

Mathias Lindenau,
Marcel Meier Kressig (Hg.)

MITEINANDER LEBEN

Ethische Perspektiven
eines komplexen Verhältnisses.
Vadian Lectures Band 2

[transcript] sozialtheorie

Mathias Lindenau, Marcel Meier Kressig (Hg.)
Miteinander leben

Sozialtheorie

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG (HG.)

Miteinander leben

Ethische Perspektiven eines komplexen Verhältnisses.

Vadian Lectures Band 2

[transcript]

Wir danken der Karl Zünd Stiftung für die großzügige finanzielle Unterstützung.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld

© Mathias Lindenau, Marcel Meier Kressig (Hg.)

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3361-0

PDF-ISBN 978-3-8394-3361-4

<https://doi.org/10.14361/9783839433614>

Buchreihen-ISSN: 2703-1691

Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Mathias Lindenau & Marcel Meier Kressig | 7

Urbane Toleranz als Koexistenzphilosophie

Heinz Kleger | 19

Das Projekt Weltethos – Dialog statt Zusammenprall der Kulturen

Alois Riklin | 51

Vertrauen gegen seine Liebhaber verteidigt

Martin Hartmann | 77

Lebenslügen

Ludwig Hasler | 95

Autoren | 111

Einleitung

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG

Die Ereignisse der jüngsten Zeit haben in aller Deutlichkeit vor Augen geführt, dass die Fragen des Zusammenlebens von Menschen unverändert aktuell sind: Terroranschläge, Kriege und kriegerische Auseinandersetzungen, massive Umweltprobleme, ein nicht versiegender Strom von Flüchtlingen, das Erstarken radikaler Gruppen und populistischer Meinungen, die Angst vor dem Verlust des eigenen Wohlstands; aber auch ungeahnte Solidarität, Anteilnahme und Hilfsbereitschaft gegenüber fremden Menschen oder auch das Eintreten gegen dumpfe und vereinfachende Plättitüden, die der Komplexität und den Problemen des Miteinander nicht im Ansatz gerecht werden.

Man sieht schnell: Das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen, Religionen, Gruppierungen und Einzelner stellt eine immerwährende Herausforderung für jede Gesellschaft dar, die nicht ohne Weiteres einer eindeutigen, geschweige denn einer endgültigen Antwort zuführen ist. Denn: lässt sich überhaupt ein Konsens oder wenigstens ein tragfähiger Kompromiss darüber erzielen, wie man miteinander leben will, müsste, sollte oder – zumindest als gedankliches Konstrukt – könnte? Ist so etwas wie die zweifelsfrei beste Form des Miteinanderleben im Sinne einer idealen Ordnung, die dem Neben-, Gegen- und Füreinander genügen kann, überhaupt möglich?

Seit den ersten Vergemeinschaftungsformen von Menschen darf davon ausgegangen werden, dass sich die Fragen des Zusammenlebens aufgrund ihrer zunehmenden Komplexität immer weiter von einer rigiden Sippenregelung hin zu einer begründungspflichtigen Materie entwickelt haben (vgl. Parzinger 2014). Davon zeugen nicht allein die kulturellen Bräuche, Sitten, Rituale und Religionen, sondern die ebenso zunehmend ins Zentrum rückenden Fragen der ethischen Legitimation des Umgangs miteinander. Grundsätzlich geht es hierbei um die »gesellschaftliche Wechselwirkung« (Dilthey 1961: 60), die in irgend-einer Art und Weise geregelt, dabei jedoch verschiedenen Ansprüchen genügen muss: Die Regelungen dürfen nicht der Willkür unterliegen, müssen einen verbindlichen Charakter besitzen und schließlich einklagbar sein, womit aus diesem Rechtsanspruch auf der Gegenseite Pflichten resultieren.

Gleichzeitig wissen wir, dass die bloße Existenz von Gesetzen und Regeln nicht garantiert, dass Menschen diesen Ansprüchen im Miteinander tatsächlich genügen. Ihre soziale Geltung muss in Auseinandersetzungen herbeigeführt werden, die auch Fragen der inhaltlichen Begründbarkeit berührt. Solche mitlaufenden Begründungsdiskurse erhöhen die Gültigkeit und damit die Legitimität der (normativen) Regelungen, indem möglichst viele Betroffene ihnen zustimmen könnten. Denn das Grundproblem des Miteinanderleben der Menschen scheint in der Frage zu liegen, »wie man mit der Spannung zwischen Kooperation und Konkurrenz umgeht« (Margalit 2011: 49); zumal das Streben der Menschen nach Verbesserung der eigenen Lebensbedingungen – wenn es sein muss auch auf Kosten anderer – als ausschlaggebend betrachtet werden kann. Dabei muss es sich nicht gleich um den »Krieg, den jeder Einzelne gegen jeden führt« (Hobbes 1969: 99) handeln, der bekanntlich nur durch einen starken, durchsetzungsfähigen Souverän beendet werden kann. Jedoch sind auch »empathische Egoisten« (Przyrembel 2014), die neben ihren eigenen auch die Interessen anderer berücksichtigen, von der Frage nach ihrer Kooperationsbereitschaft und Konfliktfähigkeit nicht ausgenommen. Denn in pluralistischen Gesellschaften sind weder ein Sinnstiftungs- noch ein Wahrheitsmonopol zu

legitimieren, was eben auch bedeutet, dass Werte und (Lebens-)Auffassungen miteinander in Konflikt geraten können.

Nicht zuletzt John Rawls (1998: 13) hat diesen Punkt betont und auf die »Tatsache einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarenden umfassender Lehren – das Faktum eines vernünftigen Pluralismus« hingewiesen; sei dies nun aufgrund verschiedener partikularer Interessen, divergierender religiöser oder weltanschaulicher Auffassungen, konkurrierender politischer Positionen oder den unterschiedlichen Vorstellungen von einem guten und gerechten Leben in einer Gesellschaft der Fall. Zu beantworten bleibt allerdings, wie mit den aus der »schrillen Polyfonie der Meinungen« (Habermas 2012: 63f.) resultierenden Konflikten ein möglichst gewaltfreier Umgang gefunden werden kann, um den individuellen und sozialen Fragen des Zusammenlebens eine verbindliche und breit abgestützte Grundlage zu geben.

So verwundert es nicht, dass im Laufe der geschichtlichen Entwicklung eine große Spannbreite an politischen Ordnungsvorstellungen ersonnen wurde, in denen die Pflicht zur Einhaltung von Regeln begründet oder mit deren Hilfe generell Spannungen im Zusammenleben der Menschen verringert werden sollten (zur Vielfalt der politischen Ideengeschichte vgl. u.a. Fettscher/Münkler 1985ff.). Insbesondere demokratische Gesellschaften stehen dabei vor der Herausforderung, trotz aller Interessendifferenz – und zum Teil unversöhnlicher Positionen – ein Miteinander zu bewerkstelligen, das dem gesellschaftlichen Pluralismus ebenso genügt wie der staatsbürgerlichen Egalität. Und zwar ohne zwingend eine harmonische, konfliktfreie Gesellschaft zu errichten, die alle Differenzen und Dissense einebnnet.

Aus dieser Konstitutionsbedingung demokratischer Gesellschaften wird offensichtlich, dass über die Fragen des Zusammenlebens nicht Experten und politische Mandatsträger allein entscheiden können. Geraade weil allgemeinverbindliche Mehrheitsentscheide legitimiert und durchgesetzt werden müssen, bedarf es vor der politischen Entscheidung zunächst der öffentlichen Diskussion, wenn diese Entscheide akzeptiert werden sollen. Die Bürgerinnen und Bürger sind also mitver-

antwortlich für die Entwicklung der demokratischen Gesellschaft und nicht nur die Inhaber politischer Ämter. Folglich geht der Anspruch an die Bürger über die gegenseitige Friedenssicherung im Zusammenleben hinaus und verlangt von ihnen ein moralisches Verhalten, damit die jeweilige Gesellschaft als »moralisch« gut qualifiziert werden kann. So besehen ist Kant zu widersprechen, wenn er sich zwar einen »moralischen Politiker« (1998a: 233) vorstellen kann, aber diesen moralischen Anspruch als nicht notwendig für einen guten Bürger erachtet, da es »nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt [...] und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.« (1998a: 233f.) Das wäre den aufgeworfenen Herausforderungen demokratischer Gesellschaften nicht angemessen.

Wie bereits angedeutet tangieren die Fragestellungen des Miteinanderlebens nicht nur den Bereich politischer Ordnungsvorstellungen, sie bilden ebenso einen Fixpunkt ethischer Überlegungen. Auch hier wird die Frage virulent, wie es gelingt, sich »trotz starker Unterschiede zwischen den Auffassungen des guten und wertvollen Lebens als politische und moralisch gleichberechtigte und autonome Personen anzuerkennen.« (Forst 2010: 2756) Im Fokus stehen hier also nicht individualethische Probleme, die sich an der persönlichen Lebensführung orientieren und letztlich die Fragen nach dem gelungenen Leben erörtern. Sondern sozialethische Problemstellungen, die das zwischenmenschliche Zusammenleben betreffen und deshalb am Ideal der Gerechtigkeit versuchen festzulegen, was in einer bestimmten Gemeinschaft als »gut« oder »richtig« Geltung besitzen soll. (vgl. Fenner 2008: 8f.)

Aber was ist das »Gute« oder das »Richtige« für ein Gemeinwesen? Um welche Güter und Werte soll es denn gehen, wenn wir über das Miteinander Verständigung suchen? Nun kann man davon ausgehen, dass die sogenannten *basic needs*, also diejenigen Grundgüter, die für das Überleben eines Menschen unverzichtbar sind, im ersten Moment keine unendlichen Diskussionen nach sich ziehen oder in Abrede gestellt werden. Komplizierter wird es allerdings, wenn wir konkreter zu

bestimmen versuchen, welche Werte und Güter für das Leben eines Menschen unverzichtbar sind und welche normativen Verpflichtungen daraus für uns folgen: Sind wir als Menschen – insbesondere auch im globalen Maßstab – zu allem Möglichen verpflichtet und dafür verantwortlich? Konkret: Müssen wir tatsächlich, wie der australische Philosoph Peter Singer (1998: 283) fordert, unsere Zeit und unser Geld für das Leben wildfremder Menschen einsetzen oder uns anderenfalls dem Vorwurf aussetzen, es könnte »fast scheinen, dass wir alle Mörder sind? Oder ist all denjenigen zuzustimmen, die eine bevorzugte Behandlung der Personen, die uns wichtig sind und/oder nahestehen, erlauben (vgl. Williams 1981: 18f.)?

Ein weiterer Punkt betrifft die Forderung der Gerechtigkeit, die Bedürfnisse und Interessen der/des anderen als ebenbürtig zu achten, wie die eigenen. Dieses Problem ist für ein Gemeinwesen nicht unerheblich, da seine Mitglieder dazu neigen, immer dann auf die Beachtung moralischer Grundsätze zu verzichten oder Ausnahmesituationen für sich zu reklamieren, wenn diese unangenehme Folgen nach sich ziehen:

»Das Empfinden in der Öffentlichkeit lässt sich grob in folgender Weise zusammenfassen: Bei Gewinnen kann man es sich leisten Kantianer zu sein. Bei Verlusten sollte man sich lieber als Utilitaristen verstehen und nur den eigenen Nutzen ins Auge fassen.« (Margalit 2011: 148)

Solche Formen selektiver moralischer Verbindlichkeit können so weit reichen, in »Form der ›Moralkeule‹ [...] bestimmten Gruppen die moralische Integrität oder gleich jede Moralfähigkeit abzusprechen.« (Ceklikates/Neuhäuser 2011: 153) Folglich können Spannungen darüber auftreten, wie das gemeinsame Wohl als soziales Grundprinzip gegenüber maximaler individueller Selbstverwirklichung behauptet werden kann. Vor diesem Hintergrund lässt sich die ethische Fragestellung folgendermaßen verdichten: Wozu sind wir im Umgang miteinander verpflichtet und worauf können wir berechtigerweise wechselseitige Ansprüche erheben? Damit rücken die Autonomie und Würde wie

auch das Wohl um den/die anderen als zentrale ethische Prinzipien in den Blick.

Seit der Ausformulierung des kategorischen Imperativs durch Kant (1998b: 61), »die Menschheit, sowohl in [...] [der eigenen, M.L.] Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« zu benutzen, besteht der unbedingte Respekt vor der Autonomie der Person als unhinterfragtes Allgemeingut. Richard Hare (1982: 177) hat diesen Punkt aufgenommen und die gleichwertige Achtung der Ideale und Interessen aller betont, solange diese nicht andere in ihrer Autonomie beeinträchtigen. Hieraus erwächst der Respekt vor dem/den anderen in Form gegenseitiger Anerkennung, die sich in den drei grundlegenden Formen materialisiert: der emotionalen Zuwendung (Liebe), der rechtlichen Anerkennung (Rechte) sowie der sozialen Wertschätzung (Solidarität) (vgl. Honneth 1994: 196).

Mit der Achtung der Autonomie des/der anderen ist jedoch nur eine Seite der Medaille benannt. Ebenso ist gefordert, sich die Achtung vor dem Wohlergehen des/der anderen zu eigen zu machen. Das kann in zwei Richtungen erfolgen, die von Heidegger (1960: 122) als »einspringend-beherrschende« und »vorausspringend-befreiende« Fürsorge klassifiziert wurden: Die einspringende Fürsorge »übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen« (ebd.). So notwendig sie mitunter auch ist, kann diese Art der Fürsorge dazu führen, den anderen in seiner eigenständigen Lebensführung einzuschränken und ihn so »zum Abhängigen und Beherrschten« machen (ebd.). Die vorausspringende Fürsorge hingegen nimmt dem anderen die ›Sorge‹ nicht ab, sondern »verhilft dem Anderen dazu« (ebd.), seine Angelegenheiten selbst wahrzunehmen. Die »Existenz des Anderen« (ebd.) wird als eigenständig anerkannt, kann die betreffende Person allerdings auch in bestimmten Situationen überfordern.

Vorrangig werden diese Formen der Sorge um das Wohlergehen der/des anderen in den unterschiedlichsten Relationen des Miteinanderlebens bis hin zur gesellschaftlichen Ebene anzutreffen sein. Sie führen jedoch auch auf die politische Ebene zurück und verdeutlichen die

Verwobenheit ethischer sowie politischer Fragestellungen, die in die Debatten um das Gemeinwohl münden. Hier tut sich ein unübersichtliches und nahezu unüberschaubares Feld auf. Aus dieser Gemengelage ragt allerdings immer wieder die Toleranz hervor, die »zu einem unabdingbaren politisch-sozialen Handlungsprinzip [avanciert, M.L.], das soziale Diskriminierung als verfassungswidrige Verhaltensweise verwirft, politische Gleichberechtigung gebietet und nicht zuletzt dazu verpflichtet, demokratisch vereinbarte Verfahrens- und Entscheidungsregeln einzuhalten.« (Schreiner 1990: 446)

An diesem Punkt knüpft *Heinz Klegger* mit seinem Beitrag an. Ausgehend von der »Grundbedingung der menschlichen Pluralität« (Arendt 2016: 57) fragt er nach einer Koexistenzphilosophie, die sowohl größtmögliche Freiheit als auch das Zusammenleben in verdichten Räumen ermöglicht. Das Herzstück bildet hierbei die urbane Toleranz, die sich nicht mit der passiven Duldung des anderen und/oder des Fremden begnügt, sondern aktiv die Anerkennung des Gegenübers als gleichwertigen Partner einfordert. Das bedeutet eben nicht, auf Auseinandersetzungen verzichten zu wollen, wenn unterschiedliche Lebensentwürfe und Auffassungen über das ›richtige‹ Leben aufeinanderprallen, sondern die daraus resultierenden Konflikte so zu lösen, dass mit den Differenzen friedlich und demokratisch umgegangen wird. Das ist zwar anstrengend, ist aber der Preis, der für ein respektvolles (Zusammen-)Leben entrichtet werden muss. Ihre Grenze findet solche Art Toleranz in dem Nicht-Tolerierbaren, das deutlich benannt und bekämpft werden muss.

Was hier für den verdichten urbanen Raum analysiert wird, überführt *Alois Riklin* auf eine globale Ebene. Er hinterfragt die scheinbare Gewissheit vom »Zusammenprall der Kulturen« und entlarvt die zugespitzten Feindbilder über die Muslime als undifferenziert und unreflektiert. Diesem Feindbilddenken wird das ethisch fundierte »Projekt Weltethos« von Hans Küng gegenübergestellt und die Notwendigkeit eines Dialogs der Kulturen wie auch der Religionen hervorgehoben. Unter Verweis auf das Goethe-Wort, dass Toleranz sich nicht in der Duldung erschöpfen darf, sondern »zur Anerkennung führen« (1907: 190) muss,

pocht Riklin auf den respektvollen Umgang, sich trotz aller Differenzen und aller Verschiedenartigkeit als gleichwertige Partner anzuerkennen; und zwar nicht nur im sozialen Nahraum (vgl. den Beitrag von Heinz Kleger), sondern ebenso zwischen den Kulturen und Religionen. Auch hier kann es nicht darum gehen, die Harmonie als Königsweg zu betrachten und Differenzen einzuebnen. Zwingend erforderlich ist jedoch ein gleichberechtigter Dialog der Kulturen und Religionen, wofür absolute Geltungsansprüche neutralisiert werden müssen und der Verzicht auf ein rechthaberisches Wahrheits- und Heilsmonopol unerlässlich ist.

Eine weitere Grundlage für einen derartigen Dialog bildet zudem das Vertrauen, der »Zement sozialen Lebens« (Margalit 2011: 49). Doch ist damit alles zum Thema Vertrauen gesagt? *Martin Hartmann* befasst sich mit dem vorherrschenden Vertrauensbegriff und hinterfragt kritisch, welche Bedingungen vorliegen müssen, um Vertrauen zu schaffen und zu erhalten. Er verweist auf den neuralgischen Punkt der gegenwärtigen Vertrauenskonjunktur: Überall wird unablässig Vertrauen gefordert und erwartet, aber zeitgleich werden die Grundlagen, die gegenseitiges Vertrauen ermöglichen, durch eine Erwartungshaltung in absolute Sicherheit zerstört. Auch wenn mittels Überwachung, Kontrolle und Dokumentation diese Sicherheitsfixierung bedient werden kann, so macht sie doch Vertrauen im Prinzip überflüssig, weil sie die Möglichkeit der Enttäuschung von Vertrauen ausschließen möchte. Soll hingegen tatsächlich Vertrauen entstehen, so ist dies nur unter zwei Bedingungen möglich: Einerseits erfordert es von uns, andere als solche anzuerkennen, denen vertraut werden kann. Andererseits müssen die anderen in der Lage sein, diesem Vertrauen entsprechen zu können.

Doch nicht nur das Vertrauen ist von enormer Wichtigkeit, sondern ebenso die Lebenslügen, denen allerdings eine eher negative Bedeutung für das menschliche Zusammenleben zugeschrieben wird. *Ludwig Hasler* nimmt sie in den Blick und kann zeigen, dass diese Einschätzung so nicht haltbar ist. Vielmehr muss gefragt werden, ob die Lebenslügen nicht sogar als Schmiermittel für ein gelingendes Miteinan-

der notwendig sind, da der »Rigorismus der Wahrheit« (Blumenberg 2015) unerträglich wäre. Mithin kommen der Lebenslüge zwei nicht unwesentliche Funktionen zu: Sie kann zu Illusionen verleiten und so zumindest kurzfristige Schutz- und Schonräume eröffnen, um das Leben erträglicher zu gestalten. Und sie kann eine eigene Welt kreieren, in der das Pendeln zwischen dem Idealzustand und dem, was möglich ist, denkbar wird (vgl. Russell 1959: 60). Problematisch bleibt allerdings, ihre Produktivität zu bestimmen und den richtigen Zeitpunkt zu finden, die Lebenslügen zu beenden. Das hat nicht nur für Individuen eine hohe Relevanz, sondern auch für Gesellschaften. Zudem besitzen Lebenslügen nicht nur einen ›positiven‹ Effekt für das Miteinander: Sie können auch die Entwicklung blockieren und eine Scheinrealität ermöglichen, die dabei hilft, die tatsächlichen Herausforderungen zu verdrängen.

Aus diesem kurzen Abriss dürften die Fülle und die Komplexität der Fragen des Miteinanderlebens deutlich geworden sein, die allenfalls gestreift werden konnten. Ebenso weisen die hier versammelten Beiträge darauf hin, dass es keine Rezepte im Umgang miteinander gibt und geben kann. Gleichwohl sind einige Punkte herausgearbeitet worden, die im Umgang miteinander Beachtung verdienen: eine Toleranz, die Koexistenz ermöglicht, eine Dialogbereitschaft, die den anderen als ebenbürtig anerkennt, den Mut zum Vertrauen sowie die gelassene Achtsamkeit im Umgang mit Lebenslügen.

Abschließend bleibt Dank zu sagen: Der *Karl Zünd Stiftung*, ohne deren großzügige Unterstützung die Realisierung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre. Und unserer Mitarbeiterin Claudia Züger für ihre wertvolle Unterstützung.

Le Prese/Balgach, im Januar 2016

LITERATUR

- Arendt, Hannah (2016): Sokrates. Apologie der Pluralität, Berlin.
- Blumenberg, Hans (2015): Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt, Berlin.
- Celikates, Robin/Neuhäuser, Christian (2011): »Politische Ethik«, in: Ralf Stoecker/Ders./Marie-Luise Raters (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik, Stuttgart, S. 153-156.
- Dilthey, Wilhelm (1961): »Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat«, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 3. unveränderte Aufl., Stuttgart, S. 31-73.
- Fenner, Dagmar (2008): Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen/Basel.
- Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hg.) (1985ff.): Pipers Handbuch der politischen Ideen, 5 Bde., München/Zürich.
- Forst, Rainer (2010): »Toleranz«, in Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Jörg Sandkühler, Hamburg, S. 2753-2758.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1907): »Maximen und Reflexionen. Aus dem Nachlass«, hrsg. v. Max Hecker, in: Schriften der Goethe-Gesellschaft, hrsg. v. Erich Schmidt u. Bernhard Suphan, 21. Bd., Weimar, S. 177-290.
- Habermas, Jürgen (2012): »Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? Über die schrille Polyfonie der Meinungen und ihre Filtrierung«, in: NZZ, 04.08.2012, Nr. 179, S. 63f.
- Hare, Richard M. (1982): »Toleration and Fanaticism«, in: Ders.: Freedom and Reason, Oxford, S. 157-185.
- Heidegger, Martin (1960): Sein und Zeit, 9., unveränderte Aufl., Tübingen.
- Hobbes, Thomas (1969): Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates, Rowohls Klassiker der Literatur und Wissenschaft, Bd. 6, hrsg. v. Ernesto Grassi, Reinbek b. Hamburg.

- Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1998a): »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf«, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt, S. 191-251.
- Kant, Immanuel (1998b): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt, S. 7-102.
- Margalit, Avishai (2011): Über Kompromisse – und faule Kompromisse. Aus dem Engl. v. Michael Bischoff, Berlin.
- Parzinger, Hermann (2014): Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift, München.
- Przyrembel, Marisa (2014): Emphatische Egoisten. Eine interdisziplinäre Analyse zur Perspektive der zweiten Person, Freiburg i.Br./München.
- Rawls, John (1998): Politischer Liberalismus, übersetzt v. Winfried Hinsch, Frankfurt a.M.
- Russell, Bertrand (1959): »The Study of Mathematics«, in: Ders.: Mysticism and Logic and other Essays, London, S. 58-73.
- Schreiner, Klaus (1990): »Toleranz«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart, S. 445-605.
- Singer, Peter (1994): Praktische Ethik, 2., rev. u. erw. Aufl., aus dem Engl. Übersetzt v. Oscar Bischoff/Jean-Claude Wolf u. Dietrich Klose, Stuttgart.
- Williams, Bernard (1981): »Persons, character and morality«, in: Ders.: Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980, Cambridge, S. 1-19.

Urbane Toleranz als Koexistenzphilosophie

HEINZ KLEGER

›Miteinander leben‹ ist ein schöner Titel und ein wichtiges Thema. Das Miteinander ist immer auch ein Neben- und Gegeneinander, das freilich verschiedene Grade der Intensität annehmen kann. In diesem Spektrum bewegt sich die Toleranz, insbesondere die urbane Toleranz, die Heterogenes umfasst und über die ich ein paar Überlegungen anstellen möchte. Sie ist für mich der Kern einer Koexistenzphilosophie, welche größtmögliche Freiheit und das Zusammenleben in verdichten Räumen miteinander verbindet. Gegenwärtig erlebt die Verstädterung der Welt noch einmal einen gewaltigen neuen Schub.

URBANE ZIVILISATION

Das Zusammenleben in Städten ist seit jeher eine besondere Herausforderung. Es markiert den Beginn der menschlichen *Zivilisation*, die heute als urbane weltweite Zivilisation aufs Neue herausgefordert ist. Ihre heißen Antithesen lauten Barbarei, Kriege, Fanatismus, Armut und Überlebenskampf. Sie alle äußern sich nicht zufällig auch in massiven Stadtzerstörungen, die der Historiker Karl Schlögel »Urbanizid« ge-

nannt hat, wie wir das gegenwärtig in Aleppo, Mossul, Ramadi oder Palmyra wieder beobachten. Antikes und mittelalterliches Kulturgut wird systematisch zerstört; die kulturelle Vielfalt wird ausgelöscht und die religiöse Toleranz kollabiert.

Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist eine verstörende Tatsache. Die Urbanisierung vollzieht sich derzeit in Asien viel schneller als seinerzeit in Europa. Der größte Teil dieses Wachstums findet in China statt – Highspeed Urbanismus in neuen Dimensionen. Eine weitere Beschleunigung wird erwartet. Es ist klar, dass solche urbanen Gebiete, die unserem Verständnis von Region entsprechen, nicht mehr nach herkömmlichen Methoden regiert werden können. Chongqing zum Beispiel mit 32 Millionen Einwohnern hat die Fläche Österreichs. »Metropolitan governance« ist dafür das bezeichnende Schlagwort geworden. Aber was bezeichnet es? Das Wort ist ebenso symptomatisch wie leer.

Nachhaltige Stadtentwicklungen sind weltweit von überlebenswichtigem Interesse. An ihnen wird sich zeigen, ob für solche Entwicklungen das Konzept der Nachhaltigkeit überhaupt noch genügt. Dieses Konzept, zumindest als Zeitgewinn, ist jedenfalls, so viel ist klar, sowohl eine Frage nach den Zuständen *vor Ort* wie andererseits auch eine unserer *geteilten Verantwortung* in der Welt. Nach Kalkutta beispielsweise, der ehemaligen Hauptstadt des britischen Kolonialreiches, wo niemand genau weiß, ob die Stadt 14, 15 oder 16 Millionen Einwohner zählt, kommen täglich Tausende. Sie alle suchen ein besseres Leben, das für sie das Glück als Abenteuer ist. Der Glaube, dieses Glück zu finden, oder es zu schaffen, bleibt entscheidend. Auch wenn dabei die meisten arm bleiben, bleiben sie jedoch nicht so arm wie auf dem Land, von dem sie kommen.

Dieser Sog der Städte, der an Hobbes »Gleichheit der Hoffnung«¹ erinnert, entwickelt eine buchstäblich überwältigende Dynamik: »Kei-

1 Hobbes geht in seiner modernen individualistischen Sozialphilosophie der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung von einem *starken Begriff der Gleichheit* aus. Damit bricht er mit der antiken Tradition der natürlichen

ne der dramatischen globalen Veränderungen, die wir heute erleben, vom Arabischen Frühling bis zum Aufstieg der Frauen, wäre ohne den gigantischen Prozess der Urbanisierung denkbar.« (Simon/Suketu 2012: 38f.; vgl. auch: Simon/Burns 2012; Metha 2006). In den Städten verdichten sich die Konflikte:

»Schuld an der Gewalt ist nicht die Urbanisierung, sondern die Armut. Die Städte waren stets die Zuflucht der Habenichtse. Und in Amerika haben wir noch immer keine Lösung dafür gefunden, dass die einfachen Jobs für immer nach China, Südostasien oder Indien abgewandert sind.« (Simon/Suketu 2012: 38f.)

Bei allen sozialen Exklusionen wachsen indessen aber auch innovative Lösungen, die von vielen Menschen für viele getragen werden. Anders kann bei diesen Dimensionen das Rettende in der Gefahr ohnehin nicht wachsen:

»Die Herausforderung des 21. Jahrhunderts ist, dass wir durch die Verstädterung weltweit immer härter im Wettbewerb zueinander stehen. Zugleich werden wir auch multikultureller und pluralistischer – und nur die Städte und Nationen, die damit umzugehen lernen, werden vorankommen.« (Ebd.)

Die 15 Millionenstadt Karatschi in Pakistan wird *als »Vorhölle«* beschrieben (Ladurner 2002: 7). Trotzdem ist sie für die Massen noch immer eine Hoffnung: »60 Prozent des Bruttoinlandsproduktes entstehen hier. Wer zuwandert, der hat den Traum von einem besseren Leben [...] Es gibt kaum jemanden, der Anspruch auf die Stadt erhebt, der sie

Ungleichheiten als Wesensungleichheiten. Bei der Gleichheit der geistigen Fähigkeiten sieht er »die Gleichheit unter den Menschen noch größer als bei der Körperstärke«. Und: »Aus der Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine Gleichheit der Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können« (Hobbes 2011, S. 120). Das Leben wird so zu einem ständigen Wettkampf nach dem Glück in der Moderne.

zur Heimat macht, die man bewahren, formen oder gar neu erschaffen könnte.« (ebd.) In dieser vielfach geprüften Stadt gibt es aber auch eine Normalität, »die wie ein Wunder wirkt« (ebd.; Herv. H.K.), sagt der Beobachter. Er findet sie zum Beispiel im Armenviertel Orangi, wo eine Million Menschen leben. Es gibt dort 723 Schulen, wovon die Stadt ganze 73 betreibt; alle anderen sind privat. Es sind keine Koranschulen, sondern weltliche Schulen, an denen das Religiöse seinen Platz findet und ethnisch-kulturellen Konflikten Raum gegeben wird.

Genau diese Konflikte, von denen wir hier und heute so viel reden, bilden die antizipierten Gefahren einer entfesselten und unkontrollierter Dynamik der Urbanisierung. Lösungen für die damit verbundenen Konflikte lassen sich aber nur vor Ort, in den Gemeinden und Regionen selber finden. Wir müssen den Menschen und ihrer urbanen Toleranz, und was diese gleichzeitig *konstruktiv* zustande bringt, vertrauen. Von außen können wir solche Prozesse allenfalls unterstützen. Eine neue urbane Agenda nimmt über Städtepartnerschaften, Städtenetzwerke und urbane Technologien (zum Beispiel Brandenburger Windenergie für Chinas Smog belastete Metropolen) diesen Aspekt mit auf. Im Kleinen kann man Moralist sein, im Großen muss man Realist bleiben. International wird vor allem die Unkalkulierbarkeit von Staaten und Regierungen zu einem Hauptproblem der Koexistenz.

DIE STADT ALS PRODUKTIVER ORT

In den städtischen Konflikten erweist es sich, was tragfähiges gemeinsames Leben in Freiheit bedeuten kann. Dort manifestieren sich die gegenwärtigen wie die künftigen Auseinandersetzungen, auf die es ankommt (vgl. Harvey 2013). Städte sind in der urbanen Zivilisation kosmopolitische Vorreiter der Politik. So war es zum Beispiel Toronto und nicht ein Staat, wo zuerst verbindliche Klimaziele verabredet worden sind. Nicht nur Staaten, auch Städte machen Politik. Auf vielen Gebieten gibt es effektive Kooperationen, so zum Beispiel in der Europäischen Städtekohäsion gegen Rassismus, wo inzwischen mehr als

100 Städte von A bis Z, von Aberdeen bis Zürich, verbunden sind. Diese zivilen Netzwerke bilden und bauen Europa von unten. Sie bilden eine Quer- und Gegenstruktur zum politologischen Mehrebenensystem (Region, Nation, EU).

Den Gedanken von Aristoteles, dass *die Bürgerschaft* die Stadt *ist*, möchte ich hier für eine urbane Toleranz als Koexistenzphilosophie aktualisieren. Eine Bürgerschaft, wo auch immer, fällt allerdings nicht vom Wertehimmel. Sie ist auch kein hermeneutisches Produkt der Textauslegung. Sie bildet sich vielmehr in oft verstörenden Auseinandersetzungen und lebt von Unverständnis, Neugierde und Gespräch sowie von Konflikt und Kooperation. Überdies ist sie in der Moderne heterogen und stark individualisiert, sodass man von Bürgerschaft gleichermaßen als Weg und Ziel sprechen muss. Der Weg, wenn er denn gegangen wird, ist ein offener Dialog, der immer wieder zu verbindend-verbindlichen Ergebnissen kommen kann.²

Dagegen meidet die große zivilisationskritische Philosophie die Stadt wie der Teufel das Weihwasser. Nicht nur Spengler und Heidegger sind hier zu nennen, sondern auch Nietzsche. Vor allem Nietzsches »Zarathustra« thematisiert die Stadt. Zarathustra tritt vor die Tore der Stadt (vgl. Ritter 2003: 341-345) und wird von einem Narren als Symbol der Bewohner der Stadt angesprochen, der ihm rät, die Stadt nicht zu betreten, da sie ihn korrumpern würde; alles Gute in ihm würde erlöschen. Zarathustra nimmt den Rat an und geht an ihr vorbei, dabei verwünscht er die Stadt. Darüber hinaus stellt er die Frage, warum die Menschen den Weg in die Stadt gewählt haben, wenn er doch offensichtlich ihr Untergang ist. Warum sind sie nicht in ihrem Habitat verblieben?

2 Beispiele dafür sind: das »Potsdamer Toleranzedikt 2008«, das »Städtische Konzept zur Erinnerungskultur« (Potsdam 2012/2013) oder auch: »Dessau – Stadt der Toleranz« (2015). Am 3. Mai 2015 wurde der Toleranzweg in Wörlitz eröffnet, der an frühere Orte jüdischen Lebens erinnert.

»Wichtig wird dieses Lehrstück, weil es, geschichtlich zurück- wie vorausweisend, in sich Elemente der Verfallstheorien zusammenfasst: Heideggers Denker auf Holzwegen, Jüngers Waldgänger, Spenglers Landschaft als Ursprung, Klages‘ Pelasgertum stehen in der gleichen Abkehr der Zivilisation wie die poetischen Wanderer und Landstreicher der Romantik, Tolstois Rückkehr zur Einfalt der Bauern, Gaugins Flucht zu den Primitiven der Südsee [...]. Der homonymen Vielfalt der Bewegungen liegt die immer gleiche Begründung im Vorübergehen an der großen Stadt [...] zugrunde«. (Ritter 2003: 345)

Gegen diese Verfallsdeutung bringt Joachim Ritter zu Recht einen anderen ideengeschichtlichen Strang in Stellung, nämlich die platonische beziehungsweise sokratische Philosophie. Hier ist die Stadt keine Quelle des Chaos und der Irrationalität, sondern Ursprung der Vernunft und der Ordnung. Darüber hinaus ist sie die Heimat des Philosophen. In der sokratischen Philosophie ist das Verhältnis von Stadt und Land im Gegensatz zum Konservatismus umgekehrt: Der Philosoph fühlt sich in der Natur fremd, denn er lernt in der Natur nichts über das Sein – im Sein nichts Neues. Existentielle Dinge kann der Mensch nur durch die Anwesenheit anderer Menschen erlernen – und das geschieht in der Stadt: »Halte es mir zugute, mein Lieber; denn ich bin darauf aus, das Wahre zu lernen, doch Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen, die in der Stadt wohnen.« (Phaidros, zit. in: Ritter 2003: 346) Aristoteles wird hieran anknüpfen und den Gedanken formulieren, dass ein Mensch erst in der Stadt durch sein Bürgersein zum Menschen wird, denn nur in der Stadt kann er in einen Dialog mit anderen Menschen treten und seine Zukunft gestalten: »So liegt zutage, dass die Stadt von Natur und der Mensch von Natur das Wesen ist, das auf die Stadt verwiesen ist.« (Aristoteles, zit. in: Ritter 2003: 348) Anders als im Konservatismus ist es die Abwesenheit der Stadt, die den Menschen entfremdet. Nur Tiere und Götter können die Abwesenheit der Stadt ertragen. Allerdings würden auf vielen Märkten der Welt selbst die Götter verführt werden.

Der Anspruch der Moderne, die größtmögliche Freiheit potenziell von allen zu realisieren (Inklusion statt Exklusion), führt geradewegs

ins Zentrum der weltweit umstrittenen Toleranz, die unser Thema ist. In diesem Streit liegen der Anspruch auf Gerechtigkeit, der ungeduldig ist, und die liberale Toleranz in einem Spannungsverhältnis. Dabei stellt sich die grundsätzliche Frage, wie demokratische Gerechtigkeit zu realisieren ist. Einen konkreten Ausdruck finden diese Spannungen, die bisweilen eskalieren, in den Städten. Sie *versprechen eine Urbanität*, welche sowohl *eine starke individuelle Freiheit* enthält als auch *strukturelle Chancen*, das Leben selber bestimmen zu können. Letzteres führt innerhalb einer kurzen Lebenszeit (*vita brevis*) zur Unduldsamkeit gegenüber ungerechten Ungleichheiten, die genau dies verbauen. Gleichheit ist aber eine Bedingung der Freiheit, und die gleiche Freiheit führt zu mehr Unterschieden, die wiederum mehr Toleranz erfordern. Deshalb ist Toleranz (und ihre Grenzen) vom *Rand* ins *Zentrum* moderner liberaler Gesellschaften gerückt.

Erwartungen und Enttäuschungen treffen hier hart aufeinander. Das öffentliche und zugleich private Glücksversprechen der Urbanität bezieht sich zumindest darauf, der absoluten Armut des Landlebens entfliehen, eine eigene Familie ernähren und Erwerbsarbeit finden zu können. Dies gelingt zwar immer mehr Menschen weltweit in einer sich rasant verändernden Welt, in der sie Perspektiven sehen, gleichzeitig wachsen die Slums (vgl. Davis 2007). In den täglich wachsenden Megacities ballen sich die wirklich großen Probleme, hier entstehen aber auch neue und überraschende Formen der Selbstorganisation, wie etwa der weltweite Siegeszug des Bürgerhaushaltes der brasilianischen Millionenstadt Porto Alegre bewiesen hat. Diesbezüglich kann Europa sogar in Sachen Demokratie vom Süden lernen.

Die genannten Entwicklungen scheinen unaufhaltsam und sind mit riesigen Folgeproblemen verbunden. Unser Wort für *unaufhaltsame* Entwicklungen lautet ›Globalisierung‹. Es ist seit den 1990er Jahren zu *dem Schlagwort avanciert*, das legitimatorisch für alles Mögliche herhalten muss. Wir können versuchen – neben dem lernenden Austausch der Städte und ihrer Kooperation auf verschiedenen Gebieten – mit *unseren Entwicklungen vernünftig umzugehen*. Dazu wäre zunächst der beschleunigte Wandel, der uns hetzt und überfordert, in eine *aufhalt-*

same Geschwindigkeit zu verwandeln. Das Verkehrsschild, das dabei zu beachten ist, heißt: »Vorsicht Stadt!« Dieser Hinweis wird bei Stadtentwicklungen oft missachtet, die Menschen und Umwelt sträflich belasten.

Es ginge also darum, den Wandel mit frühzeitiger und breiter Bürgerbeteiligung so zu gestalten, dass er mit dem Schutz der Kultur- und Gemeingüter der Städte einherginge. Wahre Geschwindigkeit oder sinnvoller Wandel hieße: *behutsame Erneuerung, nachhaltiges Bauen, intelligente Verdichtung, regionale Planung, sozialer Ausgleich sowie Integration von Differenzen*. Dies setzt voraus, wieder Räume und Zeit für die Demokratie der Bürger und Bürgerinnen zu öffnen. Damit es dazu kommt, braucht es eine Zivilisierung der Differenzen und verbindliche Dialogprozesse. Das zivile Potenzial urbaner Toleranz ist herausgefordert, ziviles Wachstum ist gefragt.

›Bürgerschaft‹, die nicht mit ›Bürgertum‹ als sozialer Schicht oder mit ›Bürgerlichkeit‹ als kulturellem Habitus zu verwechseln ist, hat einen *Ort in der Zeit*. Sie kommt nicht von nirgendwo. Das Konzept der Bürgerschaft ist deshalb weder nur formal zu verstehen, noch idealistisch zu überhöhen: Es ist voller *konkreter* Bezüge. Oft existiert sogar ein lebensweltlich bedeutsamer Lokal- und Regionalpatriotismus, der in der heutigen theoretischen Diskussion unterschätzt und oft sogar übergangen wird. Die *Zugehörigkeiten* sind freilich komplexer geworden. Gleichwohl – oder vielmehr gerade deswegen – sind sie zu beachten. Dort, wo man von Bürgerschaft reden kann, liegt ein Beteiligungs-Handeln in unserer Reichweite. Dort tragen wir Verantwortung *für etwas gegenüber anderen*. Wir können nur einen kleinen Teil unserer Umgebung wirklich beeinflussen. Mit den sogenannten anderen müssen wir im Gespräch bleiben.

Nur weil die internationale Politik wichtiger wird, wird deswegen die lokale, regionale und nationale Politik nicht unwichtiger. Dies wäre eine Fehleinschätzung. Darüber hinaus benötigen gerade die globalen Zivilisationsnetzwerke aus Wirtschaft, Kultur und Wissenschaft eine *Lokalisierung*, was man treffend auch *Glokalisierung* genannt hat. Für diese Netzwerke ist Intoleranz mehr als nur ein Störfall, denn ihre

Existenz und Entwicklung setzen den zivilen Bedingungszusammenhang von *Freiheit* und *Toleranz* voraus. Unter den massenhaften Montagsdemonstrationen der selbst ernannten »patriotischen Europäer« gegen die Islamisierung des Abendlandes« (Pegida) von Oktober 2014 an³ leidet inzwischen der Wissenschaftsstandort Dresden. Der Rektor der Technischen Universität spricht von einer »Image-Schädigung über alle Grenzen« hinweg.

Nur eine kreative Stadt zieht die Kreativen an. Groß muss sie nicht sein, dem Mythos Metropole braucht man nicht zu huldigen. Insofern kann man sagen, dass in der Globalisierung die spezifischen Orte nicht weniger wichtig, sondern *wichtiger* werden. Städte werden so zu *Werkstädten* im buchstäblichen Sinn, nämlich: Integrationswerkstädte, Werkstädte der Teilhabe, Klimastädte und vieles mehr. Richard Florida hat von den drei großen ›T‹ gesprochen, die gleichermaßen wichtig sind: Talente, Technologien und Toleranz. Dasselbe gilt für (Stadt-)Regionen, die strategisch bedeutsamer werden.

Damit stellen wir uns sowohl gegen die *Ortlosigkeit* globaler Ströme von Waren, Geld, Menschen und Informationen als auch gegen die Orts- und Geschichtsvergessenheit von Auffassungen, deren Aufklärungsarbeit nicht geerdet ist. Bei dieser Auffassung bleibt das Politische *offen* und kann *alte* Gegensätze auf *neue* Weise vereinen. Die eigene Stadtproblematik ist geeignet, eine *urbane Agenda* zu entwickeln, die auf der Höhe der Zeit problembewusst und problemlösend ist. Wird die Stadtverantwortung als geteilte Verantwortung ernst genommen, kann von verschiedenen Ausgangspunkten aus zumindest versucht

3 Von Oktober 2014 bis Februar 2015 kamen mehr als 120.000 Teilnehmer zu Pegida, in ganz Deutschland schätzungsweise 170.000. In Sachsen erreichte die NPD 2004 fast 10 Prozent der Stimmen, fast so viel wie die SPD. 2014 kommt die ›AfD‹, die mit Pegida sympathisiert, auf 9,7 Prozent, die NPD auf 4,9 Prozent. Die Wahlbeteiligung ist derweil von 72,8 (1990) auf unter 50 Prozent (2014) gesunken. So sieht das Umfeld aus, in dem die Dresdner Groß-Demonstrationen stehen, die wiederum – wie schon 1989 – skandieren: »Wir sind das Volk!«

werden, die *Metropolisierung* der Erde, die *faktisch* stattfindet, zu zivilisieren. Sieben Milliarden Menschen leben inzwischen auf dem blauen Planeten, der eine kosmologische Nische ist, im Zeitalter des Anthro-pozän. Mehr denn je sind also die Menschen für ihre urbane Zivilisation selbst verantwortlich. Scheitert diese, müssen sie auf einen anderen Planeten ausweichen, was ›Science-Fiction‹ ist.

Für die menschenmögliche Verantwortung sind alle *weltvermittelnden Sinne* der identitären Orts- wie der funktionalen Raumstadt, die heute eine Stadtregion ist, gefordert (vgl. Kleger/Lomsky/Weigt 2006). Was Stadt ist und sein kann, verlangt ein neues politisches Denken. Dieses Denken kann sich nicht allein auf gelehrte und oft verklärte Modelle der Stadt wie zum Beispiel die antike Polis oder Stadtutopien stützen. Vielmehr ist eine *neue Zeitgenossenschaft mit der Stadt* nötig ebenso wie *Fähigkeiten* und *neue Wege* der politischen Kommunikation und Entscheidung.

Wenn heute alles Stadt ist, wie manche Diagnostiker sagen, so ist sie dies doch nicht überall auf gleiche Weise. Urbane Kulturen haben überall auf der Welt ihre Feinde, die nicht nur von außen, sondern auch von innen kommen. Stadtfeindschaft aus kulturpessimistischen, illiberalen, antidemokratischen oder fundamentalistischen Gründen ist ein altes Thema, das höchst aktuell ist. Es berührt unser heutiges Zusammenleben zutiefst, zumal Radikale in der heutigen Mediengesellschaft leichtes Spiel haben, Öl ins Feuer zu gießen und die urbane Zivilisation zu zerstören. Wir erleben eine rasante Zivilisationsdynamik, die beides enthält: Modernisierungsgewinner und Modernisierungsverlierer, Fortschritte und destruktive Fortschrittsnebenfolgen. Die geschichtsphilosophische Fortschrittstheorie, welche den Glauben der Neuzeit begründet hat, ist ernüchtert (vgl. Lübbe 2014).

HERRSCHAFT UND INDIFFERENZ

Beim Aufeinanderprallen von großen Erwartungen und oft großen Enttäuschungen, die schnell in Resignation und Aggressivität umschlagen, handelt es sich nicht um eine einfache Dialektik der Aufklärung. Die Lage ist heute dahin gehend komplizierter, dass das Gute und Schlechte beziehungsweise das Glück *vieler* und die großen *objektiven* Probleme der Erdpolitik gleichzeitig wachsen. Die Riesenprobleme beziehen sich dabei vor allem auf das Elementare des Lebens wie Nahrung, sauberes Wasser, Wohnraum, Arbeit, Schule und Sicherheit. Bisweilen sieht es so aus, als ob das Gute nicht mehr in der Lage ist, den wachsenden Problemen und dem daraus resultierenden Druck, welcher sich zum Beispiel in neuen Kriegen etwa um Wasser oder Energie entlädt, zu begegnen. Schon zwei Grad Celsius mehr oder weniger können darüber entscheiden.

Urbane Revolten richten sich deshalb häufig gegen etablierte Strukturen der *Indifferenz*. Hinter *dieser* Indifferenz verbergen sich oft ungegerechtfertigte Herrschaft und massive Ungerechtigkeiten in der Verteilung der Lebenschancen. Herrschaft benötigt ein »Legitimitäts-Einverständnis« (Weber 1973: 470). Dieses kann stets hinterfragt werden, denn es beruht auf Gründen. Papst Franziskus sprach jüngst in Lampedusa von einer »Globalisierung der Gleichgültigkeit«. Wie aber kommt man gegen diese Globalisierung der Gleichgültigkeit an? Wo und wie setzt man den Hebel an? Schon die veraltete Metaphorik des Hebels deutet daraufhin, dass es nicht so einfach ist, wie in der mechanischen Physik. Es gibt keine gerade Linie der Weltverbesserung. Die Beschwörung europäischer Solidarität allein zum Beispiel hilft nicht weiter. Man müsste sich dann schon konkreter auf die unstrittig umstrittene Kategorie der Solidarität einlassen, die erweiterungsfähig ist.

Indifferenz ist eine interessante Kategorie für die Analyse unserer modernen Situation. Sie hat beschreibende *und* wertende Komponenten. Am ehesten kann man sie mit *Vergleichgültigung* übersetzen, was auf einen *Prozess* hindeutet, dem wir einerseits passiv ausgeliefert sind

(das Sich-Abfinden-Können ist dabei das Extrem), den wir andererseits aber auch aktiv mitgestalten können, insofern als ein *Selbst* involviert ist. Neben der herrschaftskritischen Dimension des Geschehens spielen deshalb auch Vorstellungen vom Selbst und vom guten Leben eine Rolle. Wir schwanken oft zwischen Omnipotenz (alles ist möglich) und Tatenlosigkeit (nichts können wir ändern). Beides entspricht einer menschengerechten Freiheit nicht.

Auf Vieles können wir nicht reagieren oder lassen es außer Acht, ohne dass es deswegen belanglos wird, denn wir sind alle absorbiert in Arbeit und Familie. Die indifferente Gefühlslage für das andere muss deshalb nicht immer soziale Kälte bedeuten. Wir haben zum Glück das Recht, unser Glück zu verfolgen. Das Glück der Gleichgültigen kennt zudem verschiedene Varianten – von der stoischen Seelenruhe bis zur postmodernen Beliebigkeit (vgl. Geier 1997). Gelassenheit bedeutet noch nicht Apathie. Außerdem spielen Erschöpfung und Resignation eine Rolle. Häufig sind wir darüber hinaus erleichtert, von der Notwendigkeit befreit zu sein, entscheiden zu müssen; Delegation entlastet. Politik und Staat sind allerdings oft zu sehr alleinige Instanzen dieser Entlastung.

Wertend gebraucht kommt bei der Verwendung von Indifferenz ein Vorwurf ins Spiel, nämlich dann, wenn wir überhaupt keine *moralische Haltung* oder moralische Präferenzen mehr ausbilden und nicht lediglich arbeitsteilig fokussiert, sondern nur noch *selbstbezogen* und *autistisch* agieren. Das wäre dann buchstäblich ein Individualismus auf Abwegen, der auf ethisch-politischer Gleichgültigkeit beruht. Dem steht der Aktivbürger im Rahmen politischer Teilhabe-Gleichheit gegenüber, der kein Aktivist ist. Aber er bleibt in der Demokratie aufmerksam und interventionsfähig, wenn es darauf ankommt, denn es geht um eine menschengerechte Freiheit jenseits von Indifferenz und Überforderung. Diese Balance(-Identität) zu finden, ist entscheidend. Demokratieresignation und politische Apathie hingegen sind ein Problem für die Demokratie.

URBANE TOLERANZ ALS TEIL ZIVILER KOMPLEXITÄT

Die Indifferenz ist eine Fähigkeit, durch die Menschen in stark verdichteten städtischen Räumen überhaupt miteinander konfliktfrei leben können. Als Fähigkeit ist sie sowohl das nicht-intendierte Produkt eingespielter Routinen des Miteinander-Zusammenlebens als auch die Folge bewusst entwickelten und kollektiv erprobten Verhaltens. Normativiert kann die Fähigkeit der Indifferenz somit durch das Prinzip der Toleranz ausgedrückt werden.

Die *gelebte urbane Toleranz* ist objektiv in einem breit gefächerten Handlungs- und Gefühlsfeld mit zahlreichen Nuancen angesiedelt. Manchmal wird hier Indifferenz tatsächlich zum Vorwurf, öfter aber ist sie eine Lebenskunst, die koexistenzfähig macht und gesellschaftlich funktional ist. Wir werden später sagen: ein erfahrungsgesättigter Wert an sich.

Diese facettenreiche und vieldeutige Indifferenz verortet die urbane Toleranz mehr im zivilen Mit- und Nebeneinander einer überkomplexen gesellschaftlichen Wirklichkeit der Spezialisierung und Leistungssteigerung spezifischer Funktionen, was Modernisierungsprozesse ausmacht. Urbane Toleranz ist damit Teil einer größeren *zivilen Komplexität*, die nicht zielgerichtet und ohne Groß-Subjekt zustande kommt. Sie kennt vielfältige *Formen der Koexistenz*, die wir hier nicht alle beschreiben können. In Wohnblocks und großen Siedlungen zum Beispiel hat man gelernt, *Rücksicht* zu nehmen, was auf vielerlei Weise geschieht.

Hausordnungen, die heute zum Teil verhandelt werden, sind dafür ebenso aufschlussreich wie die Aktivitäten von Bürgerhäusern, Jugendzentren, Integrationsgärten sowie Häusern der Kulturen und Generationen im Plural. Toleranz im Alltag beschäftigt sich mit Prostitution im Wohnviertel, Rauchen auf Balkonen, öffentlichem Betteln, Lärm, Schmutz usw. Das Thema >tolerante Nachbarschaften< ist wieder stärker in den Fokus gerückt, denn die häufigsten Konflikte, bei denen das Recht vermitteln muss, sind Nachbarschaftskonflikte. Zahlreiche eska-

lierende Konflikte beginnen klein und unscheinbar mit Konflikten in der Nachbarschaft.

Außerdem wird die Unterbringung von Flüchtlingen, die derzeit zuvorderst auf der urbanen Agenda steht, nur im Zusammenspiel von toleranten Nachbarschaften, die darauf vorbereitet sind, und solidarischer Unterstützung von außen gelingen. Wohnungsverbünde bewähren sich hier. Dabei sind die Herausforderungen an Toleranz und Solidarität in denjenigen Stadtteilen am größten, die von ihrer sozialen Struktur her als »schwierig« gelten. Sie sind die eigentlichen Integrationswerkstätten der Gesellschaft und verdienen keine Stigmatisierung, sondern im Gegenteil *verstärkte* Aufmerksamkeit und stadtweite Solidarität.

Bisweilen findet sich die eigensinnige urbane Toleranz sichtbar in öffentlichen Spuren der Stadt mit ihren verschiedenen Zeitschichten. In Potsdam zum Beispiel am Bassinplatz. Dort stehen dicht nebeneinander der *gut gepflegte* sowjetische Ehrenfriedhof mit dem großen *Soldatenkmal* und zahlreichen Gräbern, die an das verlustreiche Ende des Zweiten Weltkriegs erinnern; unmittelbar dahinter steht die größte *katholische Kirche* der Stadt, daneben befindet sich der tägliche Markt, die vielbesuchte Skaterbahn und die Graffitiwände für Jugendliche sowie die französisch-reformierte Kirche, die Friedrich der Große 1752 für die geflohenen Hugenotten bauen ließ. Das Ganze wird umrahmt durch das Holländische Viertel sowie natürlich zahlreiche Taxis und Touristenbusse, denn Potsdam ist eine Touristenstadt. An diesem Ort ist zufälligerweise – historisch kontingent – zusammengekommen, was nicht zusammengehört. Das macht die eigentlich interessante Mischung unserer Städte aus. Diese Mixtur lebt zugleich neben- und miteinander, nicht ohne Konflikte, denn die katholische Gemeinde am Bassinplatz stört ab und zu die laute Musik der Jugendlichen, und die jugendlichen Sprayer stören natürlich die Kontrollen der Polizei, die wissen will, wer in der Stadt zu dieser Szene gehört.

Die Toleranz ist kein Königsweg der Harmonie, das wäre ein Missverständnis. Im Gegenteil: Sie anerkennt (1.) *Differenzen* in religiöser, ethnischer, kultureller und sexueller Hinsicht; damit befähigt

sie (2.) Individuen und Gruppen zum Konflikt. Toleranz schließt somit (3.) Konflikte nicht aus, sondern ein. Insofern kommt (4.) alles darauf an, mit Differenzen *friedlich* und demokratisch umzugehen, womit wir (5.) bei der Toleranz *der Demokratie* sind, deren Voraussetzungen und Folgen nur unzureichend bewusst sind.

Der Bassinplatz, den ich kurz vorgestellt habe, müsste eigentlich Platz der Toleranz heißen. Ähnliche Plätze gibt es überall. Sie können uns zum *Maßstab* werden: Erinnere dich daran, was ziviles Wachstum heißen kann und messe dich daran! Falle nicht dahinter zurück! Zerstöre diesen Zivilisationsfortschritt nicht! Bewahre ihn! Mach dir klar, was er bedeutet! Verweile und genieße ihn! So wird die Stadt zu einem Teil von einem Selbst, und das Selbst zu einem Teil der *Stadt als Lebensform*.

Die urbane Toleranz ist mithin ein erfahrungsgesättigter Wert, geboren aus leidvoller Geschichte und zahlreichen Geschichten. Die Moral daraus lautet: Man muss sich nicht verstehen, aber respektieren; es ist sinnlos alles und jeden verstehen zu wollen, aber es macht Sinn, miteinander umgehen zu lernen. Dies lernt man in Städten und großen Siedlungen, dort, wo es ständig neue Probleme und Konflikte gibt; dort, wo die Realität das Leben lehrt.

ZWEI PFEILER DER TOLERANZ

Die urbane Toleranz, so viel ist bis hierher deutlich geworden, ist ein normativer Wert, der sich aber nicht außerhalb konkreter menschlicher Bezüge entwickelt hat. Sie ist vielmehr das Produkt sozialer Erfahrungen, die Orientierung stiften. Es sind zwei Pfeiler, die diese normatierte Erfahrung stützen und für die Gegenwart und Zukunft menschlichen Zusammenlebens wertvoll machen.

Für die rechtsstaatliche Demokratie ist der Verzicht auf Hass und Gewalt *existenziell und essenziell zugleich*. Dieser Schritt, auf den sie bestehen *muss*, verwandelt ein »einsames, armseliges, ekelhaftes, tierisches und kurzes Leben«, wie Hobbes (2011: 123) sagt, in ein *bürger-*

liches Dasein unter Bedingungen eines staatlichen Gewaltmonopols, welches Bürgerkriege verhindert. Die Garantie der Sicherheit wird zum Ausgangspunkt für elementare Freiheiten. In existenziellen Fragen wird sodann – und heute mehr denn je – vor allem *die Sicherheit* zum Hauptproblem der Koexistenz. In den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. und 17. Jahrhunderts wird die stoisch inspirierte Toleranz zu einem religionspolitischen Element der Aufklärung. Amsterdam war im 17. Jahrhundert ein Ursprungsort moderner Toleranz.

Hier lebte der Philosoph Spinoza von der Glasschleiferei in einer blühenden jüdischen Gemeinde. Spinoza hat als erster – hundert Jahre vor Rousseaus Gesellschaftsvertrag (1762) – wieder einen *positiven Begriff von Demokratie* in die Philosophie eingeführt. In Bezug auf Staat und Recht übernimmt er viel vom Engländer Thomas Hobbes, dessen Hauptwerk ›Leviathan‹ 1651 erschien. Beide gehören zur sogenannten *Fruihauptaufklärung*, die gegenwärtig in Zeiten neuer Religionskriege und des Staatszerfalls wieder aktuell geworden ist. Angst *und* Sicherheit, Todesfurcht *und* die buchstäbliche *Gleichheit vor dem Tod* (Hobbes) bilden den systematischen Ausgangspunkt neuzeitlicher Staatsphilosophie, die das *Politische* monokratisiert. Das Ausmaß der offen erklärten Feindschaft zum Beispiel gegenwärtig durch den ›Islamischen Staat‹ ist zu erkennen, um darauf angemessen reagieren zu können. Politisch und anthropologisch durch die Ideengeschichte belehrt, hat die politische Theorie verschiedene Pfeile im Köcher. Frieden kann es erst geben, wenn solche Gegner besiegt sind.

Auf den ersten Blick unterscheidet sich die politische Theorie Spinozas nicht sonderlich von derjenigen Hobbes'. Auch Spinoza geht es um Sicherheit und Frieden, auch er stellt die Vernunft in den Mittelpunkt seiner Überlegungen (vgl. Spinoza 1984). Allerdings erfüllt die Vernunft bei Spinoza eine andere Funktion. Sie ist nicht dem Schematismus einer Kosten-Nutzen-Logik unterworfen, sondern eine metaphysische Größe. Die Menschen schließen sich zu Gemeinschaften zusammen, wie es ihrer Natur entspricht. Hier knüpft Spinoza, anders als Hobbes, der mit ihr bricht (science), an die antike Tradition an. Die Menschen gründen Staaten, wie die innere Stimme der Natur es ihnen

gebietet. Wie bei Hobbes so lassen sich auch bei Spinoza die staatlichen Ordnungsentwürfe aus der Vernunft ableiten, aber anders als bei Hobbes unterliegt die positive Gesetzesordnung immer dem Naturrecht. Das Naturrecht ist das Fundament, auf dem sich das staatliche Gesetz erhebt. Differenzen in der Ausgestaltung des Systems lassen sich somit vor dem Hintergrund des mangelnden Vernunftgebrauchs erklären. Hierauf hatte Hobbes keine Antwort.

Bei Spinoza hat der Staat nicht nur den alleinigen Zweck wie bei Hobbes, die Einzelnen von der universellen Todesfurcht – ein Affekt, der zur Vernunft führt – eines potenziellen Bürgerkrieges zu befreien, was zu den elementaren Bedingungen der Freiheit gehört, die keineswegs selbstverständlich sind. Sein *Hauptzweck ist vielmehr die Freiheit* (vgl. Spinoza 1984: 301). Das ist eine scheinbar kleine, aber folgenreiche Verschiebung vom absoluten Souveränitätsgedanken und Sicherheitsstaat hin zur offenen und damit auch produktiven Demokratie der Bürger, die *Risiken* birgt, aber keine *Gefahr* darstellt. Die Gefahren kommen von woanders. Spinoza plädiert im Unterschied zu Hobbes klar und unerschrocken für die konsequente Urteils-, Meinungs-, Gedanken- und Redefreiheit. Seine Argumentation für diesen Paradigmenwechsel, der uns noch immer beschäftigt, ist so durchdacht, dass er sich auf unsere Verhältnisse übertragen lässt und weiterhin eine Provokation darstellt.

»Ich [Spinoza, H.K.] gebe allerdings zu, dass diese Freiheit auch zuweilen Mißstände im Gefolge haben kann. Aber welche noch so weise Einrichtung hat es jemals gegeben, die nicht irgendein Mißstand hätte mit sich bringen können? Wer alles durch Gesetze bestimmen will, wird eher zu Lastern reizen als Laster bessern. Was man nicht hindern kann, muß man eben notgedrungen zulassen, wenn auch oft Schaden daraus folgt. Wie viele Übel entspringen aus Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnliches! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht verhindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. Umso mehr muß man die *Freiheit des Urteils* gewähren, denn sie ist sicherlich eine *Tugend*, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.« (Spinoza 1984: 304)

An dieser Stelle begegnen wir der *zentralen* Tugend einer *demokratischen Tugendethik*, basierend auf der Freiheit des eigenen Urteils. Sie dirigiert auch die anderen Tugenden je nach Nötigkeit. So ist es zum Beispiel nicht immer klug, mutig zu sein; ebenso ist Mäßigung nicht immer angemessen; Maßlosigkeit aber ist immer falsch, sie ist geradezu Inbegriff der Untugend, weshalb das *Augenmaß* – gerade in der Politik, wo wir uns auf unsicherem Boden bewegen – besonders wichtig wird. Freilich ist es schwieriger zu urteilen, als nur Vorurteile zu übernehmen oder sich konformistisch zu verhalten. Heute existiert ein überaus flexibler und eleganter Konformismus der Anpassung, der sich oft aus Angst gar nicht mehr *festlegen* will und – was bedenklicher ist – in Krisensituationen allzu schnell bereit ist, selbst Grundsätzliches wie Verträge oder Verfassungsnormen zur *Disposition* zu stellen. Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg – dies gilt vor allem für die Mächtigen und deren Willkür.

TOLERANZ DER DEMOKRATIE

Interessanterweise folgt auf Spinozas Argumentation für die *Freiheit* mit all ihren Lastern die *demokratische Regierungsweise*. Im Unterschied zu Hobbes' Leviathan-Staat, welcher bewusst den Schrecken als Herrschaftsmittel einsetzt, muss die Demokratie so eingerichtet werden, dass die Bürger einander nicht zu fürchten brauchen. Dies wiederum setzt horizontales Vertrauen (der Bürger untereinander) wie vertikales Vertrauen (zu Regierung und Staat) voraus.

Ich zitiere wiederum Spinoza, weil man es nicht besser sagen kann:

»Menschen müssen so regiert werden, daß sie trotz offenbar verschiedener, ja entgegengesetzter Meinungen, doch in Eintracht miteinander leben. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Regierungsweise die beste ist und die wenigsten Mißstände in Gefolge hat, denn sie steht mit der Natur der Menschen am meisten im Einklang. Denn bei der demokratischen Regierung (die dem Naturzu-

stand am nächsten kommt) verpflichten sich, wie ich gezeigt habe, alle, nach gemeinsamem Beschuß zu handeln, nicht aber so zu urteilen und zu denken. D. h., weil nicht alle Menschen die gleiche Meinung haben können, ist man übereingekommen, daß diejenige Meinung die Kraft eines Beschlusses haben soll, die die meisten Stimmen auf sich vereinigt, vorbehaltlich des Rechts, sie wieder aufzuheben, sobald sich ihnen etwas Besseres zeigt. Je weniger man demnach den Menschen die Freiheit des Urteils zugesteht, umso mehr entfernt man sich vom bürgerlichen Zustand und umso gewalttätiger ist infolgedessen die Regierung.« (Spinoza 1984: 307)

Die schwierige Aufgabe der Demokratie besteht folglich darin, dass die in ihr und durch sie integrierten Menschen in Freiheit zu gemeinsamen Beschlüssen kommen, die aufgrund vereinbarter Verfahren legitimiert sind. In der heutigen digitalen Kommunikationsgesellschaft bestehen die technischen Möglichkeiten, über alles jederzeit überall abstimmen zu können. Demoskopie ist jedoch noch keine Demokratie und der »Klicktivismus« keine direkte Demokratie. Der Raum und die Zeit für eine informierte Urteils- und Meinungsbildung müssen dazwischen treten, denn für die eigene Stimme tragen wir Verantwortung. Jeder soll wissen, was er mit seiner Stimme kann und was nicht. Ebenso sind die Verfahren, die zu verbindlichen Beschlüssen führen, zu legitimieren. An einer begründeten Legitimitätspolitik kommen wir nicht vorbei.

Die *Toleranz der Demokratie* kann bekanntlich vieles integrieren und zugleich verändern. Sie ist getragen von einer gelebten Toleranz, die aus durchgestandenen Konflikten gelernt hat. Diese demokratische Toleranz ist *weich* – Lenin würde abwertend sagen: »demokratie-weich« – sie ist aber nicht notwendigerweise *schwach*. Das ist zweierlei.

Die demokratische Toleranz ist nicht erfahrungsfern und utopisch, sondern basiert auf der konkreten Erfahrung des Miteinander-an-einem-Ort-Zusammenlebens. Dahinter steht eine Koexistenzphilosophie. Koexistenz ist dem Wort nach als gleichzeitiges Vorhandensein und Nebeneinanderbestehen zu verstehen. Philosophisch erweitert wird

damit der Einsicht Rechnung getragen, dass die wenigsten menschlichen Gemeinschaften Resultat einer gezielt intendierten oder gar konkret geplanten kollektiven Handlung sind. Man wird sich des Problems des Miteinanderlebens zwar bewusst, aber immer erst dann, wenn das kollektive Miteinander bereits existent ist. Ort und Zeit haben die menschlichen Gemeinschaften schon insoweit geformt, dass sie als Problem bereits existieren, wann immer Menschen sich ihrer bewusst annehmen. Was sie vorfinden, ist bestimmt kritikwürdig, es ist aber immer auch Ausdruck eines erfolgreichen Modus des Miteinanders an einem Ort. Sozialtheoretisch ist die Koexistenz die basale Form, um das Vorhandensein menschlicher Gemeinschaften ohne Formzwänge oder Formhierarchien zu benennen.

Im Sinne einer Koexistenzphilosophie lassen sich drei Eigenschaften herausstellen:

1. Der Mensch ist immer Teil einer Gemeinschaft, die kontingent organisiert ist und sich selbst unterschiedlich wahrnimmt. Doch ohne die Existenz dieser Koexistenzen kann der Mensch sich selber nicht wahrnehmen.
2. Jeder macht sich Gedanken über die Art der Konstitution seiner Gemeinschaft, woraus die Kritik an der derselben entsteht. Doch bezieht sich dies immer auf etwas, was schon vorhanden ist. Die Koexistenz kann im Sinne einer Problemlösung nicht in einem Vakuum konstruiert werden.
3. Jede Koexistenz hat ihre eigene Geschichte. Kern dieser ist der Erfolg oder Misserfolg des Miteinander-Auskommens, wofür die Koexistenzen ihre spezifisch kollektiven Spielregeln entwickeln, die als Normen wieder Teil der Koexistenz werden. Mit anderen Worten erschafft sich jede Koexistenz ihre eigenen normativen Prinzipien, die zum Fortbestand dieser beitragen sollen. Koexistenzphilosophie ist mithin eine realistische Sozialphilosophie.

Koexistenzphilosophie hinter der belastbaren Toleranz ist im Sinne *politischer Theorie* sodann zweitens urban, dialogisch, demokratisch und interkulturell. Sie weiß aus leidvoller historischer Erfahrung, dass die menschliche *Existenz* und der Wert des Einzelnen im Namen von Kollektiven stets gefährdet sind und wird deswegen politik- und staatsfähig. Ihre Grundrechte stehen nicht unter Mehrheitsvorbehalt.

Damit bleiben wir nicht in der Existenzphilosophie des Einzelnen (die Existenz geht der Essenz voraus) gefangen, obschon es einen »*existenzphilosophischen Problemrest*« gibt (Marquard 2013: 234). Dieser besteht in unserem *Zeitverhältnis* als einem Endlichkeitsverhältnis (unverfügbare Zukunft, Lebenszeit, eigener Tod). Politisch ist dies nicht nur angesichts knapper Zeit, sondern auch der Vordringlichkeit des Prioritären und Befristeten trotz Diskurs (oder vielmehr *wegen* der inflationären Diskursivierung in der Kommunikationsgesellschaft) die *dezisionistische Restproblematik*, die freilich nicht so klein ist, wie das Wort ›Rest‹ suggeriert. Für die Ausfüllung dieser Lücken empfehlen sich ›Dezisionismus‹ und ›Hermeneutik‹. Beide sind anthropologisch und politisch unumgänglich, freilich gibt es verschiedene Varianten.

Im Unterschied zum autoritären Dezisionismus von Hobbes, der einer angstbesetzten instrumentellen Vernunft geschuldet ist, sind wir dem *demokratischen Dezisionismus* von Spinoza gefolgt, dessen nicht-ängstliche Philosophie der Freiheit und Demokratie wir als partizipatorische und multiple Bürgerschaft weiterführen: Demokratie ist aktive Bürgerschaft, die mit vereinbarten Verfahren zu gemeinsamen Beschlüssen kommt. In Europa sind gegenwärtig sogar Elemente einer neuartigen transnationalen Demokratie möglich. Man darf sich dabei der Angst nicht ergeben und rein machtpolitisch argumentieren. Dies ist gerade für Deutschland als dominanter Macht in der geografischen europäischen Mitte wichtig.

Zum anderen kommen wir in einer historisch-kontingenten Situation gegenüber einer überwältigenden Wirklichkeit nicht umhin, hermeneutisch an etwas anknüpfen zu müssen, wobei wir heute bei der Wahl freier sind und zudem mehr Angebote zur Verfügung stehen. Diese

nicht-indifferente Freiheit findet keine Tabula rasa vor, vielmehr geht sie von einer bestimmten Sprache und Lebensform aus; Traditionen sind unentbehrlich. Politik und Staat verstehen wir deswegen auch primär bürgerschaftszentriert und nicht machpolitisch, was einen Machtrealismus nicht ausschließt. Zudem trägt die Urbanisierung der Erfahrung dazu bei, dass wir lernfähig bleiben. Gegen die alleinige Monokratisierung der Politik im Staat und seinen Parteien hilft nur eine Demokratisierung des Politischen hin zur potenziellen Teilhabe aller.

TOLERANZ UND ENTSCHEIDENHEIT

Toleranz und Entschiedenheit, die nicht leer sind, schließen sich in dieser bürgerschaftzentrierten politischen Theorie nicht aus, ebenso wenig wie Identität und Toleranz. In der Kombination von beidem besteht vielmehr die Kunst, nämlich die demokratische Regierungskunst von sich und anderen. Eine verunsicherte Identität wird dagegen wenig verlässlich sein für eine Toleranz, die in der modernen liberalen Gesellschaft, das müssen wir uns eingestehen, neben der offensichtlichen lebenspraktischen *Bereicherung* zu einer *Zumutung* für uns alle geworden ist, denken wir nur an die Folgen der Meinungsfreiheit. Die Meinungsfreiheit ist *grundlegend* für die Demokratie, da sie die Auseinandersetzung von Meinungen überhaupt erst ermöglicht. Eine Demokratie ist in diesem Sinne liberal – oder es ist keine Demokratie. Meinungs- und Redefreiheit muten den Beteiligten in einer liberalen Demokratie viel zu, manchen mehr als anderen. Auch auf diesen Aspekt der *Zumutbarkeit* ist zu achten. Rücksichtnahme und Fairplay sind ebenfalls Verhaltenstugenden. Sie finden ihren Einsatz, wo sie in jedem Fall reagieren müssen: bei der Entwürdigung von Menschen.

In John Stuart Mills berühmter Schrift *Über die Freiheit* (1859) ergibt sich die Wahrheit am ehesten aus dem ständigen Meinungsstreit, wobei jede Meinung, egal, wie exzentrisch sie zunächst daherkommt, wahr sein kann (vgl. Mill 1984). Die Annäherung an die ganze Wahr-

heit, die aus vielen Einzelteilen besteht, muss buchstäblich erarbeitet werden und kommt selten zum Abschluss, weshalb *Gesprächsfähigkeit*, Entschluss- und Beschlussstärke⁴ gleichermaßen wichtig sind. Dafür dient der offene und inklusive Meinungsstreit; er führt außerdem dazu, dass Lehrende wie Lernende auf ihren Posten nicht in Schlaf verfallen. Lehrer sollten aufhören, ihre Schüler zu langweilen und Oberlehrer sind als Moral- und Lebenslehrer wenig geeignet. Anregender Wettbewerb schließt jedoch den Sinn für Fairness ein, das gilt insbesondere für den Umgang mit Minderheiten und den Schwächeren.

An dieser Stelle wird Toleranz schwierig und die Einübung einer zivilen urbanen Toleranz notwendig. Es ist indessen von *grundlegender* Bedeutung für eine offene und liberale Gesellschaft, dass Meinungen (auch die abstrusesten) überhaupt artikuliert werden können (dann weiß man, woran man ist), dass man sie kennen lernt (auch rechte Parteiprogramme) und sich mit ihnen, möglichst vor Publikum, auch auseinandersetzt – und zwar nicht nur unter Gleichgesinnten. Das macht das Politische unbequem, worüber auch das beschönigende Wort ›Streitkultur‹ nicht hinwegtäuschen kann.

Nach dem Gesagten ist es kein Zufall, dass wir nicht nur häufiger über Toleranz, sondern ebenso und in eins damit ständig über die Grenzen der Toleranz sprechen. Die Versuchung wächst, mit den Mitteln des verbindlichen Rechts die enervierenden Toleranzprobleme im Alltag und in der Politik ein für alle Mal loszuwerden. ›Null-Toleranz‹ ist dafür ein bezeichnendes Stichwort geworden. Verrechtlichung, obwohl Signum und Tendenz der Moderne als Organisationsgesellschaft, ist nicht immer die angemessene Antwort. Oder wir sorgen auf diese Weise selber dafür, dass die Gerichte zu Vormündern der Demokratie werden. Hinter den Regeln, die notwendig sind, sollte jedoch das selbstbestimmte Subjekt nicht verschwinden. Wir sollten es uns in Zeiten der politischen Korrektheit und des Marketings mit der Toleranz

4 Genauso wie der Dezisionismusbegriff (existenziell, autoritär, demokratisch), so ist auch der Begriff der Dezision (Entschluss und Beschluss, denen Überlegungen und Verfahren vorausgehen) zu differenzieren.

nicht zu einfach machen, indem wir uns ihren alltäglichen und bisweilen politisch schwierigen Problemen entziehen. Privilegierte tun dies schon längst, wenn sie sich in ihren ›gated communities‹ mit den Problemen der Städte nicht konfrontieren.

Städte haben nicht nur helle, sie haben auch dunkle Seiten. Das inzwischen verbreitete Konzept der ›Null-Toleranz‹ stammt nicht zufällig auch aus Städten, nämlich aus den Problemgebieten der amerikanischen Großstädte, den verslumten ›innercities‹ und ihren Gewaltkulturen, die keinen bürgerlichen Außenhalt mehr kennen. Mit der Übertragung dieses Konzepts auf europäische Städte sollte man vorsichtig sein, denn die urbane Toleranz ist nicht nur ein *komplexes und kostbares*, sondern auch ein *fragiles* Gebilde.

Die beliebte Parole ›Keine Toleranz den Feinden der Toleranz‹ kann schnell aus dem Gleichgewicht geraten. Ausgerechnet die Stadt Spinozas, die seit dem 15. Jahrhundert als Zufluchtsstadt (›mokum‹, hebräisch ›makom‹) gewirkt hat, führt dies gegenwärtig vor. In Amsterdam sollen Menschen in Containersiedlungen ausgesondert werden, ohne dass sie straffällig geworden sind: Ausländerfeinde und Schwulenhasser. Es sind nicht Rechtspopulisten, die dies vorschlagen. Schlüsselbegriffe in dieser Debatte sind ›Belästigung‹ und (subjektives) ›Sicherheitsempfinden‹: »Die tolerante Gesellschaft ist empfindlich geworden. Es geht längst nicht mehr um Kriminalität, die ein Thema der Rechten ist. Es geht um das *Recht, sich wohlzufühlen in der eigenen Stadt*, um das *Recht, nicht von anderen gestört zu werden*, nicht belästigt zu werden.« (Müller 2012: 28; Herv. H.K.) Dies wirft unangenehme Fragen auf: »Sind tolerante Milieus, die eine Harmonie in Vielfalt anstreben, so empfindsam, dass sie, die eigentlich Repression ablehnen, neue, ›fortschrittliche Formen‹ der Repression schaffen?« (ebd.) Bekommt die repressive Toleranz ein neues Gesicht? Verkehrt sie sich so in ihr Gegenteil, nämlich in eine bequeme Aufklärung, die Widersprüchen und Aporien aus dem Weg geht?

Und wie steht es mit dem ›Recht auf Stadt‹, das umkämpft bleibt? *Die Stadtgesellschaft* gibt es ebenso wenig wie *die Wirtschaft* oder *die Politik*. Man kann diese Bereiche nicht monopolisieren oder in ihrer

Gesamtheit vertreten. Die Stadtgesellschaft ist vielmehr eine plurale und zuweilen polarisierte Bürgergesellschaft, die durch und nach 1989 zu neuem Leben erwacht ist – in Leipzig, Potsdam, Berlin und anderswo. Die Städte waren nicht zufällig Orte der demokratischen Revolution. Es gab und gibt sogar einen erkannten oder gefühlten Zusammenhang zwischen Stadtzerstörung und Selbstzerstörung (vgl. u.a. Zwahr 1993).

Es (ko-)existieren unterschiedliche Formen der Bürgerschaft in Verbindung jeweils mit der Stadt. Dadurch verändern sich auch die Ideale der Stadt, die als Projektions- und Experimentierraum dient: ›Wir sind die Stadt‹. Das sagen viele (u.a. Rauterberg 2013). Viele sagen auch: ›Stadt für alle‹, wenn sie gegen Mietpreiserhöhungen und soziale Verdrängung protestieren. Bezahlbarer Wohnraum ist existenziell. Die Stadt bewegt, während der Staat mit Stabilität und Sicherheit assoziiert wird. Die Stadt wird unterschiedlich angeeignet – ökonomisch, kulturell und alltäglich. Tatsächlich gibt es ein neues *Bürgertum* als Teil einer neuen Bürgerschaft, welches durch Besitz, Vermögen und Einkommen andere verdrängt, das aber auch Neues schafft und Altes rekonstruiert wie zum Beispiel die historische Mitte Potsdams. Oder zumindest die Weichen für diese in der Baukultur umstrittene, aufwendige und teure Rekonstruktion stellt, wie dies Günther Jauch mit dem Fortunaportal und Hasso Plattner mit seinem Mäzenatentum getan haben. Sie haben dies jedoch nur getan, weil es die umtriebige Bürgerinitiative ›Mitteschön‹ gibt.⁵ Dieses Bürgertum ist weder die gesamte heterogene *Stadtbürgerschaft* noch repräsentiert es diese. Wir müssen vielmehr alle zusammen zu einem gemeinsamen *Verständnis von Bürgerschaft* der Vielen und Beliebigen, was sich sowohl von Bürgertum wie von Bürgerlichkeit unterscheidet, kommen (vgl. Wiener 2001). Das ist Voraussetzung einer stadtweiten Solidarität, die für Ausgleich, Identifikation und Vielfalt sorgen kann.

5 Gegen dieses »preußische Disneyland« mobilisiert die Bewegung ›Stadt für alle‹ mit der Parole ›Mitteschön‹.

IDENTITÄT UND TOLERANZ

Wichtig ist dabei, dass wir weiterhin eine *dreifache* Unterscheidung vornehmen können, nämlich die zwischen Toleranz, Intoleranz und dem Nicht-Tolerierbaren. Die Intoleranz, von der wir alle an bestimmten Punkten nicht frei sind, gehört sozusagen zur ständigen Auseinandersetzung um Toleranz, bei der sich die Grenzen der Ordnungen verschieben und immer wieder neu auskalibrieren. Intoleranz verdient und erfordert Widerspruch bis hin zur Abgrenzung. Man kann mit ihr aber auch bis zu einem gewissen Grade leben. So sehr wir uns um trennscharfe Begriffe von Toleranz bemühen, Toleranz und Lebensform bleiben ineinander verwoben und werden entsprechend wahrgenommen und interpretiert.

Die Bedeutungen variieren nicht nur historisch, sondern auch synchron. Das Wesen der Bedeutung gibt es nicht (Wittgenstein). Eine zivile Gesellschaft muss daher vor allem das Nicht-Tolerierbare deutlich benennen und bekämpfen können, um zu existieren. Mit dem Nicht-Tolerierbaren können wir auf Dauer nicht zusammenleben, weil es dieses Zusammenleben zerstört. Anderes ist erträglich. Das Nicht-Tolerierbare hingegen ist ein bewusster Angriff auf die Toleranz mit all ihren Schwächen und Widersprüchen: Toleranz ist dem Nicht-Tolerierbaren nicht nur zu wenig, sondern sie ist ihm nichts. Der *Fanatismus* bleibt seit den historischen Formen der Aufklärung der Hauptgegner, der nicht leicht zu überzeugen ist, sondern vielmehr Kampfmittel mobilisieren kann, die schwer zu parieren sind.

Begriff und Thema der Toleranz sind in Ostdeutschland in den 1990er Jahren überraschend *zentral* und mit einer deutlich *polemischen* Bedeutung *gegen* Fremdenfeindlichkeit und Gewalt als dem Nicht-Tolerierbaren zurückgekehrt. Noch heute prangt im Berliner Olympiastadion in dicken Lettern der Satz: »Für Toleranz und gegen Rassismus«. Gegenwärtig haben wir es mit einer Verdreifachung der Zahl der Übergriffe auf Flüchtlingsunterkünfte zu tun, was eine ähnlich dramatische Entwicklung darstellt wie anfangs der 1990er Jahre mit ihren xenophoben Ausschreitungen.

Die zivile Gegenwehr ist allerdings ebenfalls *gewachsen* und *sichtbarer* geworden; das gesellschaftliche Klima ist offener und hilfsbereiter geworden. Das hat unter anderem mit Handlungskonzepten wie dem ›Toleranten Brandenburg‹ zu tun, welches 1998 gegründet worden ist (vgl. Kleger 2006; Schoeps u.a. 2007; Kopke 2011). Die Auseinandersetzungen um einen neuen zivilen Patriotismus⁶ einer trotz Zuwanderung demografisch absehbar schrumpfenden und überalternden Nation (oder Region) stehen erst am Anfang; an dieser Stelle beginnt eine neue Geschichte ähnlich wie nach 1685 und 1989. Die Aufnahme und Integration der Flüchtlinge wird dafür zu einer *Bewährungsprobe*. Das Potsdamer Toleranzedikt galt und gilt für das ganze Land, nicht nur für Potsdam und Berlin. Herausgefordert sind sowohl die Koordination der verschiedenen Politikebenen wie das bürgerschaftliche Engagement, insbesondere von Seiten der Wirtschaft, die eine Bringschuld hat, wenn sie dringend nach Fachkräften verlangt.

Nachdem wir so viel von Städten und Urbanisierung gesprochen haben, fragt man sich zu Recht: Was geschieht mit dem Land? Brandenburg ist ein dünnbesiedeltes Flächenland wie Mecklenburg-Vorpommern. Genau in der Mitte liegt Berlin, die mit Abstand größte Stadt Deutschlands. Der ›Speckgürtel‹ um Berlin herum, der wiederum zu Brandenburg gehört, wächst rasant. Wachstum hier, Abwanderung und strukturschwache (Teil-)Regionen dort – Brandenburg ist zweiteilt und niemanden kümmert das. Die Uckermark ist das dünnbesiedeltste Gebiet Deutschlands.

In vielen Regionen der Welt sieht es strukturell ähnlich aus mit zum Teil dramatischen Folgen. Neben der neuen Problematik der Städte und Stadtregionen mit ihrem Umland – Zwischenstadt und Agglomeration –, die wir angesprochen haben, ist die *Entwicklung des ländlichen Raums* eine eigene Problematik. Auf unser Thema angewandt heißt das zum Beispiel: Wie ist mit der Abwanderung umzugehen, und

6 Aufgeklärter Patriotismus schließt Kosmopolitismus nicht aus, sondern ein. Die Europäische Union zum Beispiel kann nur *mit* den Nationen und Regionen gelingen.

wer bleibt wie zurück? Die Kommunalisierung des regionalen Regierungskonzepts ›Tolerantes Brandenburg‹ bleibt die entscheidende Aufgabe. Kommunalisierung, Regionalisierung und Föderalisierung – die Einheit in der Vielfalt – steht überall auf der Tagesordnung und bildet eine Bewährungsprobe. Dabei tritt nicht einfach die urbane Toleranz gegen die »Idiotie des Landlebens« (Marx) an, als ob heute die Städte *nicht* selber ständig Intoleranz und gewalteskalierende Konflikte produzieren. Zudem gibt es Raumpioniere. Urbane Toleranz ist heute auch auf dem Land möglich, obwohl die Städte Vorteile haben.

Die Idiotie ist in der Digitalmoderne jedoch nicht ortsgebunden, sondern findet im Kopf beziehungsweise im Netz statt. Für urbane Blasphemie, die lediglich die Haltung von Stadtkonsumenten ist, gibt es keinen Grund. Auch die Thematik der Fremdenfeindlichkeit und des Rechtsextremismus ist selbstverständlich nicht auf ländliche Gegenden beschränkt. Allerdings ist es ein großes Problem, die zahlreichen Kommunen in diesen Auseinandersetzungen, die sie gerne verschweigen, zu unterstützen, zumal die demokratischen Parteien (und nicht nur sie) auf den Dörfern kaum noch existent sind. Die mobilen Beratungsteams (MBT) bilden deshalb den praktischen Kern des ›Toleranten Brandenburgs‹, um den herum sich mittlerweile ein solidarisches Netzwerk geknüpft hat, das größer geworden ist. Man darf die Worte allerdings nicht zu voll nehmen: Nur weil im Land viel von ›Zivilgesellschaft‹ gesprochen wird, sind die zivilen Kräfte noch lange nicht zahlreich und stark genug. Um eben diese Zivilgesellschaft oder besser: zivile Bürgergesellschaft wird weiterhin gerungen werden, denn die Bürger sind nicht nur die politisch Engagierten.

Das Handlungskonzept verbindet als Regierungskonzept, welches eine Querschnittsaufgabe beinhaltet, staatliche mit nichtstaatlichen Mitteln, Rechtsstaat mit Bürgergesellschaft, Repression mit Prävention. Im Unterschied zur traditionsreichen preußischen ›Toleranz von

oben⁷ im 17. und 18. Jahrhundert, die aus Holland übernommen⁷ und vom calvinistischen Herrscherhaus in einem mehrheitlich lutheranischen Land durch Edikte verordnet worden ist, wird heute für politisch bedeutsames Handeln das oft konfliktreiche Zusammenspiel *vieler* verschiedener Akteure in breiten Bündnissen wichtig. Nur so lassen sich Handlungschancen bündeln, die in der Entwicklungsstrategie von Freiheit und Toleranz liegen. Einwanderung ist eine Chance, die tätig wahrgenommen werden muss. Zurzeit zählt das Land Brandenburg fast hundert Initiativen der Willkommenskultur. Das Handlungskonzept ›Tolerantes Brandenburg‹ darf gerade jetzt nicht untertauchen, sondern muss sich mit neuem Inhalt füllen, zum Beispiel mit einem Flüchtlingsmanifest, das praktisch umsetzbar ist.

Dissense gibt es freilich immer. Sie gehen Dialogen, die aus Krisen herausführen können, voraus. Koexistenzphilosophie steckt deshalb *nicht nur* in der urbanen Toleranz, was man durch eine transkulturelle Stadtterforschung noch besser herausarbeiten und belegen könnte. Koexistenzphilosophie ist darüber hinaus als *Moralphilosophie (drittens, neben Sozialphilosophie und politischer Theorie)* an *Dialogen* orientiert. Dialoge sind für die gefährdete menschliche Existenz – im alltäglichen Umkreis wie in größeren politischen Zusammenhängen – mehr als notwendig. Sie können aber auch scheitern, denn sie haben viele, insbesondere soziale und kulturelle Voraussetzungen.

Wir können uns dabei auf keinen Sprach- und Diskursidealismus verlassen. Vielmehr müssen wir uns von verschiedenen Seiten aus immer wieder um diese Voraussetzungen bemühen. Zur menschlichen Existenz und ihrer indeterminierten Freiheit gehört unweigerlich dieses Engagement, welches in menschlichen Geschichten steckt. Das ist anstrengend, aber einfacher ist (Zusammen-)Leben nicht zu haben. Aus dem Scheitern muss man lernen und immer besser scheitern. Absurd wird deswegen die menschliche Existenz nicht, denn sie beinhaltet

7 Philosophisch ist dies die niederländische Bewegung des politischen Neostoizismus, zu dessen führenden Köpfen Pufendorf zählte; der deutsche Aufklärer Thomasius in Halle ist ein Schüler von ihm.

Sinn und konstruktive Praxis. Es gilt neugierig zu bleiben und nicht weltfremd zu werden. Koexistenzphilosophie belegt die Einheit von Erkenntnis und Interesse. Die Praxis, auch die Theorie als Praxis, bleiben so Sache der Menschen und nicht der entfremdeten Wissenschaft allein. Die Koexistenzphilosophie verknüpft die Aspekte einer realistischen Sozialphilosophie mit einer demokratischen politischen Theorie und einer dialogorientierten Moralphilosophie.

Gerade mit sogenannt »inakzeptablen« Positionen muss man im Gespräch bleiben. Heutzutage wird viel von Kommunikation geredet, aber wenig miteinander gesprochen. Die entstehende Cyborg-Gesellschaft droht den menschlichen Umgang untereinander zu verlieren; das Internet dient dabei als Ausrede. Politische Gespräche werden kaum noch geführt. Gespräche indessen brauchen Zeit, Geduld, Neugierde und Empathie. Dabei ist auch das sokratische Zuhören-Können gefragt, an dem es oft mangelt – zwischen den Generationen, Ost-West, sozialen Milieus, Lehrern-Schülern usw. Man hat vergessen, dass Willy Brandt mit »mehr Demokratie wagen« zuerst genau dies meinte.

Identität und Entschlossenheit gegenüber dem Nicht-Tolerierbaren wachsen aufgrund von Erfahrungen. Das ist im Kleinen wie im Großen so. Im Großen handelt es sich um historische Erfahrungen, die politisch verarbeitet worden sind. Wir nennen das heute den antitotalitären Konsens in Europa nach den Befreiungsdaten von 1945 und 1989. Er bildet den Kern des neuen Europa. Eine Aufgabe der politischen Theorie ist es, diese Erfahrungen transferierbar und reflektierbar zu halten, denn sie sind wesentlich für unsere demokratische Identität.

Diese historisch gewachsene Identität kompensiert das Einheitsdefizit einer primär verfahrensorientierten und ergebnisoffenen liberalen Demokratie. Daraus folgt nicht ein Relativismus der Beliebigkeit, sondern eine recht verstandene Toleranz, welche Entschiedenheit für bewahrenswerte und bewährte Werte – darunter, noch nicht so lange, die Toleranz selber – einschließt. Das macht unsere historisch-politische Identität bei allen Differenzen aus. Sie verträgt mehr als vielfach angenommen wird. Sie hat seit den 1960er Jahren, in der Breite der Bevöl-

kerungen seit den 1980er Jahren, zu Liberalitäts- und Zivilitätsgewinnen (im Hinblick auf Frieden, Rücksicht und Solidarität) geführt, die wir auch gegenüber neuen Herausforderungen und unter Druck nicht aufgeben, sondern vielmehr verteidigen sollten.

LITERATUR

- Geier, Manfred (1997): Das Glück der Gleichgültigen, Reinbek b. Hamburg.
- Harvey, David (2013): Rebellische Städte, Berlin.
- Hobbes, Thomas (2011): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II, hrsg. v. Lothar Waas, Berlin.
- Kleger, Heinz (2006): Toleranz und ‹Tolerantes Brandenburg›, Müns- ter/Hamburg/London.
- Kleger, Heinz/Lomsky, André/Weigt, Franz (Hg.) (2006): Von der Agglomeration zur Städteregion. Neue politische Denk- und Ko-operationsräume, Berlin.
- Kopke, Christoph (Hg.) (2011): Die Grenzen der Toleranz. Rechts- extremes Milieu und demokratische Gesellschaft in Brandenburg. Bilanz und Perspektiven, Potsdam.
- Ladurner, Ulrich (2003): »Karatschi, nur ein Traum. 15 Millionen Menschen, eine halbe Million Junkies und alle paar Tage eine Bombe. Ein Besuch in der Vorhölle«, in: Die Zeit Nr. 01, 02.01.2003, S. 7.
- Lübbe, Hermann (2014): Zivilisationsdynamik, Basel.
- Marquard, Odo (2013): Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilo- sophie, Stuttgart.
- Mill, John Stuart (1984): Über die Freiheit, Stuttgart.
- Müller, Tobias (2012): Keine Toleranz den Feinden der Toleranz, in: Potsdamer Neueste Nachrichten 28.12.2012, S. 28.
- Rauterberg, Hanno (2013): Wir sind die Stadt! Urbanes Leben in der Digitalmoderne, Berlin.

- Ritter, Joachim (2003): »Die große Stadt«, in: Ders.: Metaphysik und Politik, erw. Neuausgabe, Frankfurt a. M., S. 341-354.
- Schoeps, Julius H./Botsch, Gideon/Kopke, Christoph/Rensmann, Lars (Hg.) (2007): Rechtsextremismus in Brandenburg. Handbuch für Analyse, Prävention und Intervention, 2. Aufl., Berlin.
- Simon, David/Suketu, Metha (2012): »Im Sog der Slums«, in: Die Zeit, Nr. 11, 8. März 2012, S. 38f.
- Simon, David/Burns Ed (2012): The Corner, München.
- Spinoza, Baruch de (1984): Theologisch-Politischer Traktat, Hamburg.
- Suketu, Metha (2006): Bombay. Maximum City, Frankfurt a.M.
- Weber, Max (1973): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Aufl., Tübingen.
- Wiener, Daniel (Hg.) (2001): Wir sind die Stadt. Das Beispiel der Werkstadt Basel, Basel.
- Zwahr, Helmut (1993): Ende einer Selbstzerstörung. Leipzig und die Revolution in der DDR, Göttingen.

Das Projekt Weltethos – Dialog statt Zusammenprall der Kulturen

ALOIS RIKLIN

HUNTINGTON: ZUSAMMENPRALL DER KULTUREN

Seit den Terroranschlägen von Paris und Kopenhagen gegen die Verantwortlichen der Mohammed-Karikaturen wird erneut der Bestseller *Der Zusammenprall der Kulturen* von Samuel Huntington aus dem Jahr 1996 kolportiert (vgl. Huntington 1996). Der notorische Feindbilder-Produzent hat die Welt nach religiös-kulturellen Kriterien in acht Regionen aufgeteilt: den sinisch-chinesischen Kulturreis, den japanischen, den hinduistischen, den islamischen, den westlichen usw. Amartya Sen, der indische Nobelpreisträger für Ökonomie, hat seinem Harvard-Kollegen mangelhafte Geschichtskenntnis, Missachtung der Verschiedenheiten innerhalb der Kulturen, Ignoranz der interkulturellen Wechselbeziehungen und eine überhebliche Auffassung der »westlichen« Kultur vorgeworfen. Insbesondere kritisierte er den kapitalen Irrtum, Individuen, Länder, ja ganze Subkontinente und Kontinente auf eine einzige Identität zu reduzieren. Indien zum Beispiel ist in der simplen Wahrnehmung Huntingtons hinduistisch, obwohl dort 145 Millionen Muslime leben, mehr als in jedem anderen Land mit Ausnahme Indonesiens und Pakistans (vgl. Sen 2007).

Nach den Terroranschlägen auf die Zwillingstürme in New York war Huntington (Newsweek, 17.12.2001: 4-8) prompt mit einem alarmierenden Artikel zur Stelle: Muslimische Kriege hätten den Kalten Krieg als Hauptform internationaler Konflikte abgelöst. Muslimische Gewalt in Form von Terror-, Guerilla-, innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Kriegen könne zum Zusammenprall zwischen dem Islam und dem Westen, wenn nicht dem Rest der Welt, führen. Das zugespitzte Feindbild diente den Kriegstreibern in der Bush-Administration als willkommener Steilpass für ihren »Krieg gegen den Terrorismus«.

Huntington ignorierte leichtfertig die Gegensätze innerhalb der Religionen, zum Beispiel die Gegensätze innerhalb des Islams zwischen Schiiten, Sunnitern, Salafisten usw. Weltweit sind die meisten unschuldigen Opfer des islamistischen Terrors Muslime. Zur gleichen Zeit als in Paris zwölf Redaktionsangehörige von *Charlie Hebdo* ermordet wurden, sind in Nigeria 2000 Muslime massakriert worden, was in den westlichen Medien höchstens eine Kurzmeldung wert war. Dem »islamischen Staat« dient der Islam nur als Vorwand für die Rekrutierung von perspektivlosen jugendlichen Kämpfern; tatsächlich geht es dieser Terror-Organisation einzig und allein um politische Macht, wie ein »Spiegel«-Report kürzlich dokumentiert hat.

Um Macht ging es auch in den christlichen Kreuzzügen gegen den Islam im Mittelalter und in den innerchristlichen Konfessionskriegen in der frühen Neuzeit. Auch damals ist die Religion für machtpolitische Zwecke missbraucht worden. Gewaltbereite Fundamentalisten und Fanatiker gab und gibt es in allen Religionen.

Die übergroße Mehrheit der Moslems ist friedlich. Alle Muslime aufgrund angeblich islamischer Glaubenskrieger sowie einiger aus dem Gesamtzusammenhang gerissener Koran-Stellen als Anhänger einer gewalttätigen Religion abzustempeln, ist absurd. So absurd, wie wenn alle Christen für gewaltbereit gehalten würden, weil der US-Präsident George W. Bush als »wiedergeborener Christ« und der britische Premierminister Tony Blair als innerchristlicher Konvertit einen mit Kriegslügen ausgelösten, völkerrechtswidrigen Präventivkrieg zu ver-

antworten haben, der über hunderttausend unschuldige zivile, überwiegend muslimische Opfer zur Folge hatte.

Die Schweizerische Offiziersgesellschaft hat unlängst eine militär-historische Exkursion nach Sizilien ausgeschrieben unter dem Huntingtonschen Motto »Kampf der Kulturen«, nichtwissend, dass ausgerechnet in Süditalien zur Zeit der Normannen-Könige und des Staufer-Kaisers Friedrich II. Christen, Juden und Muslime friedlich zusammenlebten. In der Marienkirche *La Martorana* in Palermo, erbaut unter dem Normannen Roger II., entdeckte ich an einer Säule eine arabische Inschrift. Ich bat den sprachkundigen Begleiter um eine Erklärung. Er übersetzte: »Allah ist groß!« Wunderbar, dass so etwas in einer von und für Christen erbauten Kirche möglich war!

KÜNG: DIALOG DER KULTUREN

Der weltweit bekannteste Gegenentwurf zum Feindbild von Huntington und Co. ist das »Projekt Weltethos« des 87-jährigen Schweizer Theologen Hans Küng (vgl. Küng 2010a). In konservativen Kirchenkreisen wird der emeritierte Tübinger Professor fast nur als Papst- und Kirchenkritiker wahrgenommen, seit er 1970 das Unfehlbarkeitsdogma in Frage gestellt hat und ihm vom Vatikan 1979 die Lehrbefugnis für katholische Theologie aberkannt worden ist, nota bene aufgrund eines völkerrechtlichen Vertrages, den der Vatikan als überhaupt erster Staat mit dem Hitler-Regime abgeschlossen hatte. Die Strippenzieher des Lehrstuhlentzugs hatten erwartet, dass der mit einem Berufsverbot geächtete Theologe innerhalb weniger Wochen weg vom Fenster wäre. Doch sie hatten die Rechnung ohne den Wirt gemacht, das heißt ohne die Universität Tübingen und das Land Baden-Württemberg. Diese schufen für ihn eine noch besser und unabhängiger ausgestattete Professur außerhalb der Theologischen Fakultät. Küng nutzte die größere akademische Freiheit in Lehre und Forschung, um sich noch intensiver mit anderen Religionen auseinanderzusetzen, anfänglich noch ohne zu wissen, wohin der Weg führen würde.

Nach zehnjährigem Studium lancierte er 1990 in einem in siebzehn Sprachen übersetzten programmatischen Buch das »Projekt Weltethos« unter den griffigen Parolen (vgl. Künig 1990): Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne gemeinsame ethische Werte und Standards. Kein Weltfrieden ohne ein gemeinsames ethisches Fundament religiöser und nichtreligiöser Weltanschauungen.

Die wichtigsten Stationen in der Weiterentwicklung des Projekts nach dem fulminanten Startschuss von 1990 waren:

- 1993 die »Erklärung zum Weltethos« des Parlaments der Weltreligionen in Chicago (vgl. Künig 2012: 171-194)
- 1997 die »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten« des InterAction Council ehemaliger Staats- und Regierungschefs, unter ihnen der St. Galler alt Bundesrat Kurt Furgler (a.a.O.: 194-204)
- 2001 der Bericht »Brücken in die Zukunft«, einer vom UN-Generalsekretär Kofi Annan einberufenen »Gruppe herausragender Persönlichkeiten«, den Hans Künig der Generalversammlung der Vereinten Nationen vorstellen durfte (vgl. Annan 2001)
- 2009 das »Manifest für ein globales Wirtschaftsethos« (vgl. Künig 2012: 205-216).

Gleichzeitig mit der Überzeugungsarbeit in religiösen und politischen Gremien haben Hans Künig, Karl-Josef Kuschel, Stephan Schlenzog, sein Tübinger Team und zugewandte Autoren die wissenschaftliche Fundierung der Weltethos-Idee vorangetrieben. Ich erwähne hier nur die wichtigsten Publikationen aus Künigs Feder: die große Trilogie über Judentum (1991), Christentum (1994) und Islam (2004) sowie *Spuren-suche* (1999a). Das letzterwähnte Werk ist das Ergebnis einer sieben-teiligen Fernsehserie über eine von einem Kamerateam begleitete Weltreise zu Brennpunkten aller großen Weltreligionen, nicht nur der abrahamischen, sondern auch der asiatischen sowie der afrikanischen Stammesreligionen. In zwei Werken konkretisierte Künig die Welt-

ethos-Idee für Politik und Wirtschaft (vgl. Küng 1997 und 2010b). Acht Sammel- und Tagungsbände dokumentieren die weltweite Weltethos-Debatte. Sie enthalten über hundert Stellungnahmen von Repräsentanten verschiedener Religionen, Wissenschaftlern aller Fakultäten, Kulturträgern, Wirtschaftsführern, Politikern und Friedensnobelpreisträgern. Ein Sturmlauf ohnegleichen!

Vielleicht ist es an dieser Stelle angebracht zu erklären, wie es dazu kam, dass ich seit acht Jahren freiwillig und ohne Auftrag als Wanderprediger für das Weltethos-Projekt im In- und Ausland unterwegs bin. Ich kenne Hans Küng seit über fünfzig Jahren persönlich. Die erste Begegnung war im Rückblick mehr als peinlich. 1962 machte ich auf der Durchreise zufällig Halt in Tübingen. Beim Stadtbummel fiel mir spontan ein: Hier wohnt ja der berühmte Senkrechttarter Hans Küng, der mit 32 Jahren zum Professor gewählt, von John F. Kennedy im Weißen Haus empfangen und soeben zum Konzilsberater ernannt worden ist. Kurz entschlossen läutete ich unangemeldet an seiner Haustür. Freudlich empfing er mich, führte mich in sein Arbeitszimmer und wusste nicht, was ihm geschah. Natürlich sagte ihm der Name des unbekannten Doktoranden aus Berlin gar nichts. Als Priester mag er wohl gemutmaßt haben, ob der aufdringliche Besucher beichten wolle oder eine Seelenführung wünsche. Doch der wollte nur plaudern. Nach einer guten Stunde *Small Talk* gab der Überbeschäftigte zu verstehen, dass er eigentlich dringende Arbeiten zu erledigen hätte, und er komplimentierte mich, immer noch höflich, vor die Tür. Jahre später habe ich mich als den ungebetenen Gast von damals geoutet. Küng erinnerte sich sehr gut an den unverschämten Besucher.

Seither habe ich Küngs Weg ständig mit großer Sympathie, ja Begeisterung verfolgt. Ich staunte, wie er mit unstillbarem Wissensdurst und unglaublicher Schaffenskraft ohne Unterlass zu immer neuen Ufern aufbrach, nicht nur in den Religionswissenschaften, sondern mit Abstechern auch in die Politikwissenschaft, die Friedensforschung und die Ökonomie und dies nicht nur im Elfenbeinturm der Studierstube, sondern auf Vortrags- und Entdeckungsreisen rund um die Welt. In seinem Strandhaus in Sursee hat eine Großnichte auf einer Weltkarte

mit Stecknadeln alle Reisedestinationen und Wirkstätten ihres Onkels eingetragen – es sind genau 344! Als mich Küng fragte, ob ich bereit wäre, den Entwurf des dritten Bandes der Memoiren kritisch zu lesen, sagte ich: »Nichts, das mir lieber wäre! Aber du wirst ja keine Kritik akzeptieren!« Darauf er: »Stimmt nicht!« Ich: »Doch, es stimmt! Zum Entwurf Deines Wälzers *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* habe ich zwölf Vorschläge gemacht. Keinen einzigen hast Du berücksichtigt!« Küng erneut: »Stimmt nicht!« Aber nach einer Pause schob er nach: »Es waren auch schlechte Vorschläge!« Wir haben beide schallend gelacht.

In der Besprechung der dreibändigen Memoiren (vgl. Küng 2002, 2007 und 2013) habe ich versucht, die intellektuelle Biografie Küngs in einem Satz zusammenzufassen:

»Küngs religiös-intellektueller Werdegang ist von einer nicht planbaren, traumwandlerischen Folgerichtigkeit: Vom römischen Katholizismus über die christliche Ökumene zum Judentum und zum Islam, dann den asiatischen und den Stammesreligionen, schliesslich hin zum religionen-übergreifenden, auch nichtreligiöse Weltanschauungen einschliessenden friedens- und gerechtigkeitsfördernden ›Projekt Weltethos‹, ohne dabei freilich – bei allem kooperativen Respekt gegenüber Andersgläubigen und Andersdenkenden – die eigene ›Standfestigkeit‹ (sein Wort) in der möglichst treuen Nachfolge Jesu preiszugeben.« (Riklin 2013: 36)

In diesem Konzentrat fehlt ein Wort: Zivilcourage! Wer Küng nur als Papst- und Kirchenkritiker wahrgenimmt, ist ein Ignorant. Der ehemalige deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt hat ihn zu Recht als »universalen Denker« gewürdigt. Ich bin stolz, dass mich Hans Küng öffentlich als seinen Freund bezeichnet.

LESSING: VORDENKER DES »PROJEKTS WELTETHOS«

Es gibt einen Vorläufer zum Weltethos-Projekt: Gotthold Ephraim Lessing. Wer kennt nicht Lessings Schauspiel »Nathan der Weise« (1779)? Schlüsselstelle ist die Ringparabel. Lessing hat die Parabel dem *Decamerone* von Giovanni Boccaccio entlehnt (um 1350). Aber auch Boccaccio ist nicht der Erfinder. Die früheste Quelle, dort freilich als Perlengeschichte, findet sich im Dialog zwischen einem Moslem und einem Christen, dem Kalifen Al-Mahdi aus Bagdad und dem ostsyrischen Patriarchen Timotheus I. (um 781).

Verkürzt lautet die Parabel so: Sultan Saladin, der muslimische Herrscher über Jerusalem, versucht, einen jüdischen Geldverleiher aufs Glatteis zu führen. Er will von ihm wissen, welche Religion die wahre sei: die jüdische, die christliche oder die islamische. Der schlaue Jude erkennt die Falle. Um ihr zu entgehen, erzählt er die Geschichte von den drei Ringen. Darin geht es um einen Brauch, wonach seit Generationen der Vater jeweils seinem liebsten Sohn einen mit Wunderkraft versehenen Ring vermachte und ihn damit zugleich zu seinem Erben und zum Oberhaupt der Familie bestimmte. Diese Kette blieb ununterbrochen, bis ein Vater drei Söhne hatte, die er alle gleich liebte. Um keinen bevorzugen zu müssen, lässt er heimlich zwei Kopien anfertigen, die dem echten Ring so sehr gleichen, dass sie selbst der Vater kaum voneinander unterscheiden kann. Bevor er stirbt, schenkt er jedem der drei Söhne einen Ring und lässt jeden im Glauben, den echten Ring geerbt zu haben. So wie Juden, Christen und Moslems je glauben, die wahre Religion zu besitzen. Saladin ist von der Geschichte und der Klugheit des Juden so beeindruckt, dass er nicht nur die gewünschte Summe samt Zins annimmt, sondern ihm eine hohe und ehrenvolle Stelle an seinem Hof verleiht.

Welche der drei abrahamischen Religionen die wahre ist, bleibt bei Boccaccio unentschieden. Lessing lässt die Geschichte nicht so enden. Die drei Brüder geraten um das Erbe in Streit und gehen vor Gericht. Der Richter schlägt die folgende Lösung vor: Jeder von euch glaube,

den echten Ring zu besitzen. Der echte Ring hat aber die Wunderkraft, den Träger vor Gott und den Menschen angenehm zu machen. Also strebe jeder um die Wette, durch gute Werke die Kraft des Steins an den Tag zu legen – mit vorurteilsfreier Liebe, Sanftmut, herzlicher Verträglichkeit, Wohltun und innigster Ergebenheit in Gott. Und wenn sich der Steine Kräfte bei euren Kindes-Kindeskindern äußern, so lad' ich euch nach tausend und tausend Jahren wiederum vor diesen Stuhl. Dann wird ein weiserer Richter das Urteil sprechen.

Vor drei Jahren wurde im St. Galler Stadttheater »Nathan der Weise« gespielt. Die Inszenierung war für den vorherrschenden, islamkritischen Zeitgeist symptomatisch. Wie üblich wurde der Jude Nathan ganz im Sinne Lessings sympathisch dargestellt. Doch die beiden Muslime, Saladin und Al Hafi, wurden als Karikaturen der Lächerlichkeit preisgegeben. Bei Lessing ist Saladin ein hochgeachteter, auch gefürchteter Herrscher, der Nathans Argumentation aufmerksam folgt, ihm sogar recht gibt und ihm schließlich die Freundschaft anbietet. Und Al Hafi, der Freund und Schachpartner Nathans, verkörpert einen toleranten, mystischen Islam. Was aber macht die St. Galler Inszenierung? Sie macht aus Saladin einen läppischen Hampelmann und aus Al Hafi einen schwulen Gigolo. Die St. Galler sind voll in die antiislamische Falle getreten. Lessings Drama ist aber ebenso projüdisch wie proislamisch.

Die Verwandtschaft von Lessings Ringparabel und Königs Weltethos liegt auf der Hand. Deshalb habe ich für ein Weltethos-Symposium an der Universität Freiburg mit Hans Küng als Hauptredner versucht, Peter von Matt für den Schlussvortrag über die Ringparabel zu engagieren. Als er nach längerem Zögern absagte, musste ich kurzfristig einspringen und während etlichen Intensivwochen alles andere beiseitelegen (vgl. Riklin 2011). Das wurde für mich ein unverhoffter Glücksfall, sodass ich mich nachträglich bei Peter von Matt für seine Ablehnung bedankte. Ich bin kein Islamkenner. Den Koran habe ich nie ganz gelesen. Aber durch reinen Zufall habe ich entdeckt, dass Lessing seine Lösung der Ringparabel dem Koran entnommen hat:

»Für jeden von euch (Juden, Christen und Moslem, A.R.) haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, so hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu guten Werken um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch kundtun, worüber ihr uneins wart.« (Sure 5,48)

Lessing hat die Quelle wohlweislich verschwiegen, sonst hätte er damals im 18. Jahrhundert noch heftigere Proteste über sich ergehen lassen müssen.

Übrigens kam Lessing zum Ringparabel-Stoff, weil ihm sein Brötchengeber verboten hatte, weiter theologische Streitschriften zu verfassen. So wie Hans Küng zum Weltethos-Projekt gelangte, nachdem ihm der Vatikan verboten hatte, weiter katholische Theologie zu lehren. Lessings »Nathan« und Küngs »Weltethos« sind die Frucht autoritärer Willkürakte. Beim heiligen Thomas von Aquin habe ich einmal gelesen, dass aus Schlechtem mitunter auch Gutes entstehen kann...

Lessing hat Boccaccio, Küng hat Lessing weiterentwickelt. Ich verstehne das Weltethos-Projekt als Fortsetzung, Erweiterung, Aktualisierung, ja Verbesserung Lessings:

- vom Wettstreit zum Dialog der Religionen
- von der Individualethik (Liebe, Sanftmut, Verträglichkeit, Wohltun und Gottergebenheit) auch zur Institutionenethik für Religionen, Staaten, internationale Organisationen usw.
- von den drei abrahamischen Religionen zu allen Weltreligionen
- von den Religionen auch zu nichtreligiös begründeten Weltanschauungen.

CRASHKURS »PROJEKT WELTETHOS«

Es waren einmal ein Hochschulrektor und ein Privatdozent-Kandidat. An der Universität St. Gallen gab es den Brauch, dass ein Kandidat vor der gesamten Professorenschaft eine halbe Stunde vorsingen musste. Als ein Volkswirtschaftler dran war, meldete er sich beim Rektor und bat um eine Redeverlängerung. Es sei nämlich so, dass für einen Betriebswirtschaftler dreißig Minuten wohl genügten, aber für eine ernstzunehmende Wissenschaft wie die Volkswirtschaftslehre brauche es einfach etwas mehr Zeit. Der Rektor, ein Betriebswirtschaftler, klärte den Kandidaten auf, dass gestandene Professoren zwar länger als eine halbe Stunde reden, aber keinesfalls länger zuhören könnten. Väterlich fragte er, wie viele Seiten er denn habe. «Achtzehn», antwortete der Kandidat. Darauf der Rektor: «Dann lassen sie die Seiten 9 bis 14 weg, im Senat merkt's niemand!»

Nachdem ich schon fast dreißig Minuten geredet habe, versuche ich, das »Projekt Weltethos« in einer Art Crashkurs vorzustellen. Dabei werde ich mich nicht mit einem bloßen Plagiat zufrieden geben. Vielmehr werde ich eine eigene Auslegeordnung probieren sowie eigene Ergänzungen und kritische Überlegungen einflechten.

Das Weltethos-Projekt ist kein religiöses, sondern ein ethisches Projekt. Es geht weder um einen Religionenmix, noch um eine Einheitsreligion und auch nicht um einen Religionsverzicht. Ziel ist die Suche nach einem minimalen (nicht minimalistischen!) Konsens gemeinsamer ethischer Werte, die in allen großen Religionen grundgelegt und auch in nicht religiös begründeten Weltanschauungen, beispielsweise bei Immanuel Kant, zu finden sind. Das Weltethos-Projekt begnügt sich aber nicht mit abstrakten Richtlinien, sondern ruft nach aktuellen Konkretisierungen für Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Friedensforschung, Bildung und Erziehung.

Ich gliedere den Crashkurs in Prinzipien, Voraussetzungen und Ziele des Dialogs. Als ich Hans Küng mein Konzept zur kritischen Prüfung vorlegte, reagierte er zunächst etwas mürrisch. Aber nach ei-

ner Denkpause meinte er, tolerant wie er ist, »man kann's ja auch so machen«.

PRINZIPIEN

Zwei Prinzipien konstituieren das Weltethos-Projekt: Humanität und Gegenseitigkeit.

Humanitätsregel:

Sie verlangt, dass jeder Mensch »menschlich« behandelt werden soll. Bei der ersten Lektüre schien mir diese Formulierung etwas gar naiv. Der Mensch ist ja von Natur kein durchwegs gutartiges Wesen; er kann auch bösartig und grausam sein. Dann las ich weiter: »Jeder Mensch soll sich nicht unmenschlich, gar bestialisches Verhalten.« Und ich erinnerte mich, dass das Völkerrecht den Tatbestand »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« kennt, das vom Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag geahndet werden kann. Also doch nicht naiv!

Gegenseitigkeitsregel:

Sie ist allgemein als »Goldene Regel« bekannt. Sie besagt in der negativen Formulierung: »Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.« Oder positiv: »Behandle die Mitmenschen so, wie du von ihnen behandelt werden willst.« Christen meinen oft, Jesus habe als erster diese Regel aufgestellt. Weit gefehlt! Auch die Urtexte des Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus, des Judentums und später des Islams kennen sie. Zu finden ist sie auch in nichtreligiös begründeten Weltanschauungen. Der kategorische Imperativ von Kant beispielsweise ist nur eine etwas kompliziertere Umformulierung der goldenen Regel.

VORAUSSETZUNGEN DES DIALOGS

Selbstkritik vor Fremdkritik:

Christen sollten zuerst vor der eigenen Tür kehren, bevor sie den Islam kritisieren. Sie sollten bekennen, dass sie sich in der Vergangenheit und in der Gegenwart mit Schuld beladen haben durch: Kreuzzüge, Reconquista, Inquisition, Konfessionskriege, Sklavenhandel, Kolonialismus, Antijudaismus, Antisemitismus, Antiislamismus, neokapitalistische Ausbeutung mehrheitlich nichtchristlicher Länder usw. Jesus selbst hat drei Mal den Tarif erklärt:

- Bergpredigt: »Du Heuchler! Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du versuchen, den Splitter deines Bruders herauszuziehen.« (Mt 7,5; Lk 6,42).
- Bergpredigt: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.« (Mt 7,1; Lk 6,37).
- Jesus zu den Pharisäern: »Wer von euch ohne Schuld ist, der werfe den ersten Stein.« (Joh 8,7).

Wahrhaftigkeit:

Die Weltethos-Erklärungen fordern Wahrhaftigkeit im Reden und Handeln. Angesichts von Kriegslügen, Wahlkampflügen, Vertuschung illegaler Geheimdienst-Operationen, pädophilen Heucheleien, staatlich gelenkter Desinformation usw. überrascht es nicht, dass die ehemaligen Staats- und Regierungschefs im InterAction Council am meisten Mühe hatten, das Wahrhaftigkeitsgebot in der Menschenpflichten-Erklärung in der von Küng vorgeschlagenen Fassung zu akzeptieren. Als ich bei der Vorbereitung meiner Abschiedsvorlesung über »Wahrhaftigkeit in der Politik« (Riklin 2004) davon Wind bekam, bat ich Kurt Furgler – er war Mitglied des Redaktions-Ausschusses – einen Blick in die Protokolle werfen zu dürfen; doch er hat mir den Einblick verwehrt.

Nach wie vor gibt es eine starke »realistische Schule« vor allem in der amerikanischen Politikwissenschaft, die das »nationale Interesse«

für das höchste politische Gut hält. Wenn es das »nationale Interesse« gebietet, soll die Regierung legitimiert sein, das eigene Volk und die Weltöffentlichkeit zu täuschen, einschließlich Kriegslügen (vgl. Mearsheimer 2011).

Wahrhaftigkeit ist eine zwingende Voraussetzung, dass der Dialog der Kulturen Sinn macht und zu friedlicher Koexistenz, Verständigung und Versöhnung führen kann.

Kein exklusiver Wahrheits- und Heilsanspruch:

Ohne den Verzicht auf ein rechthaberisches Wahrheits- und Heilsmonopol ist ein Dialog auf Augenhöhe nicht möglich. Erst recht ein in Bekehrungsabsicht geführter Dialog verkäme zum Konvertiten-Unterricht. Hindus, Konfuzianer, Buddhisten und Juden könnten dem wohl zustimmen. Doch Muslime und Christen hatten damit mindestens in der Vergangenheit ein Problem.

Seit Origines, Cyprian, Augustinus, dem IV. Laterankoncil (1215), dem Konzil von Florenz (1442), Luther und Calvin galt im Christentum, dass außerhalb der Kirche niemand das Heil erlangen kann: Nulla salus extra ecclesiam. Vor sechzig Jahren habe ich in der obligatorischen »Christenlehre« in der St. Galler Schutzenkapelle noch lernen müssen, dass kein Mensch ohne das Sakrament der Taufe in den Himmel komme (vgl. Bischofliches Ordinariat 1940: 48). In der Ausdeutung dieses angeblich unfehlbaren Dogmas sollten wir glauben, dass die ungetauften Kinder nur in den Vorhimmel gelangen könnten, die »guten Heiden« in der Vorhölle wenigstens nicht leiden würden, aber dass Christen, die ihre schweren Sünden nicht gebeichtet hätten sowie die »bösen Heiden« auf ewig in der Hölle schmoren müssten. Damit hat das II. Vatikanische Konzil 1964/65 Gott sei Dank aufgeräumt. Nun gilt, dass auch Nichtchristen, ja selbst Agnostiker und Atheisten das ewige Heil erlangen können (vgl. Rahner/Vorgrimler 1969: 141) und dass auch nichtchristliche Religionen wenigstens »einen Strahl jener Wahrheit erkennen können, die alle Menschen erleuchtet.« (a.a.O.: 356)

Respektvolle Wertschätzung:

Von Johann Wolfgang Goethe stammt das Wort: »Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« In diesem Sinn verlangt die Weltethos-Erklärung von 1993 respektvolle Wertschätzung: »Jedes Volk, soll dem anderen, jede Rasse soll der anderen, jede Religion soll der anderen Toleranz, Respekt, gar Hochschätzung entgegenbringen.«

Ein positives Beispiel respektvoller Wertschätzung ist der »Offene Brief von 138 muslimischen Theologen an Papst Benedikt XVI. und die ganze Christenheit« vom Oktober 2007. In dieser Antwort auf die beleidigende Regensburger Rede des Papstes lesen wir: »Christen und Muslime sollten über Toleranz hinausgehen in der Anerkennung der Unterschiede, doch im Bewusstsein der Gemeinsamkeiten, und Gott dafür dankbar sein.« Leider hat die Christenheit diesen versöhnlichen Text kaum zur Kenntnis genommen.

Sind gewisse Mohammed-Karikaturen nicht respektlos? Gewiss: Der brutale, mörderische Terroranschlag gegen Redaktionsmitglieder der Pariser Satire-Zeitschrift ist ein Kapitalverbrechen und durch nichts zu rechtfertigen. Aber: Die Meinungs- und Medienfreiheit ist, so wie auch andere Grundrechte, nicht absolut; Einschränkungen bedürfen allerdings zum Beispiel nach schweizerischem Recht einer gesetzlichen Grundlage (Bundesverfassung Art. 36). Die Zensur ist dem Staat verboten (a.a.O. Art. 17). Doch die öffentliche, in gemeiner Weise vorgebrachte Beschimpfung und Verspottung der Überzeugung anderer in Glaubenssachen ist nach dem schweizerischen Strafrecht strafbar; bei diesem Straftatbestand handelt es sich nicht wie bei der Ehrverletzung um ein privates Antragsdelikt, sondern um ein von Amtes wegen zu verfolgendes Offizialdelikt (StGB Art. 261). Mindestens einige der Mohammed-Karikaturen erfüllen nach meiner Meinung diesen Sachverhalt. Ich finde das öffentliche Bekennen »Ich bin Charlie« mindestens unbesonnen.

Abgesehen von der eventuellen Strafbarkeit: Eine Redaktion trägt die Mitverantwortung für die Folgen einer Veröffentlichung, im Fall der Mohammed-Karikaturen für

- die Störung des religiösen Friedens,
- die Gefährdung Unbeteiligter, zum Beispiel, wie geschehen, von Juden und Christen im Nahen Osten,
- die Rekrutierung perspektivloser Jugendlicher für den Terrorismus,
- die Förderung der latenten Islamphobie.

Die Selbstgefährdung der Redaktion ist ihre Privatsache; die Gefährdung anderer ist es nicht.

Standfestigkeit:

Das Weltethos-Projekt verlangt nicht, die je eigene Glaubensüberzeugung preiszugeben. Im Gegenteil! Es will Standfestigkeit und Dialogfähigkeit verbinden. Hans Küng antwortet auf die Frage, ob das Weltethos die Ethik der einzelnen Religionen ersetzen wolle:

»Nein, das wäre eine Torheit und Illusion. Die Thora der Juden, die Bergpredigt der Christen, der Koran der Muslime, die Bhagavadgita der Hindus, die Weisheitssprüche des Konfuzius bleiben Grundlagen im Glauben und Leben, Denken und Handeln hunderter Millionen von Menschen. Die Religionen sollen das Eigene durchaus festhalten und es in Glaubenslehre, Reden und Gemeinschaften betonen. Doch sollen sie zugleich erkennen und realisieren, was sie bezüglich einiger elementarer ethischer Weisungen gemeinsam haben.«

ZIELE DES DIALOGS

Menschenpflichten und Menschenrechte:

Die Schlüsseltexte des Weltethos-Projekts legen das Schwergewicht auf die Menschenpflichten. Die Menschenrechte kommen im Kontext zwar vor, nicht aber in den Leitsätzen. Dafür gibt es gute Gründe.

Die Urtexte der Religionen enthalten Gebote und Verbote, nicht Rechte. Alle Religionen hatten oder haben Mühe mit den Menschenrechten, nicht zuletzt auch das Christentum. In der Römisch-ka-

tholischen Kirche galten die Menschenrechte bis ins 20. Jahrhundert als Irrlehre. Ausdrückliche Anerkennung fanden sie erst in der Enzyklika »Pacem in terris« (1963) von Papst Johannes XXIII. und im II. Vatikanischen Konzil (1962-1965).

Menschenrechte im Sinne einklagbarer Grundrechte des Menschen sind eine relativ junge politische Erfindung. Aufgekommen ist sie in Europa und Nordamerika im Kampf gegen den monarchischen Absolutismus. Es brauchte im 17. und 18. Jahrhundert das Saatgut der Aufklärung, bis der von Antike und Urchristentum bereitete Nährboden die Frucht der Menschenrechte hervorbrachte.

Zu dieser Zeit und danach schmachteten afrikanische, asiatische und südamerikanische Völker unter der Sklaven- und Kolonialherrschaft des sogenannt christlichen Abendlandes. Noch heute leiden sie zum Teil unter der neokolonialen Vorherrschaft des realen Kapitalismus. Zudem erlebte die wohlütige politische Erfindung der Menschenrechte in den Ursprungsländern vielfache Widerstände und katastrophale Rückschläge. Die Unterdrückung der Urbevölkerung und der importierten Sklaven wirkt in Nordamerika bis heute nach. Die menschenverachtenden Diktaturen des Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus sind in Europa entstanden. Der Holocaust fand in Europa statt. Im sogenannten »Krieg gegen den Terrorismus« wurden und werden die Menschenrechte massiv verletzt. Ich nenne nur einige Stichworte: Folter, Guantanamo, Abu Graib, Bagram, willkürliche Verhaftungen, Geheimgefängnisse, exterritoriale Hinrichtungen durch Drohnen, Überwachungsstaaten.

Angesichts der Doppelmoral westlicher Staaten ist die Skepsis nichtwestlicher Kulturen in der Menschenrechte-Debatte verständlich. Westliche Überheblichkeit und Lehrmeisterei ist fehl am Platz. Der Menschenrechte-Dialog soll im Rahmen des Dialogs der Kulturen geführt werden, aber in Verbindung mit den Menschenpflichten, selbstkritisch, geschichtsbewusst, respektvoll und geduldig.

Religionsfreiheit:

Die Gewährleistung der Religionsfreiheit ist weltweit ein großes Problem. Meines Wissens ist sie in keinem kommunistischen und in keinem mehrheitlich islamischen Land garantiert. Deshalb überrascht es nicht, dass die Religionsfreiheit in den Weltethos-Texten nur beiläufig erwähnt wird. Ohne Religionsfreiheit ist aber ein gleichberechtigter Dialog der Kulturen nicht möglich.

Einmal mehr haben die mehrheitlich christlich geprägten Länder keinen Grund zu Überheblichkeit. Denn sie haben bis tief in die Neuzeit die Juden diskriminiert und christliche Konfessionen haben sich bis in die jüngste Zeit wechselseitig benachteiligt. In der Römisch-katholischen Kirche galt die Religionsfreiheit bis 1965 als Häresie. Während des II. Vatikanischen Konzils versuchte die Kurie, die traditionelle Lehre durchzusetzen. Das hieß: Wo Katholiken in der Minderheit sind, muss die Religionsfreiheit gewährleistet werden; wo sie aber in der Mehrheit sind, darf es für Andersgläubige keine Religionsfreiheit geben (vgl. Rahner/Vorgrimler 1969: 655). Als sich die Niederlage der Kurie abzeichnete, wollte der neue Papst Paul VI. die Religionsfreiheit aus den Konzilstraktanden kippen, zusammen mit der drohenden Aufhebung des Dogmas der »alleinseligmachenden Kirche«. Kardinal Bea ließ einige der couragierteren Kardinäle vertraulich über die Absicht des Papstes informieren. Diese richteten ein zahmes Protestschreiben an Paul VI. Konzilsberater Hans Küng, Whistleblower der ersten Stunde, setzte internationale Medien davon in Kenntnis. Als ein Entrüstungssturm durch die Weltpresse ging, knickte Paul VI. ein. Schließlich kam die »Erklärung über die Religionsfreiheit« kurz vor dem Konzilsende doch noch mit Ach und Krach zustande. 1954 Konzilsväter stimmten dafür, 249 dagegen.

An die Vorgeschichte der Religionsfreiheit in Europa sollte man denken, wenn man mehrheitlich islamische Länder kritisiert. Die Gewährleistung der Religionsfreiheit ist in Europa relativ jung und sie wird heute in Europa, angesichts der wachsenden Einwanderung von Muslimen, vielerorts wieder in Frage gestellt. Die Aufregung über Minarette, Kopftücher, Schleier und lange Röcke ist mit nüchternem Ver-

stand nicht nachvollziehbar. Meine Mutter musste in der Kirche noch einen Hut tragen, an besonderen Feiertagen mit Gesichtsschleier. Als unsere Bundesrätin beim Empfang des iranischen Machthabers mit Schleier auftrat, gab es in der Schweiz einen Aufschrei der Eiferer. Doch als Frau Obama verschleiert beim Papst zu Besuch war, regte sich meines Wissens niemand auf.

Gewaltlosigkeit:

Vor einigen Jahren hagelte es nach meinem Vortrag im Rahmen der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in St. Gallen Proteste. Die Präsidentin entschuldigte sich für mich im »St. Galler Tagblatt«. Steine des Anstoßes waren meine kritischen Auslassungen zum Problem Gewaltlosigkeit. Ich entgegnete, dass ich keinen sachlichen Grund sähe, auch nur ein einziges Wort zurückzunehmen. Auch heute werde ich die damalige Stellungnahme wiederholen, ohne ein Jota zu ändern. Urteilen sie selbst!

Die erste Weisung der Weltethos-Erklärung von 1993 lautet: »Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben.« Schön und gut, dass die Repräsentanten so vieler Religionen diese »unverrückbare Weisung« unterschrieben haben. Aber viele Skeptiker in Europa, Nordamerika und Israel zweifeln an den Gewaltverzicht-Beteuerungen islamischer Religionsvertreter. Sie verweisen auf die Terroranschläge von New York, Madrid, London und anderswo, auf die Hassprediger in Moscheen, auf die vielen frommen Selbstmordattentäter, auf die Raketen von Hizbollah und Hamas gegen die Zivilbevölkerung, auf den früheren iranischen Staatspräsidenten, der sich Israel ausradiert wünschte und auf die Gewalt-Affirmationen im Koran. Die Islamkritiker sollten allerdings zur Kenntnis nehmen, dass die übergroße Mehrheit der Muslime die Gewalt und den Terrorismus ablehnen. Es gibt nicht *den* Islam, genauso wenig wie *das* Judentum und *das* Christentum. Alle großen Religionen sind pluralistisch.

Christen und Juden müssten sich ehrlicherweise fragen: Gibt es nicht problematische Gewaltexzesse in allen »Heiligen Schriften«,

auch im Alten und im Neuen Testament? Etwa die angeblich von Gott befahlenen Genozide im Buch Deuteronomium 20,10 ff. und im ersten Buch Samuel 15,2 ff. oder die brutale Verwünschung im Psalm 137,8 f. des Alten Testaments: »Tochter Babel, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!« Überkommt einen etwa nicht bares Entsetzen, wenn man in der »Geheimen Offenbarung« des Johannes das Kapitel 19 mit normalem Menschenverstand liest, ohne die Trostbuch-Hermeneutik im Hinterkopf zu haben? Da schickt der »räschende Gott« seinen Sohn »in blutgetränktem Gewand« auf einem weißen Pferd vom Himmel herab auf die Erde, um Krieg zu führen. Christus wirft die beiden Erzfeinde, »das Tier und den falschen Propheten«, bei lebendigem Leib in den See von brennendem Schwefel; die übrigen Feinde tötete er mit dem Schwert »und alle Vögel fraßen sich satt an ihrem Fleisch«.

Weiter: Ging etwa der völkerrechtswidrige Irak-Krieg nicht von einem mehrheitlich christlichen Land aus? Hat dieser Präventivkrieg im Vergleich zu *Nine Eleven* etwa nicht ein Vielfaches an unschuldigen zivilen Opfern in einem mehrheitlich islamischen Land verursacht? Ist es etwa nicht ein mehrheitlich jüdisches Land, das eine extrem unverhältnismäßige Kriegsführung praktiziert, Palästinenser widerrechtlich aus Jerusalem vertreibt, im seit bald einem halben Jahrhundert völkerrechtswidrig besetzten Westjordanland durch sukzessive Besiedlung trotz anderslautender Lippenbekenntnisse einen lebensfähigen Palästinenserstaat verunmöglicht und die Bevölkerung von Gaza in einer Art Freiluftgefängnis drangsaliert? Sind Selbstmordattentate und technisch unterentwickelte Raketen etwa schlimmer als die »Kollateralschäden« von Hightech-Waffen, Streubomben, Phosphorgranaten, uranabgereicherter Munition und Personenminen? War der chilenische Diktator mit seinen vielen Leichen und Folteropfern etwa nicht ein frommer Katholik und eifriger Kirchgänger, den die Amtskirche mit einem feierlichen Trauergottesdienst ehrte? Sind es etwa nicht mehrheitlich christliche Länder, welche die massivste militärische Aufrüstung be-

treiben und mit dem massivsten weltweiten Waffenhandel schmutziges Geld verdienen?

Die abrahamischen Religionen, und nicht nur sie, haben noch viel Überzeugungsarbeit in ihren eigenen Reihen zu leisten. Das »Projekt Weltethos« steht erst am Anfang.

Gleichberechtigung:

Die vierte Weisung der Weltethos-Erklärung von 1993 lautet: »Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und der Partnerschaft von Mann und Frau«. Die Forderung der Gleichberechtigung betrifft vor allem die andere Hälfte der Menschheit: die Frauen.

Alle Religionen werden auf den Führungsetagen seit je von Männern dominiert. Weibliche Muftis und Rabbinerinnen sind äußerst selten. Auch in den protestantisch-reformierten Kirchen sind Pastorinnen und erst recht Bischöfinnen noch nicht lange akzeptiert. In der anglikanischen Kirche ist die Ernennung von Bischöfinnen heftig umstritten. Die Römisch-katholische Kirche verweigert die Frauenordination mit fragwürdigen Argumenten.

Die Mühen der Amtskirche mit der Gleichberechtigung der Frau gehen bis in die Urkirche zurück. Die Apostel Petrus (1 Petr 3,1) und Paulus (Eph 5,21) verlangten, dass die Frauen den Männern untertan sein sollen. Kirchenväter, welche sich abschätzig über die Frauen äußerten, füllen eine stattliche Liste: Tertullian, Origenes, Cyprian, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Hieronymus, Johannes Chrisostomus, Augustinus, Albertus Magnus. Wussten Sie, dass die Frau ein »defekter Mann« ist? Der Kirchenlehrer Thomas von Aquin urteilte, die Frau sei im Vergleich zum Mann ein »mangelhaftes und misslungenes Wesen« (femina est aliquid deficiens et occasionatum) (Thomas: I q92, a.1) und er hielt den Mann für das »Haupt der Frau« (vir est caput mulieris) (a.a.O.: q.92, a2).

Diese Frauenverachtung findet in allem, was man von Jesus und seinen Jüngerinnen weiß, keinen Halt. Eines der schlimmsten Verbrechen in der Geschichte der Christenheit, nicht nur der katholischen, auch der protestantischen und der reformierten, sind die Hexenprozesse

der frühen Neuzeit, denen Zehntausende, überwiegend Frauen, zum Opfer gefallen sind. Christen sollten deshalb sehr selbstkritisch bleiben, wenn sie die Stellung der Frau in anderen Religionen anprangern.

Die Diskriminierung der Frauen ist nicht nur ein religiöses, sondern ein historisch bedingtes gesamtgesellschaftliches Problem. Auch in der säkularen westlichen Welt ist die Gleichberechtigung der Frauen erstens eine junge Errungenschaft und zweitens in ihrer tatsächlichen Umsetzung erst auf dem Weg. In der Schweiz hatten die Frauen vor 1971 kein politisches Wahl- und Stimmrecht, das patriarchalische Ehorecht galt bis 1984 und die Verfassungsgrundsätze der Chancengleichheit und des gleichen Lohns für gleichwertige Arbeit werden nach wie vor verletzt.

In jüngster Zeit richtet sich der Fokus vor allem auf die Diskriminierung der Frauen in islamischen Gesellschaften. Dabei ist umstritten, wie weit dafür religiöse oder traditionell-kulturelle Ursachen verantwortlich sind. Auch ist es nicht zulässig, alle mehrheitlich islamischen Länder über den gleichen Leisten zu schlagen. In seiner radikalen Anwendung benachteiligt und entwürdigt das islamische Recht der Scharia die Frauen im Strafrecht, Ehorecht, Familienrecht, Erbrecht, Religionsrecht, in der Bildung und im Beruf. Besonders verabscheuwürdig sind die grausame Genitalverstümmelung von Mädchen und die Versklavung weiblicher Hausangestellter. Aufgeklärte Kritiker solcher Missstände sollten freilich die Versklavung ausländischer Zwangsprostituierter in der Schweiz und in Europa mitbedenken.

In Anbetracht dieser Faktenlage ist die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung ein Desideratum, dessen Erfüllung noch viel Engagement und Zeit erfordert.

Solidarität:

Die Weltbevölkerung beträgt heute 7,3 Milliarden Menschen. Eine Milliarde Menschen müssen pro Tag mit weniger als einem Dollar auskommen, 2,6 Milliarden mit weniger als zwei Dollar. 800 Millionen hungern. 1,1 Milliarden haben keinen Zugang zu sauberem Wasser. 2,4 Milliarden verfügen über keine genügenden sanitären Einrichtungen.

Pro Jahr sterben zehn Millionen Kinder vor dem fünften Lebensjahr, die meisten aufgrund von Armut und Mangelernährung. 3000 Kinder sterben täglich an Malaria, 6000 an Tuberkulose. Die Lebenserwartung einer Japanerin beträgt 85 Jahre, die einer Simbabwerin 36 Jahre.

Die neokapitalistische ausschließliche Ausrichtung auf die Eigeninteressen ist ein Freipass für das »Recht« der Stärkeren und demzufolge in hohem Grad unmoralisch. Zu viele Ökonomen halten sich immer noch an das falsche, unrealistische Menschenbild des »homo oeconomicus«, wonach »rational« handelt, wer das Eigeninteresse zum Maßstab nimmt, und »irrational«, wer sich solidarisch verhält. Der Slogan »mehr Freiheit, weniger Staat« ist zu hinterfragen: Cui bono? Weniger Staat auf Kosten von wem? Mehr Freiheit zu Gunsten von wem? Die pseudoliberalen neokapitalistischen Ideologen, welche die Freiheit für das höchste Gut halten, begehren reflexartig auf, sobald sie nur das Wort »Gleichheit« hören und unterstellen stracks »Gleichmacherei«, »Egalitarismus« und »Neid«.

Dem ist entgegen zu halten: Jeder Grundwert, der übertrieben oder gar absolut gesetzt wird, führt in die Irre. Die Freiheit des einen bedarf der Begrenzung durch die Freiheit der andern. Es geht immer um eine Balance, die Balance zwischen Freiheit und Gleichheit. Die Wahrnehmung der Eigeninteressen im Sinne größtmöglicher Selbstverantwortung ist ethisch geboten, aber nur gekoppelt mit angemessener Solidarität. Denn es gibt Menschen, Familien, Minderheiten und ganze Länder, die unverschuldet in Not sind.

Die zweite Weisung der Weltethos-Erklärung von 1993, die »Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung« schreit nach praktischer Umsetzung.

Friedensstiftung:

Die Urtexte der abrahamischen Religionen enthalten nicht nur fragwürdige Verführungen zur Gewaltanwendung, sondern vielmehr auch Aufforderungen zum Frieden:

- Altes Testament: »Meide das Böse, und tu das Gute; suche Frieden und jage ihm nach.« (Psalm 34,15)
- Neues Testament: »Haltet möglichst, so weit es auf euch ankommt, mit allen Menschen Frieden.« (Röm 12,18)
- Neues Testament: »Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt.« (Bergpredigt: Mt 5,9)
- Koran: »Wenn sie [die Ungläubigen, A.R.] sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen.« (Sure 4,90)
- Koran: »Und wenn sie [die Feinde, A.R.] sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu und vertraue auf Gott.« (Sure 8,61)

IST DAS »PROJEKT WELTETHOS« UNREALISTISCH?

Ich komme zum Schluss. Auf meinen Wanderpredigten zum Weltethos-Projekt höre ich oft: »Das ist doch alles gut gemeint, aber extrem blauäugig!« Ist das Projekt unrealistisch?

Als ehemaliger Nachrichtenoffizier »der besten Armee der Welt« (Bundesrat Maurer) habe ich gelernt, in der Lagebeurteilung die möglichen Bedrohungen darzulegen und daraus je die wahrscheinlichste und die gefährlichste auszuwählen. In einer Analyse des sicherheitspolitischen Konzepts des Bundesrates von 1973 habe ich seinerzeit die exklusive Ausrichtung auf Bedrohungen unter Vernachlässigung der Chancen kritisiert; realistischerweise sollte man nach meiner Meinung im gleichen Maß neben den Bedrohungen auch die Chancen wittern und daraus je die wahrscheinlichste und die bestmögliche auswählen. Der altrömische Grundsatz »Si vis pacem, para bellum« sei zu ergänzen durch den Grundsatz »Si vis pacem, para pacem«. Die Worst-Case-Szenarien der traditionellen Sicherheitspolitiker würden zu einer Pervertierung des Geistes führen.

Bald nach meiner vorlauten Beanstandung war ich zu einer Stabsrahmenübung aufgeboten. Der Übungsleiter und bekannte Sicherheitspolitiker Divisionär Gustav Däniker bestellte mich mitten in der Übung auf den Kommandoposten. Zu seiner Überraschung erschien mein Stellvertreter. Enttäuscht ließ er mir ausrichten, ich hätte die Chancen nicht gewittert. Aber ich hatte dazu keine Gelegenheit, weil ich im Urlaub war.

Meine Antwort an die Weltethos-Skeptiker: Das »Projekt Weltethos« ist nicht unrealistisch. Realisten sehen den Gefahren ins Auge, aber sie nehmen zugleich die Chancen wahr. Das Weltethos-Projekt ist eine Chance in gefahrvoller Zeit. Was kann es realistischerweise leisten? Sicher nicht das Paradies auf Erden – das wäre eine Illusion. Aber es will und kann dazu beitragen, mindestens einige der Höllen auf Erden zu verhindern.

Am Schluss meines Matura-Aufsatzes habe ich vor sechzig Jahren einen Satz geschrieben, den ich seither unzählige Male wiederholt habe und mit dem ich auch den heutigen Vortrag schließe:

MAN IST NICHT REALISTISCH, WENN MAN KEINE IDEALE HAT!

LITERATUR

- Annan, Kofi/Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.) (2001): Brücken in die Zukunft: Ein Manifest zum Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan, Frankfurt a.M.
- Bischöfliches Ordinariat St. Gallen (Hg.) (1940): Katechismus der katholischen Religion, St. Gallen.
- Huntington, Samuel P. (1996): The Clash of Civilization, New York.
- Huntington, Samuel P. (2001): »The Age of Muslim Wars«, in: Newsweek 17.12.2001, S.4-8.
- Küng, Hans (1990): Projekt Weltethos, München.

- Küng Hans (1991): Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit
München.
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1993): Weltfrieden durch Reli-
gionsfrieden, München.
- Küng, Hans (1994): Das Christentum. Die religiöse Situation unserer
Zeit, München.
- Küng, Hans (Hg.) (1995): Ja zum Weltethos, München.
- Küng, Hans (1997): Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft,
München.
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1998): Wissenschaft und Welt-
ethos, München.
- Küng, Hans (1999a): Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg,
München.
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1999b): Ein Ethos für die Welt,
München.
- Küng, Hans (Hg.) (2001): Globale Unternehmen – globales Ethos,
Frankfurt a.M.
- Küng, Hans (2002): Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen (Bd. 1), Mün-
chen.
- Küng, Hans/Senghaas, Dieter (Hg.) (2003): Friedenspolitik. Ethische
Grundlagen internationaler Beziehungen, München.
- Küng, Hans (2004): Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, Mün-
chen.
- Küng, Hans (2007): Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen (Bd. 2),
München.
- Küng, Hans/Leisinger, Klaus M./Wieland, Josef (2010): Manifest glo-
bales Wirtschaftsethos, München.
- Küng, Hans (2010a): »Wider den Zusammenprall der Kulturen«, in:
Ders./Karl-Josef Kuschel/Alois Riklin (Hg.): Die Ringparabel und
das Projekt Weltethos, Göttingen, S. 115-133.
- Küng, Hans (2010b): Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Mo-
ral braucht, München.
- Küng, Hans (2012): Handbuch Projekt Weltethos. Eine Vision und ihre
Umsetzung, München.

- Küng, Hans (2013): Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen (Bd. 3), München.
- Mearsheimer, John G. (2011): Why Leaders lie. The Truth about Lying in International Politics, Oxford.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.) (1969): Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br.
- Riklin, Alois (2004): »Wahrhaftigkeit in der Politik«, in: Ders. (Hg.): Wahrhaftigkeit in Politik, Recht, Wirtschaft und Medien, Göttingen, S. 11-52.
- Riklin, Alois (2011): Von der Ringparabel zum Projekt Weltethos, Vaduz.
- Riklin, Alois (2013): »Hans Küng erinnert sich«, in: Civitas 4, S. 34-36.
- Sen, Amartya (2007) Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München.
- Thomas von Aquin: Summa theologica.

Vertrauen gegen seine Liebhaber verteidigt

MARTIN HARTMANN

Die Reihe, zu der mein Vortrag einen kleinen Beitrag leisten will, heißt *Miteinander leben*. Und mein Thema heißt *Vertrauen*. Nun könnte ich diese beiden Punkte verbinden und sagen: Um miteinander zu leben, brauchen wir Vertrauen. Das klingt einerseits banal, andererseits könnte man sich fragen, ob das eigentlich stimmt. Ich will dies im zweiten Teil meines Vortrags klären. Ein weiteres Thema dieser Vorlesungsreihe betrifft das Zusammenleben von Menschen, die sehr unterschiedlich sind, die unterschiedliche Meinungen, Einstellungen, Religionen, Sprachen oder Herkunftsländer haben. Hier könnte man meinen, dass solche Unterschiede, wenn sie denn stark ausgeprägt sind, das soziale Vertrauen eher erschweren. Vertrauen scheint besser in der Nähe zu gedeihen, in der Vertrautheit mit Freunden, Liebespartnern oder nahen Familienmitgliedern. Je fremder der andere ist, desto schwieriger, so scheint es, muss es mir fallen, ihm oder ihr zu vertrauen. Ob sich dies tatsächlich so verhält, will ich im dritten Teil klären. Doch womit will ich anfangen? Ich beginne im ersten Teil mit einigen allgemeinen Überlegungen zum Vertrauen, die erläutern sollen, warum wir uns gegenwärtig überhaupt so viel mit dem Thema Vertrauen beschäftigen. Diese Überlegungen sollen auch helfen, meinen Vertrauensbegriff zu

explizieren, der dann im weiteren Verlauf meines Vortrags ausbuchstabiert wird in seinen konkreten Facetten.

ERSTER TEIL: ZUR KONJUNKTUR DES VERTRAUENSBEGRIFFS

Ich komme also zum ersten Teil. Warum beschäftigen wir uns momentan so viel mit Vertrauen? Manche meinen sogar, Vertrauen sei eine »Obsession« der Moderne und reagieren gereizt. Die Historikerin Ute Frevert (2013: 27) etwa schreibt, der Begriff Vertrauen werde mittlerweile »so inflationär verwendet und extensiv aufgerufen, dass seine Konturen zu verschwimmen drohen«. Ich würde zwar nicht sagen, dass Vertrauen eine »Obsession« der Moderne ist, sondern eher davon ausgehen, dass das Thema erst in den letzten 20 Jahren wissenschaftlich wirklich virulent geworden ist, aber das fordert immer noch eine Erklärung, warum das so ist. Ich denke, es gibt drei Erklärungen, auf die ich im Folgenden näher eingehen will.

Vertrauen im Wandel

Zum einen haben wir Handlungsspielräume gewonnen, die wir vorher nicht hatten. Denken Sie nur an das Internet, das uns ja ungeheure Kommunikationsmöglichkeiten bietet, die wir vorher nie hatten. Wir können plötzlich mit Menschen in Kontakt treten, die wir nicht kennen und die wir vielleicht niemals sehen werden. Trotzdem schicken wir ihnen Botschaften oder tauschen Waren mit ihnen. Je wichtiger diese neu hinzugewonnenen Kontakte für uns sind, desto relevanter scheint die Kategorie des Vertrauens für uns zu werden, denn so wie es aussieht, ist es nicht möglich, alle diese internetbasierten Kontaktformen rechtlich zu rahmen, um so möglichen Missbrauch und Betrug zu vermeiden. Dass Vertrauen hier überhaupt relevant wird, ist dabei gar nicht so selbstverständlich. Wenn Sie frühe philosophische Äußerungen zur Thematik lesen, werden Sie feststellen, dass die Philosophen

daran gezweifelt haben, dass Vertrauen im Internet überhaupt entstehen kann, weil die Annahme vorherrschte, Vertrauen sei das, was man neudeutsch ein *face-to-face*-Verhältnis nennt. Hubert Dreyfus (2001: 71; Übersetzung M.H.) etwa schreibt in seinem Buch über das Internet: »Ich muss im selben Raum mit anderen Personen sein und wissen, dass sie mich körperlich verletzen oder öffentlich erniedrigen könnten und zugleich wahrnehmen, dass sie das nicht tun, um Vertrauen zu ihnen aufzubauen und mich ihnen gegenüber verletzbar zu machen.«

Will man es etwas pathetisch formulieren, könnte man sagen, dass das Internet und seine neuen Kommunikationsmöglichkeiten uns gezwungen hat, darüber nachzudenken, ob ein solcher an *face-to-face* Kontakten hängender Vertrauensbegriff ausreicht, um zu erläutern, wie wir uns auf diesen neuen Kommunikationskanälen mit fremden Personen austauschen. Wir brauchen, wenn man so will, ein auf diese spezifischen Austauschformen zugeschnittenes Vertrauen, das wir in der Form vorher vielleicht noch gar nicht reflektieren mussten, weil es schlicht an den Möglichkeiten eines solchen erweiterten Kontakt horizontes fehlte. Vertrauen wird hier also nicht relevant, weil es weggebrochen ist, weil es fehlt oder abgebaut worden ist, es wird relevant, weil wir es offenbar brauchen, ohne doch zu wissen, welche Bedingungen vorliegen müssen, um es zu schaffen und zu erhalten. Man kann dies ein ganz und gar positives Phänomen nennen, denn es geht, ich wiederhole, um hinzugewonnene Handlungsmöglichkeiten, die wir vorher nicht hatten. Und man kann sehen, dass unser Nachdenken über Vertrauen nicht einfach einen statischen Begriff zugrunde legen sollte, der dann auf unterschiedliche menschliche Kommunikations- und Interaktionsformen appliziert wird. Was wir unter Vertrauen verstehen, ändert sich möglicherweise unter dem Eindruck neuer Herausforderungen und Handlungsmuster. Andererseits: Wenn wir keine Möglichkeiten sehen, neue Vertrauenskonzepte zu entwickeln und auch technisch oder institutionell wirksam werden zu lassen, dann haben wir eine Krise des Vertrauens, die keine Krise verlorenen Vertrauens, sondern eine Krise eines benötigten, aber nicht beschaffbaren Vertrauens ist. Ich erwähne diesen Punkt, weil in der öffentlichen Wahrnehmung ja in der

Regel die Vorstellung vorherrscht, Vertrauen sei deswegen relevant geworden, weil es uns verloren gegangen ist, weil es also einmal da war und nun nicht mehr da ist. Das ist aber nicht, nur das will ich zeigen, der einzige Grund für unsere bisweilen verzweifelte Suche nach Vertrauen. Damit komme ich zum zweiten Grund für die Prominenz des Themas.

Falsch verstandenes Vertrauen

Sie kennen die Umfragen und die Berichte: Überall scheint Vertrauen zu fehlen. Die Banken haben unser Vertrauen verloren, die Politik hat niedrige Vertrauenswerte, ja, es gibt Länder, in denen offenbar immer weniger Menschen ihren Mitmenschen vertrauen. Die Finanzkrise von 2008 hat zusätzlich zum Vertrauensverlust der Banken weitere Vertrauenskrisen ausgelöst, wobei es auch hier häufig weniger um Krisen verlorenen Vertrauens als vielmehr um Krisen eines falsch platzierten Vertrauens ging. In den Augen mancher Interpreten hat der Glaube an die Effizienz der Märkte dazu beigetragen, dass sich niemand mehr mit der Qualität einzelner Markt- und Finanzprodukte beschäftigt hat, was wiederum die Märkte destabilisiert hat, die Rede ist von einem »Paradox effizienter Märkte« (Lomasky 2011: 150).

Gleichzeitig, und das scheint zusammenzuhängen, wollen alle unser Vertrauen. Unternehmen wollen unser Vertrauen, die Politik will es natürlich auch, wir sollen in Technik vertrauen und selbst die Lebensmittel, die wir verzehren, sind entweder vertrauenswürdig oder sind es nicht. Jeder neue Skandal wirbelt das Thema Vertrauen in den Mittelpunkt öffentlichen Interesses. Die Reaktionen auf diese Skandale sind in der Regel zwiespältig: Manchmal wird gefordert, den Missbrauch des Vertrauens in Zukunft durch vertrauenssichernde Maßnahmen zu vermeiden. Vertrauen ist wichtig, es ist verloren gegangen, also muss man darüber nachdenken, wie wir es wieder herbeischaffen. Eine häufige Forderung ist in diesem Zusammenhang etwa die Forderung nach mehr Transparenz. Eine andere Reaktion besteht darin, die Notwendigkeit des Vertrauens gar nicht erst aufkommen zu lassen, denn wo

wir nicht vertrauen müssen, sind wir auch nicht verletzlich und somit weniger anfällig für Vertrauensverlust. *Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser*, lautet eine Formel für dieses Reaktionsmuster. Das bekannte Problem an diesem Punkt ist dann aber: Wer kontrolliert die Kontrolleure? Wenn auf diese Frage keine Antwort gefunden wird, dann werden wir das Vertrauensproblem nicht los, dann klebt es gleichsam an uns, obwohl wir es gar nicht haben wollen. Denn soviel scheint ja klar zu sein: Wer vertraut, macht sich verletzbar, und nicht jeder will das. Ich nenne Ihnen ein besonders drastisches Beispiel aus dem Bereich des technisch-wissenschaftlichen Vertrauens: Als im Jahr 2010 klar wurde, dass sich einige UN-Klimaforscher mit Blick auf den Zeitpunkt des endgültigen Abschmelzens der Gletscher des Himalaya getäuscht hatten (mit der Folge, dass die Gegner der Klimawandel-Theorie einen großen Triumph verkündeten), erklärte die damalige niederländische Umweltministerin, Jacqueline Cramer (2010), sie werde »keine weiteren Fehler in dieser Angelegenheiten« dulden. Sie wiederholte dieses kategorische Urteil etwas später: »Ich werde keine weiteren Fehler tolerieren.«

Was Sie hier sehen, ist der Versuch, eine Erwartungshaltung in absolute Sicherheit zu schaffen, die es so wohl gar nicht geben kann und die Vertrauen im Prinzip überflüssig macht, weil sie die Möglichkeit der Enttäuschung von Vertrauen ausschließen möchte. Zum Vertrauen gehört aber, jedenfalls so, wie ich den Begriff verwende (und erinnern Sie sich daran, dass sich der Begriff wandeln kann), die Möglichkeit des enttäuschten Vertrauens, die wir dem Empfänger des Vertrauens nicht deshalb einräumen, weil es nicht anders geht, sondern weil uns der Kontrollverzicht normativ wichtig erscheint. Ich komme darauf zurück. Was Sie hier ebenfalls sehen, ist eine der großen Paradoxien des Nachdenkens über Vertrauen: Wir sind einerseits daran interessiert, Bedingungen zu schaffen, die gegenseitiges Vertrauen ermöglichen sollen, andererseits tun wir viel, um gerade das Entstehen dieser Bedingungen zu verhindern, weil wir letztlich Angst vor den Verletzungen haben, die Vertrauen möglich macht. Manche Autoren gehen so weit zu sagen, dass wir Bedingungen schaffen, die Vertrauen ermöglichen.

chen sollen, zugleich aber genau durch das Schaffen dieser Bedingungen Vertrauen unmöglich machen, weil wir ein falsches Bild von Vertrauen haben. Wir verwenden, wenn man so will, ein Medikament, das unpassend ist, weil schon die Krankheitsdiagnose falsch ist und verschlimmern dadurch die Krankheit.

Intimitätsäquivalente und prekärer Vertrauensbegriff

Ich will einen letzten Grund für die starke Nachfrage nach dem Vertrauensthema nennen, kann dies aber nur knapp anreißen, denn er ist komplizierter und bräuchte mehr Raum. Ich hatte weiter oben bereits angedeutet, dass es uns vielleicht leichter fällt, Vertrauen im Nahbereich aufzubauen, also zu Personen, die wir kennen und mit denen wir vertraut sind. Die Problematik des Vertrauens zu Fremden besteht gerade, weil uns hier eben die Kenntnisse und die Vertrautheit fehlen, die Vertrauen in diese anderen ermöglicht. Wenn dies stimmt, dann ist Vertrauen zunächst eine Kategorie, die aus dem Bereich der Intimität und Freundschaft auf andere Bereiche übertragen werden soll. Das wiederum bedeutet, dass wir in beruflichen oder ökonomischen Handlungszusammenhängen Intimitätsäquivalente schaffen, die uns hier Vertrauen ermöglichen können, das wir offenbar benötigen, um erfolgreich unsere Aufgaben zu erfüllen. Tatsächlich hat es in den letzten Jahren viel Literatur zum Thema der Emotionalisierung des Arbeitsplatzes gegeben, ein Phänomen, das man auch als »Subjektivierung der Arbeitskraft« bezeichnet hat. Ohne diese Literatur ausführlich zu diskutieren, sei doch gesagt, dass das Vertrauensthema hier sicherlich auch seinen Ort hat. Es reicht uns nicht mehr, öffentlich wahrnehmbare Rollen zu spielen, die wir gut beherrschen, wir wollen an das Innere des anderen ran, um in Erfahrung zu bringen, was er wirklich denkt, spüren aber, dass dies ein schwieriges Unterfangen ist, weil die Notwendigkeit, eine Rolle zu spielen, also etwa die Notwendigkeit, sich weiterhin als kompetenter Mitarbeiter zu präsentieren, nicht verschwunden ist. Der Soziologe Richard Sennett sagte dazu einmal, dass für uns der Bereich des Glaubhaften oder Glaubwürdigen (believable)

vom Bereich des Intimen bestimmt wird (vgl. Gill 2009). In dem Augenblick also, wo wir annehmen, dass die anderen nur noch kühl kalkulierende Rollen spielen, muss unser Vertrauen Schaden nehmen, weil nun ganz unklar wird, was sie wirklich denken. Ich weiß, dass ich hier recht abstrakt klinge, aber wir alle kennen diese Erfahrung, wenn wir mit Verkäufern zu tun haben. Wie oft haben Sie schon den Satz gehört: »Das habe ich auch zu Hause«, wenn Sie kurz davor waren, ein Produkt zu kaufen? Dieser Satz verweist einerseits auf eine eingeübte Verkaufstechnik und entspricht einer gelernten Rolle, andererseits arbeitet er mit dem Intimsten, was wir haben, nämlich unserem Zuhause und erkennt gleichsam, dass wir Vertrauen aufzubauen, wenn wir das Gefühl haben, hier offenbart jemand sein Innerstes. Wir wollen gewissermaßen dieses Vertrauen, ja, vielleicht brauchen wir es sogar, wenn wir die Glaubwürdigkeit des anderen richtig einschätzen wollen, gleichzeitig aber sind wir mit Bedingungen konfrontiert, die es fast unmöglich machen, wirkliches Vertrauen aufzubauen. Fast wäre es besser, wir würden hier darauf verzichten, Vertrauen zu wollen, um diesem Dilemma zu entgehen. Es kann, das will ich damit nur sagen, eine ungeheure Belastung unserer Beziehungen zu anderen sein, ihnen vertrauen zu wollen oder vertrauen zu müssen, eine Belastung, die eine ganze Reihe von Spannungen mit sich bringt.

Ich habe Ihnen nun drei Gründe genannt, warum wir derzeit viel über Vertrauen nachdenken. Nur in Umrissen habe ich Ihnen einzelne Aspekte meines Vertrauensbegriffs genannt. Ich kann das hier auch kaum ändern, da ich Sie nicht mit langatmigen Definitionsfragen quälen will, aber was ich sehr wohl will, ist, mit einem Vertrauensbegriff arbeiten, der Biss hat, der also genug konturiert ist, um nicht verschwommen im Sinne Freverts zu sein. Es hilft gewissermaßen sich klar zu machen, was Vertrauen wirklich bedeutet, um Raum für die Frage zu gewinnen, ob das Vertrauen, das wir wollen, wirklich, verzeihen Sie die umständliche Formulierung, gewollt werden sollte. Anders gewendet: Das Vertrauen, das alle wollen, ist dann nicht das Vertrauen, das man erstreben sollte, weil in ihm gar nicht auf dem Spiel stehen kann, was im Vertrauen eigentlich auf dem Spiel steht. Macht man sich

klar, was im Vertrauen auf dem Spiel steht, dann wird Vertrauen verteuert, es gewinnt einen Wert, es gewinnt Komplexität, es wird anspruchsvoll und schafft Verpflichtungen – und es kann darüber nachgedacht werden, ob man wirklich in der Lage ist, das Vertrauen, das man will, zu erfüllen. Nehmen Sie ein aktuelles Beispiel: Während ich diese Worte schreibe, äußert sich (noch) VW-Chef Martin Winterkorn mit folgenden Worten über die Manipulation der Abgaswerte vieler VW-Fahrzeuge: »Ich gebe Ihnen mein Wort«, so Winterkorn, »bei all dem [gemeint ist die Aufklärungsarbeit, M.H.] werden wir mit der nötigen Transparenz und Offenheit vorgehen«. Winterkorn weiter: »Wir werden alles tun, um Ihr Vertrauen Schritt für Schritt zurückzugewinnen.« (zit. nach Spiegel Online 2015) Die Frage, die sich stellt, ist: Weiß Winterkorn wirklich, was Vertrauen hier heißt? Weiß er, was er tun müsste, um Vertrauen in sein Unternehmen zu rechtfertigen? Und vor allem: Welches Vertrauen will er zurückgewinnen, wenn doch das Vertrauen, das in seinen Augen einmal da war, offenbar gar nicht ge-rechtfertigt werden konnte? Falsches Vertrauen will er ganz sicher nicht zurückgewinnen.

Ich will meinen Vertrauensbegriff auf eine Formel bringen, die ich der Philosophin Annette Baier (1997) entnehme. Freiheit, so schreibt Baier einmal, heiße »being trusted on one's own, [being, M.H.] left unsupervised«. Das ist schwer zu übersetzen, aber man kann paraphrasieren: Jemand vertraut darauf, dass ich alleine zu Recht komme, jemand lässt mich unbewacht, lässt mich »ich selbst« sein (Übersetzung, M.H.; vgl. auch Hartmann 2013: 624). Dieser jemand könnte anders, aber weil er mir vertraut, kann ich mich entfalten als der, der ich bin oder sein will. Auch ist diese Freiheit prekär, denn sie kann jederzeit durch Überwachung oder übertriebene Rechenschaftspflicht eingeschränkt werden, zumal dann, wenn der andere über mächtige Sicherheitsapparate verfügt. Wichtig ist an dieser Stelle noch, dass es einer gewissen Urteilskraft bedarf, um einzuschätzen, ob jemand schon in der Lage ist, mit der durch Vertrauen geschenkten Freiheit angemessen umzugehen. Mein Vertrauensbegriff ist an sich viel komplexer, aber ich will es bei

diesen Andeutungen belassen, weil sie vorerst für diesen Vortrag ausreichen.

ZWEITER TEIL: VERTRAUEN ALS FUNDAMENT DER GESELLSCHAFT?

Brauchen wir Vertrauen, um gemeinsam zu leben? Ich habe angedeutet, dass eine schnelle Antwort natürlich »Ja« lauten könnte, aber ich möchte nun die Dinge komplizieren wie ein typischer Philosoph. Erstens: Ich glaube, dass wir auch mit relativ wenig Vertrauen auskommen können, es hat schließlich Regimeformen gegeben (und es gibt sie noch), die stark auf Überwachung und Misstrauen beruht haben. Die Tatsache, dass sie nicht überlebt haben, hat sicher viele Gründe, aber warum sollte das hohe Misstrauen der Bürger in das eigene Regime der ausschlaggebende Grund für den Niedergang des Regimes gewesen sein? Die Frage ist folglich viel eher, ob wir in einem solchen Regime leben wollen. Die Frage ist also nicht, ob es ein Zusammenleben ohne Vertrauen geben kann, sie ist vielmehr, wie genau wir unser Zusammenleben gestalten wollen. Und hier mag dann die Antwort sein: Lieber mit Vertrauen, weil das, was im Vertrauen auf dem Spiel steht, was es ermöglicht, wichtig für uns ist, weil wir es kollektiv wertschätzen.

Zweitens: Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen, dass wir ohne Vertrauen nicht zusammen leben können? Manche sagen: Nun ja, wir schlagen einander nicht die Köpfe ein, wir leben friedlich bei einander, wir teilen gewisse Werte, die wir auch praktizieren etc. Das ist sicher richtig, aber genau genommen heißt Vertrauen für mich nicht, dass der andere mir nicht den Kopf einschlägt. Es wäre für das Vertrauen geradezu gefährlich, wenn es schon auf dieser sehr basalen Ebene ganz bei sich wäre. Die Tatsache, dass jeder selbst im rechtsstaatlichen Rahmen im Prinzip Gewalt gegen mich ausüben kann, impliziert nicht, dass ich diese mögliche Gefahr abblende, weil ich darauf vertraue, dass diese Gewalt nicht ausgeübt wird. Solange ich nicht Opfer von Gewalt werde, mache ich mir keine Gedanken über die Mög-

lichkeit der Gewalt, weil ich noch keine relevante Alternative zum friedlichen Zusammenleben kennengelernt habe. Man kann das Vertrauen nennen, aber ich finde, dass dieses basale Sicherheitsempfinden Voraussetzung für anspruchsvolle Vertrauensverhältnisse ist und nicht schon mit diesen gleichgesetzt werden sollte. Mir reicht es hier, davon zu reden, dass ich mich darauf verlasse, dass andere etwa durch die Präsenz rechtsstaatlicher Institutionen daran gehindert werden, ihre gegebenenfalls gewaltsamen Bedürfnisse auszuleben.

Drittens: Welches Zusammenleben wird durch Vertrauen ermöglicht? Sie ahnen, wie groß diese Frage ist, ich kann leider nur sehr kurisorisch antworten. Ich habe oben den Freiheitsbegriff erwähnt und kann daran anknüpfen. Vertrauen, so hieß es, lässt uns unbewacht, es räumt uns Spielräume ein, die wir ohne Vertrauen nicht hätten. Was wir mit dieser Freiheit machen, ist damit aber natürlich gar nicht angerisen worden, aber es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass der Wert des Vertrauens ganz entscheidend an diesem Punkt hängt. Vertrauen ist zwar auch an sich wertvoll, aber sein wesentlicher Wert besteht im Wert dessen, was es uns ermöglicht. Anders gesagt, wir erstreben Vertrauen nie um seiner selbst willen, sondern immer nur, weil wir mit ihm etwas anfangen wollen, weil es uns die Freiheit, dies oder das zu tun, schenkt. Der Wert des Vertrauens ist in diesem Sinne ganz und gar abgeleitet vom Wert der Dinge, die es uns zu tun ermöglicht. Das Vertrauen, das in einer Verbrecherbande nötig ist, kommt uns in dieser Perspektive sicherlich weniger wertvoll vor als das Vertrauen unter aufrichtigen Bürgerinnen und Bürgern, aber es ist trotzdem Vertrauen. Die beliebte Fragebogen-Frage, ob wir der Politik vertrauen oder nicht, ist insofern weniger informativ als gedacht, weil sie als solche keine Auskunft über die Qualität der Politik gibt, die beurteilt werden soll. Natürlich kann man sagen: Wenn das Vertrauen niedrig ist, dann doch wohl offenbar, weil die Politik schlecht ist, aber warum sollte das so sein? Was gute und was schlechte Politik ist, müsste doch wohl erst am Einzelfall beurteilt werden, und es ist fragwürdig, ob das hierfür notwendige durchaus spezielle Urteilsvermögen durch einen Fragebogen angemessen erfasst wird. Könnte man nicht sogar sagen, dass es die

Fokussierung auf allgemeine Haltungen und Einstellungen (»Vertrauen Sie *der* Politik, *den* Banken etc.?«) zunehmend schwieriger macht, individuell zurechenbares Verhalten als Basis für wechselseitiges Vertrauen auszumachen? Wenn das richtig ist, dann kann etwa die beliebte Rede vom Vertrauen in Systeme, Organisationen oder Institutionen als Schwundstufe intakter Vertrauenspraktiken gedeutet werden, die als solche weniger auf Haltungen und Einstellungen *per se* beruhen als vielmehr auf einer Urteilskraft, die wesentlich auf dem Vermögen beruht, nach individuell zurechenbaren Anhaltspunkten für die Vertrauenswürdigkeit eines anderen zu suchen. Das eigentliche Drama ist dann nicht, dass wir niemandem mehr vertrauen können, das Drama ist, dass wir jenen, denen wir vertrauen könnten, nicht vertrauen, weil uns die Möglichkeit fehlt, ihre Vertrauenswürdigkeit angemessen einzuschätzen.

Viertens: Hier taucht nun der Punkt auf, den ich oben erwähnte, nämlich das eigentümliche Zusammen eines Bedarfs an Vertrauen bei gleichzeitiger Schaffung von Handlungsbedingungen, die Vertrauen erschweren. Ich hatte auch gesagt, dass einige dieser Handlungsbedingungen geschaffen wurden, weil man der Meinung war, gar nicht mehr auf Vertrauen setzen zu können, andere aber, um eine bestimmte Form des Vertrauens überhaupt erst möglich zu machen. Transparenzforderungen gehen häufig einher mit der Idee, dass dadurch Vertrauen geschaffen werden kann. Andere Maßnahmen scheinen eher Vertrauen ersetzen zu sollen, denken Sie an all die Formen einer regelmäßigen Berichterstattung, beispielsweise *accounting* genannt, die uns und andere zu bestimmten, mehr oder weniger quantifizierbaren Leistungen anhalten sollen. Bonitätsprüfungen im Kreditwesen etwa können ganz die Form einer automatisierten Prüfinstanz annehmen, die jede Form einer individualisierten Urteilskraft überflüssig macht. Wenn Sie mir eine sehr allgemeine Bemerkung erlauben, so würde ich sagen, dass das gestiegene Interesse an Vertrauen mit zahllosen Maßnahmen einhergeht, die im Grunde die Basis für gegenseitige Vertrauensbildung zerstören. Wir wollen Vertrauen, aber wir wagen es nicht mehr, die Bedingungen zu schaffen, die dem Entstehen von Vertrauen förderlich

sind. Es wird Sie jetzt nicht überraschen, dass dieser Sachverhalt, wenn er denn stimmt, Gesellschaft nicht unmöglich macht. Wir leben ja noch in einer Gesellschaft, nichts ist zusammengebrochen, wir haben noch Bankkonten, auch wenn wir den Banken angeblich nicht mehr vertrauen. Die Frage ist eben, in welcher Gesellschaft wir leben, und diese Frage wird erst beantwortet, wenn wir sie immer wieder gemeinsam beantworten, indem wir uns auch fragen, warum wir Vertrauen wollen und was mit dem gewünschten Vertrauen einhergeht. Gerade diese letzte Formulierung klingt sehr unscheinbar, aber ich muss zugeben, dass ich bislang eigentlich gar nichts über die Bedingungen gesagt habe, unter denen Vertrauen gedeihen kann. Ich werde im letzten Teil kurz darauf eingehen.

DRITTER TEIL: VERTRAUEN TROTZ ALLER UNTERSCHIEDLICHKEIT?

Somit komme ich abschließend zum dritten und letzten Teil meines Vortrags mit der Frage: Erschwert das Vorhandensein großer kultureller, religiöser oder politischer Differenzen unter den Mitgliedern einer Gesellschaft das Vertrauen, das sie zueinander haben können? Sie werden jetzt wenig überrascht sein, ich halte diese Frage in dieser Form für viel zu allgemein, weil sie erneut zu wenig darüber sagt, worum es beim Vertrauen eigentlich gehen soll. Andererseits ist die Thematik ähnlich wie in den ersten beiden Teilen schon angesprochen. Wenn Vertrauen eher unter einander Nahestehenden gedeihen kann, dann scheint es schwierig zu sein, jenen zu vertrauen, die mir fremd sind. Aber noch einmal: Was soll es heißen, hier von Vertrauen zu reden?

So hat man zum Beispiel behauptet, dass in »ethnisch bunten Gesellschaften« das Vertrauen der Menschen zueinander abnehme (vgl. Veit 2012). So lautet jedenfalls der Titel einer Studie des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung. Was genau heißt hier Vertrauen? Die Studie macht das nicht ganz klar, aber genannt werden

Faktoren wie die »Kooperationswahrscheinlichkeit« oder die Frage des sozialen Engagements oder der sozialen Zurückgezogenheit. Ethnische »Heterogenität«, so heißt es schließlich zusammenfassend, »schwächt« den sozialen Zusammenhalt. So hat man zum Beispiel festgestellt, dass adressierte und frankierte Briefe, die man bewusst auf dem Gehsteig liegen lässt, seltener in »ethnisch heterogenen Ortsteilen« weitergeleitet werden als in »ethnisch homogenen Ortsteilen«. Andere Studien behaupten, dass Menschen, die in innerstädtischen Gebieten leben, also in Gebieten, die in der Regel ethnisch »bunt« sind, weniger Vertrauen in ihre Nachbarn haben als Menschen, die in ethnisch weniger »bunten« Vororten leben (vgl. Williamson 2010). Ich will die Methodik dieser Studien gar nicht diskutieren, obwohl sie mir doch kritikwürdig scheint. Wie kann man etwa auf der Basis des Briefexperiments behaupten, dass ethnisch »bunte« Gesellschaften weniger Vertrauen aufweisen? Ich finde es geradezu fahrlässig, wie hier Überschriften produziert werden, die globale Zusammenhänge suggerieren. So wird in der Berliner Studie zum Beispiel eingeräumt, dass die Tendenz, Briefe weiterzuleiten, auch in sozioökonomisch ärmeren Vierteln niedriger ist als in wohlhabenderen Vierteln, ohne dass darauf eingegangen wird, was das nun für das Gesamtergebnis bedeutet. Andere Studien wiederum zeigen, dass Menschen, die innerstädtisch leben, viel tolerantere Einstellungen gegenüber fremden Lebensformen haben als Menschen, die in Vororten oder gar auf dem Land leben. Wie geht das zusammen mit der Behauptung, dass sie insgesamt ihren Nachbarn weniger Vertrauen entgegenbringen?

Was ich mit diesen Fragen nur andeuten will, ist, dass sich erneut zeigt, dass Vertrauen an sich oder zumindest das, was eine empirisch orientierte Sozialforschung darunter versteht, nicht unbedingt gut ist. Es hängt eben davon ab, wie wir leben wollen, also auch davon, mit wem wir leben wollen und wie wir uns dieses Zusammenleben vorstellen. Ethnische Vielfalt schwächt offensichtlich nicht den sozialen Zusammenhalt, wenn mit ihr eine Akzeptanz oder ein Aushalten kultureller, religiöser oder politischer Differenzen verstanden wird. Vielleicht ist es eine große Errungenschaft, eine solche Akzeptanz, die sicher

nicht mit empathischer Anerkennung zu verwechseln ist, zu erreichen, auch wenn ein auf dem Gehsteig liegender Brief nicht eingeworfen wird. Vielleicht sind andere Dinge im Zusammenleben der Menschen eines solchen Viertels wichtiger, etwa das Phänomen des respektvollen Einander-aus-dem-Weg-Gehens. Das ist Zusammenleben, auch wenn vielleicht das eigentliche Engagement eher nach Innen gerichtet wird, also zu den Angehörigen der eigenen Gruppe, der eigenen Familie, des eigenen Clans (wie sollte das auch anders sein in eher feindlichen Umgebungen?). Ich will die Dinge hier nicht idealisieren, aber man könnte etwas polemisch fragen, ob nicht die offenbar höhere Intoleranz der Menschen, die im Vorort leben, die ja gepaart zu sein scheint mit einem höheren Vertrauen in die eigene Nachbarschaft, das größere Problem für das soziale Zusammenleben ist. Der Historiker Geoffrey Hosking schreibt, Vertrauen baue »scharfe Grenzen um sich herum auf, und zwar vor allem in Konfliktsituationen; über diese Grenzen hinweg« würde, wie er sagt, »Misstrauen projiziert« (2014: 20; Übersetzung M.H.). So gesehen ist Vertrauen in gewisser Weise das Problem und nicht die Lösung. Gerade weil wir Vertrauen suchen und auch brauchen, halten wir an dem Vertrauen fest, das wir haben, und reagieren mit Unbehagen auf alle Faktoren, die wir als vertrauensgefährdend einstufen.

Ich bin mir natürlich darüber im Klaren, dass ich jetzt sehr ernüchternd klinge. Auf die Frage, ob wir Vertrauen für unser soziales Zusammenleben brauchen, habe ich ja sogar verhalten negativ geantwortet. Aber ich will nicht missverstanden werden. Mein Vorhaben war, einen Vertrauensbegriff vorzustellen, der, wie ich sagte, Biss hat und dessen Konturen nicht verschwimmen. Die zentrale Frage in diesem Zusammenhang war und ist für mich, wofür genau wir glauben, Vertrauen zu brauchen. Und wer ist hier das »wir«, von dem die Rede ist? Ich glaube, dass wir zu viel vom Vertrauen reden und zu wenig von den Dingen, für die wir es beanspruchen wollen. So ist zum Beispiel die Frage, ob die neuen technischen Überwachungsmöglichkeiten unsere Freiheit einschränken, eine für die Vertrauensfrage eminent wichtige, weil, wenn ich recht habe, im Vertrauen ein Verzicht auf Überwa-

chung angezeigt ist, der uns in wichtigen Hinsichten frei sein lässt. Mit Blick auf die Frage nach dem Zusammenleben in kulturell-religiös-politischer Vielfalt gibt es sicher eine ganze Reihe von Fragen, die wir gemeinsam klären müssen. Machen wir uns nichts vor, es gibt hier auf allen Seiten Vorurteile, Missgunst oder auch einfach nur kolossale Unkenntnis. Wenn wir ein brückenbauendes Vertrauen schaffen wollen, das die erwähnten scharfen Grenzen überwindet, müssen wir über Anerkenntnung, über Gerechtigkeit und über den Verzicht nachdenken, immer wieder einzelne Eindrücke auf ganze Kollektive zu übertragen. Und wir müssen in erkennbarer Weise Maßnahmen ergreifen, die mehr als nur Fassadenmaßnahmen sind, damit meine ich Maßnahmen, die echtes Vertrauen ermöglichen. Ich hatte angedeutet, dass wir in vielen Hinsichten gerade dabei sind, Strukturen, die gegenseitiges Vertrauen ermöglichen, zu verhindern, indem wir eher auf Kontrolle, auf Dokumentation und auf vielfältige Formen der Rechenschaftspflicht setzen.

Vertrauen kann aber nur entstehen, wenn wir dazu in der Lage sind, andere als solche anzuerkennen, denen vertraut werden kann. Und die anderen müssen dieses Vertrauen auch haben wollen und ihm entsprechen können, das wird gerne vergessen, weil Vertrauen ja an sich gut zu sein scheint. Fragen Sie Ihre Bank, ob sie wirklich in der Lage ist, dem Vertrauen zu entsprechen, das sie von Ihnen will? Lässt sie Platz für individuelle Urteilstatkraft oder automatisiert sie Urteilsprozesse? Räumt sie Fehler ein, wenn sie geschehen und nicht erst viel später? Und wie reagieren Sie, wenn solche Fehler auftreten – denken Sie an die niederländische Umweltministerin! Vielleicht können wir Fehler gar nicht mehr tolerieren, weil wir gegen alle wissenschaftliche Rationalität doch glauben, es gebe Fehlerlosigkeit.

Machen wir uns klar, dass Vertrauen in meinem Sinne vielleicht seltener ist, als wir annehmen. Wenn Sie mir einen poetischen Schluss erlauben, vielleicht ist es eher ein Wunder, das kommt und geht, ohne dass wir es planen und vorhersehen können. Ich schließe mit einem schönen Zitat aus Wolfgang Herrndorfs Roman *Tschick* (2010: 209):

»Seit ich klein war, hatte mein Vater mir beigebracht, dass die Welt schlecht ist. Die Welt ist schlecht, und der Mensch ist auch schlecht. Trau keinem, geh nicht mit Fremden und so weiter. Das hatten mir meine Eltern erzählt, das hatten mir meine Lehrer erzählt, und das Fernsehen erzählte es auch. Wenn man Nachrichten guckte: Der Mensch ist schlecht. Wenn man Spiegel TV guckte: Der Mensch ist schlecht. Und vielleicht stimmt das ja auch, und der Mensch war zu 99 Prozent schlecht. Aber das Seltsame war, dass Tschick und ich auf unserer Reise fast ausschließlich dem einen Prozent begegneten, das nicht schlecht war. Da klingelte man nachts um vier irgendwem aus dem Bett, weil man gar nichts von ihm will, und er ist superfreundlich und bietet auch noch seine Hilfe an. Auf so was sollte man in der Schule vielleicht auch mal hinweisen, damit man nicht völlig davon überrascht wird.«

LITERATUR

- Baier, Annette (1997): *The Commons of the Mind*, Chicago.
- Cramer, Jacqueline (2010): »Ik ben zeer verontrust en wens geenenkele fout meer te accepteren.«, in: De Volkskrant, 04.02.2010 (<http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2672/Wetenschap-Gezondheid/archief/article/detail/974906/2010/02/04/Politici-woedend-op-klimaatpanel.dhtml>).
- Cramer, Jacqueline (2010): »Ik ben resoluut: ik duld geen fouten meer«. IPCC moet openstaan voor kritiek. in: nrc.nl 12.02.2010 (http://vorige.nrc.nl/opinie/article2482336.ece/IPCC_moet_openstaan_voor_kritiek).
- Dreyfus, Hubert (2001): *On the Internet*, London.
- Frevert, Ute (2013): *Vertrauensfragen. Eine Obsession der Moderne*, München.
- Gill, Matthew (2009): *Accountant's Truth. Knowledge and Ethics in the Financial World*, Oxford.
- Hartmann, Martin (2013): »Zerstörtes Vertrauen, zerstörte Freiheit. Die Folgen der Überwachung aus philosophischer Sicht«, in: *Forschung und Lehre* 8: 624.

- Herrndorf, Wolfgang (2010): Tschick, Berlin.
- Hosking, Geoffrey (2014): Trust. A History, Oxford.
- Lomasky, Loren E. (2011): »Liberty after Lehmann Brothers«, in: Social Philosophy and Policy 2, S. 150.
- Spiegel Online (2015): VW-Abgasaffäre: Winterkorn will bleiben und entschuldigt sich (<http://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/volkswagen-martin-winterkorn-will-bleiben-und-entschuldigt-sich-a-1054234.html>).
- Veit, Susanne (2012): Fremdeln in der Vielfalt. In ethnisch bunten Gesellschaften nimmt das Vertrauen ab, in: WZB Mitteilungen 135, März 2012, S. 9-12.
- Williamson, Thad (2010): Sprawl, Justice, and Citizenship. The Civic Costs of the American Way of Life, Oxford.

Lebenslügen

LUDWIG HASLER

Endlich mal ein unorthodoxes Programm, dachte ich, als ich zu diesem Abend eingeladen wurde. Generalthema ›miteinander leben‹, erst unter ethisch approbierten Aspekten – Toleranz, Dialog, Vertrauen – betrachtet, danach unter dem moralisch eher zweifelhaften Motiv der Lebenslüge diskutiert. Passiert selten. Öfter treffen sich Ethiker auf der Dachterrasse, hoch über dem weltlichen Treiben, beschäftigt mit akademischem Florettfechten, man ist unter sich, spricht wie gedruckt, restlos verständig, immerzu höflich, keiner schwitzt, keiner flucht, keiner rastet aus. Wozu auch? Alle leben prima mit und von der Arbeit an der Verfeinerung der Begriffe. Eine richtig feine Sache, die höchstens mal darunter leidet, dass das Gewimmel im Parterre sich wenig um sie schert.

Da unten – und erst recht im Souterrain des ›Miteinander‹ – steht genau das auf dem Spiel, was Ethik postuliert: Mündigkeit, Einsichtsbereitschaft, Verantwortungswilligkeit. Nicht, dass all das nicht interessiert, es ist parterre bloß ein verdammt zähes Pensum, keine menschliche Sonderausstattung, keine intellektuelle Denkaufgabe. Ein mühsamer täglicher Kampf, unter oft widrigen Umständen. Wie erobern wir ein Stück Souveränität? Wie strampeln wir uns im Gedränge und Gerenne des Alltags zu halbwegs mündigen Subjekten? Wie schaffen wir es, in beruflichen wie privaten Routinen, nicht zum Hanswurst

unserer eigenen Natur zu werden, die uns ja – gemäß Immanuel Kant (1998a: 53) – »faul und feige« anliefert? Wie bewahren wir in turbulenten Zeiten unsere tolerante Contenance?

Ethik hat ein Problem mit der Praktikabilität, nicht mit der kognitiven Plausibilität. Ihre Argumente leuchten meist ähnlich ein wie die Zehn Gebote, die wir – im Prinzip – alle okay finden. Erst in der Praxis hapert es, da, wo das Leben konkret wird, im durchzogenen Leben, wo es nicht um die Wünschbarkeit des Dialogs geht, sondern um die Machbarkeit eines Dialogs, etwa mit radikalisierten Ignoranten oder mit einem bornierten Kotzbrocken. Die Theorie spielt in der Region des Allgemeinen, das Leben entscheidet sich in der konkreten Situation. Jede Situation ist einmalig, eine neue Konstellation, von der die Theorie keine Ahnung hatte, ich muss sie im Nu erfassen – und handeln. Dabei bringt es wenig, den ethischen Ratschlag telquel über den situativen Fall zu legen. Die Situation muss aus ihr selbst heraus in Bewegung gebracht werden, mit Blick auf allgemeine Prinzipien, klar. Nur gelingt das oft besser, wenn ich nicht alles rational und transparent durchbuchstabiere, sondern wenn ich die Situation spielerisch entwickle, einiges Theater spiele, also ›lüge‹, den Kotzbrocken nach einer nicht ganz wasserdichten Dramaturgie hofiere und über den Tisch ziehe. Lebensart statt reine Vernunft? »Taschendieb der Herzen« (Gracián 2013: 11) statt Virtuose der Begriffe?

So sahen es die ›Moralisten‹ des 16./17. Jahrhunderts, Michel de Montaigne, Giambattista Vico, Baltasar Gracián. Sie gaben der Vernünftigkeit des Menschen wenig Kredit, umso mehr der sinnlichen Raffinesse. Gehört dazu die Lebenslüge? Seltsames Wort, Lebenslüge. Lügt das Leben – wird das Leben belogen? Kann das Leben lügen – oder ist, was das Leben anrichtet, stets wahr? Lüge also ich? Doch wer genau im Ich? Und wozu? Um mich aus dem real tristen Leben davonzustehlen? Um mein Leben erzählerisch zu bereichern? Um es auszuhalten mit meiner Vita?

Oder gar, um meiner Wahrheit näher zu kommen? Paradefall Wenzel Strapinski, der Schneidergeselle in Gottfried Kellers Novelle »Kleider machen Leute« (1993), ist mausarm, kleidet sich fein. Er ge-

langt in eine fremde Stadt und wird dort wegen seines vornehmen Äußeren für einen polnischen Grafen gehalten. Aus Schüchternheit verlässt er es, die Verwechslung aufzuklären, versucht zu fliehen, da tritt eine junge Dame in sein Leben, Tochter eines angesehenen Bürgers. Die beiden verlieben sich, Strapinski spielt die aufgedrängte Grafenrolle weiter. Ein verschmähter Nebenbuhler entlarvt ihn als vermeintlichen Hochstapler. Auf der Verlobungsfeier kommt es zum Skandal, Strapinski flieht, die Braut sucht ihn, rettet ihn vor dem Erfrieren, stellt ihn zur Rede. Danach ist sie von seiner Liebe überzeugt, hält zu ihm, setzt die Heirat durch. Er gründet mit ihrem Geld ein Atelier, bringt es zu Wohlstand, Ansehen.

Das alte Lied um die Dialektik von Sein und Schein, Wirklichkeit und Darstellung. Ein Sonderfall, weil Strapinski mit der Darstellung ja nichts bezweckt? Seine Lage nicht schönt? Klar schönt er sie, auch in spätständischen Gesellschaften hat jeder Rang sein Kleid. Das feine Kleid täuscht über seinen gesellschaftlichen Status hinweg. Täuscht die Eleganz der Erscheinung auch über seinen Charakter? Oder holt sie ihn hervor? Dient die Inszenierung der Wahrheit? Strapinski, die ehrliche Haut, braucht für seine Sehnsucht nach einem würdigen Dasein eine passende Form.

Soviel zum Aufwärmen. Zu meiner Parterre-Position in der Ethik-Debatte. Zur Verschlungenheit von Darstellung und Wirklichkeit, Lüge und Wahrheit. Da ich damit eh nicht fertig werde, drehe ich drei Runden: 1. Allerlei allgemein läugenhafte Lockerungsübungen. 2. Die Rolle der Lebenslüge in der individuellen Biografie. 3. Chancen und Risiken der Lebenslüge in der nationalen Identität.

1. EHRLICH WÄHRT KEINESWEGS AM LÄNGSTEN. LÜGENHAFTE LOCKERUNGSÜBUNGEN

Die Zahl der Studien zur Disziplin Lüge ist unübersehbar. Sie wollen zum Beispiel belegen: Frauen lügen nicht nur häufiger als Männer, sondern vor allem raffinierter. Oder: Kaum ein Patient sagt dem Arzt die Wahrheit über sich – sogar wenn er damit rechnen muss, sich mit dem Schwindel ins eigene Fleisch zu schneiden. Und so weiter. Sodass Realisten akzeptieren: Nicht allein Diplomaten und Anwälte und Anlageberater brauchen pro Tag zwei dicke Unwahrheiten, dazu ungezählte Notlügen, Ausflüchte, Höflichkeiten. Mit dem Lügen ist es wie mit dem Sex. Beide gelten nicht so richtig als salonfähig – und sind doch überlebenswichtig, weshalb praktisch alle es tun, schon Insekten lügen, Fische tricksen, Säuger täuschen. Die einen verkleiden sich als Schmetterlinge, andere als Blätter, Vögel wie Primaten erschleichen sich mit faustdicken Lügen handfeste Vorteile. Daraus lässt sich nur schließen: Ehrlich währt keineswegs am längsten, vermeintlich kurzbeinige Lügen können einen ordentlich weit bringen. Sie sind – siehe Charles Darwin (1995) – eine evolutionär eingespielte Überlebensstrategie.

Auch für Menschen? Ist Unaufrechtheit ein Schmiermittel, das ein zivilisiertes Zusammenleben erst ermöglicht? Hätten wir uns, wären wir jederzeit offen und authentisch und redlich, längst wechselweise umgebracht? Ist umstritten. Noch die Bibel behandelt Lügen eher lasch, Moses untersagt speziell das ›falsche Zeugnis‹, nicht die Lüge generell, überdies rangiert das Gebot (›Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen‹) eher abgeschlagen auf Platz acht. Erst bei Augustinus (2007: 33) gerät der Lügner in die kriminelle Zone – und das ohne mildernde Umstände: Auf die Frage, ob wir sogar dem Mörder den Weg zum Opfer weisen müssten, falls wir ihn kennen, antwortet Augustin: Ja. Seine Begründung könnte aus modernen Theorien der Kommunikation stammen: Jede Lüge zerstöre die Lauterkeit der Sprache, die Sprache indes sei das Medium, worin menschliche Gesellschaft sich zu einer intelligiblen Gemeinschaft bilde.

Auf diese dogmatische Linie schwenkt erst die bürgerliche Philosophie wieder ein. Für den Aufklärer Immanuel Kant (1998b: 415f.) gilt die Lüge als Relikt dunkler, also unaufgeklärter Vorgeschichten, sie ist der »eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur«. Der aufgeklärte Mensch (mit dem bestirnten Himmel über mir, dem moralischen Gesetz in mir), braucht für sein Bewusstsein keine Verstecke, für seine Handlungsmotive kein geheimes Kabinett des Begehrrens; der kategorische Imperativ erlaubt ihm die aufgehellt Durchsichtigkeit des Ichs, das Würde stiftende Vergnügen, »jederzeit einstimmig mit sich zu denken« (1998c: 390) und zu handeln. Damit brach eine Kultur der Aufrichtigkeit an: der redliche Bürger, der ehrliche Kaufmann, der authentische Politiker, der transparente Patient.

Wahrhaftigkeit als Kondition für achtenswerte Existenz und bürgerliche Gesellschaft? Wahrhaftigkeit? Wahrheit? Für Friedrich Nietzsche ein Symptom der Dekadenz einer Gesellschaft, die nur noch auf Sauberkeit aus ist statt auf Steigerung des Lebens. Abgesehen davon: Was ist schon Wahrheit? Doch nichts anderes als das, worauf eine Gesellschaft sich einigt, um eine kollektive Basis zu haben, sozusagen eine Partitur, auf der jeder seine Rolle durchziehen könne. Diese Partituren seien nichts anderes als »Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind« (Nietzsche 1999a: 881). Bewusst konstruierte Illusionen, deren illusionäre Entstehungsgeschichte in Vergessenheit geraten ist: Ist das nicht schon mal ein patenter Vorschlag zur Definition von Lebenslügen?

Doch zunächst: Ist ›Lebenslüge‹ überhaupt noch ein zeitgemäßes Thema? Gründlicher: Ist Lügen noch möglich beziehungsweise noch zweckmäßig, wenn eh alles an den Tag kommt, siehe abgekupferte Dissertationen deutscher Regierungsleute? Früher gab es stümperhafte Lügendetektoren, heute machen digitale Datenserver ganze Arbeit. So dass am Ende die klassische Lebenslüge nur noch fürs Theater taugt? Im Opernhaus Zürich war gerade Antonio Vivaldis »La verità in ciemento« im Programm. Die Handlung läuft so: Der Kaufmann Mamud hat zwei Söhne, Zelim (korrekt gezeugt mit Ehefrau Rustena), Melindo (Affäre mit der Hausangestellten Damira). Probleme! Damira fühlte

sich zurückgesetzt, darum verspricht ihr Mamud, ihr Sohn Melindo werde seine Firma erben, er vertauscht zu dem Zweck die beiden Kinder gleich nach der Geburt, sodass die Ehefrau das Kind aus der Affäre großzieht. Geht alles prima bis zur Hochzeit des vermeintlichen Erben. Da hält es der Vater nicht mehr aus, er deckt sein Geheimnis auf, Zelim sei sein legitimer Sohn. Die Aufdeckung der Lebenslüge bringt alle Beteiligten krass durcheinander, löst jede Menge Identitäts- und Beziehungskrisen aus.

Was ist schlimm daran? Die Lebenslüge – oder dass sie auffliegt? Auffällig ist ja, dass die Familie über zwei Jahrzehnte prächtig zusammen hielt, obwohl der Hausherr praktisch synchron mit der Ehefrau und der Geliebten ein Kind zeugte. Was wäre da ohne Lebenslüge passiert? Der sofortige Skandal vermutlich – mit Traumatisierungsfolgen für manche Beteiligte, für die Söhne sicher, für Damira ziemlich sicher, Mamud hätte sich aufgerieben mit Beschwichtigungspflichten oder, schlimmer, vor Gerichten. Jedenfalls wäre seine Firma vermutlich bankrottgegangen. Die Lebenslüge als Retterin der familiären Lebensgrundlagen? Rigorose Geister werden sich fragen, warum der Hausherr Mamud sich überhaupt auf dieses Risiko einliess. Obwohl alle einschlägigen ethischen Agenturen – von Konfuzius über Augustinus bis zu Hans Küng – dringend davon abraten: Bringt nichts als Ärger, man berücksichtige bloß die Maxime: Was du nicht willst, was man dir tut, das füg auch keinem andern zu usw. Oh ja. Bloß ist halt der real existierende Mensch nicht die Marionette verständiger Merksätze. Die spielen durchaus eine Rolle, jedoch stets in Konkurrenz zu unverständigen Antrieben, die ihn davor bewahren, zum rationalen Apparat zu werden, also störungssicher. Störung gehört zum evolutionären Leben, wir müssen uns mit ihr arrangieren, Trial and Error, wir suchen sie nicht direkt, doch wenn sie uns unterläuft, brauchen wir ein Ventil, das wir nicht aus dem Regulativ normativer Ethik beziehen, eher aus der evolutionär angereicherten Trickkiste für Fälle unbeabsichtigter Nebenwirkungen. Darin spielt die Lüge eine Hauptrolle. Weil sie – anders als ›Respekt‹, ›Vertrauen‹ etc. – einen Sinn für Dramaturgie hat. Ohne Lebenslüge wäre die Causa Mamud nie ins Theater

gekommen, Vivaldi hätte sich niemals interessiert für banale Irrungen und Wirrungen eines Kaufmanns. Erst die ›Lebenslüge‹ macht das Drama. Sie gibt der Hausangestellten Damira erst die Würde, die sie (zumindest für sich) in der Rolle der Favoritin hält. Sie führt Regie in der zwanzigjährigen Erfolgsstory der Familie, die davon lebt, dass die Rivalität der Frauen gelindert wird. Lebenslüge als Schmiermittel gelingenden Zusammenlebens? In bestimmten Lagen durchaus, zumindest eine Zeitlang. Plausibler jedenfalls als die Doktrin rückhaltloser Offenheit, die alles Abgedunkelte, Lügenverdächtige ausräumt – und damit im Prinzip das Theater beendet. Wo alles ans Licht gebracht ist, da muss das Helle nicht länger mit dem Dunklen streiten, dann ist alle Spannung dahin, der Vorhang fällt, nein, er fällt eben nicht, weil es gar keinen Vorhang mehr gibt, die Geschichte auf der Bühne aber ist aus, Schluss, Amen. Seit den griechischen Tragödien lebt das menschliche Drama – nicht nur auf der Bühne – von der Verstrickung. Und die von Verheimlichung, Täuschung, Verkennung, Verdunkelung.

Schluss damit? Heute regieren Ethik-Kodizes, Transparenz-Gebote, automatische Informationsaustauschpflichten. Vaterschafts-Test, DNA-Probe, alles kommt raus, der genetische Code ist entschlüsselt, die Krimis werden auch immer wissenschaftlicher, also langweiliger. Big Data lässt sich nichts vormachen. Bis vor Kurzem wachte das Auge Gottes über uns, es sah alles, das war alles andere als gemütlich, immerhin behielt es für sich, was es sah. Google sieht alles – und verkauft die intimsten Einblicke. Digitalisierung leuchtet hinter jede Lüge, der Mensch wird so glänzen wie die Fassaden der neuen Architektur. Haben Sie ihre obligaten 10.000 Schritte heute schon absolviert? Die Smartwatch weiß es, die Krankenkasse auch, Lügen wird zwecklos. In der Skala der Werte rangieren zuoberst: Transparenz, Authentizität, Sich-selbst-sein. »Erkenne dich selbst«, der unfruchtbare Imperativ der Philosophiegeschichte triumphiert.

Wird Lebenslüge zum Anachronismus? Ich sprach ein paar Leute darauf an, Psychologinnen, Pädagogen, Juristen. Den meisten scheint Lebenslüge eine biografische Hypothek zu sein, die abgetragen gehört,

»verarbeitet«, um entlastet zu werden, um »zu sich zu finden«. Was aber ist denn das für ein Ich? Mal sehen.

2. EIGENTLICH BIN ICH GANZ ANDERS. DIE LEBENSLÜGE DES EINZELNEN

Thema der Reihe ist das Miteinander. Doch wie soll das gelingen, wenn ich schon mit mir nicht zurechtkomme. Jedes Miteinander lebt immer auch davon, dass wir uns mit uns selbst arrangieren. Das scheint – bei aller Konjunktur des »Ich bin, wie ich bin«, bei allem Boom des »Getrau dich, authentisch zu sein« – gar nicht so umstandslos zu gelingen. Bereits Friedrich Nietzsche (1998b: 238) hat erkannt: »Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt; das Belügen anderer ist relativ der Ausnahmefall«. Der Mensch, ein notorischer Selbstbelüger? Ein serieller Verletzer des Wahrhaftigkeitsgebots? Was heißt hier lügen? Normalerweise lüge ich, wenn ich wider besseres Wissen die Wahrheit verdrehe. Die regelrechte Lüge setzt die Evidenz der Wahrheit voraus. Kann diese Bedingung im Falle des Selbstbelügens je erfüllt sein? Kenne ich die Wahrheit über mich selbst, wenn ich mir etwas vormache? Mit welcher Selbstevidenz kontrastiert meine Selbsttäuschung? Gewinnt mein Selbst überhaupt je einen Status, bei dem ich einigermaßen solid zwischen wahr und falsch unterscheiden kann? Zumal ich dieses Selbst ja nie von außen betrachte, sondern in ihm drin drauflos wurstle, hoffe, fürchte, sehne, strebe, verzweifle, träume – und mich selbst belüge. Sodass bereits die Aussage »Ich belüge mich selbst« suspekt wird, weil sie ein kompaktes Ich voraussetzt, das mal dies, mal jenes tut; dabei ist es eher so, dass ich meine Lebenslüge bin. Was erneut zur Frage zurückführt, wer denn in der Lebenslüge lüge: Belüge ich mich oder das Leben? Oder belügt das Leben mich? Diese Fragen sind kaum zu beantworten, solange die Frage dahinter offen bleibt: Was gehört im Selbst zum harten Bestand des Seins – und wo beginnt die Aktion des Scheins?

Ganz abgesehen davon, dass der ›Wille zum Schein‹ eine sagenhaft lebensbejahende Kraft sein kann. Nicht nur Friedrich Nietzsche lobte die Segnungen der Unwahrheit, der Einbildung, Imagination. Wir alle kennen die Macht der Vorstellung, die in der Freiheit liegt, eine Realität zu formen statt subaltern hinzunehmen. Corriger la fortune? Falsch spielen? Es meint auch: das Schicksal zu meinem Glück umbiegen. So können Lügen widrige Umstände aushaltbar machen, den Selbstwert steigern, Arbeitgeber überzeugen, Ehen retten. Vielleicht sogar manchmal die Welt. Und wenn nicht retten, so doch verschönern – durch die klassischen Lügenmedien: Literatur, Musik, Film. Gute Lügen haben oft mehr produktives Potenzial als die Wahrheit.

Was heißt hier Wahrheit? Ist ein Ich je etwas, von dem wir sagen können: Genau das ist es? Ein Tatbestand, etwas, das der Fall ist? Ein Ich enthält biografische Fakten, Studium, Heirat, Alterskapital, die äußerer Daten einer Vita, die sind der Fall oder nicht, aber der Witz menschlicher Daten ist: dass sie erst von den Bedeutungen leben, die wir ihnen zuschreiben. Das gilt sogar für vermeintlich harte Daten wie körperliche Fakten. Manche Menschen mit Hüftbeschwerden können kaum gehen; das Röntgenbild aber sieht recht gut aus. Und umgekehrt: Eine Arthrose hat das Gelenk beinahe zerfressen, der Patient schreitet munter voran. Der Mensch ist keine Maschine, überall sitzt die vertrackte Menschenseele drin, mischt sich ein, macht auf tapfer, auf depressiv. Ein gebrochener Oberschenkel. Der eine Mensch läuft gleich wieder, der andere nicht. Beim einen heilt die Wunde sofort, beim andern nie. Was macht den Unterschied? Die Erwartung? Es ist die Bedeutung, die wir der Sache zuschreiben. Die eine Patientin verbindet mit Chemotherapie eine helle, stärkende Kraft, eine andere denkt an Vergiftung. Mit wahr/falsch hat das nichts zu tun. Die Bedeutung klebt nicht an Fakten, sie ergibt sich erst im kommunikativen Verhältnis zur Person.

Auch was wir ›Lebenslüge‹ nennen, ist ein kommunikatives Konstrukt, kein psychiatrisches Faktum. Ein populäres Beispiel: Astrid Lindgren, die schwedische Schriftstellerin. Hatte ihren eigenen Sohn Lars in einer Pflegefamilie untergebracht, dann ihren Eltern übergeben.

Und schrieb Pippi Langstrumpf, die Beschwörung des Glücks, ein verlassenes Kind zu sein: Du wirst hoch belohnt für das Leben ohne Eltern, schreit der Rotkopf jungen Lesern zu. Du darfst schlafen, wann du willst, soviel Süßigkeiten essen, wie du magst, du bist stark wie niemand sonst, du hast immer genug Geld, weil dein abgeseilter Vater ein schlechtes Gewissen hat, du musst nie zur Schule und alle andern finden dich toll. Fabelhaft – und seltsam: Ausgerechnet ein Mädchen, dem das fürsorgliche Elternhaus fehlt, soll den andern zeigen, was Kind sein bedeutet! Eine Lüge? Eine Lebenslüge – um das schlechte Gewissen über das eigene weggegebene Kind zu besänftigen? Eine Vertuschung der Lebenswahrheit – der Traurigkeit über das eigene Versagen? Lüge oder Wahrheit, ist das die Frage? Dann müssen wir entscheiden: Was ist uns lieber? Das Elend der Wahrheit – oder das Vergnügen der produktiven Lüge? Was brächte die Wahrheit? Vermutlich eine Depression, weil sie ja an der Wirklichkeit nichts beschönigen darf. Die sogenannte Lüge schafft sich ihre eigene Welt, so ist es, doch das heißt auch: Sie verharrt nicht in dem, was ist, sie baut sich etwas, das sein könnte. Leben in der Möglichkeitsform. Lüge als Kreativkraft.

Den Begriff »Lebenslüge« hat Henrik Ibsen, der norwegische Dramatiker, 1885 populär gemacht in seinem Schauspiel »Die Wildente«. Es ist die Geschichte des lebensuntüchtigen Hjalmar Ekdahl, der immer »eine Erfindung« machen will – doch er macht sie nie, ja er kann nicht einmal beschreiben, welche es denn wäre. Sein Leben verbringt er damit, von ihr zu träumen. Und da kommt nun bei Ibsen der Arzt Dr. Relling und will den Sonderling nicht etwa von seiner Lüge heilen – im Gegenteil, er warnt Hjalmar Ekdahls Sohn davor, den Vater aus seiner Traumwelt zu reißen:

»Ich sorge dafür, die Lebenslüge in ihm aufrecht zu erhalten. [...] Denn sehen Sie, die Lebenslüge, die ist das stimulierende Prinzip. [...] Nehmen Sie einem Durchschnittsmenschen die Lebenslüge, und Sie nehmen ihm zu gleicher Zeit das Glück.« (1922: 403f.)

Korrekenen Zeitgenossen ist das suspekt. Sie halten es mehr mit Kant (1998d: 563), der die »innere Lüge« ablehnt, weil sie das angeblich Köstlichste verletzt, das eine Menschenseele hat: Wahrhaftigkeit. Die »innere Lüge«, irgendwo in der Seele, die ja ›unergründlich‹ ist (vgl. Heraklit 2007: 17), behauptet, nicht in Kenntnis des Wahren (oder für wahr Gehaltenen) bewusst etwas Falsches. Wer mit einer ›Lebenslüge‹ lebt, kennt die Wahrheit über sich gerade nicht (jedenfalls nicht so genau oder nicht mehr oder noch nicht), vielleicht weil er sie partout nicht kennen will, weil er ahnt, dass er mit der ›Wahrheit‹ nicht (oder schlechter) leben könnte. »Ich bin nämlich eigentlich ganz anders«, sagt Ödön von Horváth (2008: 537), »aber ich komme nur so selten dazu«. Was bin ich ›eigentlich‹? Die Summe meiner Daten? Meine ungeborenen Möglichkeiten?

Sind wir alle kleine Ekdahls? Was ist ein Mensch? Das »nicht festgestellte Thier« (Nietzsche 1999c: 125). Das heisst: Er muss sich erfinden. Der Mensch ist nicht, er existiert. Existieren heißt: Auf meinen Entwurf hin leben. Der Mensch lebt nicht, er muss sein Leben führen. Alles um uns ist, was es ist: der Stein, die Amsel, der Lebkuchen. Der Esel ist komplett Esel, er weiß jederzeit, was zu tun ist, er ist frei von Selbstskrupeln, darum grenzenlos liebenswürdig. Dito der Engel, total engelhaft, reines Geistwesen, stets mit Durchblick, null Problem. Einzig der Mensch, halb Esel, halb Engel, ist menschlich, indem er nicht eindeutig ist. Er hängt irgendwo zwischen dem Geistigen von oben und dem Animalischen von unten, der leibhafte Zwischenfall, gespannt zwischen widerstrebende Kräfte, so spannend wie mühsam, es gibt permanent zu tun, seine Zwischenlage muss er dauernd neu justieren, er muss – anders als Esel und Engel – unermüdlich verstehen wollen, was mit ihm passiert, er muss sich verständlich machen, er muss sich erzählen, sich und den andern, er ist seine Erzählung. Es ist nicht so, dass auf der Bühne die Erzählung läuft und hinter der Bühne die Wahrheit parkiert ist. Hinter der Bühne ist nichts.

Das Ich, eine Erzählung. Mal poetisiert, mal bagatellisiert. Wo ist da Platz für Lebenslügen? Im Verschwiegenen? Auch das Unaussprechene wirkt in die Erzählung hinein – fragt sich bloß, wie: anspor-

nend oder lähmend? Biografische Geheimnisse – eine Sucht, eine Afäre, eine Hochstapelei – können belasten, zur heimlichen Bürde werden, zum Pulverfass gar. Besser nicht daran röhren? Oder mit der ›Wahrheit‹ herausrücken?

Das lässt sich nur im einzelnen Fall entscheiden – nach dem einfachen Kriterium: Stärkt die Lebenslüge das Leben oder behindert sie es? Bereichert sie die Biografie oder verdünnt sie sie? Manchmal scheint die Antwort klar (siehe Astrid Lindgren), manchmal findet sich gar keine. Im Zweifelsfall empfiehlt sich Verschwiegenheit.

3. JEDE GESCHICHTE KOMMT MAL RAUS. KOLLEKTIVE LEBENSLÜGEN

Wie das Individuum ist ›die Gesellschaft‹ mehr Erzählung als Tatbestand. Auch kollektiv stecken wir in einer Erzählung drin, die wir nur notdürftig messen können an einer ›Realität‹ jenseits der narrativen Verstrickung. Wahrheit ist (nach Nietzsche 1999a: 881), worauf eine Gesellschaft sich einigt, um eine gemeinsame Spielanlage zu haben. Und die Pflicht, sich an sie zu halten, entspricht der »Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen« – nach »Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind«.

Es ist – wie auf der Bühne – die Frage: In welchem Stück spielen wir? Schuld und Sühne? Kabbale und Liebe? Così fan tutte? Und wie im Theater funktioniert unser gesellschaftliches Spiel unter irdischen Bedingungen, es lebt vom Zwiespalt Licht/Dunkel, Vertrauen/Intrige, es lebt von der Sehnsucht nach Reinheit und Liebe – und von Lug und Trug und Verrat. So geht es immerzu fort und kommt nie ins Reine, und eben darum sind wir noch drin in unserem Stück. Denn am Ende wird angeblich alles gut, umgekehrt: Wird alles gut, sind wir am Ende. Ist das die Lizenz für jeden Lug, für Lebenslüge?

Es gibt kollektive Lebenslügen, die treiben die Geschichte nicht voran, sie blockieren sie. Beispiel Frankreich, ›das Integrationswunder‹. Wir sahen jahrelang auf die Franzosen mit ihren Immigranten,

wir bewunderten Les Bleus, die Fußball-Nationalmannschaft, da waren zwei, drei Spieler aus dem Stammland, alle andern aus Nordafrika, Übersee. Und sie spielten großartig. Ergo: Fabelhafte Integration! Bis zum Terror auf der Redaktion Charlie Hebdo. Da stellte sich heraus: Das Integrationswunder war ein Märchen, es war falsch, in Wirklichkeit sind die meisten Immigranten nicht integriert, eher abgestellt in der Banlieue, ohne Arbeit, kaum Perspektive. Da erodiert das Selbstverständnis der liberalen Gesellschaft.

Das ist der Klassiker der kollektiven Lebenslüge: Sie feiert theoretisch die ›Werte‹, die in der Praxis ausgehebelt werden. Sind wir eine Leistungsgesellschaft? Jedem nach seiner Leistung? Stimmt das oder ist auch dies ein Märchen? Steigt tatsächlich der Tüchtige auf? Oder sind Karrieren undurchsichtige Veranstaltungen? Gelten die Millionen-Saläre der Leistung oder beziffern sie die Hierarchie einer quasi feudalen Manager-Klasse? Kollektiv wird das Lügen prekär, wenn es die verbindende Idee einer Gesellschaft betrifft. Dass Ideen (Leistung, Fairness, Wohlstand) im Realbetrieb stets einigen Lack abbekommen, ist nicht das Problem. Zu Lebenslügen werden sie, wenn sie nur noch ideologisch zelebriert werden, um in ihrem Schein umso rücksichtsloser ›pragmatisch‹ voranzukommen.

Es geht auch harmloser. Beispiel »Sommermärchen«, Fußball-WM 2006 in Deutschland, Motto: »Die Welt zu Gast bei Freunden«, überall Sonnenschein, Freundlichkeit, Fröhlichkeit, die Deutsche National-Elf erreichte nur den kleinen Final, wurde aber als »Weltmeister der Herzen« gefeiert. »So stellt sich der Liebe Gott die Welt vor«: OK-Präsident Franz Beckenbauer. Und heute, knapp zehn Jahre danach, ist klar: Dieses Märchen wurde nur Wirklichkeit, weil dieser und jener mit schwarzen Kassen ein wenig nachhalf. Gekauft! Das Märchen war nie Wirklichkeit; jeder, der es wissen wollte, wusste auch vor fünfzehn Jahren, dass im Weltfußball keiner gern mit leeren Taschen nach Hause fuhr. Nur wollte es damals keiner so genau wissen. Daraus lässt sich vom Märchen fürs Leben lernen: Genaues Hinsehen ist immer eine Frage des Zeitpunktes. Jedes Märchen ist irgendwann zu Ende. Die Geschichte, in der wir leben, aber nie.

Was genau war denn nun gelogen am »Sommermärchen«? Die Stimmung war doch tatsächlich sensationell, der Sommer fabelhaft, die Leute heiter, begeistert, vergnügt. All das soll diskreditiert sein, nur weil hinter den Kulissen allerlei krumm gelaufen ist? Würden wir Buddenbrooks, Thomas Manns genialen Roman vom Verfall einer Familiendynastie, nicht mehr lesen, seit wir hörten, der Autor habe mal gekokst? Was hinter den Kulissen abgeht, ist für die Erzählung unwichtig – solange sie sich auf der Bühne nicht selber diskreditiert.

Kollektive Lebenslügen beginnen da, wo herkömmliche Selbstverständnisse festgehalten werden, obwohl jüngere Handlungsmaximen sie in Pension schicken. Mit Blick auf die Schweiz könnten wir die ganze Kette von Schweizer Klassikern (Freiheit, Unabhängigkeit, Bauernschlauheit etc.) durchgehen. Paradebild: Schweizer sind solid, bescheiden, zäh, robust. Wir feierten gerade 700 Jahre Schlacht am Morgarten. 1315, die Erzählung vom brutalen Sieg der Eidgenossen über die Habsburger: Die Ritter, hochgerüstet bis zur Unbeweglichkeit, fanden kein Mittel gegen die bauernschlauen Einheimischen, die sie mit einer Lawine von Geröll und Baumstämmen überrumpelten. Die Tugenden, die zum Sieg führten, schreiben wir uns bis heute zu: Widerstandsgeist, Bodenhaftung, Schlauheit, Robustheit. Nur sind wir inzwischen reich und erfolgreich geworden, von morgartenmäßiger Robustheit bleibt nicht viel übrig. Gingen die Jungen heute überhaupt noch hin – oder eher zum Psychiater, zwecks Dispens? Die Schweiz ist auch Weltspitze in Psychiatriedichte: 46 psychiatrische Praxen pro 100.000 Einwohner. 2,2 Millionen im Land sind chronisch krank. 40 Prozent aller Erwerbstätigen fühlen sich »erschöpft«. Ganz ohne Ironie wird vom »Postholiday-Syndrom« gesprochen: Wer vom Urlaub an die Arbeit zurückkehrt, leide unter »depressiver Verstörung«.

Robust? Wir sind eine alternde Wohlstandsgesellschaft. Das tangiert die übrigen Schweizer Werte: Fleiß, Ausdauer, Hunger, Biss. Freiheit? Wird vom Bedürfnis nach Sicherheit eingeholt. Mit Sicherheit weniger Freiheit.

Was macht kollektive Lebenslügen problematisch? Indem wir uns – wider alle praktische Erfahrung – am Schein alter kollektiver Stärken

wärmen, mogeln wir uns über deren Schwund hinweg und hindern uns, neue Schweizer Tugenden zu entwickeln. Zum Beispiel eine Intelligenz, die der digitalen Ära gewachsen wäre.

LITERATUR

- Augustinus (2007): *Die Lüge und Gegen die Lüge*, übertragen u. erläutert v. Paul Keseling, 3. Aufl., Würzburg.
- Darwin, Charles (1995): *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, übersetzt v. Carl W. Neumann, Stuttgart.
- Gracián, Baltasar (2013): *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, 14., vollständig überarb. Aufl., Stuttgart.
- Heraklit (2007): *Fragmente*. Griechisch und Deutsch, hrsg. v. Bruno Snell, 14. Aufl., Zürich/München.
- Horváth, Ödön von (2008): »Zur schönen Aussicht«, in: Ders.: *Prosa und Stücke*, mit einer Erzählung von Peter Turini u. einem Nachwort v. Kurt Bartsch, Frankfurt a.M., S. 487-543.
- Ibsen, Hendrik (1922): »Die Wildente«, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Volksausgabe in fünf Bänden*, hrsg. v. Justus Elias u. Paul Schlenther, Bd. IV, Berlin, S. 299-420.
- Keller, Gottfried (1993): »Kleider machen Leute«, in: Ders.: *Die Leute von Seldwyla. Erzählungen*, München, S. 297-344.
- Kant, Immanuel (1998a): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt, S. 51-61.
- Kant, Immanuel (1998b): »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie«, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. III: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Darmstadt, S. 403-416.

- Kant, Immanuel (1998c): »Kritik der Urteilskraft«, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Darmstadt, S. 233-620.
- Kant, Immanuel (1998d): »Die Metaphysik der Sitten«, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt, S. 302-634.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«, in: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 1, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 873-890.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): »Der Antichrist. Fluch auf das Christentum«, in: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 6, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 165-254.
- Nietzsche, Friedrich (1999c): »Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1884«, in: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-150.

Autoren

Hartmann, Martin (geb. 1968), ordentlicher Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Luzern. Themenschwerpunkte: Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Pragmatismus, Vertrauen, Emotionen.

Hasler, Ludwig (geb. 1944), Publizist und Philosoph, Hochschuldozent, Kolumnist in Tageszeitungen und Fachzeitschriften. Referent zu Fragen der Zeitdiagnose. Bevorzugte Themen: Technik und Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft, Mensch und Maschine. Ambition: Möglichst viele Akteure zum Nachdenken über sich selber bringen.

Kleger, Heinz (geb. 1952), ordentlicher Professor für Politische Theorie an der Universität Potsdam. Themenschwerpunkte: Nonprofit-Organisationen, Dritter Sektor und Zivilgesellschaft: Bürgerschaft-Bürgerkommune-Bürgerhaushalt, Bürgerbeteiligung zwischen Regierungskunst und Basisaktivierung, Demokratisches Regieren.

Riklin, Alois (geb. 1935), emeritierter Professor für Politikwissenschaft und ehemaliger Rektor der Universität St.Gallen. Themenschwerpunkte: Ideen- und Verfassungsgeschichte, Allgemeine Staatslehre, Europäische Integration, Schweizerisches politisches System, Schweizerische Außenpolitik.

Sozialtheorie



Urs Lindner, Dimitri Mader (Hg.)
Critical Realism meets kritische Sozialtheorie
Erklärung und Kritik
in den Sozialwissenschaften

November 2016, ca. 300 Seiten, kart., ca. 25,99 €,
ISBN 978-3-8376-2725-1



Henning Laux (Hg.)
Bruno Latours Soziologie der »Existenzweisen«
Einführung und Diskussion

September 2016, ca. 280 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3125-8



Kolja Möller, Jasmin Siri (Hg.)
Systemtheorie und Gesellschaftskritik
Perspektiven der Kritischen Systemtheorie

August 2016, ca. 300 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3323-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Sozialtheorie



Joachim Renn
**Selbstentfaltung – Das Formen der Person
und die Ausdifferenzierung des Subjektiven**
Soziologische Übersetzungen II

Juli 2016, ca. 300 Seiten, kart., ca. 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3359-7



Hilmar Schäfer (Hg.)
Praxistheorie
Ein soziologisches Forschungsprogramm

Mai 2016, 384 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2404-5



*Silke Helfrich, David Bolliger,
Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.)*
Die Welt der Commons
Muster gemeinsamen Handelns

2015, 384 Seiten, kart., zahlr. Abb., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-3245-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Sozialtheorie

Ruggiero Gorgoglionе

Paradoxien der Biopolitik

Politische Philosophie
und Gesellschaftstheorie in Italien

August 2016, ca. 366 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3400-6

Brigitte Bargetz

Ambivalenzen des Alltags

Neuorientierungen für eine Theorie
des Politischen

August 2016, ca. 340 Seiten, kart., ca. 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-2539-4

Benjamin Rappm

Die Sicherheit der Gesellschaft

Gouvernementalität – Vertrauen –
Terrorismus

August 2016, ca. 310 Seiten, kart., ca. 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3414-3

Thomas S. Eberle (Hg.)

Fotografie und Gesellschaft

Phänomenologische und
wissenssoziologische Perspektiven

Juli 2016, ca. 420 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2861-6

Pradeep Chakkarath,

Doris Weidemann (Hg.)

Kulturpsychologische

Gegenwartsdiagnosen

Bestandsaufnahmen zu Wissenschaft
und Gesellschaft

Juli 2016, ca. 226 Seiten, kart., ca. 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1500-5

Gabriele Klein,

Hanna Katharina Göbel (Hg.)

Performance und Praxis

Praxistheoretische Studien

zu szenischer Kunst und Alltag

Juni 2016, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3287-3

Andreas Reckwitz

Kreativität und soziale Praxis

Studien zur Sozial-
und Gesellschaftstheorie

Mai 2016, 314 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3345-0

Katharina Block

Von der Umwelt zur Welt

Der Weltbegriff in
der Umweltoziologie

Februar 2016, 326 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3321-4

Hanna Katharina Göbel,

Sophia Prinz (Hg.)

Die Sinnlichkeit des Sozialen

Wahrnehmung und materielle Kultur

2015, 464 Seiten, kart., 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-2556-1

Florian Süssenguth (Hg.)

Die Gesellschaft der Daten

Über die digitale Transformation
der sozialen Ordnung

2015, 290 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2764-0

Peter Wehling (Hg.)

Vom Nutzen des Nichtwissens

Sozial- und kulturwissenschaftliche
Perspektiven

2015, 276 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2629-2

Franka Schäfer, Anna Daniel,

Frank Hillebrandt (Hg.)

Methoden einer Soziologie der Praxis

2015, 320 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2716-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**