel aller Dinge und durch ihre Gegensätzlichkeit Grund aller Erscheinungen des Daseins. Mit Blick auf die Gegensatzlehre der Logik kam die Gruppe zu dem Schluss, dass es sich hierbei nicht um Gegensätze handelt, die einander ausschließen, sondern vielmehr um solche, die einander bedingen.

Auch die Begriffe Sein und Nicht-Sein wurden aufgrund ihres textuellen Zusammenhanges im *Daodejing* von der Gruppe als polare Gegensätze interpretiert, während das westliche Denken dazu tendiert, sie als kontradiktorische Gegensätze anzusehen. Dieser unterschiedlichen Auffassung vom Gegensatz entsprechend ist *Dao* nicht nur ein metaphysisches Prinzip, sondern genauso das konkrete Ziel, auf das hin alles Leben ausgerichtet ist, das Gesetz, das in der Welt wirksam ist, sowie eine Richtschnur für richtiges Tun. In dieser Qualität des praktischen Handelns, seiner Ausrichtung und Orientierung, zeigt sich *Dao* ebenso als der Weg selbst. Es ist der Weg des *Wu-wei*, den *der Berufene* geht: ein Nicht-Handeln, durch das nichts

ungewirkt bleibt (Kap. 37), ein Lenken ohne aktives Eingreifen ins Weltgeschehen und das heißt vor allem ein Handeln ohne jegliche Absicht.

Die letzten drei Seminarsitzungen konzentrierten sich auf die Lektüre der *Bhagavadgīta* (Sanskrit: *Gesang des Erhabenen*), die als guter Leitfaden für einen ersten Einblick in die Vielschichtigkeit des Hinduismus dient, da sie sehr verschiedene Lehren zu vereinen sucht und in quasi allen hinduistischen Strömungen von großer Bedeutung ist. Nach einer historischen und inhaltlichen Abgrenzung zu anderen heiligen Schriften Indiens gewannen die Seminarteilnehmer einen ersten Einblick in die *Karma*-Lehre als dem grundlegenden Konzept indischer Religiosität: Erkenntnis und Erlösung sind potentiell in jedem Menschen (sogar jedem Lebewesen) vorhanden. Auch wenn der Begriff *karma* in der Gita noch sehr vieldeutig ist, meint er im umfassenden Sinne, dass jeder Gedanke und jede Tat einer Person auch nach innen hin auf sie zurückwirkt. Dies führt zu Denk- und Verhaltensstrukturen, die im Charakter, in den Gewohnheiten und Begierden eines Menschen Ausdruck finden und zur Identifikation („ich“ und „mein“) führen. Diese Strukturen binden den Menschen an den leidvollen Kreislauf von Wiedergeburten (*samsara*). Aus ihm erlöst zu werden ist das Ziel der hinduistischen Spiritualität. Wie im *Daodejing* spielt auch in der *Bhagavadgīta* das absichtslose Handeln eine herausragende Rolle. Als *karma-yoga* wird es hier jedoch um den Begriff der Pflicht er-eitert und ist neben dem Weg der Erkenntnis (*jnana-yoga*), der Gottesliebe (*bhakti-yoga*) und der Meditation (*raja-yoga*) einer der vier Heilswege, die in den Gesängen der *Bhagavadgīta* wiederholt als Wege zur Erlösung beschrieben werden. Durch das gezielte Anstreuen bestimmter Textabschnitte zu jedem der vier Wege wurde deutlich, dass es die große Leistung der *Bhagavadgīta* ist, die menschliche Religiosität in ihrer Vielfalt anzuerkennen und verschiedene Methoden anzubieten, die an das individuelle Streben des Menschen nach Befreiung anknüpfen.

Kernstück des Seminars bildete die gründliche Lektüre ausgewählter Textabschnitte in der Gruppe; durch den zusätzlichen Verzicht auf Referate erweiterte sich der Raum für Diskussion und Rückfragen sowie für den Austausch persönlicher Erfahrung und Interpretation. Diese intensive Beschäftigung wurde durch das profunde und umfangreiche Wissen von Herrn Herzog abgerundet und immer wieder auf die zentralen Fragen des Textes konzentriert, was eine Herausarbeitung wichtiger Zusammenhänge und Querverbindungen ermöglichte. Dies schließlich gab den Studierenden das nötige Basiswissen und einen guten Überblick an die Hand, um sich die nicht gemeinsam besprochenen Abschnitte der Schriften nun eigenständig erarbeiten zu können.

Tina Kniep

Hauptseminar: *Philosophische Grundlagen und ausgewählte Probleme des Menschenrechtsdiskurses, Sommersemester 2014*

Dieses Hauptseminar fand zur Vertiefung, Vor- und Nachbereitung des Rottendorfer-Symposiums 2014 („Zur Praxis der Menschenrechte. Forme,

Potenziale und Widersprüche“) statt. Im Unterschied zum inhaltlich außerordentlich breit aufgestellten, interdisziplinären Symposium fokussierte das Seminar daher einen bestimmten Ausschnitt der Thematik „Menschenrechte“, nämlich deren verschiedene Begründungsmodelle, vor allem im Lichte der Praxis, und seine möglichen oder auch notwendigen Erweiterungen/Umgestaltungen.

Eine sehr früh, u.a. im Ausgang von Charles R. Beitz, erarbeitete Prämisse des Seminars war damit die Untrennbarkeit von Begründung und Praxis der Menschenrechte. Beitz betont einerseits die überragende praktische Bedeutung von Menschenrechten als allgemeine Sprache zur gesellschaftlichen Kritik im Rahmen regionaler wie globaler Politik und andererseits die Schwierigkeit, diese Praxis aus einer bestimmten geistesgeschichtlichen Tradition heraus zu begründen. Eine solche Begründung habe nämlich die Tendenz, um einer universalen Begründung der Menschenrechte willen, deren Umfang wesentlich enger zu fassen als es der gegenwärtigen Praxis entspräche. Dabei werde die historische Entwicklung der Menschenrechte als fortschreitende Praxis außer Acht gelassen, und zwar zugunsten einer theoretischen Argumentation, die sich in der Regel auf die westliche Geistesgeschichte und deren Werte beruft – womit genau besehen der Universalitätsanspruch von vornherein beeinträchtigt wird. Demgegenüber stellt Beitz den Begriff der Menschenrechte als *emergent practices*, deren Offenheit und Anknüpfbarkeit von verschiedensten weltanschaulichen Standpunkten aus auch im Versuch der Begründung erhalten bleiben muss, und deren Komplexität und Heterogenität, sowohl im Inhalt wie in Forderungscharakter, -adressat etc., in einer einseitigen Herangehensweise nicht erfasst werden kann.

Ein problematischer Aspekt dieser Heterogenität, prominent bspw. von Onora O’Neill behandelt, betrifft die sogenannten Wohlfahrtsrechte (*welfare rights*), also die Untergruppe der Menschenrechte, die dem Berechtigten einen Anspruch auf eine bestimmte Leistung, z.B. medizinische Versorgung, nicht nur auf ein Unterlassen zugestehen. Im Gegenteil zu den klassischen, Freiheitsrechten (*liberty rights*), die jedermann verpflichten, bestimmen die völkerrechtlichen Kodifizierungen von Wohlfahrtsrechten häufig keinen eindeutigen Anspruchsgegner. In der Regel sind nur die Unterzeichnerstaaten der völkerrechtlichen Verträge in der Pflicht, dies allerdings nur mittelbar, d.h. sie haben die Pflicht, die Bereitstellung besagter Leistungen durch Dritte zu garantieren. Die universelle Geltung dieser Untergruppe der Menschenrechte ist also zumindest praktisch nicht gegeben. Es mangelt der Wohlfahrtsrechten, soweit es ihre Kodifizierung angeht, an den den Ansprüchen korrespondierenden Pflichten, und damit sind sie zumindest im engeren Sinne keine Rechte.

Einen Lösungsansatz für dieses Problem birgt eine Interpretation des kantischen Würdebegriffs von Oliver Sensen. Würde sei nicht, wie es die zeitgenössische Kantforschung in der Regel versteht, ein allen Menschen an sich zukommendes, ontologisches Faktum, das unmittelbar gegenseitigen Respekt abnötigt, sondern Ausdruck der Erhabenheit des Menschen über alle sonstigen Wesen kraft einer bestimmten Fähigkeit, nämlich seiner

Dr. Mara-Daria
Cojocaru, München
Hauptseminar:
Menschenrechte

Freiheit und damit seiner Fähigkeit zur Moral. Aus dieser ersten Stufe von Würde folgt die Pflicht, der Freiheit gerecht zu werden, d.h. sie in einer zweiten Stufe von Würde zu verwirklichen. In diesem Sinne bedeutet Würde primär die Erfüllung von Pflichten des „Würden“-Trägers gegenüber sich selbst, und weniger – bzw. erst in einem zweiten Schritt der Attribuierung selbstiger Pflichten an jeden anderen Akteur – den Besitz von Rechten. So verstanden ginge dem Begriff des Rechts der der Pflicht voraus, was im Kontext der problematischen Wohlfahrtsrechte hieße, dass zunächst zu untersuchen wäre, ob ein Akteur aufgrund seiner Freiheit, die konsistent mit der Freiheit aller übrigen Akteure sein muss, verpflichtet ist, bestimmte Leistungen zu erfüllen. In diese Frage sind von vornherein als Kriterien die Fähigkeiten des Akteurs, sein Vorverhalten etc. einbezogen, und damit eine sinnvolle und eindeutige Bestimmung der Anspruchsgegner von Wohlfahrtsrechten gewährleistet.

Mit diesen und anderen Überlegungen im Rücken widmeten sich weitere Seminarsitzungen einem Ausblick auf die Zukunft der Menschenrechtsspraxis. Martha Nussbaum fordert, ausgehend von einer Kritik am stoischen Begriff einer an die Vernunft gebundenen, angeborenen Würde, den Einbezug auch vernunftloser Wesen, d.i. v.a. Tiere, als Träger universeller Rechte. Dabei ist der präzise Inhalt der Rechte in Abhängigkeit von den angeborenen Anlagen des betroffenen Individuums und den Erfordernissen seiner Verwirklichung zu bestimmen. Schließlich betrachtete das Seminar auch eine andere Entwicklungs- bzw. Anwendungsrichtung von Menschenrechten, nämlich im Kontext von Klimawandel und -schutz. Versteht man den menschengemachten Klimawandel als eine Verletzung von Menschenrechten auch nur einer kleineren Gruppe von Individuen, so folgt unmittelbar die Pflicht, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Auf diese Weise vermeidet man die Schwäche von utilitaristischen Kosten-Nutzen-Überlegungen zum Klimaschutz, die bei ausreichend hohen Kosten der Gegenmaßnahmen die Verletzung von Menschenrechten gerechtfertigt sähen. Teilweise wird in diesem Kontext die Konzeption eines neuen „Meta-rechts“ auf Umweltschutz angedacht, mit der Begründung, dass eine intakte, wirtschaftliche Umwelt Bedingung für quasi alle anderen Menschenrechte sei.

Das Rottendorfer-Symposium knüpfte in Teilen an die gerade vorgestellten Seminarinhalte an, eröffnete zu großen Teilen aber auch ganz neue Ausblicke auf den gegenwärtigen Menschenrechtsdiskurs. Ersterer Gruppe gehörten jedenfalls der Vortrag von Senen über das Potenzial des kantischen Menschenwürdebegriffs an, derjenige von Corinna Mieth über Wohlfahrtsrechte und die ihnen korrespondierenden individuellen Pflichten, sowie zwei Vorträge, die stark auf das Verhältnis von Praxis und (Begründungs-)Theorie der Menschenrechte fokussierten. Dabei konnten die Teilnehmer des Hauptseminars von den geleisteten Vorarbeiten profitieren, unter anderem indem sie kritische oder klärende Fragen an die Referenten stellten. Zu anderen Bereichen, die das Symposium – wesentlich durch die Interdisziplinarität seiner Teilnehmer – behandeln konnte, zählte unter anderem die Bedeutung der Menschenrechte im Kontext islamischer Gesellschaften und des arabischen Frühlings, Frauenrechte als Menschenrechte, und die

Betrachtung von Menschenrechten aus ökonomischer und kriegsvölkerrechtlicher Perspektive.

Alles in allem gewährte das Seminar den Studenten also ein tieferes Verständnis von Praxis und Theorie des Menschenrechtskonzepts, sensibilisierte sie für Probleme und Kritikpotenziale, die im öffentlichen, häufig undifferenziert homogenen Menschenrechtsdiskurs leicht untergehen, und bot ihnen v.a. durch Teilnahme am Symposium Einblicke in die verschiedenen Richtungen der akademischen und praktischen Beschäftigung mit Menschenrechten, und Ausblicke in zukünftige Entwicklungen.

Johannes von Rosen

Hauptseminar: Glasnost und Perestrojka. Politische und gesellschaftliche Dynamiken, Sommersemester 2014

Wir haben uns im Rahmen des Seminars eine für die heutige Studentengeneration fremde Welt zugemutet. Denn es ging nicht um Russland im engeren Sinn, sondern um ideologische Ansprüche, ideengeschichtliche Umbrüche und letztlich um den Zusammenbruch des kommunistischen Gesellschaftsmodells der Sowjetunion. Dabei war es notwendig, sich zunächst ein Grundverständnis der Sowjetgesellschaft und ihrer problematischen Aspekte anzueignen.

Anhand von zeitgenössischen publizistischen Darstellungen aus westlichen Medien wie auch aus sowjetischen Medien wurde die Bedeutung der Begriffspaare ‚Glasnost‘ und ‚Perestrojka‘ erarbeitet. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Erkenntnis, dass die Reformkräfte weder eine echte Demokratisierung noch die Einführung der Marktwirtschaft beabsichtigten. Gorbatschow wollte lediglich ursprünglich das sozialistische Modell effizienter gestalten, indem er den Menschen die Wahrheit über die wirkliche Lage ihres Landes zugemutete und hoffte, sie damit von der Notwendigkeit radikaler Reformen überzeugen zu können.

Zum vertieften Verständnis für die Konfliktlage zwischen Reformkräften und deren Gegnern wurden folgende Bereiche begrifflich erarbeitet: ‚Sozialistischer Realismus‘, ‚Planwirtschaft‘, ‚Voucher-Privatisierung‘, ‚Zensur‘, ‚Machtmopol‘. Ergänzend dazu wurden die politische Geographie, die nationale Frage und die religiösen Fragen behandelt vor dem Hintergrund, dass die Sowjetunion der größte Flächenstaat der Welt war, nahezu 140 Nationalitäten und alle Weltreligionen sowie zahlreiche regional begrenzte Glaubensgemeinschaften bis hin zum Schamanentum beherbergte.

In praktischen Rollenspielen wurden die Studierenden mit verschiedenen Lebenssituationen der damaligen Sowjetunion konfrontiert und zu Analysen und Entscheidungsmodellen im Bereich Wirtschaft, Politik und Medien animiert. Als Ergebnis des Seminars sind folgende Erkenntnisse festzuhalten:
1) Die Perestrojka ist ihrem Verursacher englitten und hat ihre Ziele nicht erreicht. 2) Reformprozesse sind in der Regel nicht steuerbar, sondern

Prof. Dr. Johannes
Grotzky, München
Hauptseminar:
Glasnost und
Perestrojka

abhängig von der gesamtgesellschaftlichen Dynamik. 3) Die treibenden Kräfte der Perestrojka waren eher ideell (Künstler, Schriftsteller, Filmemacher, Journalisten) als materiell motiviert (Politiker, Wirtschaftskader). 4) Die Bewertung des ideengeschichtlichen Ansatzes der Perestrojka erforderte ein völlig anderes Definitionsverständnis der Begriffe Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Demokratie als im Westen. Wahrheit und Wahrhaftigkeit wurden in Übereinstimmung mit der kommunistischen Ideologie verstanden. Demokratie galt als Ausdruck innerparteilicher Meinungsfindung, aber nicht als plurale Beteiligung und freie Meinungsbildung in der Gesellschaft. Diesem Denken unterlag auch das Rechtswesen, das ebenfalls nicht der unabhängigen Wahrheitsfindung, sondern der Rechtsprechung nach parteilichen Vorgaben folgte.

Zum Abschluss des Semesters wurde in vier Referaten folgende Themenbereiche von den Studierenden selbst aufgearbeitet: Kultur- und Ideologiekritik unter Gorbatschow (Rosina Ziegler); Der Wandel beim Demokratie- und Wahrheitsbegriff in der Perestrojka (Johannes Schukat); Das gesellschaftliche Spektrum des Wandels in der Perestrojka (Patricia Schöllhorn-Gaar); Die wandelnde Rolle der Religionen in Russland (Anne-Marie Dillmann). Alle mündlichen Referate wurden als schriftliche Hausarbeit vertieft.

Johannes Grotzky und das Seminar

Prof. Dr. Stefan Krotz, Yucatán (Mexiko)
Hauptseminar:
Globalisierung und Entwicklung

Hauptseminar: Globalisierung und Entwicklung. Sozialwissenschaftliche und sozialphilosophische Perspektiven aus Lateinamerika, Sommersemester 2014

Lateinamerika als gleichberechtigten Teil der politischen, kulturellen und intellektuellen Weltgemeinschaft vorzustellen, war Ziel dieses Hauptseminars. Im Fokus standen neben den Problemen des Kontinents vor allem die aus dieser Weltregion stammenden Analysen eigener und globaler Herausforderungen sowie die daraus entwickelten Lösungsvorschläge. Die Innenperspektive Lateinamerikas auf der Ebene von Sozialwissenschaften, Sozialphilosophie und Theologie wurde dabei ebenso anhand der Texte von Klassikern wie Rodolfo Stavenhagen, André Gunder Frank, Gustavo Gutiérrez und Ivan Illich erarbeitet wie auch auf der Grundlage jüngerer lateinamerikanischer Autoren.

Problematisiert wurde im Seminar eine häufig zu selbstverständliche Auffassung des Begriffs ‚Entwicklung‘, die sowohl die Selbstwahrnehmung als auch die Bedürfnisse und Potentiale der lateinamerikanischen Bevölkerung übersieht. Zentral waren in diesem Zusammenhang die verschiedenen Facetten der inneren und äußeren Kolonialisierung, auf die Lateinamerika in den 1960er Jahren sozialwissenschaftlich und theologisch mit seinen beiden „großen Würfen“ – Dependenztheorie und Befreiungstheologie – reagierte. Während die Vertreter der inzwischen stark modifizierten Dependenztheorie sich vor allem mit den wirtschaftlichen Abhängigkeiten der Region von den ehemaligen Kolonialmächten befassten, entwickelte die Befreiungstheologie aus der Perspektive der Armen heraus eine auf die Bibel gestützte Gesell-

schaftskritik. Das Konzept der ‚Befreiung‘, das als Aufweitung und Gegenentwurf eines zu eng verstandenen Entwicklungsbegriffs aufgefasst werden kann, bildete außerdem die Grundlage der untrennbar mit dem Namen des brasilianischen Erziehungswissenschaftlers Paulo Freire verbundenen Befreiungspädagogik. Diese versteht bis heute Bildung als Element der politischen Emanzipation und ist besonders an die Situation benachteiligter Gruppen angepasst, da informelle Bildungswege betont werden und die Schüler, ausgehend von ihrer konkreten Lebenswelt, die Bildungsinhalte selbst entwickeln.

Im Hinblick auf die indigenen Bewohner Lateinamerikas zog das Seminar ergänzend dazu eine historische Linie von den ersten Kulturkontakten mit den europäischen Eroberern bis in die Gegenwart. Die Darstellung verlief über die Kolonialzeit und die Marginalisierung der ursprünglichen Bevölkerung durch die lateinamerikanischen Nationalstaaten bis hin zu neueren Ansätzen, die Rechte indigener Gruppen als Weiterentwicklung der Menschenrechte im Völkerrecht festzuschreiben. Das Seminar legte einen Schwerpunkt außerdem darauf, die eigenständige politische Rolle der Indigenen zu verdeutlichen. Inspiriert vom Ansatz der Befreiungstheologie forderten indigene Parteien seit den 1970er Jahren mit dem Konzept des ‚Indianismus‘ anstelle von staatlichem Paternalismus soziale, politische und kulturelle Selbstbestimmung. In jüngster Zeit fanden mit dem Entwurf des ‚Buen Vivir‘ traditionelle indigene Weltansichten Eingang in die Verfassungen von Ecuador und Bolivien. Ausgehend von der Ablehnung des neoliberalen Wirtschaftsmodells und eines vor allem ökonomisch orientierten Entwicklungsparadigmas verbindet dieser Ansatz die Forderungen nach Pluralität, Multinationalität und solidarischem Wirtschaften in einem Gesamtbild des ‚guten Zusammenlebens‘, zu dem auch die Anerkennung der Natur als eigenes Rechtsobjekt gehört, als dessen untrennbarer Bestandteil die Menschheit verstanden wird.

Letzter thematischer Fokus der Veranstaltung war das Thema interkulturelle Philosophie. Ähnlich wie beim ‚Buen Vivir‘ geht es den Vertretern dieser philosophischen Richtung um eine „Dekolonisierung des Denkens“, wobei im weitesten Sinne davon ausgegangen wird, dass das Denken eines Philosophen von seiner jeweiligen Herkunftskultur abhängig ist. Die These der ‚kulturellen Teilbarkeit der Vernunft‘ wurde im Seminar unter mehreren Aspekten diskutiert. So wurde erörtert, ob die kulturell unterschiedliche Favorisierung von Themen tatsächlich Ausdruck grundsätzlich verschiedener Denkstile sei. Außerdem wurde angenommen, dass die mangelnde Wahrnehmung lateinamerikanischer Philosophen in der internationalen Diskussion eher auf ihre institutionelle Benachteiligung als auf eine grundsätzliche Ablehnung ihres Denkens zurückzuführen sei. Besonders gewürdigt wurde der von der interkulturellen Philosophie betonte Aspekt der gesellschaftlichen Verantwortung philosophischen Denkens und ihr Aufruf zum Polylog zwischen den Philosophen verschiedener Kulturen.

Wie schon in früheren Veranstaltungen legte Herr Krotz auch diesmal wieder neben der Vermittlung von sachlichen Inhalten das Augenmerk auf

die Reflexion von Forschungsmethoden und Forschungsorganisation. Auf diese Weise entstand ein umfassender Überblick sowohl über Vergangenheit und Gegenwart Lateinamerikas als auch über Geschichte und Möglichkeiten des wissenschaftlichen Nachdenkens über diese Weltregion.

Sabine Willner

PD Dr. Renate Syed, München
Hauptseminar:
Indien

Hauptseminar: Kulturgeschichte Indiens, Wintersemester 2014/15

Mit diesem Seminar bot die Hochschule die Möglichkeit an, in „things Indian“ einzutauchen. Neben der Breite, Vielfalt und Tiefe, die die indische Kultur sowieso schon kennzeichnen, profitierte das Seminar vom farbigen, intensiven und auch teils politisch nicht korrekten und deshalb umso interessanteren Vortrag von Dr. Syed, die Indien buchstäblich „atmet“. Für den Autor, der das Seminar als Wahlfach ohne besondere Vorkenntnisse gewählt hatte, „weil man ein Wahlfach braucht“, war es eine eindruckliche Erfahrung, nach der er Indien mit anderen Augen sieht. Dazu haben wohl auch die sehr verschiedenen Teilnehmer des Seminars beigetragen, mit einem guten Teil „Lebens- und Indienienerfahrung“. Das hat immer wieder zu lebhaften Diskussionen geführt.

Das Seminar behandelte die großen Epochen der indischen (Kultur-) Geschichte, vom Anfang der Veden (1500 bis 800 v.Chr.), die die Grundlagen der späteren indischen Kultur schafften, zu den Upanishaden (800 bis 200 v.Chr.) mit den Grundlagen der indischen Philosophie: Vedanta und Samkhya/Yoga. Für die Zeitenwende (200 v.Chr. bis 300 n.Chr.) konzentrierte sich das Seminar auf Darmashastra und Arthashastra, für die Gupta-Zeit (320 bis 500 n.Chr.) standen im Mittelpunkt die Höhepunkte in Kunst, Literatur und Epik: Kalidasa, *Mahabharata*, *Ramayana*. Die „islamische Zeit“ (1000 bis 1750 n.Chr.) ist geprägt von muslimischen Eroberungen und Niederlassungen in Indien und den verschiedenen Arrangements zwischen Hindus und Muslimen. Es folgt die Kolonialzeit (1750 bis 1947 n.Chr.) mit „British India“ und die „Moderne“, die in die Gegenwart überleiten.

Angesichts der Fülle des Materials können hier nur einige Punkte herausgegriffen werden, die für den Autor besonders beeindruckend waren. Dazu zählen: das Fehlen einer hierarchischen Struktur bei den Glaubenssätzen im Hinduismus. Die Glaubenssätze sind weniger streng definiert als im Westen; einerseits findet ein durchaus aktives „Othering“ statt, andererseits gibt es immer auch ein „Nebeneinander“, d.h. das Neue ersetzt regelmäßig nicht das Alte, sondern existiert mit ihm Seite an Seite. Zudem ist beeindruckend, wie die sich mit den Upanishaden herausgebildete Philosophie noch immer das nationale Leben Indiens prägt. Auch gewinnt man den Eindruck einer gewissen Selbstbezogenheit und -genügsamkeit des Hinduismus: Hindu wird man nur durch Geburt und „Hindusein“ wird als Normalfall angesehen, nichts anderes scheint wirklich relevant zu sein. Besonders eindrucklich wurde die Gupta-Zeit als eine Glanzzeit indischer Herrschaft in Indien vermittelt, mit „Hoch-Zeiten“ von typisch indischen Institutionen, wie etwa der Großfamilie, der Kasten und Höchstleistungen auf den verschiedensten

Gebieten der Wissenschaft (heliocentrisches Weltbild, Kugelform der Erde, Arithmetik und Geometrie, Medizin und Literatur). Schlussendlich sind die beiden Shocks in besonders prägnanter Erinnerung, mit denen sich Indien (immerhin: zum Ausgang des Mittelalters zusammen mit China weltweit dominierende Volkswirtschaft) immer schwer getan hat: die islamischen Eroberungen und das Sesshaftwerden von Muslimen insbesondere in Nordindien und „British India“.

„British India“ wurde dann auch kontrovers diskutiert. Dabei dominierte einerseits die Kritik mehr oder weniger des gesamten Seminars am Kolonialismus (Exporte nach Großbritannien, Einsatz der indischen Armee im Britischen Empire, Hungersnöte, Nicht-Teilnahme Indiens an der industriellen Revolution, uam.). Andererseits ging es aber auch darum, positive Einflüsse herauszuarbeiten (Vertragswesen, Verwaltung, nationale Einheit, unabhängige Presse, demokratische Institutionen, Englisch als nationale Zweitsprache, etc.). Für den Autor hat sich der weder in Indologie noch in Philosophie besonders relevante „sportliche“ Aspekt aufgedrängt: Wie war es möglich, dass sehr wenige Briten Indien „erobern“ und dass dann ca. 100.000 Briten einen Sub-Kontinent von 300 Millionen Menschen verwalten konnten? War die britische Herrschaft nicht so total, wie man normalerweise annimmt, oder gab es ein Machtvakuum, in dem die Briten am diszipliniertesten auftraten und vom Fehlen einer einheitlichen indischen Reaktion profitierten?

Diese enorme Bandbreite an Themen und Aspekten der indischen (Kultur-) Geschichte bot Anlass zu interessanten Diskussionen und die Möglichkeit, eigenen Fragestellungen im Rahmen der Seminararbeiten weiterzuverfolgen.

Stephan Brem

Hauptseminar: Was glaubt ein Buddhist? Wintersemester 2014/15

Der Buddhismus ist nach dem Christentum, dem Islam und dem Hinduismus die viergrößte Religion der Welt und geht auf den historischen Siddhartha Gautama zurück, der um das fünfte Jahrhundert vor Christus in Indien wirkte. Nun ist die Frage, was denn eigentlich ein Buddhist glaubt, keine einfache, da innerhalb der buddhistischen Religion oder Philosophie verschiedene Schulen und Strömungen koexistieren, die die buddhistische Lehre – die in ihrer Wurzel letztlich immer auf den historischen Buddha zurückgeht – doch sehr unterschiedlich auslegen. Auch das Wort „glauben“ wird im Buddhismus oft ganz anders verstanden, als wir es im Westen gewohnt sind – da ja die Lehre des Buddhismus kaum von der Ebene der Erfahrung zu trennen ist.

Um uns an die, dem westlichen Denken doch eher fremde Philosophie des Buddhismus heranzuführen, hat Herr Bauberger die ersten Stunden seines Seminars der Klärung einiger grundlegender Begriffe gewidmet, die das weitere Seminar wie ein roter Faden durchziehen sollten. Zentral waren dabei die Wahrheitsauffassung der Madhyamika Schule bei Nagarjuna: Es

Prof. Dr. Stefan Bauberger, München
Hauptseminar:
Buddhismus

wird die relative Wahrheit des weltlichen, die letztlich immer die Sprache einer jeden Lehre ist, unterschieden von der absoluten Wahrheit, auf die die Lehre zu deuten versucht, die jedoch allen Worten unerreichbar bleibt – sobald sie in Worte oder auch nur Gedanken gefasst wird, ist der Sprung zur relativen Wahrheit schon getan. Ein weiterer zentraler Begriff, ohne den der Buddhismus schwer zu denken ist, ist die Leerheit (*Sunyata*), die auf die Substanzlosigkeit aller Dinge und letztlich auf den Nicht-Dualismus verweist.

Im Hauptteil des Seminars haben wir uns der Lektüre eines Werkes des Koreaners Sung Bae Park gewidmet, der selbst dem Chan-Buddhismus (*Zen*) sehr nahe steht: *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*. In diesem Werk wurden einige Grundfragen des Buddhismus offenbar, die auch innerhalb der verschiedenen Traditionen zu anhaltenden und lebendigen Diskussionen führten: Glaube ich, dass ich irgendwann einmal Buddha werden kann, oder glaube ich dass ich schon Buddha bin? Während der doktrinale Glaube, dass ich Buddha werden kann, noch von einer Subjekt-Objekt Struktur geprägt ist, fällt diese im patriarchalen Glauben in sich zusammen: Ich glaube, dass ich Buddha bin, genau dann wenn ich meine Buddhaschaft realisiert habe und umgekehrt. Erleuchtung und Glaube sind im patriarchalen Glauben nicht zu trennen – Glaube wird zu einer Funktion der Verwirklichung der eigenen Buddha Natur, diese wiederum wird zur Essenz des Glaubens. Während der doktrinale Glaube immer abhängig von Gründen und dem Willen der Übenden ist, ist der patriarchale Glaube verwurzelt in der Leere (*Sunyata*) und damit ontologisch in der Natur des eigenen Selbst – er kann also nicht verloren gehen. Auf die zwei Wahrheiten bezogen, kann man den doktrinalen Glauben der relativen Wahrheit zuordnen und den patriarchalen Glauben der absoluten Wahrheit.

Sehr eng mit der Frage nach dem rechten Glauben hängt die Frage nach dem Wesen der Erleuchtung zusammen: Wird man zum Buddha in einem allmählichen, abgestuften Prozess, oder ist es vielmehr ein plötzliches Ereignis, in dem einem die volle Wahrheit der eigenen Natur bewusst wird und nach dem man vollkommen in der Lage ist, diese Wahrheit in das Leben zu integrieren? Oder kann man vielleicht von der Erleuchtungserfahrung als einem plötzlichen Ereignis sprechen, von der Integration aber als einem graduellen Prozess? Wenn die Buddha-Natur unser eigentliches Wesen ist, sind wir dann nicht alle schon Buddha (also erleuchtet) und haben es nur (noch) nicht realisiert? An diesen Fragen tun sich zwei zentrale Strömungen des frühen Chan-Buddhismus auf, die nördliche Schule der allmählichen Erleuchtung und die südliche Schule der plötzlichen Erleuchtung. Die südliche Schule argumentiert, dass Erleuchtung niemals durch graduelle Praxis erreicht werden kann, da es sich dabei lediglich um eine Weiterführung des dualistischen Denkens handelt – also des im doktrinalen Glauben verankerten Gedankens, dass ich Buddha werden kann: letztlich der Trennung zwischen mir und etwas anderem. Die Schule der plötzlichen Erleuchtung distanziert sich von jedem Dualismus – es geht hier um die Einsicht in die eigene Buddhanatur, die nicht erst erreicht werden muss sondern die unser eigentliches Wesen ist.

Als Resümee lässt sich sagen, dass es Herrn Prof. Bauberger gelang, uns nicht zuletzt durch seine eigenen Erfahrungen als Zen-Lehrer, geschickt an die schwierige Thematik der buddhistischen Lehre und Philosophie heranzuführen. Das Seminar war geprägt von einer offenen und lebendigen Atmosphäre des Austausches, in der wir uns in gemeinsamen und sehr lehrreichen Diskussionen den verschiedenen Themenbereichen angenähert haben.

Johanna Häusler

Alfred-Delp-Preis

Der Alfred-Delp-Preis und der Alfred-Delp-Förderpreis, mit denen herausragende Dissertationen und Magisterarbeiten ausgezeichnet werden, sind dem Andenken an P. Alfred Delp SJ (1907-1945) gewidmet, der von 1928-1931 Student der Philosophischen Fakultät SJ – damals noch in Pullach – war. Sein soziales und sozialphilosophisches Engagement führte ihn in den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime. Als Mitglied des Kreisauer Kreises wurde er vom Volksgerichtshof des Deutschen Reiches am 11. Januar 1945 zum Tode verurteilt und am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet.

Die Hochschule für Philosophie zeichnet jedes Jahr durch das Rottendorfer Projekt eine besonders qualifizierte, an der Hochschule für Philosophie eingereichte Magister- oder Masterarbeit mit dem Alfred-Delp-Förderpreis aus.

Der Alfred-Delp-Förderpreis 2014 wurde im Rahmen der Semesterabschlussfeier des Wintersemesters 2014/15 am 30. Januar 2015 an Frau *Maria-Käthrin Hecht* in Anerkennung ihrer Magisterarbeit „Der Weg des Mystikers zu Gott. Gottvertrauen und Gottesliebe bei al-Ghazali“ verliehen.

Der Alfred-Delp Preis für eine Dissertation wird alle drei Jahre verliehen, zuletzt im Jahr 2012 an Frau Dr. *Maria Schwartz* für ihre Arbeit „Der philosophische *bios* bei Platon“. Der Preis wurde ihm im Rahmen der Akademischen Feier am 16. November 2012 überreicht.

Alfred-Delp-
Förderpreis 2014

Alfred-Delp-
Preis 2012

Buchreihe – Neuerscheinungen

Die Ergebnisse der Forschungsarbeit des Projektes werden in der Reihe „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur“ im Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, veröffentlicht. Herausgeber dieser Reihe sind *Norbert Brieskorn SJ* (München), *Georges Enderle* (Notre-Dame/USA), *Johannes Müller SJ* (München), *Franz Nuscheler* (Duisburg) und *Franz Magnis-Suseno SJ* (Jakarta/Indonesien).

Im Berichtsjahr erschienen:

Neuerscheinungen Reihe „Globale Solidarität“

Band 24: *Michael Reder* und *Mam-Daria Cojocaru* (Hrsg.):

Zukunft der Demokratie: Ende einer Illusion oder Aufbruch zu neuen Formen?

- Mit Beiträgen von *Andreas Gösele*, *Annette Jünemann* und *Julia Simon*, *Georg Lohmann*, *Wolfgang Merkel*, *Ursula Münch*, *Elif Özmen*, *Gary Schaak*, *Christof Weinhardt* und *Timm Teubner*

Im Sommer 2015 wird erscheinen:

Band 24: *Michael Reder* und *Mam-Daria Cojocaru* (Hrsg.):

Zur Praxis der Menschenrechte. Formen, Potenziale und Widersprüche

- Mit Beiträgen von *Jochen von Bernstorff*, *Daniel Erasmus Khan*, *Corinna Mieth*, *Michael Reder*, *Uta Ruppert*, *Christine Schirrmacher*, *Oliver Sensen*, *Stephan Setzer* und *Florian Wetzstein*

Der Band wird im Rahmen des Rottendorf-Symposiums 2015 in der Buchhandlung *Lost Weekend* in der Schellingstr. 3 (80799 Muc) vorgestellt.

Genauere Informationen zu allen Bänden der Reihe finden Sie unter:
http://www.hfph.de/forschung/publikationen?content_filter=1&bookSeries=global-culture

Vorankündigungen 2015

Lehrveranstaltungen des Rottendorf Projekts im SoSe 2015

Lehre im
Sommer 2015

Prof. Dr. Dr. h.c. *Rotraud Wielandt*, Bamberg
■ Vorlesung: Theologische und philosophische Anthropologie im Islam

Prof. em. Dr. Dr. h.c. *Eckart Otto*, München
■ Vorlesung: Neuere jüdische Religionsphilosophie

Dr. *Johannes Grozky*, München
■ Hauptseminar: Medien- und Medienwandel in Osteuropa

PD Dr. *Dominik Finkelde*, München
■ Hauptseminar: Metaphysik und Negativität

Zertifikat „Völkerverständigung“ ab WiSe 2015/16

Durch die Intensivierung kultureller und religiöser Beziehungen einerseits, und durch das Aufkommen neuer globaler Problemlagen andererseits haben sowohl der interkulturelle als auch der interreligiöse Dialog in den letzten Jahren enorm an Bedeutung gewonnen. Daneben wird in der Philosophie und in angrenzenden Disziplinen über neue Formen eines friedlichen Zusammenlebens der Gesellschaften nachgedacht. Dieses Ziel ist auch das übergreifende Anliegen der Völkerverständigung.

Das Zertifikatsstudium Völkerverständigung vermittelt einen Einblick in außer-europäische Kulturen und nicht-christliche Weltreligionen. Die gründliche Einübung in die philosophische Analyse erlaubt den Studierenden, globale Fragestellungen unter Berücksichtigung der jeweiligen kulturellen und religiösen Traditionen und Praktiken differenziert zu verstehen.

Das Zertifikat richtet sich an alle an globalen Fragen interessierte Studierende. Zudem eignet es sich besonders für Menschen, die in globalen Zusammenhängen wie z.B. transnationalen Unternehmen oder internationalen NGOs arbeiten (werden).

Veränderungen
beim Zertifikat

Interdisziplinäres Symposium

Katastrophen – Perspektiven

Freitag, 12.6.2014 9-18 Uhr und Samstag, 13.6.2014, 9-13.30 Uhr

Das Thema oder auch nur der Begriff der Katastrophe wird in der Philosophie kaum explizit behandelt; anders als beispielsweise zu ‚Krise‘ gibt es keine einschlägigen Theorien oder Denker. Dies steht in einem augenfälligen Kontrast zur Ubiquität des Begriffes in unserer Zeit und Gesellschaft, bei der gleichzeitig seine Extension unklar ist. Immerhin wird von ‚Katastrophe‘ im Zusammenhang mit verschiedensten Kategorien von ‚großen Unglücksfällen‘, ‚unglücklichen Entwicklungen‘ und ‚Wendungen zum Niedergang‘ gesprochen: das Lissaboner Erdbeben und gegenwärtige insbesondere für den Menschen verheerenden Umweltentwicklungen können genauso gemeint sein wie Ereignisse wie die Französische Revolution oder der Holocaust; auch für die Wahl bestimmter Personen in politische Ämter oder hinsichtlich Entwicklungen in Sport und Kultur; ja selbst im Zusammenhang mit privaten Kalamitäten des Alltagslebens findet der Begriff seine Anwendung.

Damit wird klar, dass die Deutung, was eine Katastrophe ist, selbst polyvalent und perspektivenabhängig ist. Auch deswegen sind die funktionalen Aspekte von Katastrophendeutungen und ihre sozialpragmatischen Konsequenzen umso klärungsbedürftiger. Das Symposium will sich diesem Problemkomplex aus interdisziplinärer Sicht widmen. Die übergeordneten Fragen lauten, inwiefern Katastrophen selbst Perspektiven bieten können, d.i. inwiefern sie unvorhersehbaren oder unbegreiflichen Ereignissen eine Deutung zukommen lassen. Und welche Perspektive auf Katastrophen erscheint nach dieser Untersuchung sinnvoll? Lässt sich der Katastrophenbegriff gebrauchen oder sollte man ihn besser aufgeben?

Mit:

- Prof. Dr. *Alexander Filipovic*, München
- PD Dr. *Dominik Finkelde SJ*, München
- Prof. Dr. *Gerhard Lauer*, Göttingen
- PD Dr. *Uwe Lübken*, München
- Dr. *Gabi Schlag*, Magdeburg
- Prof. Dr. *Josef Schmid SJ*, München
- Prof. Dr. *Dietmar Süß*, Augsburg
- Prof. Dr. *Christian Thies*, Passau
- Prof. Dr. *Idith Zental*, Basel/Tel Aviv

Um Anmeldung bis zum 5.6.2015 wird gebeten unter rottendorf@hfph.de.

Es kann berufs begleitend mit einer Regelstudienzeit von zwei Semestern studiert werden und ersetzt das bisherige Rottendorf-Zertifikat „Fremde Kulturen und Religionen“ (vgl. S. 24). Ein Durchstieg zum weiterbildenden Master „Interkulturelle Bildung“ (vgl. S. 6) ist möglich.

Roundtable zu „Solidarität“ und neue Trends in der Sozialphilosophie: Rabel Jaeggi zu Gast in München

Roundtable
Solidarität und
Abendvortrag am
27. April 2015

Solidarität weist eine eigentümliche Besonderheit auf. Der Begriff hat sich einerseits trotz einer verdächtigen Omnipräsenz in einer Reihe von politischen Kontexten als überaus wirkmächtig erwiesen: Er spezifiziert Bewegungen von großer historischer Bedeutung, er bezeichnet eine Reihe an für den Sozialstaat prägenden Leistungssystemen und er vermag es immer wieder Menschen zu beachtlichen prosozialen Handlungen zu motivieren. Andererseits blickt gerade die politische Philosophie skeptisch auf die Rede von Solidarität: Zu unklar erscheint das Verhältnis zum sehr viel ausdifferenzierteren Gerechtigkeitsdiskurs, zu nah die Solidaritätsbeschwörungen an antiuniversalistischer und antiindividualistischer Identitätspolitik.

Im Austausch mit der Sozialphilosophin Prof. Dr. *Rabel Jaeggi* (Berlin) soll diesen Eigentümlichkeiten nachgegangen und auch auf neue Trends in der politischen Philosophie und in der Moralphilosophie aufmerksam gemacht werden. Dieser Roundtable findet statt am 27.4. an der Hochschule für Philosophie, mit Impulsen von Prof. Dr. *Michael Reder* (München), Dr. *Christine Bratu* (München), und Dr. *Mara-Daria Cojocaru* (München).

Die Veranstaltung beginnt um 14h in SR 1 und richtet sich an fortgeschrittene Studierende: um Anmeldung wird gebeten bis zum 22.4.2014 unter rottendorf@hfph.de.

Im Nachgang zu dieser Veranstaltung, um 19h, findet in Kooperation mit der LMU München ein öffentlicher Abendvortrag in der Aula der HfPh statt, bei dem Rabel Jaeggi einen Einblick in ihre aktuelle Forschung geben wird. Für diese Veranstaltung ist keine Anmeldung nötig.

Impressum

Leiter: Prof. Dr. Michael Reder



Kontakt

E-Mail michael.reder@hfph.de
Telefon +49 (0)89 23 86-23 57

Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie mit Schwerpunkt Völkerverständigung an der Hochschule für Philosophie, Mitarbeiter des Instituts für Gesellschaftspolitik

Wissenschaftliche Mitarbeiterin: Dr. Mara-Daria Cojocaru



Kontakt

E-Mail rottendorf@hfph.de
Telefon +49 (0)89 23 86-23 39

Michael Reder und Mara-Daria Cojocaru sind verantwortlich für diesen Jahresbericht.

Für die Fotos danken wir: Johannes Schukat für die Bilder vom Symposium; Juliane Unkelbach für das Bild vom Rathaus-Empfang in Münster.

Rottendorf-Pharma

Das Rottendorf-Projekt an der Hochschule für Philosophie wird gefördert durch die Rottendorf-Stiftung. Diese Stiftung existiert seit 1973 und trägt ihren Namen zum Andenken an das Unternehmerehepaar Andreas J. und Rose Rottendorf. Sie hat ihren Sitz in Ennigerloh im Münsterland. Hier hat die ihr gehörende Rottendorf Pharma seit 1949 ihren Hauptsitz.

Das Unternehmen fungiert als Partner der Industrie für die Entwicklung, Herstellung und Verpackung von Pharmaprodukten in fester Darreichungsform mit Niederlassungen in Deutschland, Frankreich und den USA. Selbst hat es keine Produkte auf dem Markt. Mit den Erträgen werden die Ziele der gemeinnützigen Stiftung realisiert. Neben dem Forschungs- und Studienprojekt an der Hochschule für Philosophie werden die Forschung im Bereich der Pharmakologie bzw. Pharmazie, die Erforschung und Pflege der niederdeutschen Kultur sowie kirchliche und mildtätige Projekte unterstützt.

Frau Rose Rottendorf hat ihren Mann um zehn Jahre überlebt. Ihr lag sehr an der Förderung von Projekten im Sinn der Wertorientierung in der heutigen Welt und sie erhoffte sich dafür einen wichtigen Beitrag von der Arbeit der Hochschule für Philosophie.

Mehr Informationen zur Rottendorf Pharma finden sich auf:
<http://www.rottendorf.com>

München, den 13. Februar 2015

Druck: DIMETRIA gemeinnützige GmbH, Straubing

**NON+FICTION
HARDCORE**

LOST WEEK END

**REPORTAGE
POLITIK
GESCHICHTE
PHILOSOPHIE**

LOSTWEEKEND Buchhandels GmbH
Schellingstrasse 3 | 80799 München

www.lostweekend.de

t: +49 89 28 70 18 81

post@lostweekend.de