

Zu den kommunitären
Herausforderungen
des Liberalismus

Wie viel Pluralismus verträgt der Mensch?

Karl Graf Ballestrem

Von welchen Voraussetzungen lebt die offene Gesellschaft? In dieser heute oft gestellten Frage schwingt eine Sorge mit: Die offene Gesellschaft scheint auf einem unsicheren Fundament zu ruhen. Grundfreiheiten der Person, Pluralismus der Lebensformen und Überzeugungen, gegenseitige Toleranz und Kompromissbereitschaft, Respekt vor demokratischen Verfahren – nicht alle Bürger wissen diese Grundwerte der liberalen Demokratie zu schätzen. Sobald Krisen am Horizont erscheinen, verlassen nicht wenige den Posten der Freiheit und flüchten in die Arme rechtspopulistischer und fundamentalistischer Bewegungen. Es gilt also, die Voraussetzungen der offenen Gesellschaft besser zu verstehen und damit zu stärken.

Auf der Suche nach den Gefahren, die der offenen Gesellschaft drohen, lassen sich zwei Strategien verfolgen. Die eine besteht darin, die liberale Demokratie als ein modernes, zeitgemäßes und in sich schlüssiges System zu verstehen, dem Gefahren im Wesentlichen nur von außen drohen: von vormodernen Kulturen oder von irrationalen Subjekten, die mit den Folgen der Freiheit nicht zurechtkommen und deshalb bei alten Traditionen, ewigen Wahrheiten und starken Autoritäten Sicherheit und Schutz suchen.

Wer dieser Diagnose zuneigt, muss sich um die Therapie keine allzu großen Sorgen machen: Der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit und die Verbreitung der Gedanken der Aufklärung werden mit der Zeit alle Kulturen durchdrin-

gen und die Ewiggestrigen zu unbedeutenden Randgruppen machen.

Die andere Strategie vermutet die Gefahren, die der offenen Gesellschaft drohen, nicht außerhalb, sondern innerhalb liberaler Demokratien; nicht am Rande, sondern im Zentrum; nicht an der Oberfläche, sondern in den Grundstrukturen; nicht in der Mentalität risikoscheuer Minderheiten, sondern im Bewusstsein des modernen Durchschnittsmenschen. Etwa im Individualismus und im fehlenden Gemeinsinn bürgerlicher Subjekte; im Pluralismus der Lebensformen und Überzeugungen, der den normativen Grundkonsens der Gesellschaft gefährdet; in der geografischen, sozialen und politischen Mobilität entwurzelter Subjekte; in einer weit verbreiteten Mentalität postmoderner Beliebigkeit, die die Wahrheitsfrage ausklammert und durch die Frage nach subjektiven Standpunkten und Gefühlslagen ersetzt; in der mangelnden politischen Urteilskraft der allermeisten Mitglieder hochgradig komplexer und arbeitsteiliger Gesellschaften, mit der Folge der Inszenierung demokratischer Politik als personenbezogenes Dauerdrama.

Ähnlich wie die genannten Strategien lassen sich auch zwei Formen der Kritik unterscheiden, die an der liberalen Demokratie geübt wird. Einmal die Kritik der Gegner, die eine liberale Demokratie grundsätzlich ablehnen und ein alternatives Ordnungsmodell vorschlagen. Zum anderen die Kritik der Freunde, die die Strukturprobleme der liberalen Demo-

kratie aufdecken, um Lösungen zu finden und diese kostbarste Errungenschaft der Moderne zu bewahren und weiterzuentwickeln. Zu den Gegnern gehörten im neunzehnten Jahrhundert viele Konservative, Sozialisten und Anarchisten, aber auch die katholische Soziallehre (zumindest in ihren Anfängen) im zwanzigsten Jahrhundert, konservative Revolutionäre, nationale Sozialisten und internationale Kommunisten. Zu den kritischen Freunden kann man zum Beispiel Rousseau, Burke, Hegel, Tocqueville und John Stuart Mill rechnen. Aus der Kritik der Freunde lässt sich in der Regel mehr lernen als aus derjenigen der Feinde; denn sie tendiert dazu, differenzierter und konstruktiver zu sein. Dieser Kritik verdanken wir die Einsicht, dass die liberale Demokratie ein *mixtum compositum* ist, das sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt und mit einem prekären Gleichgewicht seiner Grundprinzipien leben muss (zum Beispiel Tocqueville).

Die offene Gesellschaft

Als Karl Popper während des Zweiten Weltkrieges *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* schrieb, hatte er die Bedrohung der Freiheit durch totalitäre Diktaturen vor Augen. Er suchte nach Gründen für die Verführbarkeit der Menschen, die bereit waren, ihre Freiheit zu opfern, um dem Glück der Menschheit zu dienen. Er fand die Gründe in philosophischen Theorien, die die Höherentwicklung des Menschen, der Gesellschaft, des Staates als historische Notwendigkeit deuteten und dem Einzelnen nahe legten, nur ein Rädchen im großen Räderwerk der menschlichen Geschichte auf ihrem Weg zum innerweltlichen Heil zu sein. Platon, Hegel, Marx und ihre Jünger erschienen ihm als die großen Verführer, die Parteien und Ideologien, die sich auf diese Propheten beriefen, als die Feinde der offenen Gesellschaft.

Fast niemand glaubt heute an große Geschichtstheorien oder verspricht inner-

weltliches Heil (erst recht keines, das auf dem Tablett historischer Notwendigkeit serviert wird). Die offene Gesellschaft hat heute keine intellektuell ernst zu nehmenden Feinde, aber sie hat erhebliche Probleme, und es lohnt vielleicht, darüber nachzudenken, welche dieser Probleme gerade mit ihrer Offenheit zusammenhängen.

Ein Weg, diese Probleme kennen zu lernen, führt über die Theoriedebatten der letzten Zeit, vor allem über die so genannte Kommunitarismusdebatte, die in den 1980er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in den USA geführt und in den 1990er Jahren auch in Deutschland rezipiert wurde. Diese Debatte war kein Streit mit Feinden, sondern ein Gespräch unter Freunden der liberalen Demokratie, von denen die einen die liberalen und rechtsstaatlichen, die anderen die sozialen und demokratischen Dimensionen der offenen Gesellschaft hervorhoben.

Ausgangspunkt war die *Theorie der Gerechtigkeit* (1971) des kürzlich verstorbenen John Rawls. Nach Rawls ist eine soziale und politische Ordnung dann legitim oder gerecht, wenn sie auf den Konsens freier, gleichberechtigter und rationaler Individuen zurückgeführt werden kann. Wenn wir uns eine faire Ausgangssituation vorstellen, so Rawls, dann lässt sich zeigen, dass die Individuen sich nicht auf eine gemeinsame Konzeption des guten Lebens einigen würden (denn sie haben unterschiedliche Vorstellungen davon), sondern auf eine Ordnung, die jedem Mitglied die von ihm gewünschten Grundgüter möglichst risikofrei sichert: gleiche Grundfreiheiten und chancengleichen Zugang zu Ämtern sowie eine ökonomisch-soziale Grundstruktur, die Ungleichheit nur in dem Maße erlaubt, wie auch die am schlechtesten Gestellten davon profitieren (Differenzprinzip). Ein weltanschaulich neutraler Rechts- und Sozialstaat müsste für die Einhaltung dieser Prinzi-

prien sorgen. Das ist natürlich eine grobe Vereinfachung einer komplexen Theorie, aber sie benennt einige der Punkte, die von den Kommunitaristen kritisch kommentiert wurden.

Debatte der Kommunitaristen

Die Debatte wurde auf verschiedenen Ebenen geführt und erstreckte sich auf mehrere Themenbereiche:

1. Im Bereich der *Moralphilosophie* wurde das Problem behandelt, ob ethische Theorien nur als Explikation der moralischen Überzeugungen einer bestimmten kulturellen Tradition verstanden werden können oder ob die philosophische Begründung einer universell gültigen Moral (etwa einer Menschenrechtsdoktrin) gelingen kann. John Rawls, der seine Theorie der Gerechtigkeit zunächst als eine allgemein gültige Moralphilosophie verstand, hat sich in seinen späteren Werken einer kulturellrelativistischen Position, wie sie von Alisdair McIntyre und Michael Walzer vertreten wird, angenähert.

2. Im Bereich der *philosophischen Anthropologie* geht es um die Frage nach dem Menschenbild, das einer Analyse der modernen Gesellschaft beziehungsweise der Konstruktion einer freiheitlichen Ordnung zu Grunde gelegt werden kann. Während die Liberalen (zum Beispiel Rawls) nach dem Vorbild des klassischen Natur- und Vernunftrechts von freien, gleichen und rationalen Individuen ausgehen, die in der Kooperation ihren privaten Nutzen zu maximieren suchen, betonen Kommunitaristen (wie Charles Taylor und Michael Sandel), dass der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, das seinen sozialen Bezügen einen Großteil seiner Identität, aber auch seiner Rechte und Pflichten verdankt. Fraglich ist, welche dieser Anthropologien der Wirklichkeit moderner Gesellschaften eher entspricht. Mit anderen Worten: ob der Individualismus der liberalen Theorie die Re-

alität liberaler Gesellschaften annähernd abbildet und durch die zunehmende Instabilität sozialer Beziehungen und das abnehmende zivilgesellschaftliche Engagement seine Bestätigung findet (wie Robert Bellah für die USA zu zeigen sucht) oder ob nicht auch moderne Individuen noch weitgehend eingebettet sind in vorgegebene, nicht selbst gewählte Gruppen und Beziehungen (vor allem in Familie, Kirchen, Staat). Michael Walzers Position kann als eine Art Kompromiss verstanden werden: Auch das moderne Individuum wird in soziale, kulturelle und politische Beziehungen hineingeboren, verhält sich ihnen gegenüber aber zunehmend reflexiv und mobil (Austritt, Wechsel).

3. Im Bereich der *politischen Philosophie* ging es vor allem um das Problem der politischen Integration pluralistischer Gesellschaften. Genügt es, wenn Individuen und Gruppen mit unterschiedlichen Interessen und Überzeugungen nach dem Kantschen Rechtsprinzip zusammenleben (das heißt, wenn jeder die gleiche Freiheit aller anderen respektiert) und einen Minimalstaat einrichten, der dafür sorgt, dass sie gegenseitig ihre Rechte respektieren und ihre freiwillig eingegangenen Verpflichtungen einhalten? Oder lässt sich die politische Einheit einer solchen Gesellschaft nur denken, wenn die Bürger durch gemeinsame Grundwerte und eine Vorstellung vom Gemeinwohl miteinander verbunden sind? Die kommunitaristische Kritik reicht hier von der vorwiegend negativen Diagnose eines Alisdair McIntyre, der das Fehlen gemeinsamer Wertgrundlagen beklagt (sogar das Fehlen gemeinsamer Vorstellungen von Gerechtigkeit, also des normativen Fundamentes jeder Gesellschaft), bis zur positiven Alternative einer „starken Demokratie“ bei Benjamin Barber, in der das Fehlen vorgegebener moralischer, ethnischer und kultureller Gemeinsamkeiten wettgemacht werden soll durch

Politisierung der Bürger, die in öffentlichen Diskussionen und direkter Volksgesetzgebung gemeinsame Ziele entwickeln und verwirklichen.

4. Im Bereich der *internationalen Beziehungen* wird das Problem der internationalen Gerechtigkeit diskutiert. Die Positionen, die in dieser Diskussion vertreten werden, lassen sich auf einer Skala zwischen den Extremen eines liberalen Universalismus oder Globalismus einerseits und eines etatistischen Kommunitarismus andererseits einordnen. Für Universalisten besteht die Welt der internationalen Politik aus einer Vielzahl von Akteuren in der „Weltgesellschaft“, unter denen die Staaten nur eine Gruppe – mit immer weniger Bedeutung – bilden. Für Kommunitaristen ist diese Welt im Wesentlichen immer noch eine Staatenwelt, denn die Regierungen tragen die Verantwortung für die innere Ordnung und die auswärtigen Beziehungen der Völker. Die moralische Relevanz von Staatsgrenzen ist daher für Universalisten gering (wenn überhaupt vorhanden), für Kommunitaristen groß, weil es zum Selbstbestimmungsrecht von Staatsvölkern gehört, über die eigene Mitgliedschaft – und damit über den Zuzug von Fremden – zu entscheiden. Internationale Gerechtigkeit bedeutet daher für Universalisten im Wesentlichen globale Gerechtigkeit: Es gibt eine gemeinsame Verantwortung der Menschheit, dafür zu sorgen, dass die fundamentalen Menschenrechte überall respektiert und garantiert werden, was wiederum zur Voraussetzung hat, die wertvollen Güter dieser Erde so umzuverteilen, dass möglichst gleiche Lebenschancen überall auf der Welt entstehen. Für Kommunitaristen dagegen ist es immer noch im Wesentlichen Aufgabe der Staaten, für Gerechtigkeit zu sorgen: nach dem Grad ihrer Verantwortung zunächst für politische und soziale Gerechtigkeit im Inneren, dann für Gerechtig-

keit im Umgang mit anderen Staaten und deren Bürgern.

Integration und internationale Gerechtigkeit

Um diese großen Themen für unsere Zwecke handhabbarer zu machen, werden sie zunächst auf zwei Fragen reduziert:

1. Welches *innere Band* muss die Bürger eines Staates verbinden, damit sie füreinander nicht Fremde sind?

2. Welche *äußere Begrenzung* ist notwendig und erlaubt, um die eigene Ordnung gegen den Zustrom von Fremden abzusichern?

Beide Fragen gehen von der aristotelischen Voraussetzung aus, dass es auch unter den Bürgern moderner Staaten so etwas wie „Freundschaft“ geben muss, um eine gute Ordnung am Leben zu erhalten.

Man stelle sich zuerst einmal die Frage, was uns mit unseren Mitbürgern spezifisch verbindet. Dass wir Menschen sind? Diese Eigenschaft verbindet uns mit allen Menschen. Dass wir Deutsch sprechen? Das tun Österreicher und Schweizer auch. Dass wir innerhalb eines Territoriums zusammenleben und denselben Gesetzen gehorchen müssen? Das gilt auch für die hier lebenden Fremden. Dass wir die Rechte und Pflichten eines deutschen Staatsbürgers genießen (etwa Wahlrecht und Wehrpflicht)? Ja, aber die Frage zielt tiefer: Was ist es, das uns zum Staatsbürger-Sein in Deutschland qualifiziert? Sind es angeborene Eigenschaften, mit denen wir ins Leben treten? Oder ist es der Wille dazuzugehören?

Michael Walzer geht dieser Frage im zweiten Kapitel seines Buches *Spheres of Justice* (1983) nach, in dem er Staaten mit anderen Gemeinschaften vergleicht, nämlich mit „neighbourhoods“ (Wohngemeinden), Clubs und Familien. Anders als in einer schönen Wohngemeinde kann man in einem Staat offenbar nicht einfach

Mitglied werden, sobald man es wünscht und über die erforderlichen finanziellen Mittel verfügt, sich dort niederzulassen. Ähnlich wie in einem Club gibt es offenbar Aufnahmebedingungen, die die Clubmitglieder unter sich vereinbaren. Irgendwie erinnern Staaten aber auch an Familien, denn häufig kann man beobachten, dass die Bürger eines Staates sich verpflichtet fühlen, ihre im Ausland lebenden, sehr entfernten „Verwandten“ aufzunehmen.

Walzer nennt das Beispiel der Griechen und Türken nach dem Ersten Weltkrieg. Ein anderes Beispiel wäre das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht, das den Begriff der Volkszugehörigkeit kennt, womit die Nachkommen deutscher Emigranten oder Flüchtlinge gemeint sind, die nach Jahrzehnten oder Jahrhunderten wieder nach Deutschland zurückkehren wollen und als so genannte Aussiedler Anspruch auf Einbürgerung haben. Freilich kann hier nicht von Verwandtschaft im biologischen Sinne die Rede sein (als gäbe es eine unverlierbare typisch deutsche Genkombination), vielmehr geht es um Gruppen, die in der Fremde über einen langen Zeitraum hinweg ihre kulturelle Identität bewahrt haben (ihre Sprache, Religion, Sitten) und deshalb als leicht integrierbar in die deutsche Gesellschaft gelten. Wenn diese kulturelle Identität verloren gegangen ist, gibt es keinen guten Grund mehr, sie als zur „Familie“ gehörig zu betrachten.

Als 1989 Menschen in der DDR auf großen Plätzen skandierten „Wir sind ein Volk“, stellten sich vor allem jüngere Bürger der Bundesrepublik die Frage, was diese Fremden wollten. Und als der Taumel der Wiedervereinigung dem Alltag des vergrößerten Deutschland gewichen war, wurden Stimmen laut, die das Andersartige und Fremde der neuen Mitbürger betonten: Sie seien Kommunisten und Atheisten, hieß es, sie sprächen Sächsisch und kosteten uns viel zu viel Geld. Darü-

ber ging fast die Einsicht verloren, dass auch die alte Bundesrepublik voller unsympathischer Menschen war und dass es auch hier Gruppen gab, die den Staat mehr kosteten, als sie ihm einbrachten.

Sympathie im Sinne von „Mögen“ ist offenbar nicht das Band, das Staatsbürger spezifisch verbindet. Auch Aristoteles war nicht der Meinung, dass Staatsbürger persönlich befreundet sein müssten. In seiner *Nikomachischen Ethik* unterscheidet er drei Formen persönlicher Freundschaft: die erotische Freundschaft, die Freundschaft des Nutzens und die wahre Freundschaft, die Wertschätzung einer Person als solcher. Die politische Freundschaft ist umfassender. Sie richtet sich nicht nur auf den Geliebten, den Nützlichen, den Schätzenswerten, sondern auf alle Mitbürger. Sie besteht in dem Bewusstsein, zur Erhaltung und Verteidigung einer gerechten Ordnung zusammenleben und handeln zu wollen. Wenn dieses Bewusstsein fehlt, ist die Freundschaft verloren.

Freundschaft in diesem Sinne ist immer noch erforderlich, wenn die politische Gemeinschaft nicht als geordnetes Nebeneinander freier Privatleute, sondern als Miteinander freier Staatsbürger und als Solidargemeinschaft verstanden wird. Genauso verstehen wir aber den demokratischen Rechts- und Sozialstaat. Um nur ein Beispiel zu nennen: Ein Deutscher wird im Ausland unrechtmäßig verhaftet, eingesperrt, hingerichtet. Der Staat muss diplomatisch tätig werden, im Prinzip könnte ein solches Unrecht sogar ein Kriegsgrund sein. Ein anderes Beispiel ist der Solidaritätszuschlag für Ostdeutschland. Das bedeutet: Was die Staatsbürger spezifisch verbindet, ist nicht allein die Tatsache, unter denselben Autoritäten und Gesetzen zusammenzuleben, sondern die Bereitschaft, im Falle von Unrecht und Not einander beizustehen. Diese Bereitschaft ist sicher größer, wenn eine gemeinsame Geschichte und

Kultur ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugt. In den Augen der meisten Westdeutschen schienen 1989 die Gemeinsamkeiten mit den „getrennten Brüdern und Schwestern im Osten“ noch zu überwiegen. Nach vierzig weiteren Jahren DDR wäre der Ruf „Wir sind ein Volk“ hier zu Lande wohl kaum noch auf offene Ohren gestoßen.

Die Außenperspektive

Wenn eine solche Solidargemeinschaft funktioniert, ist sie für Fremde attraktiv. Hier wechselt die Blickrichtung von der Binnen- zur Außenperspektive, von der relativen Wärme der politischen Freundschaft in wohlhabenden Sozialstaaten zu den rauen Winden weltweiter Migrationsbewegungen, die die wegen Hungers, Armut, Krieges, Bürgerkrieges, religiöser und politischer Verfolgung aus ihren Ländern Vertriebenen an die Grenzen der reichen Staaten treiben. Was fordert die internationale Gerechtigkeit? Oder besser: Wie müsste eine Theorie der internationalen Gerechtigkeit aussehen, die angesichts der weltweiten Flüchtlingsproblematik moralische und politische Orientierung geben könnte?

Für liberale Universalisten besteht der moralische Kosmos aus Individuen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten, für Kommunitaristen aus Gemeinschaften, denen die Individuen nicht nur ihre Identität, sondern auch einen erheblichen Teil ihrer Rechte und Pflichten verdanken. Universalistisch denkt zum Beispiel Robert Goodin, für den als Prämisse feststeht, dass die Lebenschancen aller Menschen der Welt ungefähr gleich sein sollten. Aus diesem obersten Gerechtigkeitsprinzip leitet er unmittelbar die Forderung nach Umverteilung des Reichtums von den reichen zu den armen Ländern ab. Und wenn die Reichen nicht bereit seien, den Armen direkt zu helfen, hätten sie wenigstens die Pflicht, die Armen bei sich aufzunehmen. Daraus folge ein

Recht auf freie Migration: Jeder Mensch soll dorthin gehen, dort arbeiten und leben können, wo er oder sie will. Goodin meint auch, wer von anderen Staaten fordere, sie sollten freie Auswanderung erlauben, müsse selbst die freie Einwanderung zulassen. Alles andere sei unlogisch und heuchlerisch (*Free Movement*).

Bedenkt man aber, dass der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist und, daraus folgend, das Existenzrecht von Gemeinschaften – bedenkt man den besonderen Wert der staatlichen Gemeinschaft, die, wie Walzer zeigt, eine *community of meaning* ist, eine Gemeinschaft von Menschen, die ihrem Zusammenleben eine besondere Bedeutung geben – eine übergeordnete Gemeinschaft, die die Regeln für alle untergeordneten Gemeinschaften festlegt, eine Solidargemeinschaft von Menschen, die im Falle von Not und Unrecht füreinander eintreten, so folgt daraus: Es gehört zum Selbstbestimmungsrecht eines Staatsvolkes, über die eigene Mitgliedschaft zu entscheiden und die Zugangsbedingungen zum eigenen Territorium zu regeln. Und daraus folgt: Es gibt kein allgemeines Menschenrecht auf freie Migration und erst recht nicht auf freie Wahl der Staatsbürgerschaft.

Da überzeugt auch nicht der Gedanke, wer von einem anderen Staat freie Auswanderung, also das Emigrationsrecht der Bürger fordere, müsse die freie Einwanderung in den eigenen Staat befürworten oder zulassen. Es ist ein allgemeines Kennzeichen freier Vereinigungen, dass jedes Mitglied das Recht hat, sie zu verlassen, aber keineswegs jeder Mensch das Recht hat, in sie einzutreten. Das Gleiche gilt für Häuser: Ein Haus, das ich nicht nach eigenem Willen verlassen darf, ist ein Gefängnis; ein Haus, das ich nur nach Einladung der Besitzer betreten darf, ist ein normales Haus. Warum sollte es bei Staaten anders sein? Zwischen Austritts- und Eintrittsrecht besteht weder logische noch moralische Symmetrie (es sei

denn, in der Welt gäbe es nur zwei Häuser, zwei Vereine, zwei Staaten).

Es kann auch bezweifelt werden, dass ein allgemeines Menschenrecht auf freie Migration viel zu Gerechtigkeit und Frieden in der Welt beitragen könnte. Bekanntlich setzt die Möglichkeit der Einwanderung in reiche Länder nicht diejenigen in Marsch, die die meisten Bedürfnisse haben (die Ärmsten, Schwächsten, Ungebildeten), sondern ganz im Gegenteil die relativ Wohlhabenden, Energetischen, Gebildeten. Freie Migration würde mehr noch, als es schon der Fall ist, zum Transfer von wertvollem „Humankapital“ aus den Entwicklungsländern in die Industrieländer beitragen und damit zur Vertiefung der Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern. Große Migrationswellen würden zudem zur Auflösung traditioneller Strukturen und zur Konfliktsteigerung in modernen Gesellschaften beitragen. Es braucht keine große Fantasie, sich vorzustellen, welche Wirkung eine große Menge billiger, fremdkultureller Arbeitskräfte in einer Gesellschaft hervorrufen würde, deren Gewerkschaften gerade um die Erhaltung des Sozialstaates kämpfen.

Ein Recht auf freie Migration ist also sowohl von den normativen Voraussetzungen als auch von den praktischen Folgen her abzulehnen. Weder entspricht es unseren Vorstellungen von Gerechtigkeit, noch verspricht es großen Nutzen. Das bedeutet freilich nicht, dass eine Theorie der internationalen Gerechtigkeit, die von kommunitaristischen Voraussetzungen ausgeht, keine grenzüberschreitenden Rechte und Pflichten anerkennen würde. Im Gegenteil würde sie alles anerkennen, was die kommutative Gerechtigkeit gebietet: über alle Grenzen hinweg keine Menschenrechte verletzen, vertragliche Pflichten erfüllen, Schaden wieder gutmachen.

Ebenso könnte sie weltweit eine Pflicht zur Nothilfe anerkennen, die allerdings

auf verschiedene Schultern fair zu verteilen wäre. Sie würde freilich betonen, dass Regierungen Pflichten der distributiven Gerechtigkeit nur gegenüber ihren Staatsbürgern haben. Von außerhalb eines Staates zu behaupten, man habe ein Recht auf einen Anteil der Steuermittel, die innerhalb des Staates zur Verteilung anstünden, wäre gleichbedeutend mit der Behauptung, man sei ein Bürger dieses Staates.

Mitgliedschaft als höchstes Gut

Auch für Kommunitaristen sind Staaten keine geschlossenen, sondern auf vielen Ebenen weltweit vernetzte Systeme. Zu ihren Souveränitätsrechten gehört, über Einwanderungsbestimmungen zu entscheiden und die Kriterien der Mitgliedschaft festzulegen. Beide Aspekte sind zu unterscheiden: Flüchtlinge vorübergehend aufzunehmen ist eine Sache, sie zu Staatsbürgern zu machen eine andere. Versteht man den Staat als Solidaritätsgemeinschaft, so leuchtet die These von Michael Walzer unmittelbar ein, Mitgliedschaft sei das höchste Gut, das wir innerhalb einer Gemeinschaft zu vergeben haben. Denn „wie wir mit der Mitgliedschaft verfahren, strukturiert alle anderen distributiven Optionen: Es bestimmt, mit wem wir diese Entscheidungen treffen, von wem wir Gehorsam verlangen und Steuern erheben, wem wir Güter und Dienstleistungen zukommen lassen.“ (*Spheres of Justice*, Seite 31). Es ist deshalb legitim, wenn Staaten nur diejenigen auf Dauer kooptieren, die einen ernsthaften Integrationswillen zeigen.

Fremde, die als Gäste in einem anderen Staat leben, müssen dort in ihren Menschenrechten geschützt werden. Das folgt aus der allgemeinen Pflicht, anderen Menschen keinen Schaden zuzufügen, aus der Schutzpflicht des Staates gegenüber allen Einwohnern seines Territoriums, und aus der Verpflichtung zur Gast-

freundschaft gegenüber Fremden. Michael Walzer geht noch einen Schritt weiter, was nach dem soeben zitierten Satz über die Mitgliedschaft als das höchste Gut einer Gemeinschaft einigermaßen erstaunt: Er fordert das automatische Staatsbürgerrecht für Gastarbeiter und Flüchtlinge, die für länger als einen ganz kurzen Zeitraum (ein Jahr?) in ein fremdes Land kommen. Gäbe man ihnen die Staatsbürgerschaft nicht, so wären sie wie die Metöken im alten Athen: rechtlos, ungeschützt, ausgebeutet, der Tyrannei der Bürger unterworfen (*Spheres of Justice*, Seite 52–63). Sein Argument lebt von zwei Voraussetzungen, die beide fragwürdig sind: erstens, dass zu einem menschenwürdigen und sinnvollen Leben die Möglichkeit staatsbürgerlicher Betätigung unbedingt dazugehört, zweitens, dass ein Mensch, der sich nicht selbst politisch artikulieren und vertreten kann, keinen ausreichenden Rechtsschutz genießt. Das Erste ist ein radikaldemokratisches Vorurteil, das dem unpolitischen Privatmann wenig einleuchten mag. Der zweite Gedanke stellt den Rechtsstaat infrage, denn in ihm sollten auch die Rechte Fremder sicher sein.

Ein seltsamer Schluss! Auf die Frage, welche Gefahren der offenen Gesellschaft drohen, bekommen wir die Antwort, sie sollte geschlossener sein, auf die Frage, wie man mit dem Pluralismus umgehen soll, die Antwort, wir bräuchten mehr Homogenität. Fast scheint es, als sei der Autor ein nostalgischer Konservativer, der Grundtatsachen der modernen Welt noch nicht zur Kenntnis genommen hat, etwa dass ein Pluralismus von Interessen, Lebensformen und Überzeugungen ein wesentliches Element freiheitlicher Gesellschaften ist – ihn reduzieren zu wollen ist müßig, mit ihm leben zu lernen wichtig. Der Pluralismus kommt auch nicht nur oder hauptsächlich von außen, er entsteht und vermehrt sich von selbst im Inneren freier Gesellschaften. Und er wird

im Rahmen der Europäisierung und Globalisierung noch weiter zunehmen. Nicht der Ausschluss von Fremden, der Umgang mit Fremden ist das Gebot der Stunde. Pluralismus ist als ein Wesenselement liberaler Demokratien und somit als eine wichtige Errungenschaft zu sehen, der friedliche und gastfreundliche Umgang mit Fremden als eine Selbstverständlichkeit.

Fremdenfeindlichkeit

Andererseits frage man sich, was die Gründe für die Fremdenfeindlichkeit in vielen europäischen Ländern sind, die nicht nur in Gewalttätigkeit gegenüber Ausländern, sondern in rechtspopulistischen Protestwahlen zum Ausdruck kommt. Bei der Suche nach diesen Gründen stößt man auf das Problem der politischen Integration pluralistischer Gesellschaften und auf das Problem der internationalen Gerechtigkeit, also auf die Themen, die einen Teil der Kommunitarismusdebatte beherrschen.

Zunächst eine methodologische Überlegung von Michael Walzer, die einleuchtet: Wenn Gesellschaftskritik praktisch relevant sein will, muss sie die Erfahrungen und das Bewusstsein der Mitglieder der Gesellschaft berücksichtigen. Weder die Konstruktion einer idealen Ordnung noch die Konfrontation mit fremden Normen kann Veränderungen bewirken. Nur wenn man zeigen kann, dass bestehende soziale Zustände anders sind, als sie nach Auffassung der dort lebenden Menschen sein sollten und könnten, lassen sich Verbesserungen einleiten.

Im Sinne dieser Überlegung hätte der Titel vielleicht nicht lauten sollen „Wie viel Pluralismus verträgt der Mensch?“, sondern „Wie viel Pluralismus vertragen die Deutschen?“. Umfragen zeigen, dass die Einwanderungswellen der letzten 55 (und insbesondere der letzten fünfzehn) Jahre bei den meisten Deutschen den Wunsch, sich abzuschotten, verstärkt ha-

ben. Ein kurzer Blick auf die deutsche Geschichte kann diese Mentalität erklären.

1. Deutschland war keine wirkliche Kolonialmacht. Im Gegensatz zu Engländern und Franzosen etwa waren die Deutschen in ihrem Alltag den Umgang mit außereuropäischen Völkern nicht gewohnt.

2. Deutschland ist kein klassisches Einwanderungsland wie die USA, Kanada oder Australien und damit auch kein Staat, dessen Bürger sich vor allem über die Verfassung definieren (das einzige alle einigende Band der Einwanderer). Sie definieren sich in erster Linie durch ihre Volkszugehörigkeit. Das erklärt die Bereitschaft, deutschstämmige Ausländer aufzunehmen, solange sie noch als Deutsche erkennbar sind.

3. Deutschland ist eine verspätete Nation (Plessner). Es verstand sich längst als kulturelle Einheit (Kulturnation), bevor es seine politische Einheit erhielt (als Staatsnation). In seinem politischen Bewusstsein lebt daher das Nationalitätsprinzip: Jedem Volk sein Staat, also Deutschland den Deutschen.

4. Im Übrigen sind die Deutschen – auch das hat historische Gründe – überzeugte Europäer. Die meisten haben daher keinerlei Probleme mit europäischen Nachbarn, im Gegenteil (französischer Akzent etwa wird charmant gefunden). Sie haben aber relativ große Probleme mit Nichteuropäern. Die genannten vier Gründe gelten übrigens auch für Italien. Die meisten Italiener scheinen aus ähnlichen Motiven wie die Deutschen ihr Land als Nicht-Einwanderungsland zu verstehen.

Für moderne Jetsetter, Politiker und Intellektuelle haben diese historischen Gründe natürlich wenig Gewicht. Sie haben ihre Freunde und Geschäftspartner über die ganze Welt verstreut, machen Ferien in Florida und kennen die besten Weinsorten Kaliforniens. Für sie ist „deutscher Nationalismus“ moralisch

verwerflich, politisch unkorrekt und der Weltgesellschaft von morgen hoffnungslos unangemessen. Dass der Postbote in Niederbayern so nicht denkt und auch nach wiederholten Ferien in Rimini kein Weltbürger wird, ist freilich bekannt. Ob er zu einer aussterbenden Spezies gehört, ist höchst zweifelhaft. Denn die Zeiten der Globalisierung sind bekanntlich zugleich Zeiten der verstärkten Regionalisierung. Wir leben in einer Epoche neuer Nationalismen. Man mag das bedauern, einfach wegwischen lässt es sich nicht.

Wie sollen wir uns in Zeiten der Globalisierung von Ökonomien und der Pluralisierung von Gesellschaften das Modell einer gelungenen politischen Integration vorstellen? Das Vorbild der USA kommt natürlich sofort in den Sinn: ein europäischer Bundesstaat mit geregelter Einwanderung, mit föderaler Staatenstruktur und multiethnischen, multikulturellen Gesellschaften. Dass wir uns auf dem Weg zu einem europäischen Bundesstaat befinden, kann – trotz der Anstrengungen des Europäischen Konventes – durchaus bezweifelt werden. Aber dass wir uns in den europäischen Großstädten bereits mitten in multiethnischen, multikulturellen Gesellschaften befinden, ist eine Tatsache. Die USA sind uns in dieser Hinsicht noch weit voraus, und es kann wohl kaum behauptet werden, dass sie die ständige Zerreißprobe bestanden haben, mit der sich die Politik durch diese Pluralisierung konfrontiert sieht.

Dabei gibt es in Deutschland zusätzliche Probleme, mit denen die USA nicht oder kaum zu tun haben. Erstens haben wir es vorwiegend mit Muslimen zu tun, und, wie es scheint, ist der enge Zusammenhang von Religion, Lebensgestaltung und Politik ein Merkmal aller Hauptformen des Islam. Zweitens ergibt sich aus der relativen Nähe zu den Herkunftsländern vieler bei uns lebender Ausländer die Gefahr, dass nicht nur die

kulturelle, sondern auch die politische Integration auf Dauer unterbleibt, ja dass die politischen Konflikte des Heimatlandes in die neue Heimat importiert werden und nicht mehr exportiert werden können.

„Starke Demokratie“?

Auf einer grundsätzlicheren Ebene stellt die multikulturelle Gesellschaft Fragen an den demokratischen Rechtsstaat. Wenn es immer weniger gemeinsame Wertvorstellungen gibt, die als Grundwerte und Grundrechte in die Verfassung eingehen, woher soll dann das rechtsstaatliche Fundament demokratischer Politik kommen? Nicht alle empfinden das Fehlen eines solchen Fundamentes als Manko. Manchen erscheint dieses Fundament als schwerer Anker, den man nun endlich lichten kann, um das Schiff der Demokratie auf freien Kurs zu bringen. *Strong democracy* heißt das Konzept bei Benjamin Barber, einem der populärsten amerikanischen Kommunitaristen. In der starken Demokratie gibt es keine tradierten Werte und unabhängigen Gründe (wie Volkszugehörigkeit), die den unverrückbaren Rahmen der Politik bilden.

In der Tat verspricht die multikulturelle Gesellschaft zur Sternstunde des *Homo politicus* zu werden. Wenn es fast nichts mehr gibt, was die Menschen von Kultur aus zusammenhält, keine gemeinsame Geschichte, keine Sprache, keine Religion, nicht einmal alltägliche Lebensgewohnheiten, dann ruht alle Integrationshoffnung auf der Politik. Nicht freilich auf der „dünnen“, liberalen, repräsentativen Demokratie, sondern auf der „starken“, radikaldemokratischen Politik, die die Bürger aus den Häusern treibt und in ständigen politischen Diskursen, in allen möglichen Formen des Zusammenhandelns und der Partizipation, das öffentliche Wohl zur gemeinsamen Sache macht: durch Bürgerinitiativen und

Medienkampagnen, durch Volksbegehren und Volksentscheide. Was geschehen soll, wenn die Bürger in diesen öffentlichen Diskursen entdecken, dass ihre Urteilskraft ständig überfordert ist, dass sich ihre Interessen keineswegs decken, dass ihnen die Vorstellungen von Minderheiten lästig, die Ansprüche der Schwachen zu teuer sind – wo dann, wenn alle tradierte Gemeinsamkeit fehlt, die Solidarität bleiben soll, kann ich mir nicht vorstellen.

In Sir Karl Poppers politischem Hauptwerk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) kommt das Thema Auswanderung und Einwanderung nicht vor. Auch in den gut geführten Registern seiner übrigen Werke sucht man nach diesen Worten vergebens. Das ist eigenartig, sind doch Grenzen und ihr Überschreiten das Erste, was man mit den Begriffen „offen“ und „geschlossen“ spontan assoziiert. Von dem, was Popper über Freiheit und Demokratie schrieb, können wir aber auf das schließen, was er zum Problem offener Grenzen zu sagen hätte. Er spricht von der „Paradoxie der Freiheit“, um auszudrücken, dass unbegrenzte Freiheit zur Unfreiheit für viele, unbegrenzte Selbstbestimmung zur Fremdbestimmung anderer führen muss. Er spricht von der „Paradoxie der Demokratie“ und meint die Möglichkeit der Demokratie, sich per Mehrheitsentscheid selbst abzuschaffen. Ähnlich könnte man von der „Paradoxie der Offenheit“ sprechen, um auszudrücken, dass unbegrenzte Offenheit das Ende jeder Gemeinschaft wäre. Wie nach Popper die Freiheit des Einzelnen in der gleichen Freiheit der anderen und das Mehrheitsprinzip in den unveränderlichen Grundrechten der Verfassung seine Grenze findet, so müsste auch die Offenheit einer Gesellschaft dort ihre Grenze finden, wo die Identität einer guten Ordnung selbst in Gefahr ist.