MERKUR Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken

Herausgegeben von Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel
Begründet 1947 von Hans Paeschke und Joachim Moras
1979–1983 herausgegeben von Hans Schwab-Felisch
Lektorat/Herstellung: Gitta Ries Sekretariat: Ina Andrae
Redaktion: Mommsenstr. 27 10629 Berlin
Telefon (030) 32709414 Fax (030) 32709415
www.online-merkur.de E-Mail: merkur.zeitschrift@snafu.de
Der Merkur wird getragen von der Ernst H. Klett Stiftung Merkur
Der Merkur ist Partner von Eurozine. www.eurozine.com
Heft 3, März 2010, 64. Jahrgang

Inhalt

Egon Flaig
Die Apotheose der Differenz und die Auflösung des Menschen. Claude Lévi-Strauss verteidigt seine Kultur 189

Heinz Theisen
Grenzen des Universalismus. Nach Afghanistan muss sich der Westen zurücknehmen 203

Otfried Höffe
Pluralistische Gesellschaft und Toleranz. Eine sozialethische Perspektive 210

Thomas E. Schmidt
Das unbegreifliche China 219

Michael Roes/Rachid Boutayeb
Der eifersüchtige Gott. Ein Gespräch 228

KRITIK

Lothar Müller
Literaturkolumne. Deutsch-französische Geschwisterschaft 242

Jens Bisky
Architekturkolumne
Das Monumentale [illegible]

Hansjörg Graf
»Erleuchte, Dame, unsere Finsternis«. Versuch über John Donne [illegible]

Ulrich Schach
Der grüne Gott und sein Prophet. Aus Anlass der »Gesammelten Werke« Wilhelm Lehmanns [illegible]

MARGINALIEN

Gerd Roellecke
Dorfgeschichte 262

W. A. Pannapacker
Geständnisse eines Middlebrow-Professors 268

Kai Spanke
Keine Ente schaut zu uns herüber. Szenen universitärer Tristesse [illegible]

Egon Flaig

Die Apotheose der Differenz und die Auflösung des Menschen

Claude Lévi-Strauss verteidigt seine Kultur

Claude Lévi-Strauss hat dem Ethnopluralismus eine Rechtfertigung verschafft, die ihresgleichen sucht. Mein Anliegen ist es, seine anstößigste Schrift *Race et culture* daraufhin zu prüfen, wie stimmig seine antiuniversalistischen Axiome sind und auf welchen geschichtsphilosophischen Prämissen er seine Gedanken wandern lässt.[1]

Gleichheit der Kulturen und Negierung der »Weltgeschichte« (1951)

Die Vereinten Nationen haben ihren Daseinsgrund in der geschichtsphilosophischen Idee, es gebe eine einheitliche Menschheit, welche einen einheitlichen rechtlichen Rahmen benötige, um in einem gattungsüberspannenden Fortschritt eine immer humanere Welt zu schaffen. Schon beim Verhandeln über die Erklärung der Menschenrechte präsentierte die American Anthropological Association 1947 den Passus: »Das Individuum verwirklicht seine Persönlichkeit durch die Kultur: die Achtung der individuellen Unterschiede erfordert demnach die Achtung der kulturellen Unterschiede«. Das Postulat, die Gleichheit der Menschen müsse abgesichert sein durch gegenseitige Anerkennung der Kulturen, kontaminierte die neugegründete Unesco. Diese bereitete auf einer Konferenz im Juni 1951 eine Erklärung über die menschlichen Rassen vor (zum zweiten Mal), die dann 1952 gebilligt wurde. Unter den prominenten Autoren, deren Studien die Erklärung flankieren sollten, war Claude Lévi-Strauss.[2] Er lieferte seine »kleine Geschichtsphilosophie zum Gebrauch für internationale Funktionäre«, wie er später sein Werk *Rasse und Geschichte* etikettierte.

Was nützt es, so lautet dessen implizite Ausgangsfrage, den Rassismus auf der Ebene der Biologie zu eliminieren, wenn er auf der kulturellen zurückkehrt? Also setzte Lévi-Strauss als nicht mehr hintergehbares Axiom die Gleichheit aller Kulturen. Solche Gleichheit anzuerkennen sollte die Gleichheit der Menschen garantieren. Dass beides sich unauflöslich widersprechen könnte, daran schien niemand gedacht zu haben. Da der enorme technische, zivilisatorische und wissenschaftliche Fortschritt – der westlichen Kultur – an jener Idee der Gleichheit aller Kulturen zweifeln ließ, wagte Lévi-Strauss

[1] Vgl. Egon Flaig, *Lévi-Strauss im anti-universalistischen Gefängnis. Zum Verenden des Multikulturalismus*. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Nr. 2, 2007.

[2] Vgl. Claudio Pogliano, *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel XX secolo*. Pisa: Edizioni della Normale 2005.

einen Gewaltstreich: Er negierte die Vorstellung eines unilinearen Fortschritts in der Geschichte.

Zum ersten definierte er jeglichen Fortschritt als ein Fortschreiten in eine Richtung, die aus den Präferenzen einer jeden Kultur resultiert. Keine Kultur sei stationär; denn der Eindruck, sie bewege sich kaum, sei eine perspektivische Täuschung, der ein außenstehender Beobachter notwendigerweise erliegen müsse. Zweitens strebe jede Kultur innerhalb ihrer eigenen Zielvorstellung nach besonderer Perfektion und erreiche sie auch oft. Gleiten die unterschiedlichen Kulturen auf divergierenden Bahnen, dann macht die Divergenz die jeweiligen Fortschritte untereinander inkommensurabel. Solche Inkommensurabilität scheint Gleichheit zu garantieren. Indes, die Rechnung geht nicht auf: Lévi-Strauss vermutet insgesamt mehrere tausend Kulturen, doch er nennt in *Rasse und Geschichte* nur wenige mögliche evolutionäre Richtungen, nämlich neun. Selbst wenn es ein paar mehr wären: Auf jeder evolutionären Straße rempeln sich die Haufen vorwärtsdrängender Kulturen. Alle Kulturen auf demselben Evolutionsast sind mithin Konkurrenten; zweifelsohne sind ihre Fortschritte untereinander vergleichbar. Miteinander konkurrierend erweisen sie sich mitnichten als ›gleich‹; denn auf ihrer Suche nach Perfektion sind jene schneller als diese und die einen gründlicher als die anderen. Selbstverständlich muss es dabei Gewinner und Verlierer geben.

Zu den theoretischen Unstimmigkeiten gesellen sich empirische Mängel. Lévi-Strauss rühmt an den Eskimos und an den Beduinen, sie hätten die Anpassung an ein extremes Klima immer weiter perfektioniert. Man staunt. Denn just die Tuareg haben mindestens ein Jahrtausend lang mit ihren ständigen kriegerischen Einfällen in die ackerbauenden Zonen die dortigen Ethnien terrorisiert, geplündert und versklavt. Der permanente Versklavungsprozess veränderte selbstverständlich die Täter wie die Opfer demographisch, ökonomisch, kulturell und organisatorisch. Die behauptete Anpassung an ein klimatisches Extrem beruht im einen Fall auf einer hochgradigen Autarkie, nämlich bei den Eskimos, während sie im anderen Falle bezahlt wird von den Terrorisierten und Unterjochten. Dieser historische Sachverhalt war längst bekannt; aber er interessierte anscheinend niemanden. Vergessen erlaubt Geschichtsklitterung; und Geschichtsklitterung schafft Plausibilitäten.

Jedenfalls schien den Unesco-Funktionären und jenen Intellektuellen, die deren Programm mittrugen, das Problem der Gleichheit gelöst: Die postulierte Inkommensurabilität konstituiert die Gleichheit jener arbiträren Gebilde, die als Kulturen anzusprechen sind; einen Maßstab für ihre Vergleichbarkeit kann es per se nicht geben, denn ein solcher wäre ja selber kulturabhängig. Die Uno-Politiker erschienen als rückständige Aufklärer gegenüber dem Ethnopluralismus der Unesco-Theoretiker.

Indes, was tun, wenn manche Staaten im Namen ihrer Kultur bestimmte Schnittmengen ihrer Bevölkerung entrechteten? Waren die kulturellen Unterschiede zu achten, selbst wenn zentrale Artikel der Menschenrechte grundsätzlich und dauerhaft verletzt wurden? Durfte die hypostasierte kulturelle Identität deren universalen Anspruch außer Kraft setzen?

Skandalöse Notwendigkeit: die anderen abwerten (1971)

Zwanzig Jahre später benannte Lévi-Strauss offenherzig diese Widersprüche, als er 1971 dazu eingeladen war, mit einem Vortrag zum Thema Rassismus eine Unesco-Tagung zu eröffnen. Der Vortrag wurde zum »assez joli scandale«. Lévi-Strauss schmiedete in *Race et culture*[3] das Problem hammerschlägig um: Der szientistische Rassismus ist widerlegt und erledigt, somit von randseitigem Belang. Die ernstzunehmenden Phänomene seien Xenophobie und Ethnozentrismus; ihnen entquillt eine alltägliche Abwertung des Menschen durch den Menschen, welche sich bedauerlicherweise überall findet. Sehr viele primitive Ethnien nennen sich selber »die Menschen« und geben »den anderen« Namen, die das Menschsein negieren; sie sprechen diesen das Menschsein ab. Weshalb die gegenseitige Abwertung? Weil Kulturen sich gegenseitig abstoßen müssten, andernfalls seien sie außerstande, ihr Selbst zu behaupten.

Jede Kultur enthält laut Lévi-Strauss in sich eine Eigenlogik und damit eine Selbstbewertung, die so weit gehen kann, dass man die »Werte« der anderen Kultur nicht einmal zu sehen imstande ist. Nähe bedroht die kulturelle Eigenart. Um diese zu bewahren, sind die anderen – im Zweifelsfalle – als selbständige Kulturen zu verleugnen. Hier verschärfen sich die Probleme. Der Glaube, die eigene Kultur allein sei lebenswert, kommt nicht umhin, die Werte anderer Kultur zu missachten.

Wiktor Stoczkowski glaubt, Lévi-Strauss habe hiermit dem optimistischen Bild vom Menschen, welcher »spontan offen für anderes« sei, eine Absage erteilt; damit vollziehe er eine Kehre nicht nur auf ontologischer, sondern auch auf »soteriologischer Ebene«: »Die Xenophobie ... verwandelt sich aus einer modifizierbaren Kulturtatsache in eine unauswurzelbare Naturtatsache. Folglich wird das Heilsprojekt der Unesco hinfällig, denn man darf nicht hoffen, die unveränderliche Natur des Menschen zu verändern«.[4] Indes, der Gedankengang von Lévi-Strauss verläuft quer zu dieser Interpretation: Gerade wegen der hohen Loyalität zur eigenen Kultur begegnen die Menschen anderen Kulturen misstrauisch oder feindlich. Nicht die menschliche Natur treibt zur Abstoßung anderer. Selbst wenn die Menschen von Natur aus ›gut‹ wären, kämen sie nicht umhin, die »anderen« abzuwerten; denn sie sind notwendigerweise Kulturwesen, und ihre eigene Kultur ist ihnen zur zweiten Natur geworden. Die »Abwertung des anderen« entstammt nicht irgendeinem ›Rassismus‹. Den »anderen« abzustoßen, Xenophobie und Ethnozentrismus zu steigern, um ihm schließlich das volle Menschsein abzusprechen, ist eine Funktion jedweder Kultur, also der Kultur überhaupt.

Die politischen Konsequenzen liegen auf der Hand: Weder der europäischen Hegemonie noch dem sogenannten Kolonialismus lässt sich die Ab-

---

3 In: *Revue internationale des sciences sociales*, Nr. 4, 1971; auf Deutsch in: Claude Lévi-Strauss, *Der Blick aus der Ferne*. München: Fink 1985.

4 Wiktor Stoczkowski, *Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne*. In: *L'Homme*, Nr. 182, April–Juni 2007.

wertung des anderen anlasten. Überall in der hochgejubelten Dritten Welt, welche brüderlich vereint stehen sollte, waren demnach Formen des rassischen Hasses (»haine de race«) endemisch. Damit sprach Lévi-Strauss eine historische Wahrheit aus; aber sie auszusprechen hieß, den Sündenbock für alle Übel – die damalige westliche Suprematie – aus dem Spiel zu nehmen.

Wie unausweichlich sind die Zwänge zur Abwertung der anderen? »Reziproke Toleranz« zwischen Kulturen sei, so hören wir von Lévi-Strauss, theoretisch zwar möglich, jedoch nur unter zwei Bedingungen: erstens »relative Gleichheit« der Kulturen, zweitens hinreichende »physische Distanz«. Und beide Bedingungen existieren für uns nicht mehr. Aber wann existierten sie je? Der große Anthropologe versucht klugerweise erst gar nicht, für irgendeine Hochkultur diese »tolérance réciproque« zu postulieren. Stattdessen springt er weit zurück zu den »peuples dits primitifs«, wo sie geherrscht haben könnte. Wie stichhaltig ist das? Eine »égalité relative« bedeutet, es dürfen die Unterschiede in Ökonomie und Technik nicht zu groß sein. Denn aus allem Kampf um knappe Güter entstehe notwendigerweise Hass zwischen Gruppen: Parteilichkeit und Ungerechtigkeit. Und wo wären jemals die Güter nicht knapp gewesen? Die Verknappung der Güter ist ja keine Frage vorhandener Ressourcen, sondern entspringt der mimetischen Rivalität um semantisch hochbewertete Güter.[5] Die hypothetisch angenommene »égalité relative« ist ein Mythos, der dieselbe Funktion hat wie die philosophische Hypothese des Naturzustands. Darum hat er denselben soziologischen Wert wie diese, nämlich keinen. Und was ist mit der »distance physique suffisante«? Bei geringer demographischer Dichte scheint sie zu wirken. Falls freilich ein hinreichender politischer Wille aufkommt, den anderen feindlich anzugehen, ist sie kein Hindernis mehr.

Beide Bedingungen dauerhafter wechselseitiger Toleranz haben nie gemeinsam existiert; um sie herzustellen, müsste die Menschheit fast komplett verschwinden. Lévi-Strauss versteigt sich zur Behauptung, bei den vorstaatlich organisierten Ethnien seien Kriege aus mancherlei Gründen geführt worden, doch nur ausnahmsweise hätten sie zur Vernichtung oder Unterwerfung des Feindes geführt.[6] Tatsächlich? Woher will er das wissen? Er weiß es nicht, sondern postuliert bloß. Wer vermag jene Ethnien und ›Kulturen‹ zu zählen, die in den vergangenen Jahrtausenden abgedrängt wurden in klimatische und geographische Lebensräume, in denen sie zugrunde gingen? Oder

[5] Vgl. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset 1978.

[6] Der Ethnologe Pierre Clastres hat in *Archéologie de la violence* (Paris: Aube 1999) das beständige Kriegführen zwischen indianischen Ethnien auf einen politischen Zweck zurückgeführt: Abstand zu schaffen zwischen den Ethnien, damit die Gruppen klein bleiben und in ihrer Herrschaftslosigkeit verharren können. Bequeme Teleologie! Für die politische Romantik kann nicht sein, was nicht sein darf. Erstens sind bei derlei Auseinandersetzungen die untersuchenden Ethnologen nur imstande, eine Momentaufnahme anzusehen, und diese gaukelt ihnen eine »égalité relative« vor. Zweitens erleiden in diesem blutigen Spiel die Verlierer – sogar bei edelster agonaler Gesinnung der Akteure – deutliche Einbußen; es ist gar nicht zu verhindern, dass ein wiederholter Verlierer rasch ausscheidet, was schlicht heißt, dass er ausgelöscht wird oder sein sozialer Zusammenhalt sich auflöst.

jene, die es vorzogen, kriegerisch unterzugehen, um nicht eben jenes Schicksal zu erleiden? Und das Versklaven? Mag Lévi-Strauss sich daran geklammert haben, dies wäre ein historisch spätes und geographisch eingegrenztes Phänomen gewesen: Wir wissen es besser. Die weite Verbreitung der Sklaverei – in sämtlichen Hochkulturen und in einer stattlichen Menge vorstaatlicher Ethnien – hat von Anfang an zu radikaler Abwertung ganzer menschlicher Gruppen geführt. Indes, hätte der große Anthropologe den Krieg anders konzipiert, wäre ihm die relative »égalité« der Kulturen im historischen Magma zerschmolzen.

Daraus ergibt sich in *Race et culture* eine düstere Vorhersage: Wenn es erstens unmöglich ist, sich mit den »anderen« zu vermengen und gleichzeitig mit sich identisch zu bleiben, und wenn zweitens der Mechanismus gegenseitiger Abstoßung gar nicht außer Kraft zu setzen ist,[7] und wenn drittens die demographische Explosion zu Agglomerationen ungekannter Größen führt sowie zu kulturellen Vermengungen bisher unvorstellbaren Ausmaßes – dann müssen interkulturelle Feindschaften entstehen, wie es bislang noch keine gegeben hat. Es wird, so prophezeit Lévi-Strauss, ein »régime d'intolérances exacerbées« aufsteigen, das alle bisherigen »haines raciales« zu schwachen Abbildern macht. Lange vor Samuel Huntington hat Lévi-Strauss künftigen »clash of civilizations« angekündigt.

Kulturelles Eigenrecht und Auflösung der einheitlichen Menschheit

Die Dilemmata im ethnopluralistischen Daseinszweck der obendrein multikulturalistisch gebrauchten Unesco treten zutage: Kommt der Vielfalt der Kulturen ein Eigenwert zu, und ist es geboten jedwede Besonderheit zu bewahren, dann ist das Vorurteil eben nicht mehr zu bekämpfen, sondern man hat es aufzuwerten und zu rechtfertigen. Auf alle Fälle ist der Kampf gegen die Diskriminierung des »anderen« illegitim. Gewiss, dann ist das Bemühen der Unesco, überall auf ›gegenseitige Verständigung‹ hinzuwirken, widersinnig; widerspricht es doch den Prämissen, die sich die Unesco gegeben hat: Jede Kultur hat ihren Eigenwert, und die dümmsten Mythen dürfen Achtung beanspruchen, weil sie zum geistigen Repertoire irgendeines Teils der Menschheit gehören.

Ja noch mehr: Zum einen berufen sich alle politischen Massenmörder auf die Besonderheit ihrer Kultur, auf deren Eigenrecht. Unter dem Schutzschild der gegenseitigen Achtung ist jede Kultur befugt, in ihrem Inneren die Menschenrechte in einem Ausmaß zu missachten, wie sie allein es für richtig befindet. Eine Einmischung von außen hieße ja, die Achtung zwischen gleichwertigen Kulturen zu verletzen. Die »Eigenart«, welche faktisch immer eine Resultante semantischer Kämpfe ist – in einem vielkomponentigen Ensemble –, homogenisiert sich unter politischem Hochdruck und verwandelt sich in ein stählernes Gehäuse. Sie macht ihre Menschen zu Insas-

[7] Im Vorwort von *Le regard éloigné* (1983) steigert Lévi-Strauss diese Befürchtung: Xenophobie und Ethnozentrismus seien »en tous cas inévitables«.

sen im unentrinnbaren Käfig »ihrer« Kultur. Alain Finkielkraut hat dies in *Die Niederlage des Denkens* so ausgedrückt: Die Unesco verfällt der Ideologie des herderschen Volksgeistes, und der Kulturalismus unterwirft den einzelnen Menschen den Launen seiner Kultur ebenso sehr, wie die Rassenideologie es einst tat.[8] Erinnern wir uns: Als eine Iranerin im November 1978 Michel Foucaults verzückte Phrasen zur iranischen Revolution beanstandete, hinweisend auf die bestialischen Strafen und auf die Entrechtung der Frauen, hat der Meisterdenker sich nicht entblödet, sie zu maßregeln: Sie schüre Hass gegen die islamische Kultur.[9]

Zum zweiten: Wenn alle Kulturen in sich selber die höchste Wertigkeit finden und es kein ›Gesetz‹ über ihnen gibt, dann hat die exterminatorischste Kultur dieselbe Daseinsberechtigung wie alle anderen. Zwar verletzt sie den Sinn der Geschichte, indem sie die kulturelle Vielfalt reduziert. Doch mit welchem Recht könnte man sie daran hindern? Glaubt sie doch ernsthaft, andere Kulturen und Völker ausrotten zu müssen, um selber leben zu können. Sogar in diesem Glauben folgt sie noch ihren eigenen Werten. Auf den kulturalistischen Hasen wartet längst ein wohlbekannter Igel: Mit welchem Recht könnte man den Nationalsozialismus verurteilen? Die Versklavung der Osteuropäer und die Vernichtung der Juden gehörte zur essentiellen Besonderheit – zur »Differenz« – der emergierenden NS-Kultur. Diese liefert das konsequenteste Exemplum dafür, wohin die Selbstermächtigung einer Kultur treibt, ihre »Eigenart« mit denjenigen Mitteln zu verteidigen, die sie selber für geboten hält. In demselben Maße wie die Geltung universaler Werte entschwindet, hört Auschwitz auf, ein Verbrechen zu sein.

Lévi-Strauss hat das fundamentale Dilemma aufgerissen, das man in der Unesco immer zugedeckt hielt und nicht ansprechen durfte. Ansonsten wäre man vor die Entscheidung gestellt worden: Universalismus oder Ethnopluralismus/Multikulturalismus. Denn eine Kultur als »gleich« anzuerkennen, deren moralische, religiöse oder politische Erfordernisse vorsehen, gewissen menschlichen Gruppen das volle Menschsein abzusprechen, andere teilweise zu entrechten, ist widersinnig. Den Grund dieses Widersinns kann jeder gebildete Europäer leicht einsehen, der sich auf die griechischen Grundlagen unserer Kultur besinnt: Der Begriff der Gleichheit ist ein wesentlich politischer und setzt voraus, dass die Gleichen sich ein und demselben Gesetz unterstellen und gleichen Ansprüchen gehorchen. Besinnen kann sich freilich nur, wer nicht in kollektiver Amnesie verblödet.

Halten wir fest: Die geschichtsphilosophische Frage nach dem Fortschritt wird aufgefangen in der Antwort, die Kulturen seien gleich. Doch gleich können sie nur sein, wenn sie untereinander inkommensurabel werden. Sind sie inkommensurabel, dann zerbricht der Begriff der Einheit des Menschengeschlechts. Erinnern wir uns: Auch der Rassismus zerbricht die Einheit des menschlichen Geschlechts – das ist sogar seine einfachste Bestimmung –;

[8] Vgl. auch Pierre-André Taguieff, *Die Macht des Vorurteils*. Hamburg: Hamburget Edition 2000.

[9] Vgl. Didier Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*. Frankfurt: Suhrkamp 1991.

doch er verliert nicht per se die ›Weltgeschichte‹, denn rassistische Modelle lassen sehr wohl die Kulturen miteinander kommunizieren und einander tradieren. Ganz anders bei Lévi-Strauss: Er eliminiert die Denkmöglichkeit einer gemeinsamen Geschichte der Menschheit restlos.

Geschichtsphilosophie?

Die lévi-straussianische Kosmologie kreist besessen um die Entropie: Es ist das Schicksal des Kosmos, entropisch zu verenden; daran kann auch der Mensch nichts ändern. Ihm obliegt, die allgemeine Entropie so lange als möglich hinauszuzögern. Ist er ein Katechon gegen die Apokalypse? Nicht als Mensch. Nur die großen Schöpfungen, mit welchen Menschen unterschiedlichster Kulturen das Erbe der Menschheit bereichern, machen das Leben wertvoll, also lebenswert. Doch sie bleiben schöpferisch nur, solange sie ihrer eigenen Kultur treu bleiben. Der Kampf gegen die Diskriminierung – seien seine Motive noch so hehr – befördert die Heranreifung einer Weltkultur und zerstört die alten Partikularismen. Doch eben diese haben, heißt es in *Race et culture*, »ästhetische und spirituelle Werte geschaffen«, die das Leben kostbar machen und die wir sorgfältig in Bibliotheken und Museen sammeln, da wir uns immer weniger imstande sehen, sie zu erzeugen. In einer Weltkultur vergehen alle Chancen, neue kulturelle und biologische Experimente zu machen. Alle Partikularismen einebnend, würde eine Weltkultur die geistige Entropie beschleunigen, jegliche originale Schöpfung abtöten. Ohnehin, so hören wir, sei die Menschheit in Bälde nur mehr zu lächerlichen Imitaten imstande. Darum umstrahlt eine erlösende Kraft jene wertvollen Artefakte in den Museen.

Diese unkontrollierte Furcht vorm Versiegen der schöpferischen Quellen ist nur zu parieren, indem man den Weg zur Weltkultur vermint, damit die Kulturen voneinander abgegrenzt bleiben. Die Differenz ist kein Selbstzweck, sondern ein Operant. Damit die Menschheit nicht aufhört, originale Schöpfungen zu erzeugen, bedarf es einer differentiellen Spannung, welche sich nur aufbaut in einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen Kulturen. Schöpferische Epochen zeichnen sich dadurch aus, dass sie für Stimulationen offen bleiben, gegen Vermengung sich jedoch sperren. Echtes Schöpfertum erfordert, den anderen zu negieren – in unterschiedlichen Graden.

Diese spiralförmige Argumentation zielt letztlich nicht auf die Vielfalt der Kulturen, die bei Herder und bei Humboldt den für uns einsehbaren Sinn der Geschichte darstellt. Der Endzweck der Geschichte besteht im Hervorbringen großer Werke voll erlösender Kraft. Die kulturelle Vielfalt liefert lediglich die nötige produktive Spannung. Der ästhetischen Anschauung wird alles hintangestellt. Hier droht jene Falle zuzuschnappen, die Nietzsche aus der Kulturtheorie von Jacob Burckhardt gebastelt hat: Wenn das Schöpfertum zum höchsten Wert wird, dann ist alles, was dessen Möglichkeiten beschneidet, von Übel. Um es zu vermeiden – und um die Kulturen voneinander getrennt zu halten, auch indem sie zueinander feindlich stehen –, ist eventuell ein riesiger politischer und humaner Preis zu zahlen.

Besehen wir drei Schwachstellen in dieser Geschichtsphilosophie.

Erstens bestimmt Lévi-Strauss Kulturen als Systeme: Jede Kultur sei ein System, das die internen Differenzen ausbalanciert. Was aber, wenn das Ausbalancieren nicht gelingt? Dann wird die versagende Kultur »schrittweise eliminiert von anderen Systemen, die fähiger sind sich auszubreiten oder sich zu reproduzieren«. Mittels Selektion und Adaptation vollzieht sich eine fortschreitende Eliminierung von defizienten kulturellen Organismen, was die Systemtheorie ganz schlicht »Evolution« nennt. Kulturen sind also ungleich. In der Interaktion bleiben sie nicht bloß verschieden, sondern sie erweisen sich als ungleich, da die überlegenen die defizienten eliminieren. Warum opfert Lévi-Strauss sein verbissen verteidigtes Axiom von der Gleichheit der Kulturen? Er kann nicht anders. Zum ersten Mal setzt er in seine Rechnung ›die Interaktion zwischen Kulturen im zeitlichen Verlauf‹ – genau das, was wir Geschichte nennen, vielleicht sogar Weltgeschichte –, und prompt geht die alte Rechnung nicht mehr auf: In der Geschichte erweisen sich Kulturen nicht bloß als »different«, sondern als dramatisch ungleich.

Zweitens soll die menschliche Geschichte insofern fortschreiten, als sie die Besonderheiten einzelner Kulturen zu immer neuen Kombinationen aggregiert. Wenn man das Fortschritt nennt, dann muss selbstverständlich die Artenvielfalt erhalten bleiben. Diese Konzeption wartet mit zwei geschichtsphilosophischen Vorteilen auf. Der eine ist beträchtlich: Wenn Kulturen imstande sind, durch Kombination von Differentem immer wieder Neues und sogar neue Kulturen zu kreieren, dann sind sie nicht länger Entitäten, die als Quasi-Lebewesen zu denken sind, wie das seit der Romantik der Fall war, weswegen die Kulturkonzeptionen des 19. Jahrhunderts – und noch Spengler – der Versuchung erlagen, biologische Gesetzmäßigkeiten zu unterstellen und organologische Verlaufsmodelle zu bevorzugen. Hier dagegen ist jede Kultur synkretistisch; denn alle haben auf Differenzerfahrungen mit Kombinationen reagiert, woraus sich neue Differenzen ergaben.

Mit diesem Konzept kompensiert Lévi-Strauss die kulturellen Verluste, welche sich unweigerlich ergeben, sobald eine organisationsfähige Kultur eine instabile »eliminiert«; vermag doch der phylogenetische Sieger sehr wohl »Differentes« aus dem Unterliegenden auszuschlachten und in seine Kultur einzubauen. Man täusche sich nicht: Der synkretistische Charakter einer Kultur ändert gar nichts daran, dass sie sich holistisch imaginiert und auf Fremdes repulsiv reagiert; denn nur so vermag sie zu existieren. Mit dem Konzept der »Kombination« ist eine geniale Formel gefunden, um die Differenzen aufzuwerten: Sie sind primär; ohne sie gibt es kein Kombinieren.

Der andere Vorteil hat soteriologische Qualität: Sind die Möglichkeiten zum Kombinieren unendlich, dann eröffnen sie die Aussicht auf eine chronologisch unausschöpfliche Zukunft, in der die schöpferischen Aktivitäten erhalten bleiben. Zumindest bis in unserem Sonnensystems menschliches Leben erlischt. Diesem zwiefachen geschichtsphilosophischen Gewinn steht ein geschichtstheoretisches Manko gegenüber: So wie die organologischen Geschichtsauffassungen den kulturellen Wandel aus quasibiologischen Gesetzmäßigkeiten herleiteten, so besteht bei Lévi-Strauss die Wandlungsdynamik im Kombinieren von Differentem, das heißt zunächst einmal aus Additionen. Für die Forschungspraxis ist diese Annahme mindestens so naiv wie die Organologie. Um die Untauglichkeit plakativ zu veranschaulichen: Der ›Westen‹ hat eine politische Kultur der Antisklaverei, der Menschenrechte und der repräsentativen Demokratie entwickelt, ohne im mindesten angewiesen zu sein auf »Differenzen« aus den »benachbarten« Kulturen.

Drittens sollen die »großen Schöpfungen« unterschiedlichster menschlicher Kulturen einen gemeinsamen Wert für alle Menschen darstellen. Wie das? Dazu müssten sie kulturübergreifend »wertvoll« sein. Jäh steht vor uns ein Axiom der Kulturtheorie von Jacob Burckhardt: Zwar seien das Wahre und das Gute epochenspezifisch und kulturabhängig, das Schöne hingegen sei allgültig. Lévi-Strauss hat also die Wahl: Entweder muss er annehmen, die Menschheit unterliege der universalen Gültigkeit ästhetischer Werte; in diesem Falle kann die Eigenart von Kulturen nur eine bedingte sein; oder er gibt zu, dass die ästhetischen Rezeptoren kulturell vermittelt sind und deshalb mitnichten dazu taugen, irgendwelche Schöpfungen fremder Kulturen für schön zu halten. Doch dann wird das in Museen versammelte Erbe zum Schutt von diskutablem Wert. Lévi-Strauss hat vorausgesetzt, dass es zumindest eine Kultur geben muss, die dafür Sorge trägt, die »originalen Schöpfungen« aller Kulturen überhaupt zu sammeln und zu bewahren! Diese Bereitwilligkeit bedarf einer Begründung, nach der wir vergebens suchen. Sie entspringt einer geistigen Haltung, die auf jene Universalität ausgerichtet ist, die der große Anthropologe sowohl leugnet als auch mit seinen Prämissen nicht zu vereinbaren vermag.

Fasst Lévi-Strauss den geschichtlichen Prozess als einen bloßen Naturprozess auf? So sieht es zunächst aus. Doch urplötzlich erscheint ein universaler Geist, der den menschlichen – als moralischen und politischen – einschließt und weit übersteigt. Ist Hegel so nahe? Bereits die Strukturen der Mythen stiften über kulturelle Grenzen hinweg logische Gemeinsamkeiten. Umso auffälliger organisieren sich die elementaren Strukturen des Denkens in allen Kulturen der Welt nach denselben Prinzipien. Und es geht noch weiter: Die geistigen Operationen der Tiere gehorchen diesen elementaren Strukturen ebenfalls. Da auch die Hirne der Frösche demselben binären Schematismus folgen, lösen sich im Universalismus des Geistes die Begriffe »Mensch« und »Menschheit« auf; ein Teil der Tiere befindet sich in einem partiellen Kulturzustand. Die Trennlinie zwischen Natur und Kultur verläuft nicht an derselben Stelle wie die Trennlinie zwischen Mensch und Natur.

Wir betreten das Adyton des gewaltigen intellektuellen Gebäudes. Der Antihumanismus von Lévi-Strauss unterscheidet sich grundlegend von allen anderen Antihumanismen, an denen das 20. Jahrhundert so reich war: Jeglicher Humanismus erscheine zwar unmittelbar als harmloser »Gattungszentrismus«, tatsächlich diene er partialen Gruppen oder Kulturen dazu, den Begriff des Menschen für sich selber zu reservieren. Lévi-Strauss weiß, wovon er redet; die gegenseitige Abwertung bis zum Punkt, einander das Menschsein abzusprechen, ist ethnopluralistischer Alltag. Jedenfalls hat Humanis-

mus nichts zu tun mit Renaissance, Aufklärung und dergleichen; sondern er ist für Lévi-Strauss eine Überhöhung des Menschentums, allerdings eines Menschentums, welches jeweils die Prägung der eigenen Kultur trägt und aus dem alle anderen sofort ausgeschlossen werden, sobald es ernst wird. Um die schlimmen praktischen Konsequenzen von solchen Abwertungen zu verhindern, ersinnt Lévi-Strauss eine eigenwillige Abhilfe: Es gelte, eine große Schutzzone aufzubauen, die auch etliche Tiergattungen umspannen müsste. Dieser geschützte Ausschnitt aus der Tierwelt fungiere als ein »Glacis« für die Menschen: Wolle man Sicherheit haben, dass die Menschen als lebendige Wesen geachtet werden, müssten die Tiere ebenfalls in den Genuss solcher Achtung kommen.[10]

Man erinnere sich an den programmatischen Satz in *Das wilde Denken*: »Wir akzeptieren also die Bezeichnung Ästhet, weil wir meinen, dass das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen.« Das war ernst gemeint. Das absolute Ende der Menschheit in der kosmischen Entropie ist für Lévi-Strauss kein Haltepunkt mit historischer, moralischer oder politischer Qualität. Der sich fortwälzende Strom menschlichen Lebens verliert nicht darum an Sinn, weil irgendwann die Erde als Friedhof unserer Gattung die Sonne umkreisen wird. Sondern der Endpunkt ist eine Auflösung des Menschen in einer neuen Pluralität von irdischen Lebewesen. Die Menschheit ist nur erlösbar, indem sie sich auflöst. Eine Apokatastasis, die den phylogenetischen Prozess der Herauslösung aus dem tierischen Zustand nicht rückgängig macht, aber ihn harmonisiert.

Die kühne Vermessung eines »Glacis« muss sich den bitteren Einwand gefallen lassen: Wenn herrschende Gruppen oder dominierende Kulturen die Menschen selber – nämlich die »anderen« – auf die Stufe von Tieren hinunterdrücken, dann hilft auch kein Tierschutz weiter. Denn keine Weltanschauung kann unsere Gehirne dermaßen vernebeln, dass wir die Bruchlinie übersehen könnten, die uns für immer vom Tierreich trennt.

Dieses Programm, die Maginotlinie der Menschenrechte zu ersetzen durch ein Tierschutzglacis, enthüllt das Dilemma, in welches sich begibt, wer die Differenz dermaßen aufwertet, dass sie keiner Rechtfertigung mehr unterliegt. Denn worauf antwortet das Tierschutzglacis letzten Endes? Warum befürchtet Lévi-Strauss, der »Humanismus« diene dazu, anderen Menschen das gleichwertige Menschsein abzusprechen? Warum sorgt er sich um die Notwendigkeit eines Artenschutzes für Menschen? Doch deshalb, weil die feindseligen Abstoßungen zwischen den Kulturen immer schlimmere Ausmaße annehmen müssen. Doch gerade diese Abstoßungen nimmt in Kauf – und muss rechtfertigen! –, wer die Differenz über alles setzt und die

[10] Bei der Verleihung des Erasmuspreises 1973 formuliert Lévi-Strauss den Gedanken eines »glacis« deutlich: »Les leçons d'une sagesse dont l'Occident pourrait s'inspirer s'il voulait éviter qu'une humanité trop imbue d'elle-même, prompt à détruire tout ce qui n'est pas elle, ne dispose plus d'aucun glacis protecteur pour se prémunir contre ses propres atteintes«.

universale Geltung von Rechten ablehnt. Scharf gesprochen: Sein Antihumanismus – als Sorge um die Menschen – ergibt sich aus seiner unbedingten Forderung nach »originalen Schöpfungen« und der daraus folgenden bedingungslosen Affirmation der Differenz. Sein globales Rezept ist nichts als ein Antidoton gegen die – ehrlich eingestandenen – Konsequenzen seines Antiuniversalismus.

Fassen wir zusammen: Wenn ein Universalismus der intellektuellen Operationen sich an die Stelle eines Universalismus der praktischen Vernunft setzt,[11] um den Menschenrechten keinen Quadratzentimeter Grundlage einzuräumen, dann können wir hier den Preis solcher Operation am Etikett der Hilfskonstruktionen ablesen: Über das Ganze der Menschheit sprechen, heißt wählen müssen – was man an praktischer Vernunft opfert, muss man hinterher mit Soteriologie ausgleichen. Erstaunlicherweise ist diese Soteriologie fundamental immanent; sie enthält sich jeglichen gnostischen Anklanges – anders als bei Adorno, Horkheimer oder Heidegger.

Man könnte diese Geschichtsphilosophie für eine bloße Soteriologie halten, in der die Geschichte keine Rolle mehr spielt – für eine der entschiedensten Vermeidungen von Geschichtsphilosophie im 20. Jahrhundert. Indes, der menschlichen Gattung fallen klare Aufgaben zu: Die Selbstauflösung muss ihr bewusstes Werk sein, und jene museale Aufbewahrung großer Schöpfungen verlangt ebenfalls nach planvollem Handeln. Wie in Hegels System kommt ein universaler Geist in menschlichen Gehirnschalen zur Erkenntnis seiner selbst und damit zur Einsicht in die Notwendigkeit, bestimmte Aufgaben durch die menschliche Gattung – oder durch einen kulturell besonderen Teil von ihr? – erfüllen zu lassen. Dieser Geist bestellt den Menschen zum Hüter des Seienden.

Ein Gefangener der Partikularität verteidigt die westliche Kultur

Diese Geschichtsphilosophie ohne Geschichte besticht mit ihrer konsequenten Ablehnung der Globalisierung sowie deren politisch-moralischen Implikationen. Indes, sie hat sich als selbstgesponnenes antiuniversalistisches Gewebe um den Anthropologen gelegt und sich zum Käfig verhärtet. Sein zweiter Unesco-Vortrag geriet in die Strudel jenes Wahlkampfs, der erstmals einem Kandidaten der Front National auf munizipaler Ebene – September 1983 in Dreux – den Durchbruch verschaffte. Kurz darauf, am 21. Oktober, gab Lévi-Strauss dem *Nouvel Observateur* ein Interview und redete Klartext, indem er die multikulturalistischen Positionen auf dieselbe Stufe stellte wie die rechtsextremen: »Diese Ideen scheinen mir nicht illegitimer oder schuldhafter zu sein als die umgekehrten Ideen, deren Auswirkungen auf die öffent-

[11] Sehr spät hat Lévi-Strauss darauf reagiert, dass die kulturelle Artenvielfalt in einem Geschichtsprozess nicht zu schützen ist, wenn dieser als Naturprozess abläuft. Daher verdammt er jede Theorie, die danach strebt, eine Kultur zu bevollmächtigen, eine andere zu zerstören oder zu unterdrücken: Claude Lévi-Strauss / Didier Éribon, *De près et de loin*. Paris: Jacob 1990. – Und wenn es keine Theorie ist, sondern eine Religion?

liche Meinung wir verspüren. Die ersteren zum Sündenbock zu stempeln, ohne die Risiken der zweiten einzuschätzen, ist pure Inkonsequenz. Bei diesem Thema existieren zwei entgegengesetzte Verirrungen, die einander wechselseitig erzeugen.«

Der Ethnopluralismus der »Neuen Rechten« ist ebenso legitim wie der Multikulturalismus; denn Letzterer legitimiert sich exakt mit den Axiomen des Ersteren: Niemand wusste das besser als Lévi-Strauss. Und wenn man genau hinsah: Die neue Rechte war weit davon entfernt, eine neue Hierarchie unter den Völkern zu behaupten – während das einige Kulturen der sogenannten Dritten Welt ungeniert tun – und begnügte sich damit, das Recht einer Nation auf unverfälschte Authentizität politisch einzufordern. Wenn Xenophobie nicht nur legitim ist, sondern heilsam, läuft Lévi-Strauss Gefahr, eine politische Haltung einnehmen zu müssen wie Frantz Fanon, freilich auf der anderen Seite der Frontlinie und ohne faschistoide Hassausbrüche.

Damit ist passiert, was immer schon zu erwarten war: Der Antiuniversalismus kehrt sich gegen sich selbst, verkörpert sich in zwei Zwillingsemanationen – Ethnopluralismus und Multikulturalismus –, die sich erbittert bekämpfen (allerdings nur in den westlichen Gesellschaften). Der Antiuniversalismus ist in einer Sackgasse, in deren reibungsgesättigter Enge sich neue Kulturkriege entzünden müssen. Nicht verwunderlich also, dass Lévi-Strauss sechzehn Jahre vor dem 11. September in *Le Magazin littéraire* (Nr. 223, Oktober 1985) die ethnologische Pflicht anspricht, »seine« Kultur zu schützen gegen einen erneut erobernden Islam: »Unsere Kultur ist in der Defensive gegen äußere Bedrohungen, zu denen wahrscheinlich die islamische Explosion zählt. Und augenblicks fühle ich mich unbeirrbar und in ethnologischer Hinsicht als Verteidiger meiner Kultur«.

Zur Beerdigung des Multikulturalismus läutet Lévi-Strauss die Glocke kultureller Selbstbehauptung. Denn Multikulturalismus hat es nicht bloß historisch nie gegeben, sondern er ist auch nach Lévi-Strauss unmöglich. Die zu große Nähe unterschiedlicher Kulturen erzeugt schwerste Konfrontationen und – unvermeidbar – schließlich Kriege. Man mag der Diagnose wie der Prognose zustimmen oder auch nicht. Jedenfalls bestürzt, dass der große Anthropologe nicht daran denkt, die Kulturen universalen Regeln zu unterstellen, um zwischen ihnen den Frieden – suprastaatlich wie intrastaatlich – zu bewahren oder auch durchsetzen. Stattdessen geht er bis ans bittere Ende.

Seitdem er dort angelangt ist, dürfen wir fragen, ob es nach »Oublier Foucault« nicht an der Zeit ist, Lévi-Strauss zu verabschieden. Ganz gewiss ehrenvoller als jenen Verharmloser einer frauensteinigenden islamofaschistischen Diktatur. Ein Abschied, der nicht zum Vergessen führt, sondern zur Erinnerung daran, was Antiuniversalismus kostet. Wäre Universalismus tatsächlich nur eine hypostasierte kulturelle Besonderheit, dann gäbe es keine einheitliche Menschheit und keine Weltgeschichte. Aber der Satz des Pythagoras gilt im Andromedanebel ebenso wie auf der Erde – es gibt universale Wahrheiten. Und manche Kulturen sind universaler als andere. Es gibt Kriterien, die unzweifelbar die kulturellen Dispositionen zur Universalisierung

anzeigen. Wenn es um die Globalisierung und die Zusammenfassung der differenten Geschichten zu einer kohärenten Weltgeschichte geht, lässt sich weder die besondere Rolle der monotheistischen Religionen und des Buddhismus noch jene der westlich-europäischen Kultur abstreiten. Auch hierin hat Hegel recht behalten. Die Sonderstellung des Westens lässt sich ablesen an präzisen Merkmalen.

Erstens: Die europäische Kultur ist die einzige, die es dauerhaft ausgehalten hat, immer mehr Lebensgebiete einer wissenschaftlichen Wahrheit zu unterwerfen, die durch stetiges weiteres Forschen gewonnen und gesichert wird. Die islamische Kultur hat das nur kurze Zeit ertragen und nur so weit, wie ihre Eliten sich von den hellenistischen Wissenschaften helfen ließen. Die ostasiatischen Kulturen nähern sich in dieser Hinsicht zunehmend der westlichen an und sind in der Lage, sie zu überholen, was für die Universalität dieser Wissensform spricht.

Zweitens: Sie ist die einzige, die eine systematische Neugier für die anderen Kulturen der Welt ausgebildet hat und sie durch organisierte Wissenschaften in Gang hält. Auch dieses »Allinteresse« ist, wie Jacob Burckhardt betonte, ein Erbteil, das wir den Griechen verdanken.

Drittens: Sie ist die einzige, die eine außerordentlich vielseitige Entwicklung des politischen Raumes vorangetrieben hat. In ihr entstanden immer neue Varianten der Partizipation von freien Bürgern an den kollektiven Entscheidungen; hierfür entwickelte sie äußerst stabile und zuverlässige institutionalisierte Verfahren. Die Rückbesinnung auf die klassische Antike ist hierbei entscheidend.

Viertens: Sie ist die einzige, die beständig ihre eigene Selbstkritik betreibt. Seit der *Sachsenspiegel* als erstes Rechtsbuch der Welt die Sklaverei zum Unrecht stempelte, und verstärkt seitdem Bartolomé de Las Casas die Sklaverei – die indianische wie die afrikanische – als ein kollektives Verbrechen gegen die »Regeln der Menschenrechte« anprangerte, ist die westliche Kultur dem Dauerdruck von kritisierenden Eliten ausgesetzt gewesen. Sämtliche anderen Kulturen betreiben ihre Selbstkritik, indem sie sich messen an einer idealen Vergangenheit, vor der sie sich als dekadent definieren. Die westliche hingegen – das heißt ein Großteil ihrer intellektuellen Eliten – misst sich an universalen Maßstäben, die es zu erfüllen gilt.

Fünftens: Sie ist die einzige, die in einer beispiellosen Anstrengung die Sklaverei als die extremste Erniedrigung von Menschen weltweit bekämpft hat, dabei die Menschenrechte formulierte und sich unaufhörlich abmüht, universale Regeln zu operationalisieren. Diesen Regeln liegt keine illusionäre Gleichheit der Kulturen zugrunde, sondern das im Römischen Recht verbürgte Axiom der natürlichen Gleichheit aller Menschen.

Sechstens: Sie ist die einzige, die ihre ›Schuld‹ anderen gegenüber eingesteht und obsessiv nach eigener Schuld sucht. Wenn in anderen Kulturen von kollektiver Schuld die Rede ist, dann fast ausschließlich im Sinne von Ungehorsam gegenüber Gott oder seinen Geboten. Dort begreifen die Eliten ihre eigenen Kollektive entweder als unschuldige Opfer oder als glorreiche Sieger. In Europa hingegen emergiert die Vorstellung, ›Täter‹ zu sein und ein

kulturübergreifendes ›Unrecht‹ begangen zu haben. Diese Haltung dokumentiert sich spätestens in den spanischen Diskussionen über die Legitimität der Sklaverei. Las Casas ist der erste prominente Vertreter solcher Selbstbezichtigung: Er postuliert eine kollektive spanische Schuld an der Versklavung von Afrikanern, obwohl nicht die Europäer versklavten, sondern afrikanische Kriegerethnien und die muslimischen Emirate.

Ein Großteil der menschlichen Kulturen vermag sich im Laufe ihrer unablässigen Transformationen zu »universalisieren«, manche viel mehr als andere. Das Universale an Kulturen lässt sich überführen in eine universale Kultur. Wenn die Menschenrechte dazu taugen, für alle zu gelten, spielt es, hegelianisch gesehen, keine Rolle, ob sie europäischen Ursprungs sind. Selbstverständlich verliert jedwede Kultur dabei (wie bei jedem Wandel) bestimmte Eigenschaften, wovor Lévi-Strauss zurückschreckte. Wie hoch dieser Verlust zu bewerten ist, darüber entscheidet die Deutung. Die Verlustbilanz ist letztlich maßgeblich; und sie wird erstellt, je nachdem wie die semantischen Kämpfe zwischen den Eliten mit Deutungshoheit ausgehen.

Nehmen wir nochmals den Gedanken auf, den Bartolomé de Las Casas so brachial formulierte, und radikalisieren wir ihn: Eröffnet sich eine soteriologische Dimension, wenn man einen globalen Schuldzusammenhang postuliert, menschheitsumspannend und hineinreichend in die diachronische Tiefe mehrerer Jahrtausende? Vielleicht hängt an der Offenhaltung dieser Frage die Möglichkeit, dass der Menschheit eines Tages ihre Geschichte in Gestalt einer Weltgeschichte zufällt, ganz ähnlich wie für Heidegger an der Offenhaltung der Frage nach dem Seyn die Möglichkeit des Ereignisses hängt. Indes, nur ein politischer Universalismus vermag überhaupt diese Frage zu stellen.[12] Denkbar ist er nur mit Prämissen, die den Antiuniversalismus von Claude Lévi-Strauss negieren.

[12] Vgl. Jörn Rüsen, *Kann gestern besser werden?* Berlin: Kadmos 2003.

Heinz Theisen

Grenzen des Universalismus

Nach Afghanistan muss sich der Westen zurücknehmen

Unsere Werte sind universal. Den Anspruch auf die Universalität der Menschenrechte kann der Westen nicht aufgeben, ohne seine Identität aufzugeben. Aber es gehört zur Politik als Kunst des Möglichen, die kulturellen Grenzen des Möglichen zu erkennen und den eigenen Handlungskreis realistischer als bisher zu bestimmen. Es liegt im Wesen universalistischer Ideale, kulturelle Grenzen zu ignorieren. Kulturen sind Werteordnungen, die sich durch ihre Eigenwertigkeit von anderen Kulturen unterscheiden. Die moralische Universalität verdeckt zudem den Blick auf diese Eigenwertigkeiten und die mit ihnen verbundenen Interessen.

Solange der Westen seine Einflusssphäre mit der Universalität der allgemeinen Menschenrechte gleichsetzt, droht jedes Problem auf der Welt zu einem Problem des Westens zu werden, ob die mangelnde Autonomie der Tibeter, die Unterdrückung der Frauen Afghanistans oder der Landverlust der Palästinenser. Die gängig gewordene Binsenweisheit, dass alles mit allem »irgendwie« zusammenhängt, verleitet nächst der geistigen zu einer politischen Überdehnung. Im Weißbuch der Bundeswehr von 2006 wird ein Problemuniversalismus propagiert, der eine Entgrenzung der Einsatzgebiete und Einsatzformen zur Folge hat: Es gelte »den Bedrohungen und Risiken dort zu begegnen, wo sie entstehen«. Unter dieser Prämisse ist es nur folgerichtig, dass wir unsere Sicherheit am Hindukusch verteidigen, uns um die gesellschaftliche Entwicklung Afghanistans, um freie Wahlen im Kongo und um die Grenzen im Nahen Osten kümmern. Einen solchen Problemhorizont kann sich die Nato gar nicht leisten.

Auch durch Unterlassen können wir – wie in Ruanda oder Srebrenica – schuldig werden. Eine verantwortliche Sicherheitspolitik schließt punktuelle und befristete militärische Einsätze gegen Völkermorde, ethnische Vertreibungen, Terrorismus oder Piraterie nicht prinzipiell aus. Umso mehr muss im konkreten Fall über die Grenzen des Möglichen, die Dauer und die Art und Weise von Interventionen nachgedacht werden.

Wie lange auch immer der von der Nato geführte Isaf-Einsatz in Afghanistan dauern wird: In jedem Fall werden wir Lehren aus dieser Intervention für die künftige Nato-Strategie und generell für die Rolle des Westens in der neuen Weltordnung ziehen müssen. Afghanistan wirft die grundlegende Frage nach den Grenzen der Nato und des Westens auf. Eines sollte uns dabei vorweg zu denken geben: Während die Nato im Kalten Krieg ihre eigene westliche Hemisphäre erfolgreich zu sichern wusste, ist der Westen außerhalb seiner Hemisphäre seit dem Ende der Kolonialzeit – ob in Algerien, Vietnam, im Irak und jetzt in Afghanistan – notorisch erfolglos. Selbst in seinen benachbarten, kulturell aber fremden Protektoraten Kosovo und Bos-

nien-Herzegowina sind die Erfolge der westlichen Intervention allenfalls zwiespältig zu nennen.

Das Bedürfnis nach kultureller Eigenständigkeit gerade im Zeitalter zunehmender Verflechtungen erkennt man auch am Anwachsen der Zahl von Staaten. Sie ist seit Gründung der Vereinten Nationen von etwa achtzig auf mehr als zweihundert angestiegen. In nichtwestlichen Kulturen fallen universalistische Werte oft statt auf einen aufnahmebereiten auf einen durch ethnische oder religiöse Identitäten versiegelten Boden. Dieser Zusammenprall von Universalismus und Kulturalismus treibt schon deshalb einen Kampf von Kulturen hervor, weil die westliche Werteordnung in der nichtwestlichen Welt als kulturelles System wahrgenommen wird. Während sich westliche Werte langfristig auch bei früheren Feinden wie in Vietnam indirekt verbreiten, erhalten kulturalistische Werte im direkten Konflikt meist eine stärkere Unterstützung.

Schon im Scheitern der Kolonialmächte und jüngst im Zerfall des sowjetischen Imperiums zeigen sich prinzipielle Grenzen für die politische Beherrschbarkeit fremder Kulturen. Je mehr man in sie eingreift, desto mehr verstrickt man sich in Zustände, die weder militärisch noch auf zivile Weise zu beherrschen sind. Asymmetrischen Kriegen gehen asymmetrische Wahrnehmungen und endlose Missverständnisse voraus. In der Sprache der Systemtheorie: Selbst gutgemeinte Eingriffe, welche die Eigenlogik eines Systems nicht berücksichtigen, lösen nur Einzelprobleme. Aus Unkenntnis, Missachtung und Zerstörung der im kulturellen System wirkenden Regelkreise erwächst eine Logik des Misslingens. Wenn man nicht über die Intuition des Einheimischen verfügt, führen Eingriffe oft zum Gegenteil dessen, was beabsichtigt worden war. Gegenüber Eingriffen von außen verhält sich ein System infolge der nicht erfassten Querverbindungen gegenintuitiv.[1]

Wie schlecht individualistische und emanzipatorische Werte heute insbesondere zur Identitätspolitik von Clangesellschaften und zu islamischen Gruppierungen passen, zeigt sich auf dramatische Weise in Afghanistan. Die Nato verteidigt dort eine islamische Republik vor Islamisten. Es werden wieder zehnjährige Mädchen verheiratet. Außerhalb Kabuls müssen alle Frauen über dreizehn die Burka tragen. Die Taliban wurden verdrängt, nicht aber ihre Regeln. Die Mehrzahl der 31 Millionen Afghanen hängt einem konservativen Islam an und hält wenig von westlichen Werten.

Identitäten vermischen sich in einer Weise mit Interessen und Verhaltensweisen, die sich unserem Vorstellungsvermögen entzieht. Die angestrebte Vernetzung in die internationale Ordnung endet in Verstrickungen mit Elementen, die nach unserem Rechtsempfinden verhaftet werden müssten. So gilt es mittlerweile als gesichert, dass die engere Verwandtschaft von Präsident Karzai eine führende Rolle im Drogenhandel spielt. Die aus Afghanistan kommenden Drogen zerstören wahrscheinlich mehr Menschenleben als der Terrorismus. Der Drogenanbau ruiniert die sicherheitspolitische Selbst-

[1] Vgl. Frederic Vester, *Die Kunst vernetzt zu denken. Ideen und Werkzeuge für einen neuen Umgang mit Komplexität*. München: dtv 2003.

verantwortlichkeit der Afghanen. Wenn die Ernte beginnt, legen selbst viele Armeeoffiziere die Uniform ab und gehen als Pflücker auf die Felder, Lehrer verdingen sich als Schmuggler, Bürgermeister unterhalten Heroinlabore. Die Verdienste im Drogengeschäft sind um ein Vielfaches höher als die Regierungsgehälter. Ausländische Soldaten vertreten gewissermaßen die verhinderten afghanischen Soldaten. Begriffe wie Patriotismus, Verantwortung und Gemeinwohl sind hier völlig deplaziert. Sobald auswärtige Kräfte die Geschäfte stören, laufen sie Gefahr, Ziel von Angriffen zu werden: Sie mutieren dann vom Geldgeber zum Störenfried und nach der Mobilisierung kulturalistischer Feindschaft vom Befreier zum Besatzer.

Wie konnte der Westen nur in einen derartigen Schlamassel hineingeraten? Der äußere Anlass ist bekannt: Nach dem 11. September 2001 hatte die Nato ihre erfolgreiche Abschreckungs- und Eindämmungsstrategie zugunsten der Vorstellung aufgegeben, dass diese gegen islamistische Extremisten nichts ausrichtet. Man könne nicht mit ihnen leben und sie überleben, sondern müsse sie erstens zerstören und zweitens die von ihnen befallenen Staaten demokratisieren und entwickeln.

Das erste Ziel ihrer Zerstörung war ein plausibles und auch von den Vereinten Nationen legitimiertes Anliegen. Das zweite Ziel der Demokratisierung Afghanistans durch Besatzung und Stabilisierung war ein Ausdruck von Ignoranz gegenüber den Grenzen der Kulturen. Die westliche Kultur ist jedenfalls in einem für uns überschaubaren Zeitraum weder universalisierbar, noch sind alle Menschen in sie integrierbar. Sie beruht auf zahlreichen über zwei Jahrtausende gewachsenen kulturellen und seit Jahrhunderten gewachsenen strukturellen Voraussetzungen. Weder in zwei noch in zwanzig Jahren sind vergleichbare Voraussetzungen nachzuholen und entsprechende Strukturen zu kopieren.

Das verspottete »gesunde Volksempfinden« spürt die Grenzen unserer Möglichkeiten oft besser als jene den idealistischen Begriffen ihrer Studienzeit verhaftet gebliebenen Politiker. Zu ihrer Zeit galt »der Fortschritt« als allgemeingültiger Wert. Im politischen Universalismus verbinden sich liberale Freiheitswerte mit sozialen Gleichheitsidealen, säkulare und humanitäre Ideale mit dem Machtstreben von Neokonservativen und dieses wiederum mit dem Missionsgeist von Theokonservativen. Alle sind je auf ihre Weise von der Universalität und Überlegenheit westlicher Werte und Mittel überzeugt. Aufgrund dieser Koalition unterschiedlichster politischer Strömungen gibt es bis heute nur eine populistische, aber keine rationale Opposition gegen Interventionen.

Die Unterschiede zwischen einer primär militärischen Kriegführung und einem humanitären »Stabilisierungseinsatz« zeigen sich in den jeweiligen Strategien. Die Kriegführung der Amerikaner unter Inkaufnahme ziviler Opfer scheiterte bereits am Gesetz der Blutrache, dem zufolge jeder Getötete mehrere neue Feinde schafft. Politische Gesetze sind gegenüber kulturellen Gesetzen irrelevant. Die neue Isaf-Strategie will dem Rechnung tragen und nähert sich damit der Strategie der »vernetzten Sicherheit« der Bundeswehr an. Diese ist allerdings ebenfalls gescheitert, denn die im Rahmen des Stabi-

lisierungseinsatzes gebauten Schulen und Brunnen finden wenig Dank. Sie bieten den Menschen auch nicht den Schutz vor den Taliban, der für den Aufbau politischer Loyalität entscheidend gewesen wäre. Straßen helfen auch den Drogenhändlern und den Taliban. Während sich deutsche Soldaten im »ruhigen Norden« um den Aufbau des Landes sorgten, konnten sich die Taliban dort ungestört versammeln und verstärken.

Die Differenzierung nach militärischen und zivilen Einsätzen ist angesichts des totalitären Charakters des Islamismus naiv. Dieser schert sich nicht um die Ausdifferenzierung moderner Funktionssysteme. Selbst die Unterscheidung von Politik und Religion oder von Zivilgesellschaft und Staat verkennt den wesentlichen Unterschied zwischen den Kulturen einer offenen pluralistischen Gesellschaft und vormodernen Clangemeinschaften.

Säkulare Universalisten staunen immer noch über die »Wiederkehr der Religionen«, obwohl diese außerhalb Europas nie verschwunden waren und sich auch in Europa nur als politische Ideologien verkleidet hatten. Der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen ist in theokratischen Kulturen wichtiger als die Konflikte zwischen politischen Ideen. Ohne ein hinreichendes Verständnis der Bedeutung von Religion und Kultur wird sich der Westen in der neuen multipolaren und multikulturellen Weltordnung nicht zurechtfinden. Das Unverständnis fängt bei der eigenen Religion und Kultur an.

Sowohl das evangelikale Schwärmertum eines George W. Bush von der »Freiheit als Gottes Geschenk an die Menschheit« als auch das sich säkular gebende, gleichwohl messianische Ziel des »Weltfriedens« stehen der traditionellen christlichen Lehre entgegen. Seit Augustinus hatte die Theologie immer wieder die Politik vor der Versuchung gewarnt, in moralischen Absolutismus zu verfallen: Das Reich Gottes sei nicht von dieser Welt, und keine irdische Institution sollte endgültige Heilsziele anstreben oder Anspruch erheben, das alleinige Gute zu verkörpern.[2]

Wir sollten die Demokratie nicht zum Gespött machen, indem wir sie in Kulturen einführen, denen alle aufklärerischen und strukturellen Voraussetzungen von einer allgemeinen Bildung bis zur Rechtsstaatlichkeit fehlen. Die Demokratie im Irak ähnelt heute aberwitzigerweise der schiitischen Volkstheokratie des Iran, in Afghanistan geht es weniger um die Frage, wer wählt, als darum, wer auszählt. In illiberalen Clankulturen multiplizieren Mehrparteiensysteme die Korruption. Solange dies finanzierbar ist, stellt sich eine gewisse Zufriedenheit ein, was auch die Anfangserfolge in Afghanistan bis 2006 erklärt. Sobald die Ressourcen nicht mehr für alle reichen, treibt der politische Pluralismus Korruption und Bürgerkriege hervor.

Die universalistischen Illusionen des Westens haben den Blick auf das Mögliche verdeckt. Ein realistisches Ziel für Afghanistan wäre nicht die Demokratie, sondern der Wiederaufbau einer funktionierenden Staatlichkeit gewesen. Die Weltgemeinschaft hätte den Afghanen helfen können, eine

[2] Vgl. John Gray, *Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt*. Stuttgart: Klett-Cotta 2009.

bessere Armee, Polizei und ein berechenbares Justizwesen aufzubauen. Statt den Rest ihnen selbst zu überlassen, haben wir unser Geld ohne Sinn und Verstand so breit verteilt, dass es überall versickert.

Wenn es weder eine zivilhumanitäre noch eine militärische Lösung gibt, bleibt nur der Notausgang. Der Weg zu ihm führt über das Fördern und Fordern von mehr Selbstverantwortung der Afghanen für ihre eigene Sicherheit. Die Fristen für einen Abzug müssten konsequent mit dem Fordern von mehr Selbstverantwortung der Afghanen rückgekoppelt werden.

Der neue Plan des deutschen Auswärtigen Amtes will bis zum Jahr 2013 die Grundlagen für den Abzug aus Afghanistan geschaffen sehen. Ein zeitlicher Korridor sei notwendig, weil sonst die Gefahr eines unbefristeten »Weiter so!« bestehe. Mit dem Präsidenten Afghanistans solle ein Fahrplan ausgearbeitet werden, der die weitere Zusammenarbeit festlegt und Dauer und Ende unseres militärischen Engagements beschreibt. Armee und Polizei Afghanistans müssten so schnell wie möglich die alleinige Sicherheitsverantwortung übernehmen. Dieser Plan ist richtig, und er hätte von Anfang an gelten sollen. Er beinhaltet die unabdingbare Dialektik von Fördern und Fordern.

Die afghanischen Streitkräfte haben weder zu wenig Aufgaben noch zu wenig Geld – sie leiden an Personalmangel. Der Vorsitzende des Streitkräfteausschusses des US-Senats, Senator Carl Levin, fordert daher ihre Aufstockung von 134 000 auf 240 000 Soldaten. Solange es dabei keine Fortschritte gebe, sollten die USA sich nicht darauf festlegen, weitere Kampftruppen zu entsenden. Warum bauen die Afghanen eigentlich nicht selbst neue Straßen und Schulen? Warum können afghanische Polizisten und Soldaten nach einem mehrmonatigen Lehrgang nicht selbst ihr Land verteidigen? Eigenartigerweise werden solche Fragen erst nach acht Jahren gestellt, was die Mischung aus Arroganz und Naivität des Westens zeigt. Hilfe ohne Einforderung von Selbsthilfe erzeugt Passivität, ja Schmarotzertum. Bei einem weiteren Ausbleiben hinreichender Anstrengungen zur Selbstverantwortung gibt es gute Gründe, sich zurückzuziehen.

Wenn die Nato noch mehr Soldaten nach Afghanistan schickt, wird das Bild vom Besatzer noch mehr an Resonanz gewinnen. Die Zurückhaltung der amerikanischen Regierung gegenüber Truppenverstärkungen könnte schon der Einsicht geschuldet sein, dass es sich hier doch nicht um den »richtigen Krieg« handelt, sondern um einen Kulturkrieg, den man, egal was man tut, letztlich weder militärisch noch politisch gewinnen kann.

Die gescheiterte Übertragung westlicher Werte droht zur Demonstration des westlichen Machtverlusts zu werden. Der Westen, der nur noch ein Zehntel der Weltbevölkerung umfasst, muss sich von dem Anspruch auf Vorherrschaft verabschieden und sich in die multipolare Weltordnung einfinden. Wenn eine plausible Erklärung des Scheiterns seines Universalismus mit einer realistischeren Strategie verbunden wird, braucht der Abzug nicht zum Zerfall der Nato zu führen. Das Vertrauen der Bürger könnte angesichts realistischer Ziele sogar wieder zunehmen. Die Nato-Strategie der Zukunft sollte von dem Grundsatz ausgehen: mehr Selbstbegrenzung nach außen,

mehr Selbstbehauptung nach innen. Eine solche realpolitische Strategie der »Grenzen des Möglichen« erfordert zunächst eine Definition der eigenen Identität und damit auch der eigenen Grenzen.

Die Globalisierung hat keineswegs zur Idylle eines »globalen Dorfes« geführt, schon eher zu einer »globalen Löwengrube«[3], in der unser Schicksal auch weiterhin von klassischen Faktoren wie Nationalismus, militärischer Macht und geopolitischer Rivalität bestimmt wird. Zugleich leben wir im Zeitalter zunehmender zivilisatorischer Interdependenzen. Die westliche Kooperationswilligkeit ist daher ein wichtiges Modell für die Welt, weniger im Sinne der Beschwörung universalistischer Gemeinsamkeiten als im Sinne konkreter Gegenseitigkeiten zwischen den Akteuren.

Statt um Universalität der eigenen Kultur geht es um Koexistenz und Gegenseitigkeit der Kulturen, die gegenüber unterschiedlichen Kulturkreisen unterschiedlich definiert werden müssen. Mit dem nicht nur geographisch benachbarten russisch-orthodoxen Kulturkreis ist eine engere politische Kooperation möglich als mit China, in dem wesentlich andere Vorstellungen über Fairness und Gegenseitigkeit herrschen. Im Falle Chinas brauchen wir eine Mischung von Kooperation und Kompetition, eine Kunst, die man in China glänzend beherrscht und die dabei hilft, sich die Rosinen aus der Globalisierung herauszupicken.

Gegenüber einer weitgehend inkompatiblen Kultur wie der islamischen sind stärkere Abgrenzungen im Sinne einer friedlichen Koexistenz erforderlich. Gegenseitigkeit bedeutet hier, dass nicht mehr die eigenen Wünsche, sondern das Verhalten des anderen im Mittelpunkt der Analyse steht. Der 11. September 2001 war auch ein Resultat westlicher Ignoranz gegenüber dem totalitären Islamismus. Während die Nato für das Gleichgewicht des Schreckens im Kalten Krieg nicht einmal vor der Drohung einer globalen gegenseitigen Vernichtung zurückschreckte, hegte sie in den neunziger Jahren Skrupel vor einem Bombardement terroristischer Ausbildungslager, die durch Luftschläge wesentlich leichter hätten ausgeschaltet werden können als durch Bodentruppen im asymmetrischen Guerillakrieg.

Die neue Nato-Strategie wird der alten und zu Unrecht fast vergessenen Strategie des Kalten Krieges ähneln. Die Nato war bis 1990 das erfolgreichste Bündnissystem der Weltgeschichte. Es hatte nicht auf die Zerstörung des gemeinsamen Feindes gedrängt, sondern sich mit dieser Bedrohung arrangiert. Terror und Schurkenstaaten existieren seit Jahrhunderten und lassen sich nicht ein für alle Male ausrotten. Der totalitäre Islamismus ist ein Feind der offenen Kultur, wie es das Sowjetsystem war. Gleichwohl hat die Nato auf Interventionen im Sowjetsystem verzichtet. In dem ideologisch unlösbaren Antagonismus des Ost-West-Konflikts war kein anderer Weg verblieben, als ihn durch die Gleichzeitigkeit von Abschreckung, Eindämmung und gegebenenfalls Entspannung offenzuhalten. Zivilisatorische Handelsverlockungen trugen dazu bei, den Feind zum Gegner und schließlich zum Partner zu entwickeln. Am Ende entschied die Geschichte. Die kommunistische Ideologie verstand unter dem Grundsatz der friedlichen Koexistenz zwar nur eine Art Waffenstillstand bis zur erwarteten Weltrevolution, und auch Dschihadisten hegen entsprechende Hoffnungen auf ihren Endsieg. Solche Visionen können wir aussitzen, wenn wir die Kernelemente unserer Kultur zu behaupten verstehen.

Die Macht der wichtigsten Akteure in der neuen Welt speist sich auch aus ihrem kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühl. Die multilaterale Welt kann nur in eine multipolare Weltordnung überführt werden, sofern ihre multikulturellen Unterschiede akzeptiert werden. Es behindert die Neuordnung anderer Kulturkreise, wenn der Westen Länder wie die Ukraine und Georgien aus dem russisch-orthodoxen Kulturkreis herauszulösen und in seine Bündnissysteme zu integrieren versucht.

Der westliche Universalismus droht in einer Welt von Gegnern zu enden. Für eine atmosphärische Entspannung zwischen den Kulturen hat Barack Obama zunächst mit den richtigen Worten gesorgt. In seiner Kairoer Rede benannte er treffend das Dilemma des Westens zwischen universalistischer Moral und begrenztem Handlungsauftrag. Einerseits dürfe keiner Nation von einer anderen ein Regierungssystem aufgezwungen werden. Amerika maße sich nicht an zu wissen, was für alle das Beste ist. Andererseits glaube er ohne Wenn und Aber, dass sich alle Menschen nach Meinungsfreiheit und Rechtsstaatlichkeit sehnen. Eine neue Realpolitik der Kulturen darf sich nicht jenseits dieses Dilemmas, sondern muss sich in diesem Dilemma bewegen. Schon für diese Einsicht hat Obama den Friedensnobelpreis verdient. Dass seinen Worten noch keine Taten gefolgt sind, liegt daran, dass der einstmals »mächtigste Mann der Welt« nur noch der mächtigste Mann des Westens ist und ohne Hilfe von Chinesen, Russen und Europäern keine großen Taten vollbringen kann.

Je mehr wir uns aus fremden Kulturräumen zurückziehen, desto mehr Recht haben wir auf die Behauptung unseres eigenen Kulturraums. Nach dem Disengagement kann sich der Westen auf die Sicherung der eigenen Hemisphäre konzentrieren. Mit einem Bruchteil der Energie, die wir auf den Krieg in Afghanistan verwenden, hätten unsere Sicherheitsorgane in Hamburg und in den USA den 11. September verhindern können.

Universalistische Normen bedürfen partikularer und handlungsfähiger Akteure. Wenn ein neues Wir-Gefühl die Handlungsfähigkeit der Nato wiederherzustellen hilft, wäre letztlich mehr für die Behauptung universalistischer Normen gewonnen als bei einer Überdehnung und Beschädigung dieses Akteurs. Darüber hinaus sollte der Westen seine eigene Kultur so anziehend wie möglich machen und sie damit den reformerischen Kräften in anderen Kulturen zur Nachahmung empfehlen.

---

[3] Vgl. Nikolas Busse, *Entmachtung des Westens. Die neue Ordnung der Welt*. Berlin: Propyläen 2009.

Otfried Höffe

Pluralistische Gesellschaft und Toleranz

Eine sozialethische Perspektive

Der Pluralismus ist ein Merkmal der modernen Lebenswelt, das sich im Verlauf der Neuzeit zur beherrschenden Bedingung sozialer Freiheit und politischer Gerechtigkeit herausgebildet hat. Empirisch gesehen bezeichnet der Pluralismus eine Vielfalt von Bekenntnissen und Religionen, von Werten, gesellschaftlichen Gruppen und politikbestimmenden Kräften. Diese mehrdimensionale Vielfalt verdankt unsere Lebenswelt vor allem den Glaubenskriegen der Reformationszeit, ferner der europäischen Aufklärung, nicht zuletzt der bürgerlichen und der industriellen Revolution. Durch diese Faktoren wurde vielerorts ein Differenzierungsprozess in Gang gesetzt, mancherorts aber nur beschleunigt, der die relativ homogenen und stabilen Verhältnisse der sogenannten alteuropäischen Gesellschaften und die enge Verquickung von Kirche und Staat überwindet. Am Ende dieser Entwicklung steht die offene Gesellschaft, in der immer zahlreichere Gruppen ihren eigenen Interessen, Überzeugungen und Verhaltensweisen folgen. Der Pluralismus besagt außerdem, dass die Vielfalt und Unterschiedlichkeit anerkannt und gutgeheißen werden: In aller Verschiedenheit sind die Gruppen gleich berechtigt, sich frei zu entfalten.

Eine besondere Bedeutung hat der Pluralismusbegriff in der modernen Demokratietheorie gewonnen. Hier gilt er als ein kritischer Begriff, nämlich als jene zentrale Vermittlungskategorie zwischen Individuum und Staat, mit der die liberale Vereinzelung der Individuen ebenso wie jene Allmacht und Allzuständigkeit des Staates verworfen werden, die auf Thomas Hobbes' Begriff der absoluten und ungeteilten Staatssouveränität zurückgehen, aber auch Jean-Jacques Rousseaus »volksdemokratischer« Lehre eines homogenen Volks- und Staatskörpers nicht fremd sind.

Die bedeutendste Kritik am politischen Pluralismus stammt von Carl Schmitt und seinen Schülern; sie fürchten die zentrifugalen, »anarchistischen« Tendenzen des Pluralismus. Durch die Offenheit und Unsicherheit der pluralistischen Demokratie werde die staatliche Entscheidungskraft gelähmt: Stichwort Unregierbarkeit; zudem entsprächen die kompromissreichen Resultate weder moralischen noch technischen und wirtschaftlichen Idealen einer guten Politik.

Vertreter der kritischen Theorie halten den Pluralismus für wünschbar, bestreiten aber, dass die empirischen Voraussetzungen seiner Verwirklichung gegeben seien. Sie verweisen auf gesellschaftlich Unterprivilegierte, die von der Teilnahme am Prozess des Interessenausgleichs faktisch ausgeschlossen oder zumindest gegenüber mächtigeren Organisationen deutlich benachteiligt seien. Die normative Idee einer Gleichberechtigung aller Gruppen sei daher mehr Postulat als gesellschaftliche Wirklichkeit. Andere

Kritiker behaupten eine »Standardisierung der Subjekte«, die einer autonomen Definition ihrer Interessen und damit einer genuin pluralistischen Differenzierung nicht mehr fähig seien. An die Stelle eines freien Konzerts der Interessengruppen seien bürokratische Apparate getreten, deren eigengesetzliche Entwicklung die politische Szene beherrsche.

Der politische Pluralismus setzt in der Tat zwei Bedingungen als gegeben voraus. Einerseits sollen alle Interessen und die sie vertretenden Gruppen in der öffentlichen Diskussion und im politischen Willensbildungsprozess gleichberechtigt sein; andererseits soll sich das Allgemeinwohl durch den Interessenkampf gleichberechtigter Gruppen realisieren. Beide Bedingungen sind selbst in fortschrittlichen Demokratien bestenfalls in Annäherung erfüllt. Denn in der pluralistischen Gesellschaft haben die Bürger mit ihren Interessen und Überzeugungen keinen direkten Zugang zur Politik, sondern nur über die Vermittlung von Vereinen, Verbänden und Parteien. Dadurch erhalten die Interessen und Überzeugungen zwar politische Macht, aber in unterschiedlicher Stärke. Denn die Organisation von Interessen und Überzeugungen führt oft genug zu empfindlichen Verzerrungen ihres Einflusses.

Schon aufgrund der konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Randbedingungen sind manche Interessen und Überzeugungen weit mächtiger als andere vertreten: weil die entsprechenden Verbände straffer organisiert oder durch kräftigere Geldgeber unterstützt sind, weil sie über attraktivere Medien verfügen oder eine bessere Beziehung zu den Massenmedien haben. Daher wird die Gleichberechtigung nicht schon dadurch verwirklicht, dass – anders als in der früheren Feudal-, Stände- oder Honoratiorengesellschaft – rechtliche Privilegien abgeschafft und alle Bürger formaldemokratisch gleichgestellt sind. Der Pluralismus beschreibt nicht einfach unsere gesellschaftliche und politische Wirklichkeit. Zum großen Teil ist er ein Postulat, dem gemäß die empirischen Verhältnisse noch umzugestalten wären.

Die Umgestaltung, so eine weitere Schwierigkeit, ist pluralismus-immanent nur begrenzt möglich. Denn erstens verzichten mächtige Gruppen nicht freiwillig auf ihre Übermacht. Zweitens lässt sich soziologisch zeigen, dass sich manche Interessen grundsätzlich besser organisieren lassen als andere, was etwa zu einem Übergewicht der Wirtschaftsgruppen – Arbeitgeber wie Arbeitnehmer – führt. Ferner gibt es Konzentrationsbewegungen und innerorganisatorische Oligarchisierungstendenzen, durch die der Sinn des Pluralismus, die Freiheit der Bürger, gefährdet wird: Die Abhängigkeit vom Staat weicht der Abhängigkeit von der Verbandsbürokratie und ihren Funktionären. Schließlich führt selbst eine faire Auseinandersetzung der pluralistischen Interessengruppen nicht einfach zum konkreten Allgemeinwohl. Denn in der Regel ziehen die langfristigen gegenüber den kurzfristigen und die allgemeinen gegenüber den partikularen Interessen den Kürzeren, weshalb etwa der Umweltschutz und die Warnung vor wachsender Staatsverschuldung so leicht verdrängt werden.

Überblickt man diese Argumente, dann muss man weder einer Verschwörertheorie noch einer radikalen Kapitalismuskritik anhängen, um gegen die empirische Behauptung des Pluralismus einen Rest an Skepsis zu bewahren.

Folglich ist die Vielfalt der intermediären Gruppen zweifelsohne eine Stütze der Freiheit, eine pluralistische Gesellschaft allemal besser als eine nichtpluralistische und der Pluralismus, in den Worten Ernst Fraenkels, ein wichtiges »Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie«. Trotzdem kann der Pluralismus allein nicht seinen Sinn verbürgen; er ist nur eine hilfreiche, keineswegs die zureichende Organisationsform der Freiheit und Gerechtigkeit.

Gegen eine Gleichsetzung von Pluralismus und freiheitlicher Demokratie ist auch deshalb Zurückhaltung geboten, weil der Pluralismusbegriff nur die Vielfalt und Konkurrenz, aber nicht die komplementären Elemente der Gemeinsamkeit und Kooperation herausstellt. Eine freiheitliche Demokratie besteht aber nicht nur aus dem Neben- und Gegeneinander des Vielfältigen, sondern auch aus der Regelung des Neben- und Gegeneinanders. Die Regelung stiftet ein Miteinander: die Gemeinsamkeit der Probleme, die zu lösen sind, und vor allem jenen (verfassungsmäßigen) Fundamentalkonsens, der den normativen Gehalt und die Spielregeln des Pluralismus definiert. Zudem dürfen wir über aller Vielfalt nicht mancherlei geschichtliche und gesellschaftliche Gemeinsamkeiten übersehen. So erweist sich der Pluralismus vor aller persönlichen und öffentlichen Wünschbarkeit als ein undialektischer Begriff, der die Vielfalt im Gegensatz zur Einheit, der die Konkurrenz im Gegensatz zur Kooperation, der auch die Geschichtslosigkeit im Gegensatz zur gemeinsamen Geschichte betont. Er ist eine kritische Vermittlungskategorie mit begrenzter Erklärungs- und Legitimationsfunktion, die keineswegs verabsolutiert werden und vor allem nicht ihren Sinn aus dem Auge verlieren darf: den Dienst an der Freiheit und Gerechtigkeit.

Weder der gesellschaftliche noch der politische Pluralismus gelten als Selbstzweck. Sie sollen die Bürger in ihrer Freiheit schützen und allen das gleiche Recht auf Freiheit verbürgen; ihre Legitimationsgrundlage besteht also in Freiheit und Gerechtigkeit. Mit der Anerkennung der nach Interessen, Überzeugungen und Lebensformen unterschiedlichen Gruppen verwirklicht man aber Toleranz. So ist die Idee des Pluralismus durch ihren normativen Gehalt von vornherein auf Toleranz ausgerichtet, und die Toleranz hat ebenso wie der Pluralismus ihre Legitimationsgrundlage in der Idee der Gerechtigkeit und dem neuzeitlichen Prinzip der Freiheit. Pointierter: Pluralismus und Toleranz betrachten dasselbe Phänomen aus unterschiedlicher Perspektive. Während der Pluralismus die Vielfalt gleichberechtigt freier Gruppen hervorhebt, betont die Toleranz das Gelten- und Gewährenlassen der Freiheit anderer, besser noch: die freie Achtung der anderen Anschauung und Handlungsweise in ihrer Andersheit.

Die Toleranzidee hat sich im christlichen Abendland an der Religionsfreiheit entzündet. In unserer fortgeschrittenen säkularisierten Welt ist sie aber längst nicht mehr ein spezielles Problem des Zusammenlebens verschiedener Konfessionen und Religionen. Toleranz ist ebenso und oft genug primär gegenüber gesellschaftlich, politisch und kulturell unterschiedlichen Überzeugungen gefordert. Dabei ist eine schwächere und passive Form der Toleranz, die bloße Duldung des Andersartigen, von einer stärkeren, aktiven und kreativen Form zu unterscheiden, der Offenheit für Unterschiede, ja sogar deren freier Anerkennung.

Da ohne die gegenseitige Duldung des Verschiedenartigen die pluralistische Demokratie weder entstehen noch fortbestehen kann, ist zumindest in der schwächeren Form die Toleranz ein Grundprinzip der modernen Staaten. Aber nicht erst unter den Bedingungen und zugunsten eines politischen Pluralismus wird Toleranz notwendig. Wenn auch nicht immer gleich stark ausgeprägt, finden sich unter den Menschen doch immer Unterschiede in den Bedürfnissen, Talenten und Interessen, im Geschmack und der geschichtlich-gesellschaftlichen Herkunft, darüber hinaus in der Erkenntnis und Interpretation der persönlichen oder gesellschaftlichen Situation, in der man lebt. Auch ist keiner gegen Irrtümer, Vorurteile und Fehler gefeit. Deshalb ist zumindest die passive Toleranz eine allgemeingültige Haltung des zivilisierten Umgangs der Menschen miteinander. Durch sie wird das Zusammenleben in Ehe und Familie, im Betrieb, in der Gesellschaft, im Staat, selbst zwischen den Staaten erträglich gemacht und effizient gestaltet. Zugunsten der Toleranz spricht also schon ein aufgeklärtes Selbstinteresse.

Die Kern- und Tiefendimension der Toleranz ist damit aber noch nicht erreicht. Ihre stärkere, aktive Form, die freie Anerkennung des Anderen und Andersartigen, rechtfertigt sich letztlich aus der Würde und Freiheit jeder menschlichen Person. Deshalb besteht die Toleranz nicht nur in jener Nachsicht gegenüber den Eigenarten und Schwächen der Mitmenschen, die man von ihnen erbitten und ihnen freiwillig gewähren kann. Da ohne die gegenseitige Anerkennung ein gleichberechtigtes Zusammenleben selbstverantwortlicher Personen nicht möglich wird, ist die Toleranz eine Grundbedingung der Gerechtigkeit menschlichen Zusammenlebens in Freiheit und als Gerechtigkeitsbedingung ein Anspruch, der niemandem verweigert werden darf.

Für diese aktive Toleranz lässt sich nicht bloß das praktische (sittlich-politische) Prinzip der Freiheit, sondern auch das theoretische Interesse an der Wahrheit anführen. Da die menschliche Erkenntnis begrenzt ist, bietet die freie Auseinandersetzung unterschiedlicher Meinungen die bessere Chance zur Wahrheit als das »intolerante«, nämlich dogmatische und gegen Kritik verschlossene Beharren auf der einmal gebildeten Überzeugung.

Geistesgeschichtlich gesehen entzündet sich der Gedanke der Toleranz am religiösen Pluralismus, der schon in der Antike beginnt. Deren Gemeinwesen haben zwar zunächst ihre je eigenen Gottheiten, die aber später teilweise über die Landesgrenzen hinweg verehrt werden oder deren Verehrung etwa durch Kaufleute in andere Länder getragen wird. Ein weiterer religiöser Pluralismus kommt in dem Moment auf, in dem die philosophische Religionskritik, in Griechenland seit dem Vorsokratiker Xenophanes, der überlieferten polytheistischen Volksreligion einen monotheistischen Gottesbegriff entgegensetzt. Der religiöse Pluralismus führt nicht notwendigerweise zu Streit. Im Reich des Alexander beispielsweise, davor in Persien unter Kyros lebt eine Fülle von Religionen im Wesentlichen friedlich nebeneinander. Auch das vorchristliche Rom erlaubt den besiegten Völkern, ihre eigenen

Kulte auszuüben, sogar sie zu verbreiten. Und der Monotheismus des Christentums ist in seiner Frühzeit nur eine von vielen, teils philosophischen, teils religiösen Sinnangeboten und Weltanschauungen.

Polytheistische Religionen tun sich übrigens mit der Duldung anderer Überzeugungen leichter: Der griechische Götterhimmel integriert ältere, einheimische Gottheiten; später verschmelzen römische Gottheiten mit griechischen, Jupiter beispielsweise mit Zeus, Minerva mit Athene. Unter Kaiser Hadrian wird in Rom sogar ein ausdrücklich allen Göttern geweihtes Heiligtum, das Pantheon, erbaut. Diese vormonotheistische, in gewisser Weise naive, vielleicht sogar natürliche Toleranz dürfte mit dem geringen Wahrheitsanspruch polytheistischer Religionen zusammenhängen. Ohnehin enthalten sie als Vielgötterei schon in sich einen Pluralismus. Gelegentlich kommt eine Rückversicherung hinzu: In einem germanischen Fürstengrab hielt das Skelett eine Münze im Gebiss, also jenen Obolus, der nach griechischer Tradition als Fährgeld nötig war, um den Fluss der Unterwelt zu überqueren. Im Vorgriff auf die Pascal'sche Wette hielt es der germanische Fürst für möglich, dass in der Unterwelt griechische Götter herrschen, weshalb er sich zur Vorsicht eine Münze mitgeben ließ.

Viele halten die Toleranz für eine Erfindung der Neuzeit. Tatsächlich gibt es nicht bloß die genannten weit älteren Beispiele. Ein wichtiges Toleranzprinzip wird schon eineinhalb Jahrtausende vor der Neuzeit aufgestellt. Im Gegensatz zu mancher altorientalischen Verquickung von Religion, Gesellschaft und Staat deutet die neutestamentliche Forderung »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist« eine Ent-Quickung an. Die davon mitinspirierten ersten Toleranzgesetze stammen vom Beginn des 4. Jahrhunderts; das berühmte Toleranzdelikt von Mailand macht schon im Jahr 313 das entscheidende Element rechtsverbindlich: Wegen der klaren Unterscheidung von Staat und Religion steht es jedem frei zu glauben, was er will, weshalb weltliche Strafen für Religionsdelikte verboten werden.

Knapp ein Jahrhundert später erweitert der Kirchenlehrer Augustinus dieses öffentlich-rechtliche Prinzip zu einem sozialethischen, allerdings nur instrumentalen Imperativ. Um den Zusammenhalt der Kirche zu sichern, rät er zur Toleranz: gegen sündige Mitchristen, gegen Juden und gegen Prostituierte; denn gegenüber der Nichttoleranz sei sie das kleinere Übel. Das rasche Aufkommen von Spaltungen und Abweichungen jagt aber ihm und anderen Bischöfen einen derartigen Schrecken ein, dass sie bald in altorientalische Verhältnisse zurückfallen und die Religion eng an die Politik binden. Nicht selten lassen sie den Übertritt zu einem fremden Kult sogar wie ein Kapitalverbrechen bestrafen. Und der zweite große Kirchenlehrer, Thomas von Aquin, fordert zwar die Riten der Heiden und Juden zu dulden, gegen Häretiker verlangt aber auch er die Todesstrafe. In einem verkürzten Verständnis der Freiheit des Glaubens hält er nämlich dessen Annahme für freiwillig, den schon angenommenen Glauben beizubehalten sei dagegen – man muss fragen: in welcher Hinsicht? – notwendig.

Durch und durch intolerant ist die mittelalterliche Christenheit freilich nicht. Da sie die Übernahme des Glaubens für eine Sache des freien Gewissens hält, ist die gewaltsame Bekehrung von Heiden eine Ausnahme; das *Decretum Gratiani* von 1150 verbietet sogar die erzwungene Taufe, was Jahrhunderte später der *Codex Juris Canonici* (1917) kodifiziert.

Juden werden prinzipiell und oft auch tatsächlich toleriert; und lange Zeit leben die Christen mit den Mohammedanern unter gegenseitiger Duldung. Aber wie im Islam der Apostat, so galt in der Christenheit der Häretiker, dem Hochmut und verstockte Hartnäckigkeit vorgeworfen werden, rechtlich gleichsam als vogelfrei. Im 11. und 12. Jahrhundert breitet sich die Todesstrafe gegen ihn aus und erhält sich bis weit über die Reformation hinaus. Denn die Grundlage der mittelalterlichen Intoleranz, die allzu enge Verquickung von Sacerdotium und Imperium, von geistlichen und weltlichen Dingen, bleibt in den protestantischen Landen erhalten, nur dass sie sich hier eher zum Vorteil des Staates als der Kirche auswirkt.

Trotz dieser »Rückfälle« wird die Toleranzforderung nicht erst im Zeitalter der Aufklärung, sondern schon drei Jahrhunderte vorher erhoben, da der Philosoph und Kirchenpolitiker Nikolaus von Kues für eine in den Ausdrucksformen pluralistische Religion plädiert. Und während in Deutschland die Reformation beginnt, setzt sich der Erfinder einer neuen Gattung politischen Denkens und spätere Märtyrer für seinen katholischen Glauben, Thomas Morus, für Religionsfreiheit ein: Auf seiner Insel Utopia seien deshalb verschiedene religiöse Anschauungen, selbst Naturreligionen zu erlauben, weil man nicht wisse, »ob nicht Gott selbst verschiedenartige und vielfache Verehrung wünsche, und dem einen diese, dem andern jene Religion eingebe«. Außerdem würde eine wahre Religion, selbst wenn es sie gäbe, im Kampf mit Waffen nicht notwendigerweise obsiegen; eher werde sich einmal »die innere Kraft der Wahrheit« von selbst durchsetzen.

Der Reformator Martin Luther bekräftigt zwar theologisch die neutestamentliche Trennung von Staat und Religion, bricht aber kirchenpolitisch wieder mit einigen Toleranzforderungen, was, wenn man sich an Morus' andere Einstellung erinnert, der verbreiteten Ansicht widerspricht, die Toleranz sei ein protestantisches, die Intoleranz aber ein katholisches Erbe. Wegen religiöser (Irr)Lehren wird in Genf auf Betreiben Calvins der spanische Arzt und Theologe Miguel Serveto verbrannt, im katholischen Rom der Philosoph Giordano Bruno. Luther greift in seiner Lehre der zwei Reiche beziehungsweise Regimenter den neutestamentlichen Grundsatz der Entquickung auf, trennt das weltliche Regiment, den Staat, vom geistlichen Regiment, der Kirche, und erlaubt das Schwert nur dem Staat. Trotzdem verlangt er, sowohl Juden als auch die Wiedertäufer zu verfolgen; er verwirft Toleranz gegen Katholiken und nennt deren Beharren wider besseren Wissens auf falschen Glaubensvorstellungen »fürsätzliche Tyrannei«.

Um der Toleranz erneut zum Sieg zu verhelfen, müssen die Theologen einige Einsichten wiedergewinnen, etwa den pragmatischen Gedanken, dass man in der Regel »verirrte Seelen« eher in Milde als mit Gewalt zurückgewinnt, und die theologische Erinnerung, dass der Geist des Neuen Testamentes in Geduld und Liebe besteht. Dazu zählt auch die Einsicht, dass nicht nur die Annahme des Glaubens, sondern auch das Beibehalten, die Treue,

einen Akt der Freiheit darstellt, weshalb Zwang nutzlos ist, da er bestenfalls zu einem vorgetäuschten, nicht wirklichen Glauben führt. Schließlich wird anerkannt, dass selbst im Fall eines irrenden Gewissens zwar nicht der Irrtum, aber der Mensch als verantwortliche Persönlichkeit Achtung verdient: die entsprechende Toleranz zieht einen scharfen Schnitt zwischen der Person und ihren Überzeugungen.

Auf der anderen, staatlichen Seite hält eine Gruppe frankophoner Intellektueller, die sogenannten Politiques, die politische Stabilität und den Frieden für politisch wichtiger als alle religiösen Unterschiede. Um den selbstzerstörerischen Krieg der Konfessionen zu beenden – kaum ein Krieg wird erbitterter und hässlicher geführt als ein Religionskrieg –, setzt der Kanzler von Frankreich, Michel de l'Hospital, schon im Jahre 1561 auf einer Versammlung der Generalstände die Verfassung des Staates gegen die Religion ab und erklärt, dass auch Menschen, die exkommuniziert sind, Bürger bleiben. Die zahlreichen, auch französischen Toleranzedikte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts werden allerdings häufig bloß widerstrebend erlassen. Eine Ausnahme bildet für längere Zeit Brandenburg-Preußen: Kurfürst Friedrich Wilhelm macht als erster europäischer Staatschef die Toleranz zu einem Kernelement des öffentlichen Rechts. Dass sich am Ende die Religionsfreiheit weithin durchsetzt, ist sowohl der blutigen Erfahrung religiöser Kriege und Bürgerkriege als auch wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Gründen zu verdanken. Denn Intoleranz gefährdet die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst, während tolerante Staaten wie Brandenburg-Preußen wirtschaftlich und kulturell aufblühen. Erneut spricht schon das aufgeklärte Selbstinteresse zugunsten von Toleranz.

Die intellektuell entscheidende Rolle spielt jedoch die europäische Aufklärung, die hier mit Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf und der Schule von Salamanca beginnt, da sie das Recht unabhängig von Religion und Theologie begründen. Die Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit, die am Ende gegen die Reste an dogmatischer und politischer Intoleranz eingefordert wird, rechtfertigt man mit drei sich ergänzenden Strategien; allesamt setzen sie der Staatsmacht enge Grenzen.

Die erste, religiöse Strategie hält die Glaubensfreiheit für vereinbar mit den christlichen Geboten. In der Tat hat sie neutestamentliche Grundlagen, etwa das Prinzip der Gegenseitigkeit und das Liebesgebot, ferner die Bergpredigt, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, vor allem aber Jesu Verhalten, zur Nachfolge nicht zu zwingen, sondern einzuladen, sichtbar in seiner großmütigen Haltung gegen Sünden. Schließlich darf man an Paulus' Mahnung zu gegenseitigem Ertragen erinnern.

Die zweite, staatstheoretische Strategie entlässt den Staat aus seiner angeblichen Pflicht gegen Religion und Kirche. Als eine weltliche Schutzeinrichtung sei er lediglich beauftragt, Leib und Leben, Freiheit und Eigentum seiner Bürger zu sichern, so dass die Religion aus seiner hoheitlichen Zuständigkeit herausfällt. Freilich – ist zu ergänzen – müssen Kirche und Staat nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Denn selbst bei einer Religion, für die wie beim Christentum das entscheidende Gemeinwesen, das Reich

Gottes, nicht von dieser Welt ist, hegt eine Kirche Erwartungen, sogar Zumutungen an den Staat. Zu Recht verlangt sie dreierlei: für sich als Institution – und als gerechte Kirche auch für alle anderen Religionsgemeinschaften – die Religionsfreiheit; für ihre Mitglieder und für alle Bürger die Glaubens- und Gewissensfreiheit; und für das Gemeinwesen die Verpflichtung auf Gerechtigkeit und Frieden in Anerkennung der Würde jedes Menschen. Aus diesem Grund haben (aufgeklärte) Religionsgemeinschaften eine besondere Affinität zur liberalen Demokratie beziehungsweise zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat.

Auf der anderen Seite darf der Staat von den Religionsgemeinschaften erwarten, dass sie sich auf die geistlichen Dinge konzentrieren und die Freiheit, die sie vom Staat verlangen, die Freiheit des Ein- und Austritts, auch ihren Mitgliedern gewähren, darüber hinaus, dass sie Andersgläubigen in Respekt und Toleranz begegnen. Wenn man schon diese Forderung für eine Säkularisierung hält, so ist es freilich jenes Minimum, das jeder Religion zuzumuten ist, zumal es deren religiösen Kern – im Fall des Islam dessen kompromisslosen Monotheismus – nicht tangiert.

Gering sind die legitimen wechselseitigen Erwartungen also nicht. Entscheidend ist aber, dass aus Sicht des Staates jeder, wie Friedrich der Große sagt, nach seiner Façon selig werden darf. Ein liberaler Staat verzichtet auf Wahrheitsansprüche jeder Art, nicht nur religiöser, sondern auch wissenschaftlicher oder ästhetischer Natur. Die Kirchen wiederum sind freiwillige Vereinigungen religiös Gleichgesinnter, die nach der Weisung Jesu an Petrus »Stecke dein Schwert in die Scheide« auf jede Befugnis zu weltlicher Herrschaft verzichten.

Der Gläubige darf zwar das politische Gemeinwesen auf eine göttliche Anordnung zurückführen. Er darf aber weder vom Gemeinwesen verlangen, dass es sich selber für göttlich gestiftet hält und seine Amtsträger »von Gottes Gnaden« herrschen, noch darf er gar das Gemeinwesen exklusiv mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifizieren. Selbst wenn ein Staat eher einen christlichen, ein anderer eher einen muslimischen oder hinduistischen Hintergrund hat, muss er den anderen Religionsgemeinschaften sowohl die persönliche als auch die korporative Religionsfreiheit gewähren. Sofern Religionsgemeinschaften abweichende Ansichten mit Ausschluss ahnden, darf diese Exkommunikation keinerlei weltlich-staatliche Folgen haben. Vor allem dürfen die Religionsgemeinschaften kein Verbot, vom angestammten Glauben abzufallen, mit weltlichen Strafen erzwingen. Im Übrigen haben sie selber dagegen verstoßen: sowohl die Christen als auch die Muslime oder die Buddhisten, als sie durch eine Mission der »Heiden« nach und nach zu global verbreiteten Religionen, zu Weltreligionen, wurden.

Umgekehrt steht es dem Staat nicht an, sich mit weltlicher Gewalt in Glaubensfragen einzumischen. Marylands *Act Concerning Religion* (1649) hatte selbst die »verhassteste aller Religionen«, die katholische, in den Toleranzvertrag eingeschlossen. Und Rhode Island formuliert mit der *Charter of Rhode Island and Providence Plantation* (1663) von Anfang an die vollständige Gewissensfreiheit.

Eine dritte, personale Rechtfertigungsstrategie der Aufklärung geht vom Einzelnen aus. Um seiner personalen Integrität willen hat er nicht bloß eine Befugnis, sondern sogar eine Verpflichtung, nach seinem (aufgeklärten) Gewissen zu handeln. Nur dort, wo der gesellschaftliche Friede bedroht und der Bürger beispielsweise zur Meinung verleitet wird, er brauche den staatlichen Gesetzen nicht zu gehorchen, endet die Gewissensfreiheit.

Der philosophische Höhe-, aber auch Wendepunkt der europäischen Aufklärung, Immanuel Kant, nennt den Fürsten aufgeklärt, der es für seine Pflicht hält, »in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen«, so dass er »selbst den hochmütigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt«. Ob aus religiösen Gründen, aus rechtlichen Gründen oder wegen der personalen Integrität jedes Menschen – wer den Begriff des Gewissens ernst nimmt, muss es nach Kants Abhandlung *Was ist Aufklärung?* jedem freistellen, »sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen«.

Die drei Rechtfertigungsstrategien lassen sich noch um Argumente ergänzen, die der Rechtfertigung des Pluralismus entsprechen. Zum Beispiel sagt die Erfahrung, dass es, angefangen mit den Bedürfnissen und Interessen über Talente und den Geschmack bis zur Herkunft und Einschätzung der gesellschaftlichen und politischen Umstände, immer Unterschiede gibt. Auch ist niemand gegen Irrtümer, Vorurteile und Fehler gefeit, so dass die freie Auseinandersetzung die bessere Chance zur Wahrheit bietet als das dogmatische Beharren auf der einmal gebildeten Überzeugung. Dazu kommt ein Wissen um den Reichtum an Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und die perspektivistische Befangenheit jeder konkreten Gestalt.

Derartige Argumente rechtfertigen Toleranz aus dem aufgeklärten Selbstinteresse. Diese nur »prudentielle Toleranz« schließt allerdings Individuen oder Gruppen, die keinen nennenswerten Beitrag zum Wohlergehen leisten, von der Toleranz aus. Die Klugheit lehrt, dass die Intoleranz den persönlichen und beruflichen Lebensraum einschränkt und die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst gefährdet. Tolerante Personen können sich dagegen kreativ entfalten, tolerante Gemeinwesen blühen sowohl wirtschaftlich als auch kulturell auf.

Umfassender und grundlegender ist jedoch die Rechtfertigung aus der unantastbaren Menschenwürde, die jeden zu einer freien und ebenbürtigen Person erklärt, ausgestattet mit dem Recht, eigene Überzeugungen zu bilden und ihnen gemäß zu leben. Dazu gehört, dass man dasselbe Recht aller anderen nicht beeinträchtigt. Hier beugt sich die Toleranz dem Rechts- und Gerechtigkeitssinn und endet dort, wo Freiheit und Würde anderer verletzt werden. Die Rechtfertigung aus der Freiheit und Würde jedes Menschen enthält also ein Maß für die Toleranz und zugleich ein Kriterium für ihre Grenzen.