

# Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Gerd Hepp

## Wertewandel und Bürgergesellschaft

Olaf Winkel

## Wertewandel und Politikwandel

Wertewandel als Ursache von Politikverdrossenheit  
und als Chance ihrer Überwindung

Bassam Tibi

## Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust

Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens

Dieter Oberndörfer

## Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur

Zum Gegensatz zwischen kulturellem Pluralismus  
und Multikulturalismus

B 52–53/96

20. Dezember 1996

Gerd Hepp, Dr. phil., geb. 1941; Professor für Politikwissenschaft und politische Bildung an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

Veröffentlichungen u. a.: Wertewandel und politische Kultur. Eine politikwissenschaftliche Analyse in pädagogischer Absicht, in: Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik, (1987) 2; Wertsynthese. Eine Antwort der politischen Bildung auf den Wertewandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 46/89; Wertewandel und Bürgerbewußtsein heute, in: (Hrsg. zus. mit Siegfried Schiele und Uwe Uffelman) Die schwierigen Bürger, Schwalbach 1994; Wertewandel. Politikwissenschaftliche Grundfragen, München 1994; Der Einfluß des Wertewandels auf schulpolitische Innovationen, in: Zeitschrift für internationale erziehungs- und sozialwissenschaftliche Forschung, (1996) 2.

Olaf Winkel, Dr. phil., M. A., geb. 1957; Politikwissenschaftler und Soziologe; langjährige Tätigkeit als Wissenschaftler, Berater und Lehrbeauftragter; Privatdozent am Institut für Politikwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

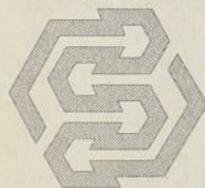
Veröffentlichungen zu politischen Implikationen des gesellschaftlichen und technologischen Wandels.

Bassam Tibi, Dr. phil. habil., geb. 1944 in Damaskus; Professor für internationale Beziehungen in Göttingen und Research Affiliate in Harvard; Direktor des Euro-Islamischen Dialog-Forums an der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste sowie Mitglied des Fundamentalism Project der American Academy of Arts and Sciences.

Veröffentlichungen u. a.: Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik, Hamburg 1993 (Taschenbuchausgabe 1994); Conflict and war in the Middle East, 1967–1991: regional dynamic and the superpowers, London 1993; Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München 1994; Krieg der Zivilisationen, Hamburg 1995; Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1996.

Dieter Oberndörfer, Dr. phil., Dr. h.c., geb. 1929; Prof. em. Universität Freiburg; Direktor des Arnold Bergstraesser Instituts, Freiburg i. Br.; zur Zeit: Muller Chair for Contemporary German Studies am Bologna Center der Johns Hopkins University.

Veröffentlichungen u. a.: Stabilität und Wandel in der westdeutschen Wählerschaft, Berlin 1990; Die offene Republik, Freiburg 1991; (zus. mit Uwe Berndt) Einwanderungs- und Eingliederungspolitik als Gestaltungsaufgabe, Gütersloh 1992; Der Wahn des Nationalen, Freiburg 1994<sup>2</sup>; Agenda für die Zukunft, in: Warnfried Dettling (Hrsg.), Die Zukunft denken, Frankfurt 1996.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 53111 Bonn.

Redaktion: Dr. Klaus W. Wippermann (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Ludwig Watzal, Hans G. Bauer.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Tel. 06 51/9 79 91 86, möglichst Telefax 06 51/9 79 91 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 7,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

## Wertewandel und Bürgergesellschaft

Über ein halbes Jahrzehnt ist es nun her, daß der Kommunismus in Osteuropa zusammengebrochen ist und sich gewissermaßen über Nacht, fast lautlos, von der politischen Bühne verabschiedet hat. Im Blick auf diese historische Zäsur von 1989 sprachen Beobachter damals wenn nicht vom Ende der Geschichte, so doch vom Ende der Ideologien und der großen Systemgegensätze. Zugleich schien das liberale System des Westens nach jahrzehntelanger Gegnerschaft als das überlegenere eine eindrucksvolle Bestätigung erfahren zu haben.

Doch schon bald meldeten sich auch selbstkritisch verunsicherte Stimmen. Sie fragten, ob der Westen mit dem Sozialismus nicht doch mehr verloren habe als nur einen Gegner. Waren durch die von ihm ausgehende Bedrohung nicht auch Bindungen und Zusammenhalt im Westen gefördert und so dessen innere Schwächen kaschiert worden? Der Konsens der liberalen Demokratie, so wurde argumentiert, habe sich durch Kontrast ergeben und die Überwindung des Ost-West-Gegensatzes habe im Westen ein ideologisches Vakuum hinterlassen.

Von Triumphgebärde also keine Spur, vielmehr scheint sich im Westen zunehmend Katzenjammer breit zu machen. Besorgt fragte z. B. Joachim Fest in einem Ende 1993 erschienenen Essay „Über die schwierige Freiheit“, ob dem Zerfall des Gegners nun der eigene folgen werde. Fest nannte einen ganzen Katalog von Schwachpunkten: die Ermüdung der Institutionen, ausufernden Privatismus und Individualismus, einen Mangel an übergeordneten Gesichtspunkten und Verantwortungen sowie an Lebenssinn, motivierenden Zukunftsbildern und haltgebenden Zugehörigkeiten; ferner die um sich greifende postmoderne Beliebigkeit, in der alle moralischen Horizonte offen sind, wo „alles geht“ und nichts wirklich wichtig ist, in der die Laune über die Norm triumphiert und das Vermächtnis mühsam erworbener Prinzipien und Freiheiten dahinzuschmelzen droht<sup>1</sup>.

Doch die gegenwärtige, von wertkritischen Selbstzweifeln geplagte innere Nabelschau ist nicht länger nur ein Steckenpferd wertkonservativer Intellektueller. Höchst auffällig ist, daß gegenwärtig

sowohl professionelle Liberale wie auch das linke Establishment ungewohnt wertkonservative Töne anschlagen. Peter Glotz z. B. schrieb Anfang 1993 in einer „Zeit“-Serie über Patriotismus, daß auf Dauer selbst ein gut funktionierendes Netz von Waren und Dienstleistungen allein eine Gesellschaft nicht zusammenhalte, daß vielmehr Verfassungspatriotismus, Gemeinsinn und Solidarität das Gebot der Stunde seien<sup>2</sup>. Ihm sekundierte bald darauf der „Spiegel“, der in einer Serie mit dem Titel „Die liberale Demokratie am Wendepunkt“ eine extreme Zersplitterung der Gesellschaft in streitende egoistische Gruppen und Interessenverbände beklagte und demgegenüber die Parole ausgab, Gemeinwohl sei das Stichwort zur Umkehr<sup>3</sup>. Und erwähnt sei schließlich auch das „Plädoyer eines Antiautoritären für Autorität“, nämlich Claus Leggewies, eines ehemaligen 68ers, der geschockt durch die abnehmenden Hemmschwellen bei Gewalt und Vandalismus vor allem junger Menschen nach Erklärungen suchte. „Ohne moralische Fundamente, ohne staatsbürgerliche Tugend“, so sein Fazit, „muß die Politik kaputtgehen. Auctoritas ist ein Akt der (dauernden) Gründung des Gemeinwesens. Wo so wenig Gründung ist wie hierzulande, wächst die Gewalt.“<sup>4</sup>

---

### I. Merkmale und Ambivalenzen des Wertewandels

---

Die hier nur stichwortartig angeführten Zeitdiagnosen verweisen auf eine tiefgreifende Sinn- und Orientierungskrise, die mehr oder minder alle westlichen Demokratien erfaßt hat. Zugleich rückt die nach 1989 fieberhaft einsetzende Suche nach moralisch-kultureller Selbstvergewisserung verstärkt ins öffentliche Bewußtsein, daß in allen westlichen Industrienationen in den letzten Jahrzehnten ein geradezu epochaler Wertewandel

2 Vgl. Peter Glotz, Links und patriotisch, in: Die Zeit vom 19. Februar 1993, S. 10.

3 Vgl. Thomas Darstadt/Gerhard Spörl, Streunende Hunde im Staat, Folge XI: Die liberale Demokratie am Wendepunkt, in: Der Spiegel, Nr. 13/1993, S. 150.

4 Claus Leggewies, Plädoyer eines Antiautoritären für Autorität, in: Die Zeit vom 5. März 1993, S. 93.

1 Vgl. Joachim Fest, Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993, S. 30 ff.

stattgefunden hat. Seine Turbulenzen werden in der Bundesrepublik aufgrund historisch bedingter größerer Wertdiskontinuitäten vermutlich stärker erfahren als anderswo. Auslösende Faktoren waren die technologische Modernisierung, die Bildungsrevolution, die sozial- und wohlfahrtsstaatliche Entwicklung sowie der wachsende Einfluß der Massenmedien.

Der Kern dieses Wertewandels läßt sich vor allem als Gewichtsverlagerung beschreiben: Pflicht- und Akzeptanzwerte sind deutlich geschrumpft, während Selbstentfaltungswerte kräftig expandierten<sup>5</sup>. Oder anders ausgedrückt: Es hat ein Wandel von einem nomozentrischen zu einem autozentrischen Selbst- und Weltverständnis stattgefunden, in dem das originäre Selbst, die eigenen Lebensinteressen zur Leitinstanz des Denkens und Fühlens auf-rücken. Entsprechend ist eine starke Individualisierung und Pluralisierung der Lebensstile, ein allgemeiner Entnormativierungs- und Subjektivierungstrend wie auch eine allgemeine Zunahme instrumenteller Einstellungen zu beobachten. Gleichzeitig gehen mit dem gewachsenen Selbstentfaltungstreiben sowohl vermehrte Anspruchshaltungen wie auch verminderte Zufriedenheitsdispositionen einher. Grundsätzlich entsteht eine größere Empfindlichkeit gegenüber faktischen oder vermuteten Widerständen, Einschränkungen und Selbständigkeitsgefährdungen aus dem Raum der gesellschaftlichen Umwelt. Autoritativen Außenanforderungen, hierarchisch geordneten Sozialzusammenhängen, regulativen Normen wie auch den Identifikations- und Akzeptanzwünschen aus der Organisations- und Institutionenwelt steht man mit gewachsener Distanz kritisch gegenüber.

Dies heißt aber nicht, daß die Übernahme von Pflichten und Verantwortung, die Akzeptanz vorgegebener Zielsetzungen, die Hinnahme-, Bindungs- und Folgebereitschaft in großem Stil nun verweigert wird. Neu ist, daß dies nun alles weit stärker in Abhängigkeit von individual-personalen Voraussetzungen gewährt wird. Die persönliche Motivation, selber gewonnene Einsichten und Überzeugungen, individuelle Nutzwertkalküle bzw. die autonome Entscheidungsfindung werden nun ausschlaggebend<sup>6</sup>.

5 Zur Theorie des Wertewandels vgl. insbesondere Helmut Klages, Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen, Frankfurt a. M. – New York 1984; ders., Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Zürich 1988. Zur politikwissenschaftlichen Dimension des Wertewandels vgl. Gerd Hepp, Wertewandel. Politikwissenschaftliche Grundfragen, München 1994.

6 Vgl. H. Klages, Wertedynamik, ebd., S. 56 ff.; ferner ders., Häutungen der Demokratie, Zürich 1993, S. 49 ff.

Naturgemäß sind solche Entwicklungen selbst wieder Gegenstand von Bewertungen. Man hüte sich hier allerdings vor einem pauschalen Kulturpessimismus in Schwarz-Weiß-Manier. Wertewandel ist nicht einfach gleichzusetzen mit Wertezerfall. Das Bild ist eher durch zwiespältige Ambivalenzen, durch die Paradoxie der Gleichzeitigkeit von Widersprüchen geprägt. Festzustellen sind, wie einleitend ausgeführt, in unserer Gesellschaft problemerzeugende Entnormativierungs- und Entsolidarisierungstendenzen, deutliche Symptome eines ausufernden Egoismus und Individualismus, eine sich ausbreitende Ellenbogenmentalität. Im Hinblick auf künftige Trends stimmt es so durchaus auch beunruhigend, daß nach dem „Speyerer Typenschema für Wertetypen“ unter den 18- bis 30jährigen der „Hedomat“, der typische Vertreter der Ego-Gesellschaft, der sich weitgehend auf die materialistische und hedonistische Bedürfnismaximierung konzentriert, nicht nur deutlich überrepräsentiert ist, sondern auch eine signifikant steigende Tendenz aufweist<sup>7</sup>.

Dennoch darf man nicht verkennen, daß der Wertewandel neben solch spezifisch ausgeprägten Werteverlusten auch ausgeprägte Chancenpotentiale enthält. So ist die Gesellschaft insgesamt offener, unverkrampfter und toleranter geworden, ist der Respekt vor der persönlichen Individualität des anderen ebenso gewachsen wie das Ausmaß an kritisch-rationaler Kommunikation. Auch wäre es absurd zu sagen, die gesamte Gesellschaft sei einer hemmungslosen Egomanie verfallen. Individualismus als sozialer Begriff und Egoismus – oder auch Politikverdrossenheit – als moralische Kategorien müssen auseinandergehalten werden<sup>8</sup>.

7 Dies zeigen Trendanalysen zwischen 1987 und 1993. Auf der anderen Seite befindet sich unter den 18- bis 30jährigen – analog zur Gesamtbevölkerung – in den westlichen Bundesländern auch der soziale Wunschtypus des „Wertesynthetikers“ oder „aktiven Realisten“, der konventionelle und moderne Werte in optimaler Weise verbindet und zu Aktivität und sozialem Engagement bereit ist, seit Jahren gleichfalls im Aufwind. 1993 betrug der Anteil an „Hedomats“ in dieser Altersgruppe 31 Prozent, an „aktiven Realisten“ dagegen 34 Prozent. In der Gesamtbevölkerung lagen die entsprechenden Werte bei 17 Prozent („Hedomat“) bzw. bei 34 Prozent („aktiver Realist“). Vgl. hierzu Thomas Gensicke, Sozialer Wandel durch Modernisierung, Individualisierung und Wertewandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/96, S. 14. Zu den Typisierungen und deren Verbreitung vgl. den Beitrag von Olaf Winkel in diesem Heft. Zur Bedeutung der Wertewandelprofile in der politischen Bildung vgl. Gerd Hepp, Wertesynthese. Eine Antwort der politischen Bildung auf den Wertewandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 46/89, S. 15–23.

8 Vgl. Thomas Meyer, Die Transformation des Politischen, Frankfurt a. M. 1994, S. 85.

Noch immer gibt es in der Bevölkerung ein starkes Potential an sozialer Hilfsbereitschaft, übt jeder sechste Bürger in irgendeiner Form ein Ehrenamt aus, wenngleich der Trend beim Ehrenamt gerade bei jüngeren Jahrgängen nach unten zeigt. Dafür gibt es wiederum aber auch eine fast schon rasant gewachsene Bereitschaft zu sozialer Selbstorganisation in Form von inzwischen 67 500 Selbsthilfegruppen mit 2,6 Millionen Mitgliedern, die vor allem junge Menschen ansprechen<sup>9</sup>. Sie sind Ausdruck neugewonnener Subsidiarität, die nicht nur die öffentliche Hand entlastet, sondern auch eine neue Form der Bürgerbeteiligung, in der mitbürgerliche Verantwortung bei gleichzeitiger Verfolgung legitimer Eigeninteressen eingeübt werden kann.

---

## II. Wertewandel und demokratische Kultur

---

Es ist evident, daß die dargelegten Ambivalenzen auch das Verhältnis des Bürgers zum politischen Gemeinwesen nachhaltig prägen. Auch hier muß man sich vor kulturkritischen Verkürzungen hüten, verdankt doch die demokratische Kultur gerade dem Wertewandel einen Gutteil an substantiellen Fortschritten. Er war Motor der partizipatorischen Revolution und steht für den seit Mitte der sechziger Jahre einsetzenden Modernisierungs- und Demokratisierungsschub der Gesellschaft. So war er Voraussetzung dafür, daß die Bürger der Bundesrepublik den alten Obrigkeitsstaat mit seiner Überbetonung von kollektiven Pflicht- und Ordnungswerten mittlerweile weit hinter sich gelassen haben. Individuelle Mit- und Selbstbestimmung, pluralistische Meinungsvielfalt, der geregelte politische Konfliktaustrag, eine streitbare politische Opposition sind erst durch den Wertewandel auch in der Bundesrepublik zu demokratischen Selbstverständlichkeiten herangereift. Aus dem hierarchiefixierten Staatsbürger von einst sind mündige und selbstbewußte Bürger geworden. Bilanziert man die letzten Jahrzehnte, so ist das Ergebnis eindeutig: Die Bundesrepublik hat längst den Anschluß an westliche Demokratiestandards geschafft, ja sie gilt im internationalen Vergleich sogar als Hort demokratischer Stabilität.

<sup>9</sup> Vgl. Erwin K. und Ute Scheuch, Das Ehrenamt gestern, heute und morgen. Die Entmachtung durch Professionelle, in: Das Parlament vom 17. Februar 1995, S. 1 und 2. Zur neuen „Selbsthilfebewegung“ vgl. Fritz Vilmar/Brigitte Runge, Auf dem Weg in die Selbsthilfegesellschaft?, Essen 1986.

Doch der Wandel von der spezifisch deutschen Staatsbürgerkultur zu einer aufgeklärten demokratischen Bürgerkultur ist nur die eine Seite der Medaille des Wertewandels. Schattenseiten werden dort sichtbar, wo – gewissermaßen gegenläufig – wichtige Balancen aus dem Lot geraten, die für die Stabilität und Stärke der Demokratie konstitutiv sind. Mehr als jede andere Staatsform bedarf vor allem die Demokratie der Balance von Vertrauen und Mißtrauen, von Akzeptanz und Protesthaltung, von individuellem Nutzenkalkül und Gemeinsinn, von Eigenverantwortung und kollektiver Verantwortung. Wo immer das Pendel nur in die eine Richtung ausschlägt, geht dies zu Lasten demokratischer Qualität.

Natürlich befinden wir uns heute nicht in einer extremen Situation. Aber die Gewichte haben sich doch zumindest in Teilen verschoben. Im Hinblick auf die gegenwärtige Befindlichkeit des Bürgerbewußtseins drängt sich daher als Fazit auf: Die autozentrischer gewordenen Bürger stehen gerade in jüngerer Zeit der Politik und den staatlichen Institutionen hochgradig unzufriedener, mißtrauischer, abstandsbezogener und protestbereiter gegenüber und lassen sich im Umgang mit dem Politischen primär von individuellen Nutzenkalkülen und deutlich weniger von traditionellen Formen des Gemeinsinns und kollektiver Verantwortungsübernahme leiten.

### 1. Wertewandel und politische Partizipation

Diese These vom Verlust traditioneller Akzeptanzbereitschaften und entsprechend ausgeformten Gemeinsinnorientierungen soll im folgenden an zwei Politikbereichen exemplarisch verdeutlicht werden. Zunächst sind mit der Zunahme von Selbstentfaltungsorientierungen Veränderungen im Partizipationsverhalten der Bürger zu beobachten. Schon die bisweilen überstrapazierte Formel von der Politikverdrossenheit deutet ja an, daß hier einiges aus den Fugen geraten ist. Symptomatisch für wertewandelbedingte Veränderungen haben sich vor allem die konventionellen Beteiligungsformen, zu denen vor allem die Beteiligung an Wahlen und die Mitwirkung in Parteien und Verbänden gehören, seit geraumer Zeit rückläufig entwickelt. Das Wählerverhalten hat sich enorm flexibilisiert, die Wähler sind – wie die überwiegend positiv zu bewertende Zunahme der Wechselwähler signalisiert – um vieles „wählerischer“ geworden. Zum Problem geworden sind hier allerdings die Denkwähler-, Protest- und Nichtwähler, die stärker als früher das Bild der Wahlen auf allen Ebenen prägen. Auch das Engagement in Parteien und Verbänden hat spätestens seit Mitte der acht-

ziger Jahre deutlich nachgelassen. In beiden Bereichen wird über drastische Mitgliederverluste, Nachwuchsmangel und allgemein sinkende Bindungs- und Identifikationsbereitschaft geklagt.

Dazu gegenläufig befinden sich die sogenannten nichtkonventionellen politischen Beteiligungsformen seit längerem in einem beachtlichen Aufwärtstrend<sup>10</sup>. Vor allem jüngere Bürger präferieren zunehmend nicht das Dauerengagement in Parteien, sondern ein politisches Handeln, das möglichst institutionenungebunden, von subjektiven Betroffenheitserwägungen geleitet, den kurzfristigen und raschen Erfolg im Visier hat. Leserbriefe, Unterschriftensammlungen, Mitwirkung in einer Bürgerinitiative, Teilnahme an Protestdemonstrationen sind Ausdruck zunehmender Konventionalisierung nichtkonventioneller Partizipationsweisen. Diese werden von dem Wunsch diktiert, rasch gehört zu werden und medial inszenierten Druck auf die Öffentlichkeit und die staatlichen Institutionen auszuüben. Entsprechende Aktionen dienen durchaus – jedoch keineswegs immer – dazu, von der Politik vernachlässigte Probleme zu thematisieren, öffentliche Mißstände aufzudecken oder gemeinwohlorientierte Bürgerprojekte auf den Weg zu bringen.

Zu deren Kehrseite gehört, daß lautstarke Protestpolitik vor allem im kommunalpolitischen Bereich auch immer wieder zu einer Blockade des politischen Prozesses führt und es immer schwieriger wird, größere Projekte, die aus Gründen des Allgemeininteresses dringend geboten sind – z. B. der Bau einer Umgehungsstraße oder einer Müllverbrennungsanlage – gegen „basisdemokratische“ Proteste durchzusetzen. Das Recht der Betroffenen ist hier mittlerweile zu einem mächtigen, objektive Sachzwänge und Mehrheitsentscheidungen überlagernden Prinzip geworden. Hinzu kommt, daß politische Forderungen gerade im Umfeld der sogenannten Bewegungsdemokratie mitunter auch mit gesinnungsethischem Moralismus befrachtet werden, der Kompromisse verhindert und den politischen Entscheidungsprozeß lähmt. Weit häufiger als früher werden hier auch die Grenzen zur Illegalität überschritten: Gebäude- und Platzbesetzungen, Verkehrsblockaden sind in diesem Umfeld geradezu zu etwas Alltäglichem geworden. Auch in der Gesamtbevölkerung hat in diesem Sog die Toleranz gegenüber außerstaatlicher Gewaltanwendung zur Durchset-

zung politischer Interessen unter bestimmten Voraussetzungen signifikant zugenommen<sup>11</sup>.

## 2. Mentalitätsentwicklungen im sozialen Wohlfahrtsstaat

In welchem Ausmaß sich die Balance zwischen Gemeinwohlorientierung und Individualinteresse verschoben hat, zeigt noch krasser ein Blick auf die Mentalitätsentwicklung unter den Bedingungen des expandierenden Wohlfahrtsstaates. Auch hier sind Ambivalenzen auszumachen: Einerseits hat der erfolgreiche Ausbau des Sozialstaates, der die Daseins- und Lebensrisiken der Menschen deutlich entschärft, auch wesentlich zur Ausbildung politischer Legitimität und zur kontinuierlichen Konsolidierung der Demokratie in breiten Bevölkerungsschichten beigetragen. Andererseits hat man mit Recht immer wieder von einer Sinnverkehrung des Sozialstaates gesprochen, der über die Förderung einer Vollkasko-Mentalität parallel auch den Gemeinsinn ausgehöhlt hat. Je perfekter der Sozialstaat nämlich die Daseinsvorsorge organisierte, desto mehr trieb er auch die Anspruchsinflation voran und förderte so beim Bürger die Neigung, das Glas stets eher halb leer als halb voll zu sehen.

Über die spiralförmig sich hochschaukelnde Bedürfnisdynamik geriet der Staat so in eine Bedürfnis- oder Anspruchsfalle hinein, so daß trotz steigender Leistungen seitens der Politik Unzufriedenheit und Politikverdrossenheit sich gerade auch in sozioökonomisch eher privilegierten Schichten immer mehr ausbreiten konnten<sup>12</sup>. Indem anspruch- und unzufriedenheitsbegrenzende Persönlichkeitswerte sich abschwächten, wurde gleichzeitig auch die Kultur der Eigenverantwortung und des Helfens an der Wurzel ausgetrocknet. „Der Sozialstaat“, so kann man mit Ulrich Beck folgern, „ist eine Versuchsanordnung zur Konditionierung ich-bezogener Lebensweisen“<sup>13</sup>. Für die Bewältigung der Daseinsrisiken ist man ja nicht selbst, sind nicht länger Freunde, Nachbarn oder Verwandte zuständig, sondern das anonyme Kollektiv einer Sozialstaatsbürokratie, dem alle persönlichen Verpflichtungen überantwortet werden. So hat sich immer mehr eine parasitäre Kon-

10 Vgl. Wilhelm Bürklin, Gesellschaftlicher Wandel, Wertewandel und politische Beteiligung, in: Karl Starzacher u. a. (Hrsg.), Protestwähler und Wahlverweigerer. Krise der Demokratie?, Köln 1992, S. 22.

11 Einer Allensbacher Umfrage zufolge wurde das Gewaltmonopol des Staates bereits 1986 immerhin von 44 Prozent aller Bundesbürger über 16 Jahren, d. h. fast von jedem zweiten Befragten, abgelehnt. Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher, Allensbacher Jahrbuch für Demoskopie 1984–1992, Band 9, München u. a. 1993, S. 606.

12 Vgl. H. Klages, Häutungen (Anm. 6), S. 76 ff.

13 Ulrich Beck, Vom Verschwinden der Solidarität, in: Süddeutsche Zeitung vom 13./14. Februar 1993, S. 15.

sumentenmentalität ausgebreitet, die im Staat nur noch ein Dienstleistungsunternehmen sieht, eine Art säkularisierten Heilsbringer für materielle Glücksbedürfnisse, aus dem man unter kleinstmöglichem persönlichen Einsatz ein Maximum an Profit herauschlagen will<sup>14</sup>.

In großen Teilen der Bevölkerung scheint so der egozentrische, die Bürgerpflichten und das Gemeinwohl ignorierende Sozialstaatsbürger, der Bourgeois, zur gesellschaftlichen Normalfigur geworden zu sein. Auf prompte Bedienung und Bereicherung eingestellt, sieht er die Politik primär durch die Brille des Warenhauskunden, der, eifersüchtig auf Besitzstandswahrung bedacht, ständig befürchtet, um den Gegenwert eigener Sozialbeiträge zugunsten skrupelloserer oder politisch begünstigter Bevölkerungsgruppen geprellt zu werden. Verstärkt durch die fehlende Transparenz und Übersichtlichkeit eines hochkomplexen Steuer- und Sozialversicherungssystems ist daher heute ein sozialausbeuterisches Mitnahmeverhalten quasi zur Alltagsnorm geworden. Die Schattenwirtschaft ist eine blühende Branche, die vorteilsmäßige Inanspruchnahme medizinischer Leistungen oder die Ergatterung von ungerechtfertigter Sozialhilfe oder von Arbeitslosengeld gelten geradezu als normal. Symptomatisch in diesem Zusammenhang ist die Entwicklung der Einstellung zur Steuerhinterziehung. Zu Beginn der achtziger Jahre wurde sie noch von 52 Prozent der Befragten mißbilligt, 1993 dagegen nur noch von 39 Prozent<sup>15</sup>.

Angesichts solcher Entwicklungen kann die fortschreitende Erosion des Gemeinsinns nicht verwundern, die – von engagierten Minderheiten einmal abgesehen – sich als eine schleichende Krise der politischen Teilnahme diagnostizieren läßt. Umfragen zeigen, daß gerade in den letzten Jahren immer weniger Bürger bereit sind, sich politisch zu engagieren bzw. ein politisches Amt, etwa auf der kommunalen Ebene, zu übernehmen<sup>16</sup>. Viel häufiger begegnet uns der Bürger als anspruchsberechtigter Interessent, der seine Individualrechte möglichst unverkürzt durchzusetzen gewillt ist, seine sozialen Ansprüche als Rechtsansprüche vor den

Gerichten einzuklagen sucht, weshalb sich der Rechtsstaat immer mehr zum Rechtswegestaat entwickelt hat. Was Helge Pross schon 1982 über die Bundesrepublik auf gesicherter empirischer Grundlage schrieb, nämlich daß in ihr übergreifende, „über die persönlichen Interessen und das private Glück hinausgreifende Ideen, Ideen der Selbstverleugnung zugunsten gemeinschaftlicher Belange, Ideen der Solidarität zu Lasten des eigenen Vorteils, Ideen des Verzichts für ein Kollektiv“<sup>17</sup>, keine Heimat haben, dürfte heute in noch stärkerem Ausmaß zutreffen. Das Demokratieverständnis der Bundesbürger weist so eher instrumentell-konsumentenhafte Züge auf, zumal im fragmentierten Pluralismus der heutigen Gesellschaft die Politik immer weniger auf nichtkontroverse, allgemein „gültige“ moralische und kulturelle Ressourcen zurückgreifen kann, mit deren Hilfe man zumindest einen Großteil der Bürger auf ein übergreifendes normatives politisches Sinnkonzept verpflichten könnte<sup>18</sup>.

Auch der angesichts dieses Befundes neu beschworene Verfassungspatriotismus ist ein rein akademisches, von der Praxis weitgehend abgehobenes Konstrukt ohne emotionale Bodenhaftung in größeren Bevölkerungskreisen geblieben. Zudem ist er durch den Widerspruch von traditionaler und posttraditionaler Deutung auch unter seinen Protagonisten in hohem Maße strittig<sup>19</sup>. Im Hinblick auf die fortgeschrittenen soziokulturellen Heterogenisierungen in der wertedynamischen Postmoderne, in der die vopolitischen normativen Quellen der politischen Kultur immer mehr zu versiegen drohen und in der die überforderte Politik immer angestrenzter darauf verwiesen ist, die zentralen Werte und Regeln selbst ständig hervorzubringen und zu legitimieren, verflüchtigen sich auch die traditionellen Umriss eines Leitbildes vom Bürger zunehmend im Dunst der Beliebigkeit

17 Helge Pross, Was ist heute deutsch. Wertorientierung in der Bundesrepublik, Reinbek 1982, S. 135.

18 Vgl. Helmut Dubiel, Ungewißheit und Politik, Frankfurt 1994, S. 106 ff., sowie Michael Th. Greven, Die Pluralisierung politischer Gesellschaften: Kann die Demokratie bestehen?, in: Demokratie in der Krise? Zukunft der Demokratie, Opladen 1995, S. 277.

19 Gemeint ist die Kluft, die die universalistische, vom konkreten Staats- und Nationsbezug „gereinigte“ Interpretation des Verfassungspatriotismus von Jürgen Habermas von einer am Identitätskonzept der Nation und ethnisch-kulturellen Traditionszusammenhängen orientierten Sichtweise trennt, wie sie – in der Nachfolge von Dolf Sternberger – etwa Jürgen Gebhardt vertritt. Zur Begründung der unterschiedlichen Auffassungen vgl. Jürgen Gebhardt, Verfassungspatriotismus als Identitätskonzept der Nation, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 14/93 S. 36 f., sowie Jürgen Habermas, Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft, St. Gallen 1991, S. 6 ff.

14 Vgl. hierzu auch Helmut Klages, Wandlungen im Verhältnis der Bürger zum Staat, in: ders. (Hrsg.), Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandelgesellschaft, Frankfurt a. M. – New York 1993, S. 86 ff.

15 Vgl. Renate Köcher, Gerech ist die Steuer, die andere trifft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13. Oktober 1993, S. 15.

16 Vgl. Renate Köcher, Die Politik wird den Erwartungen der Bürger immer weniger gerecht, in: Das Parlament vom 7. Januar 1994, S. 3.

ten. So verfestigt sich der Eindruck, daß Demokratie in den Augen des Bürgers sich heute tendenziell vor allem über die Gewährung privat-individualistischer Freiheitsspielräume und Selbstentfaltungschancen und deren materielle Unterpolsterung durch ständig steigenden Wohlstand und sozialstaatliche Wohltaten zu legitimieren scheint.

Dieser Mangel an Gemeinsinn stellte solange kein Problem dar, als es geradezu naturgesetzlich sich einstellende Zuwächse zu verteilen galt. Dies hat sich einschneidend geändert, nachdem die Verteilungsspielräume enger geworden sind. Die Legitimität der Demokratie läuft nun Gefahr, in eine problematische Abhängigkeit vom Bruttosozialprodukt und den schwankenden Erfolgen der Arbeitsmarktpolitik zu geraten. Unbestreitbar erfordern auf vielen Feldern sowohl innen- wie außenpolitische Probleme und Zwänge künftig spürbare Einschränkungen. Zu erinnern ist an das Dauerproblem drohender Wirtschaftsrezession, die Folgelasten der deutschen Einheit, die Sanierung der Staatsfinanzen, die Leistungsüberforderung des Sozialstaates, wachsende Umweltkosten, die anschwellende Wanderungsdynamik aus wirtschaftlich unterentwickelten Regionen und den internationalen Verantwortungszuwachs des größer gewordenen Deutschland.

---

### III. Bürgergesellschaft als pragmatisches Reformprojekt

---

Angesichts dieser Rahmenbedingungen ist es evident, daß die Bewältigung entsprechender Problemlagen ganz wesentlich davon abhängen wird, ob es gelingt, Bürgersinn als Bereitschaft zur Selbst- und Eigenverantwortung, als Handlungs- und Einsatzbereitschaft auch für überindividuelle Interessen, als Sinn für soziale Verpflichtungen neu zu vitalisieren. In dieser herausfordernden Situation könnte die (wiederentdeckte) Formel von der Bürgergesellschaft, die sich seit geraumer Zeit quer durch alle Parteiungen einer symbolträchtigen Hoffnung erfreut, als richtungsweisender Kompaß dienen. Allerdings ist auch sie nicht vor einseitigen Instrumentalisierungen gefeit, und zudem mangelt es ihren Konzeptualisierungen auch an begrifflicher Schärfe<sup>20</sup>. Versteht man das

---

20 Zur Diskussion um Begrifflichkeit und Konzeptualisierung der Bürgergesellschaft und den zumeist synonym gebrauchten Begriff der Zivilgesellschaft vgl. folgende einführende Übersichten: Gerd Hepp/Uwe Uffelman, Ein-

Konzept der Bürgergesellschaft aber als pragmatisch orientiertes Reformprojekt – jenseits von normativ überhöhten Bürgeridealen, plebiszitärer Romantik bzw. etatistischen oder gouvernementalen Feindbildern –, dann kann es sowohl zur Verringerung der Kluft zwischen Politik und Bürgern wie auch zur Neubelebung des Gemeinnsinns hilfreich sein.

So verstanden meint Bürgergesellschaft vor allem eine Revitalisierung und Erweiterung des Bürgerdialogs, eine damit verknüpfte Ausweitung bürgerschaftlicher Einflußnahme im Prozeß der politischen Willensbildung und Entscheidungsfindung sowie das Bereitstellen von erweiterten Spielräumen für bürgerschaftliche Verantwortungsübernahme im vorpolitischen und im kommunalen Raum. Eine solche Deutung liegt zudem auf der Entwicklungslinie des aufgezeigten wertedynamischen Trends, sucht aber den Selbstbezug und gewachsene Entfaltungs- und Selbständigkeitsorientierungen stärker mit den übergreifenden Anliegen des Gemeinwesens zu verknüpfen und zu harmonisieren. Aus der Verschränkung von gemeinwohlförderlichen Elementen des Wertewandels mit den Prämissen der Bürgergesellschaft könnten dann entsprechende Reformschritte abgeleitet werden, die sich in vier Richtungen hin konkretisieren lassen, wobei hier Andeutungen genügen müssen:

#### 1. Struktureller Umbau des Sozialstaats

Eine erste Voraussetzung bestünde zunächst in einer unvoreingenommenen Analyse des Zusammenhangs von Mentalitätsstruktur und Sozialpolitik. Folgt man der oben dargelegten Situationsbeschreibung, so resultiert daraus die Forderung nach einem fundamentalen Umbau des Sozialstaates, dessen mentalitätskorrumpierende Widersprüche und Konstruktionsfehler seit langem offensichtlich sind. Da hier eine geradezu kopernikanische Wende in unseren Denk- und Anspruchsgewohnheiten gefordert ist, bedürften die Bürger dazu einer starken und überzeugenden Hilfe von außen. Dies impliziert Forderungen an die Politik, was aber bei den den politischen Prozeß maßgeblich bestimmenden Parteien und Politikern selbst

---

leitung, in: Gerd Hepp u. a. (Hrsg.), *Die schwierigen Bürger*, Bad Schwalbach 1994, S. 4 ff.; Ansgar Klein, *Civil Society – Zwischenbilanz und Perspektiven einer Diskussion*, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, (1994) 1: *Zivilgesellschaft und Demokratie*, S. 4 ff.; Jörg Ueltzhöffer/Carsten Aschberg, *Engagement in der Bürgergesellschaft. Die Geislingen Studie*, Stuttgart 1995, S. 9–28; Arpad Sölter, *Zivilgesellschaft als demokratietheoretisches Konzept*, in: *Jahrbuch für Politik*, (1993), S. 145–180.

einen radikalen Umdenkungsprozeß voraussetzt. Im Kampf um knapper werdende Wählerstimmen sind ja Parteien und Politik ebenfalls zu anpassungsopportunistischen Vermarktungseinrichtungen geworden, die im Bürger bislang vornehmlich den auf Ansprüche und schnelle Vorteile erpichten *bourgeois* angesprochen und damit das oben skizzierte defizitäre Wertemuster entscheidend gefördert haben. Dies gilt vor allem für die großen Volksparteien, die sich im Wettbewerb um die Gunst der zahlenmäßig expandierenden, ideologisch aber weitgehend ungebundenen und mobilen neuen Mittelschichten zunehmend selbst kommerzialisiert haben<sup>21</sup>.

Nachdem mit der allgemeinen Ressourcenverknappung die bisherige Geschäftsgrundlage solcher Kommerzialisierung entfallen ist, müssen die Parteien nun den Mut und die Konsequenz zu einer Politik der Einschränkungen aufbringen, dem Bürger neue – immaterielle – Prioritäten und Ziele setzen und so, jenseits von sozialen Wohltaten, öffentlichen Gütern und Dienstleistungen, in ihm künftig stärker den *citoyen* herausfordern. Dies erfordert unpopuläre Überzeugungsarbeit, eine Abkehr von der bisherigen Form der Gefälligkeitsdemokratie und konsequente politische Führungskraft, die die übergeordneten Gesamtinteressen auch gegen die mächtig organisierten und gegenläufig agierenden Partikularinteressen, die kompromißlos die Besitzstände ihrer Klientel verteidigen, zur Geltung zu bringen gewillt ist<sup>22</sup>.

Moralische Appelle allerdings laufen ins Leere und auch der Aufbau einer Bürokratie zur Mißbrauchsbekämpfung von Sozialleistungen kann hier wenig verändern. Gefordert ist vor allem ein struktureller Umbau des etablierten Sozialstaatsystems. Eine Vielzahl westeuropäischer Staaten –

21 Vgl. Elmar Wiesendahl, Volksparteien im Abstieg, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 34–35/92, S. 10.

22 Daß der Bürger hier nicht für rationale Argumente gewonnen werden könnte, wäre eine allzu skeptische Annahme. Der Anstoß zu einem solchen rationalen Dialog fiel allerdings in die Bringschuld der politischen Klasse, die hier auch ein Eigeninteresse hat. Lehren hierzu können aus dem folgenreichen Beispiel der sogenannten Steuerlüge gezogen werden. Vieles deutet nämlich darauf hin, daß die CDU bei der Bundestagswahl von 1990 ein besseres Wahlergebnis erzielt hätte, wenn sie zuvor an die Verantwortung der Bürger appelliert und die Notwendigkeit erhöhter Belastungen plausibel dargelegt hätte. Eine historisch günstige Situation, in der Verzichtsbereitschaft zugunsten des Aufbaus der neuen Länder und der Anstrengungen des Zusammenwachsens nach dem Gewinn der Freiheit für alle Deutschen erfolgreich hätte geweckt werden können, ist so durch eine die wahren Folgen der Vereinigung verschleiernde Beschwichtigungspolitik in zaghafter und unverantwortlicher Weise verspielt worden.

darunter auch das sozialstaatliche Musterland Schweden – hat bereits seit Jahren, ohne mit vereinigungsbedingten Finanzierungsproblemen konfrontiert zu sein, strukturelle Eingriffe auf der Basis marktwirtschaftlicher Impulse vorgenommen und diese mit radikalen staatlichen Sparprogrammen im Sozialbereich verknüpft<sup>23</sup>.

Auch in der Bundesrepublik wird eine fundamentale staatliche Aufgabenderegulierung in der Sozialpolitik nicht zu umgehen sein, auch wenn schon die Diskussion über Karenztage wegen der Pflegeversicherung oder eine Reduzierung der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall zu einer lähmenden Blockade der Handlungsfähigkeit der Politik führt. Eine solche Deregulierung läge auch ganz auf der Trendlinie des Wertewandels, würde den überbetreuten Bürgern – die im konkreten Falle diesen Zusammenhang aber gerne verdrängen – doch ein Stück persönlicher Verantwortung und damit Selbständigkeit zur Bewältigung individueller Risikolagen, also zur eigenen Lebensgestaltung zurückgegeben und so die staatliche Bevormundung und Abhängigkeit in diesem Bereich reduziert<sup>24</sup>. Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips als Hilfe zur Selbsthilfe könnte auf diese Weise die sonst so oft geforderte autonome Selbstverantwortung für die eigene Lebensführung wieder individuell erfahrbarer machen und das Band zwischen Selbstentfaltungstreiben und Gemeinwohl wieder enger knüpfen helfen. Zur Realisierung einer derart veränderten Mentalitätsverfassung – die auch für die Gemeinwohlziele Beitragsstabilität und Kostendämpfung unerlässlich ist – bedarf es jedoch analoger Strukturen und Weichenstellungen. Die Richtung andeutend seien hier exemplarisch erwähnt: eine einkommensabhängig gestaltete Selbstbeteiligung im Bereich der sozialen Sicherung und der Gesundheitsvorsorge, eine stärkere Verschränkung von Bedürftigkeit

23 In Schweden wurden massive Einschnitte in das soziale Netz sogar von einer großen, parteiübergreifenden Koalition ins Werk gesetzt. Vgl. hierzu Fredy Gsteiger, Im Volksheim wird es ungemütlich, in: Die Zeit vom 16. Oktober 1992, S. 11, der die Einzelmaßnahmen wie folgt beschreibt: „Renten werden gekürzt. Das Ruhestandsalter steigt auf 66 Jahre. Wer krank wird, bekommt am ersten Tag kein Gehalt, am zweiten 65 Prozent und am dritten 80 Prozent. Wohnungsbeihilfen fallen weg. Das lang versprochene Erziehungsgeld wird auf den Nimmerleins-Tag verschoben . . . Vom Jahresurlaub werden zwei Tage abgeknapst. Und das bisher vom Staat getragene Renten- und Krankenversicherungssystem wird Schritt für Schritt privatisiert. Leistungskürzungen sind abzusehen.“

24 Vgl. Christoph Böhr, Der schwierige Weg zur Freiheit. Europa an der Schwelle zu einer neuen Epoche, Bonn 1995, S. 126 f.; Wolf Rainer Wendt, Zivil sein und zivil handeln. Das Projekt der Bürgergesellschaft in: Blätter der Wohlfahrtspflege. Deutsche Zeitschrift für Sozialarbeit, (1993) 9, S. 261.

und Begünstigung durch einen deutlichen Vorteil der Erwerbstätigkeit gegenüber der Sozialhilfe (in der Praxis häufig kombiniert mit Schwarzarbeit) sowie eine weit stärkere Aufsplitterung in Grundleistungen der Zwangsversicherung und darüber hinausgehende Wahlleistungen auf der Basis freiwilliger Versicherungsverhältnisse<sup>25</sup>.

## 2. Direkter Bürgereinfluß im politischen Entscheidungsprozeß

Ein zweites bürgergesellschaftliches Desiderat betrifft Forderungen nach mehr direkten Einflußmöglichkeiten auf den politischen Entscheidungsprozeß. Politik ist zwar, wie Meinungsumfragen immer wieder belegen, für die meisten Bürger nach wie vor eine absolute Nebensache, dennoch hat der Wunsch nach direkten Partizipationschancen kontinuierlich zugenommen. Zu erwägen ist deshalb zumindest eine wohldosierte Stärkung plebiszitärer Elemente. Volksentscheide auf Bundesebene oder die von mehr als drei Vierteln der Bevölkerung geforderte Direktwahl des Bundespräsidenten sind jedoch eher untaugliche Instrumente. Volksentscheide werden der zunehmenden Komplexität und Sachgesetzlichkeit der Politik nicht gerecht – man denke an so hochkomplexe Themen wie Gesundheitsreform, Pflegeversicherung oder Gentechnologie –, und ein Bundespräsident von Volkes Gnaden würde die Statik der gesamten Verfassungsarchitektur zum Kippen bringen. Zu denken wäre aber an eine Demokratisierung der Listenwahl bei Bundestagswahlen nach dem Modell Bayerns, das bei Landtagswahlen das Kumulieren und Panaschieren auf der Landesliste gestattet. Der Wähler, der an dieser Stelle durch das geltende Wahlrecht bevormundet wird, erhielte so weit mehr als bisher Einfluß auf die Kandidatenauswahl.

Ferner wäre auf der kommunalen Ebene an die keineswegs überall mögliche Direktwahl der Bürgermeister, an Bürgerbegehren und Bürgerentscheid zu denken. Im übrigen bietet gerade die lokale Politikebene, die in allen Konzepten der Bürgergesellschaft als das zentrale Handlungsfeld für bürgerschaftliches Engagement figuriert, viele bislang ungenutzte Möglichkeiten, die Bürger direkt in politische Entscheidungsprozesse einzubeziehen. Stellvertretend sei hier hingewiesen auf sogenannte mediative Verfahren, wie sie in den USA häufig im Umweltbereich als enthierarchi-

sierte und diskursiv-kooperative Konfliktlösungsstrategie praktiziert werden. Oder auf das in manchen deutschen Städten erfolgreich praktizierte „New Public Management“, in der die Bürger als Nutznießer kommunalpolitischer Dienstleistungen unmittelbar zur Evaluierungsinstanz und damit zum eigentlichen Steuerungssubjekt der Politik und der Verwaltung erhoben werden<sup>26</sup>. Insgesamt stehen solche Modelle wegweisend für eine größere Bürgernähe der Politik, für einen stärker deliberativ akzentuierten Politikstil wie auch für eine stärkere Einbindung der Bürger in die Verantwortung für Entscheidungen.

## 3. Bürgergesellschaft und Dialogkultur

Diese Zusammenhänge enthalten den Hinweis, daß die Bürgergesellschaft als ein spezifisch kommunikativer Handlungszusammenhang im Bereich des Politischen auch eine entsprechende Kommunikations- und Dialogkultur voraussetzt. Die Darstellung und Vermittlung von Politik wie auch ihre Perception im öffentlichen Bewußtsein erweist sich jedoch als ausgesprochen defizitär. Als ein im wesentlichen von den Parteien gesteuertes Geschehen stellt sich der politische Entscheidungsprozeß in der Wahrnehmung der Bürger häufig als eine über ihre Köpfe hinweg ablaufende Folge von „konzertierten Aktionen“ dar, an denen Parteigremien, Interessenverbände, Expertengremien, Verwaltungsstäbe oder sonstige Gruppierungen beteiligt sind. Da dieser hochkomplexe Prozeß in der „Koordinationsdemokratie“ – in der zwischen staatlichen Institutionen und zahlreichen gesellschaftlichen Kräften in aufwendigen Verhandlungssystemen, in formellen und informellen Netzwerken allseits konsens- und implementationsfähige Lösungen angestrebt werden – für den Bürger undurchsichtig bleibt, entsteht bei ihm häufig der Eindruck, hier handle es sich um ein von den allmächtigen Parteien gelenktes Kulissengeschiebe, das ihn bewußt von der Politik fernzuhalten und zum Manipulationsobjekt oder doch zumindest zum einflußlosen Zuschauer zu degradieren suche<sup>27</sup>.

26 Zum Thema der Enthierarchisierung kommunalpolitischer Entscheidungsprozesse durch aktive Bürgerbeteiligung vgl. den Übersichtsband von Horst Zilleßen/Peter Dienel/Wendelin Strubelt (Hrsg.), Die Modernisierung der Demokratie. Internationale Ansätze, Opladen 1993. Zur ersten Umsetzung von Mediationsverfahren in der Bundesrepublik vgl. Hans-Joachim Fietkau/Helmut Weidner, Mediationsverfahren in der Umweltpolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 39–40/92, S. 24–34. Zu den Möglichkeiten des „New Public Management“ vgl. H. Klages, Häutungen (Anm. 6), S. 169 ff.

27 Der zunehmend aufwendige Konsens- und Koordinationsbedarf der Politik, der zum Hindernislauf für die poli-

25 Eine umfassende Aufarbeitung der Problematik mit zahlreichen Lösungsvorschlägen bietet Warnfried Dettling, Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Gütersloh 1995; vgl. ferner C. Böhr (Anm. 24), S. 62 ff. sowie S. 122 ff.

Verschärft wird diese Sichtweise zudem durch die massenmedialen Selbstdarstellungsrituale des professionellen Politikmanagements. Es sucht den mit der Komplexität der Politik gewachsenen Vermittlungsproblemen – die unter den Bedingungen des Fernsehens zusätzlich unter Druck geraten – durch die Flucht in die Personalisierung und die oberflächlich-symbolische Inszenierung von Politik als Show oder Unterhaltung zu entkommen. Symbolische Politik ist „in Wahrheit aber machtvolle Austreibung des Politischen“, „ein direkter Anschlag auf die Urteilskraft der Bürger“, der dem Verständigungshandeln der Bürgergesellschaft den Boden entzieht<sup>28</sup>. Daraus resultierende negative Wahrnehmungsmuster und Ohnmachtsgefühle, die auch durch den Immobilismus und eine sich allzu häufig einstellende Entscheidungsunfähigkeit der Politik verstärkt werden, schaukeln sich spiralförmig nach oben<sup>29</sup>. Politik in der Bürgergesellschaft, die wechselseitiges Verstehen und Verständnis, den Austausch von Argumenten zwischen politischen Verantwortungsträgern und Bürgern voraussetzt, muß sich daher auf allen Ebenen dialogisch stärker zu den Bürgern hin öffnen. Dies vermag einerseits die Responsivität politischer Entscheidungen zu verbessern, andererseits Komplexität, Vernetzungen und Sachaspekte des politischen Prozesses in – gewiß sehr mühseliger – kommunikativer Vermittlungsarbeit einer kritischer gewordenen Öffentlichkeit transparenter zu machen.

tische Führung wird und deren Handlungsfähigkeit stark einengt, geht auf stark veränderte strukturelle Rahmenbedingungen zurück, die als neuartige „checks and balances“ den Regierungsprozeß determinieren. Neben den traditionellen institutionellen Barrieren durch Koalitionsrücksichten und Politikverflechtung im Föderalismus sind hier zu nennen: Die Expansion und Ausdifferenzierung der Politikfelder, die gewachsene Sensibilität für die Folgen und Nebenfolgen von Entscheidungen, die Zunahme der politischen Akteure durch die „partizipatorische Revolution“, die Auswirkung des Fernsehens auf die inhaltliche Zuspitzung, das Tempo und die Personalisierung von Entscheidungsprozessen, die zunehmende Politisierung der Gerichtsbarkeit, neu erwachte Regionalismen wie auch wachsende internationale und supranationale Verflechtungen. Vgl. hierzu im einzelnen Wolfgang Jäger, *Wer regiert die Deutschen*, Zürich 1994, S. 62 ff. und S. 185 ff.

28 T. Meyer (Anm. 8), S. 143 und S. 137.

29 Immobilismus und Entscheidungsunfähigkeit der Politik haben aber nicht nur mit den in Anm. 27 genannten strukturellen Faktoren, sondern auch mit der Tabuisierung bestimmter Themen in der Öffentlichkeit zu tun, die durch eine fragwürdige „Political Correctness“ einem kollektiven Verdrängungsprozeß ausgesetzt sind. Zu erinnern ist z. B. an die jahrelange Verschleppung der Asylproblematik, die Belastung des Arbeitsmarktes und des Sozialstaates durch ungebremste Zuwanderung, die Mißbrauchsbekämpfung bei Sozialleistungen wie auch der oben angemahnte, längst überfällige Umbau des Sozialstaates zur Sicherung des Wirtschaftsstandorts Deutschland.

#### 4. Soziales Engagement und Aktivbürgerschaft

Schließlich muß Politik neue Ideen und Strategien entwickeln, um im Sinne einer „aktiveren Demokratie“ die Bürger wieder vermehrt für die Aufgaben und Probleme des politischen Gemeinwesens zu sensibilisieren. In der griechischen Antike bezeichnete man Bürger, die sich freiwillig und selbstverantwortlich den öffentlichen Angelegenheiten widmeten, als *polites*, während diejenigen, die sich dagegen privatistisch abschotteten, als *idiotes* galten. Erst recht kann eine moderne Demokratie nur dann Bestand haben, wenn ausreichend Bürger bereit sind, einen Teil ihrer persönlichen Ressourcen und Kompetenzen für gemeinschaftliche Belange einzusetzen.

Diese Zusammenhänge mit aller Deutlichkeit wieder in Erinnerung gerufen zu haben, ist ein Verdienst des Kommunitarismus, der inzwischen auch in der Bundesrepublik intensiv rezipiert wird<sup>30</sup>. Im Mittelpunkt steht die Neuentdeckung des vopolitischen und vorstaatlichen Raums, der Raum des Sozialen und der ihn konstituierenden lebensweltlichen Zusammenhänge, in denen „die Rückkehr zum Wir“ konkret erfahren werden kann<sup>31</sup>. In neu zu konstituierenden sozialen Netzwerken wird die Chance gesehen, die Bürger zu mehr Engagement, bürgerschaftlicher Eigenverantwortung und solidarischem Handeln, kurzum zu Gemeinsinn zu ermutigen und zu motivieren. Seine Quellen sind sowohl traditionelle lokale Teilöffentlichkeiten: Vereine, Kirchen oder Verbände wie auch vielfältige neue Formen lebensweltlich geprägter sozialer Selbstorganisation und Selbsthilfe in Nachbarschaft, Schule, Stadtteil oder Kommune.

Indem hier individuelle und gesellschaftliche Ressourcen aktiviert werden, kommt es zugleich zu einer „Durchdringung politischen und sozialen Handelns“, wird die Trennung von öffentlichen Angelegenheiten und sozialem Miteinander der Bürger im bürgerschaftlichen Handeln aufgehoben<sup>32</sup>. Das Soziale schlägt deshalb zum Nutzen der Demokratie über die lebensweltliche Problembe-

30 Vgl. unter anderem Otto Kalbscheuer, *Gemeinsinn und Demokratisierung*, in: Christel Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin 1992, S. 109 ff.; einen pointierten Überblick über die politische Rezeption des Kommunitarismus in Deutschland bietet neuerdings Walter Reese-Schäfer, *Die politische Rezeption des kommunitarischen Denkens in Deutschland*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 36/96, S. 3–10.

31 Vgl. Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York 1993, S. 125.

32 Vgl. W. R. Wendt (Anm. 24), S. 260; ferner W. Dettling (Anm. 25), S. 77, sowie ders., *Sozialisiert den Wohlfahrtsstaat*, in: *Die Zeit* vom 21. Juli 1995, S. 6.

wältigung eine Brücke zum Politischen hin, so daß *homo socialis* und *homo politicus* zur Einheit finden. Allerdings gilt es zu bedenken, daß sich bürgerschaftliches Engagement und Gemeinsinn in der Bürgergesellschaft nicht autoritativ verordnen lassen und daß über moralische und pflichtethische Appelle so gut wie nichts zu bewirken ist. Die insgesamt autozentrischer gewordenen Bürger – und hier vor allem die jüngeren unter ihnen – sind wohl nicht weniger bereit zum sozialen Engagement und zum solidarischen Helfen als vorherige Generationen; sie suchen jedoch, wählerischer geworden, verstärkt nach neuen Formen und Angeboten.

Gewünscht werden enthierarchisierte und selbstorganisierte Gruppen- und Arbeitsformen, die individuelle Gestaltungsfreiräume, Chancen für die Entfaltung von Kreativität sowie Möglichkeiten für informelle soziale Kontakte, für soziale Anerkennung und Gemeinschaftserlebnisse bereitstellen. Gleichzeitig wird bürgerschaftliches Engagement verstärkt auch mit Motivlagen des Eigeninteresses, des Selbstbezugs und der Erlebnisorientierung in Zusammenhang gebracht, was wiederum nicht vordergründig mit krudem Egoismus gleichzusetzen ist.

Politik, die den gewandelten Werteprofilen gerecht werden will und gleichzeitig deren innovatorische Potentiale zum Nutzen des Gemeinwesens mobilisieren möchte, muß deshalb künftig für entsprechende bürgerschaftliche Verantwortungsspielräume, die in unserer sozial extrem versäulerten und professionalisierten Gesellschaft weitgehend rar geworden sind, die strukturellen Voraussetzungen schaffen. Um so etwas wie eine neue „soziale Ökologie“, einen „kooperativen Individualismus“ zu fördern, könnten dann zahlreiche Gemeinschaftsaufgaben und soziale Dienste, die seit längerem geradezu reflexartig an den Staat, die Verbände oder den Markt verwiesen werden, wieder an den Bürger zurückgegeben werden<sup>33</sup>. An entsprechenden Gemeindeaufgaben in der kommunalen

33 Dies heißt keineswegs, daß die Politik nun nur noch neue oder alternative Formen bürgerschaftlichen Engagements fördern sollte. Das traditionelle Ehrenamt in Vereinen, Verbänden oder kirchlichen Organisationen bedarf gleichermaßen einer deutlichen Aufwertung und Förderung, wobei auch hier über eine stärkere Akzentuierung von „kooperativen Selbstbezügen“ nachgedacht werden sollte. Unter anderem bedarf es neuer Prestige- und Statussymbole, daneben aber auch materieller Honorierungen in Form steuerlicher und finanzieller Begünstigungen wie auch eines wirksamen Schutzes vor der Macht der Professionalität, die sich zu einem mächtigen Feind des – ja oft ehrenamtlich tätigen – Gemeinsinns entwickelt hat.

Jugend- und Altenarbeit, in der Stadtgestaltung und im kulturellen Leben besteht kein Mangel. Solche Privatisierungsmaßnahmen könnten nicht nur dazu beitragen, die leeren Kassen der Gemeinden zu entlasten – sie könnten vor allem helfen, das Gefühl für überpersönliche Verpflichtungen und solidarisches Handeln neu zu wecken. Vor allem junge Menschen, die heute sozial oft unterfordert sind, brauchen entsprechende Verantwortungsrollen, um soziale Tugenden auch trainieren zu können. Dadurch könnten auch neue Zweck- und Gefühlsgemeinschaften entstehen, die die Distanz zwischen dem vereinzelt Individuum und dem anonymen Großgebilde Staat verringern sowie neue Zugehörigkeiten und Identitäten mit Bezug zum Gemeinwesen zu stiften vermögen<sup>34</sup>.

Staatlichen Institutionen und der Politik käme hier primär die Rolle des beratenden und unterstützenden Moderators zu, der zu entsprechenden Aktivitäten ermutigt, die notwendigen Angebotskonzepte entwickelt und die erforderliche Infrastruktur bereitstellt<sup>35</sup>. Das heißt aber auch, daß es nicht um die Einpassung von Subjekten in vorhandene Handlungsräume gehen darf, sondern daß mit den Bürgern entsprechende Ziele und Modalitäten frei zu vereinbaren und auszuhandeln sind. Von der Politik sind dabei weniger Geld und Sachleistungen gefordert als vielmehr Überzeugungsarbeit – bis hin zu Schulungskursen, um bei den Bürgern, bei denen laut Umfragen selbstorganisiertes Handeln durchaus hoch im Kurs steht, entsprechende soziale und administrative Kompetenzen zu fördern. Auf ihnen könnte dann eine die Belange des Gemeinwesens stärker berücksichtigende „Kultur der Selbständigkeit“ aufbauen, in der die individualen und sozialen Komponenten von Selbstentfaltung künftig stärker ins Gleichgewicht kommen, nachdem deren Zusammenhang in der Dynamik des Wertewandels und einer so nicht mehr leistbaren wohlfahrtstaatlichen Entwicklung weitgehend aus dem Blick geraten sind<sup>36</sup>.

34 Vgl. hierzu Herbert Schneider, *Gemeinsinn, Bürgergesellschaft und Schule – ein Plädoyer für bürgerorientierte politische Bildung*, in: Siegfried Schiele/Herbert Schneider (Hrsg.), *Reicht der Beutelsbacher Konsens?*, Schwalbach 1996, S. 207.

35 So auch Michael Walzer, *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1994, S. 177.

36 Sowohl die hohe Akzeptanz bürgerschaftlicher Selbstorganisation wie auch den ausgeprägten Wunsch nach Fortbildungsmaßnahmen durch öffentliche Stellen belegen empirisch eindrucksvoll J. Ueltzhöffer/C. Aschberg (Anm. 20), S. 58 und 120 ff.

# Wertewandel und Politikwandel

## Wertewandel als Ursache von Politikverdrossenheit und als Chance ihrer Überwindung

---

### I. Einleitung

---

Der Wertewandel gilt heute als zentrales Merkmal der modernen Gesellschaft. Die Auswirkungen des Wertewandels auf das politische Leben, die insbesondere unter dem Stichwort der Politikverdrossenheit in die Schlagzeilen geraten sind, werden häufig einseitig negativ beurteilt. Die folgenden Überlegungen sollen einer differenzierteren Sichtweise den Weg bereiten. Dabei geht es erstens darum, nachzuweisen, daß der Wertewandel zwar einerseits durchaus als Mitverursacher von Politikverdrossenheit anzusehen ist, andererseits aber auch – und hier liegt der wesentliche Punkt – als Chance, Politikverdrossenheit zu überwinden und brachliegende politische Potentiale gesellschaftlich produktiv zu machen. Zweitens soll aufgezeigt werden, daß sich diese Potentiale aber nicht ohne weiteres realisieren lassen, sondern institutionelle Innovationen im politischen System voraussetzen.

Die weiteren Ausführungen gliedern sich in vier Teile:

- Zuerst werden die zentralen Begriffe geklärt.
- Darauf folgt eine Darstellung der unterschiedlichen Ansätze, Methoden und Ergebnisse der Wertewandelforschung, in deren Rahmen auch die positiven Aspekte des Wertewandels für die gesellschaftliche Entwicklung Berücksichtigung finden.
- In einem weiteren Schritt wird die Problematik auf die Zusammensicht von Wertewandel und Politikverdrossenheit fokussiert. Dabei geht es insbesondere um die Untermauerung der These, daß ein Abbau von Politikverdrossenheit ohne die Veränderung politischer Institutionen nicht möglich ist.
- Im letzten Teil werden die zuvor gezogenen Schlußfolgerungen zusammengefaßt und in zwei Exkursen um einige weiterführende Überlegungen ergänzt. Diese richten sich erstens auf die Frage nach einer sinnvollen Fortentwicklung des politischen Systems unter steuerungs-

theoretischen Aspekten, zweitens auf die Frage nach den Auswirkungen des gegenwärtigen Politikversagens auf Wertewandel und Politikverdrossenheit.

---

### II. Grundbegriffe

---

Die grundlegenden Begriffe, die im Vorfeld weiterer Überlegungen geklärt werden müssen, sind die Begriffe Werte, Wertewandel und Politikverdrossenheit.

#### 1. Politikverdrossenheit

Von Politikverdrossenheit oder Politikmüdigkeit ist in den unterschiedlichsten Zusammenhängen die Rede. Allgemein werden diese Begriffe mit folgenden, sich zunehmend ausbreitenden Erscheinungen verbunden:

- Die Bürger zeigen immer weniger Bereitschaft, sich in konventionellen Formen am politischen Leben zu beteiligen (z. B. sinkende Wahlbeteiligung).
- Das Vertrauen der Menschen in Politik und Politiker nimmt ab. Die Entfremdung zwischen Bürgern und ihren gewählten Vertretern wächst.
- Die Bürger entziehen traditionsreichen Parteien und anderen politischen Großorganisationen ihr Vertrauen.
- Gleichzeitig wächst die Zahl der Wechselwähler, Protestwähler und Nichtwähler<sup>1</sup>.

Unumstritten ist, daß die wachsende Politikverdrossenheit mit dem Wandel individueller und gesellschaftlicher Werthaltungen im Zusammen-

1 Näheres dazu bei Hans H. von Arnim, *Demokratie ohne Volk. Plädoyer gegen Staatsversagen, Machtmißbrauch und Politikverdrossenheit*, München 1993; ders., *Politikverdrossenheit, Wertewandel und politische Institutionen*, in: Volker J. Kreyher/Carl Böhrer, *Gesellschaft im Übergang*, Baden-Baden 1995, S. 31–37.

hang steht. Die Art und Richtung dieses Zusammenhangs wird aber unterschiedlich beurteilt.

## 2. Werte und Wertewandel

Obwohl der Wertbegriff zu den zentralen analytischen Konzepten der Sozialwissenschaften gehört, ist man bis heute noch weit von einer einheitlichen Verwendungsweise entfernt. Die mit einschlägigen Fragen befaßten Autoren des Informationszentrums Sozialwissenschaften der Arbeitsgemeinschaft sozialwissenschaftlicher Institute haben sich auf folgende – komplizierte – Definition des Wertbegriffs geeinigt, die zwar anerkannt, aber nicht unumstritten ist: „Als Werte verstehen wir objektunspezifische Orientierungsleitlinien zentralen Charakters, welche Realitätssicht, Einstellungen, Bedürfnisse und Handlungen einer Person steuern. Dies allerdings nicht vollständig determinierbar, sondern in situativ partiell flexibler Art und Weise. Werte sind also individuelle Orientierungsleitlinien mit Spielräumen für situationsgerechtes Agieren und Reagieren. Dieser individuell internalisierte Standard besitzt aber immer auch gesellschaftliche Bedeutung, ist gesamtgesellschaftlich oder subkulturell vermittelt. Werte haben also eine Mittlerfunktion zwischen Mensch und Gesellschaft.“<sup>2</sup>

Aus dieser Sicht erscheinen Werte im wesentlichen als im Laufe der Sozialisation erworbene dauerhafte Orientierungen der Gesellschaftsmitglieder in bezug auf das sozial Wünschbare, denen eine verhaltenssteuernde Funktion zukommt.

Die in der Wertforschung herrschende Übereinstimmung läßt sich in folgenden Aussagen zusammenfassen:

- Werte sind in hierarchischen Systemen organisiert.
- Sie sind gesellschaftlich bestimmt.
- Sie finden ihren Ausdruck in zentralen gesellschaftlichen Institutionen.
- Sie werden vom Individuum über Sozialisationsprozesse aufgenommen<sup>3</sup>.

Daneben ist man sich auch darin einig, daß es Raum-Zeit-abhängige und kulturabhängige Unterschiedlichkeiten in der relativen Bedeutung von

Werten – also einen Wertewandel – gibt. Als Wege, auf denen sich der Wertewandel vollzieht, gelten die Aufnahme neuer Werte, die Verschiebung der Rangordnung innerhalb eines bestehenden Wertsystems und der Zerfall alter Werte<sup>4</sup>.

Über die Relation des Wertewandels zu benachbarten Phänomenen der Veränderung kollektiver Verhaltensmuster und der Veränderung der politischen Kultur ist man sich allerdings wiederum ebensowenig einig wie über seine Bewertung. Charakteristisch für die Wertewandelforschung sind ihre hohe theoretische Diffusität und die dementsprechende Heterogenität und Inkompatibilität ihrer Ergebnisse.

---

## III. Ansätze und Ergebnisse der Wertewandelforschung

---

Mit der 1971 erschienenen Studie *The Silent Revolution in Europe* löste der US-amerikanische Politikwissenschaftler Ronald Inglehart eine wissenschaftliche Diskussion um die Veränderung von grundlegenden gesellschaftlichen Werten in industrialisierten Gesellschaften aus, die bis heute andauert. Wichtige deutsche Vertreter der Wertewandelforschung sind Elisabeth Noelle-Neumann vom Allensbacher Institut für Demoskopie, die einen bedenklichen Werteverfall konstatiert, und Helmut Klages, dessen Arbeiten zum Bedeutungsverlust von Pflicht- und Akzeptanzwerten und zur Bedeutungszunahme von Selbstentfaltungswerten den gegenwärtigen Stand der Wertewandelforschung nachhaltig prägen.

### 1. Ronald Ingleharts Postmaterialismustheorie

Nach Inglehart läßt sich gesellschaftlicher Wandel über einmal erworbene und relativ konstant beibehaltene Wertorientierungen erklären<sup>5</sup>. Seine These von einem grundlegenden Wertewandel in den westlichen Industrieländern unterstellt eine zunehmende Ablösung materialistischer Werte durch

---

4 Vgl. Felix P. Lutz, Wertewandel, in: Werner Weidenfeld/Karl-Rudolf Korte (Hrsg.), Handwörterbuch zur Deutschen Einheit, Frankfurt a. M. 1992, S. 741–747.

5 Dies und das folgende nach Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton 1971; ders., *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt a. M. – New York 1989. Siehe auch Irene Gerlach, Wertewandel, in: Uwe Andersen/Wichard Woyke (Hrsg.), *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1992, S. 589–592; Ferdinand Müller-Rommel, Wertewandel, in: D. Nohlen (Anm. 3), S. 871–874.

---

2 Informationszentrum Sozialwissenschaften der Arbeitsgemeinschaft sozialwissenschaftlicher Institute (Hrsg.), *Wertewandel und Werteforschung in den achtziger Jahren*, Bonn 1991, S. XV.

3 So auch Max Kaase, Wert/Wertewandel, in: Dieter Nohlen (Hrsg.), *Wörterbuch Staat und Politik*, Bonn 1995, S. 870–871.

postmaterialistische Werte mit positiven gesellschaftlichen Auswirkungen. Ingleharts Wertewandelkonzept basiert einerseits auf einer sozialpsychologischen Theorie und andererseits auf einer Sozialisationstheorie.

*Zum sozialpsychologischen Aspekt der Postmaterialismustheorie:* Bezugnehmend auf Maslows Konzept einer Bedürfnishierarchie stellt Inglehart die Behauptung auf, daß Menschen zunächst Bedürfnisse der physiologischen und physischen Sicherheit und damit materialistische Wertstrukturen entwickeln, auf deren Befriedigung dann die Herausbildung sozialer, kultureller und intellektueller Bedürfnisse und damit postmaterialistischer Wertstrukturen folgt<sup>6</sup>. Diese Behauptung verbindet Inglehart mit einer Mangelhypothese, nach der diejenigen Bedürfnisse an subjektiver Wertschätzung gewinnen, die noch nicht befriedigt und zudem verhältnismäßig knapp sind.

*Zum sozialisationstheoretischen Aspekt der Postmaterialismustheorie:* Um einen langfristig stabilen Wertewandel ableiten zu können, kombiniert Inglehart seine motivationspsychologischen Überlegungen mit einer Sozialisationshypothese. Diese besagt, daß die grundlegenden Einstellungen und Wertprioritäten einer Person sehr stark durch jene Bedingungen geprägt werden, die sie in der „formativen Phase“ – d.h. in den ersten zwanzig Lebensjahren – vorfindet, und daß diese Grundwerte keinen kurzfristigen Veränderungen unterliegen, sondern dauerhaft als Wertmaßstab zur Beurteilung von sozialen und politischen Entwicklungen dienen.

Vor diesem Hintergrund stellt Inglehart nun die Behauptung auf, daß jene Generationen in westlichen Industriegesellschaften, die in Phasen materiellen Mangels geboren und sozialisiert worden sind, in ihrer Mehrheit materialistische Wertorientierungen entwickelt hätten, während andere Generationen, die in Zeiten relativer Prosperität aufgewachsen sind, in zunehmendem Maße postmaterielle Wertorientierungen aufwiesen. Letzteres treffe auf die in der Phase nach dem Zweiten Weltkrieg aufgewachsenen Menschen prinzipiell zu. Aus dieser Sicht stellt sich ein postmaterialistisch geprägter Wertewandel, der mit einer Politisierung der Gesellschaft einhergeht, quasi als evolutionäres Ergebnis der ökonomischen Entwicklung moderner Industrienationen dar.

6 Konkret stehen dabei materialistische Wertstrukturen für die Orientierung an Zielen wie Ordnung und wirtschaftliche Sicherheit, postmaterialistische Wertstrukturen für die Orientierung an partizipativen und freiheitlichen Zielen.

Diese zentrale Aussage wurde von Inglehart im Verlaufe der siebziger und achtziger Jahre anhand einer Reihe von Befragungen in europäischen Ländern überprüft, in denen die Befragten Ranglisten von Eigenschaften bildeten, die jeweils für materialistische oder postmaterialistische Werte standen. In diesen Untersuchungen schien der Nachweis dafür erbracht worden zu sein, daß es in dem genannten Zeitraum tatsächlich zu einem Bedeutungsverlust materialistischer Werte gekommen ist und daß Zusammenhänge zwischen niedrigem Lebensalter, hoher Bildung und Tätigkeiten im Dienstleistungssektor einerseits sowie der Hochschätzung postmaterialistischer Werte andererseits vorliegen.

Dann meldeten sich aber immer mehr Kritiker zu Wort, die Ingleharts Prämissen, Methoden und Ergebnisse in Zweifel zogen<sup>7</sup>:

- Die logische Stimmigkeit seines Ansatzes, nach dem eine lebenslange Prägung durch eine Mangel- bzw. Sozialisationsituation erfolgt, wurde bestritten.
- Sein bipolares Wertemodell wurde als unzulässige Vereinfachung und als ideologisch gefärbt abgelehnt.
- Die Mängel seiner Meßinstrumente, die auf einem unzureichenden Rangordnungsverfahren beruhen, wurden aufgedeckt.
- Schließlich wurde ihm verschiedentlich sogar vorgeworfen, in seinen Messungen keine tiefliegenden Werte, sondern lediglich Einstellungen zu spezifischen Themen zu erfassen und damit unbewiesene Zusammenhänge – etwa zwischen Wertorientierungen und politischem Verhalten – zu unterstellen.

Aber alle Kritik ließ Inglehart nicht von der These einer zunehmenden Ablösung materialistischer durch postmaterialistische Werte in westlichen Industrieländern abrücken. Seine Kategorien und Skalen finden bis heute Verwendung.

## 2. Elisabeth Noelle-Neumanns Werteverfallstheorie

Während Inglehart und die in seiner Tradition arbeitenden deutschen Wertewandelforscher die

7 Vgl. insbes. Helmut Klages, Die gegenwärtige Situation der Wert- und Wertewandelforschung – Probleme und Perspektiven, in: Helmut Klages u. a. (Hrsg.), Werte und Wandel, Frankfurt a. M. 1992, S. 5–39; Siegfried Schumann, Postmaterialismus – ein entbehrlicher Ansatz?, in: Jürgen W. Falter u. a. (Hrsg.), Wahlen und politische Entscheidungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a. M. 1989, S. 59–69.

beobachteten Wertveränderungen in der bundesdeutschen Bevölkerung wohlwollend als Fortschritt zu einem qualitativ höherwertigen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungsniveau interpretierten, warnten andere vor den Gefahren eines Werteverfalls. Zu den warnenden Stimmen zählen insbesondere Elisabeth Noelle-Neumann und andere Vertreter des Allensbacher Institutes für Demoskopie, die das Vordringen von Selbstentfaltungswerten auf Kosten traditioneller bürgerlicher Tugenden wie Bereitschaft zu Disziplin und Pflichterfüllung als gesellschaftliche Auflösungserscheinungen beklagen. Die Forschungsarbeiten der Postmaterialismustheoretiker und der Allensbacher Demoskopien vollzogen sich voneinander unabhängig und lange Zeit sogar, ohne daß man überhaupt voneinander Kenntnis nahm.

Die bereits seit 1947 vom Allensbacher Institut relativ kontinuierlich durchgeführten Studien über den Wandel von Einstellungen und Werten in Deutschland machten Noelle-Neumann auf einen epochalen Werteumbruch im Jahre 1968 aufmerksam, von dem sie sagt, daß er sich später zwar verlangsamt, aber niemals umgekehrt habe<sup>8</sup>. Diesen Umbruch führt Noelle-Neumann unter anderem auf das Wirken der Frankfurter Schule zurück, das sie interpretiert als bewußte Strategie, „um die Tradierung von Werten in der Bundesrepublik Deutschland zu unterbrechen“<sup>9</sup>.

Die zentralen Stränge des Werteverfalls in den jüngeren Generationen, der in der Bundesrepublik Deutschland einen bisher nie gekannten Generationskonflikt erzeugt habe, äußern sich nach Noelle-Neumann auf folgende Weise:

- Die Bindung der Menschen an Religion und Kirche nimmt ab.
- Die Beschränkung individueller Freiheit durch Normen, Hierarchien oder Autoritäten wird immer weniger akzeptiert.
- Tradierte Tugenden wie Höflichkeit, gutes Benehmen, Pünktlichkeit, Ordentlichkeit, Sauberkeit und Sparsamkeit verlieren an Bedeutung.
- Die bürgerliche Leistungsethik weicht einer zunehmenden Freizeitorientierung.

8 Dies und das folgende nach Elisabeth Noelle-Neumann, Politik und Wertewandel, in: Geschichte und Gegenwart, (1985) 1, S. 3–15; dies., Erinnerungen an die Entdeckung des Wertewandels, in: V. J. Kreyher/C. Böhret (Anm. 1), S. 23–30. Siehe auch Gerhard Hirscher, Wertewandel in Bayern und Deutschland, München 1995, S. 10 ff.

9 E. Noelle-Neumann (Anm. 7), S. 24.

- Die Ansprüche der Menschen an staatliche Institutionen wachsen ins Uferlose.
- Der Gemeinschaftssinn und die Bindungsfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder nehmen ab.
- Die Bereitschaft und die Fähigkeit der Menschen, sich in erprobten Formen in politischen Gemeinwesen zu engagieren, sind rückläufig.

In diesen Entwicklungen sieht Noelle-Neumann eine Aushöhlung der Fundamente, auf die eine pluralistische Gesellschaft zwingend angewiesen ist. Sie fordert deshalb eine Art Werterenaissance, wobei sie eine wertmäßig fundierte Erziehung und eine entsprechende Einwirkung auf die öffentliche Meinung als mögliche Ansatzpunkte für eine Stabilisierung des gesellschaftlichen Wertehaushaltes nennt.

In diesem Sinne verweisen auch der Hanns-Seidel-Stiftung nahestehende Wissenschaftler auf empirische Erhebungen aus den neunziger Jahren, in denen nachgewiesen wird, daß in breiten Schichten der Bevölkerung durchaus der Wunsch besteht, Elternhaus, Schule und Universitäten sollten sich wieder wesentlich stärker auf ihre Rolle als Wertsetzungsinstanzen besinnen und Medien, Politiker und Parteien in dieser Funktion ablösen, da diese die in sie gesetzten Hoffnungen oder Erwartungen ohnehin nicht erfüllen könnten<sup>10</sup>.

### 3. Helmut Klages' Wertsynthesetheorie

Die von Klages begründete Schule der Wertewandelforschung, die ebenfalls eine empirisch fundierte Analyse der Prozesse des Wertewandels in Deutschland und anderen Industriestaaten liefert, unterscheidet sich sowohl von der Schule Ingleharts als auch von den Positionen Noelle-Neumanns deutlich<sup>11</sup>.

Von Inglehart trennen Klages insbesondere die von diesem unterstellte evolutionäre Qualität des

10 Vgl. G. Hirscher (Anm. 8), S. 42 ff.; Helmut Jung, Das Bild der Politiker und die Erwartungen der Bürger an die Politik. Ergebnisse aus der Meinungsforschung, in: Bürger und Politik – Politik und Bürger, Politische Studien, (1995) 1, S. 37–72.

11 Das folgende vor allem nach Helmut Klages, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Zürich 1988; ders., Wertewandel als Zukunftsperspektive, in: Gerhard Hirscher (Hrsg.), Repräsentative Demokratie und politische Partizipation, München 1993, S. 41–58; ders., Die Realität des Wertewandels, in: Ansgar Klein (Hrsg.), Grundwerte der Demokratie, Bonn 1995, S. 81–86. Siehe auch Gerd Hepp, Wertsynthese. Eine Antwort der politischen Bildung auf den Wertewandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 46/89, S. 15–23; Willi Herbert, Wandel und die Konstanz von Wertstrukturen, Speyer 1991; G. Hirscher (Anm. 8), S. 17 ff.

Wertewandels, die Art und Weise, wie Inglehart die Einordnung der Werte in die Kategorien Materialismus und Postmaterialismus vorgenommen hat und die von diesem unterstellte Eindimensionalität der Materialismus-Postmaterialismus-Achse. Dem evolutionistisch-optimistischen und eindimensionalen Erklärungsmodell Ingleharts stellt Klages einen Ansatz gegenüber, der von dem Bedeutungsverlust von Pflicht und Akzeptanzwerten zugunsten von Selbstentfaltungswerten als einem generellen Trend, nicht als einer evolutionären Entwicklung ausgeht. Dabei betont Klages die Ambivalenz des Wertewandels, die Existenz unterschiedlicher Wertdimensionen und Wertkombinationen sowie die Möglichkeit konstruktiver und destruktiver Wertsynthesen.

Von Noelle-Neumann trennt Klages vor allem die Ablehnung der These eines Werteverfalls. Doch auch Klages konstatiert

- einen immer radikaler auftretenden Anspruch auf eine individuelle, nur eigenen Entscheidungen entspringende und nicht rechenschaftspflichtige Lebensgestaltung;
- ein Staatsverständnis, das das politische Gemeinwesen vorwiegend als Dienstleistungseinrichtung versteht;
- eine sukzessive Auflösung der Normbindung sozialen Verhaltens;
- eine zunehmende Abkehr von großen Organisationen;
- einen zunehmenden Verfall der parlamentarischen Demokratie und
- einen zunehmenden Verfall von Arbeitsdisziplin und Leistungsbereitschaft.

Seine Analysen sind aber stärker vom Bemühen um Neutralität geprägt und seine Urteile erscheinen differenzierter als die Noelle-Neumanns. Auf diese Weise entgeht ihm auch die Bedeutung von positiven Momenten des Wandels nicht, die durchaus Anlaß zur Hoffnung geben, etwa

- die trotz abnehmender Parteibindungen zunehmende Bereitschaft der Menschen zur Beteiligung am politischen Leben;
- das mit dem wachsenden Desinteresse an den konventionellen Beteiligungsangeboten der repräsentativen parlamentarischen Demokratie einhergehende steigende Interesse an unkonventionellen Formen der politischen Partizipation;

- die zunehmende Bereitschaft, Randgruppen zu tolerieren;
- die wachsende Bereitschaft zum Verzicht in einer schwierigen Lage.

Hervorzuheben ist auch, daß Klages allgemein als problematisch empfundene gesellschaftliche Entwicklungen im Unterschied zu Noelle-Neumann nicht als unmittelbares Ergebnis des Wertewandels interpretiert. Diese versteht er vielmehr in erster Linie als Diskrepanz zwischen gewandelten Werten auf der einen und unveränderten und unzureichenden Wertverwirklichungsangeboten auf der anderen Seite. So führt Klages im Hinblick auf die von Noelle-Neumann als Auflösungserscheinungen gebrandmarkten Phänomene des Rückgangs der Arbeitsmotivation und der zunehmenden Freizeitorientierung aus, dies sei nicht die Folge einer grundlegenden Erschütterung der kollektiven Arbeitsmoral. Vielmehr handele es sich bei der zunehmenden Fixierung der Menschen auf die Freizeit um eine „kompensatorische Werterfüllung“, ausgelöst durch eine mit dem Vordringen von Selbstentfaltungswerten und dem Zurücktreten von Pflicht- und Akzeptanzwerten einhergehende „Erwartungsenttäuschung“ in der Arbeitswelt, für die die qualitativen und quantitativen Angebotsdefizite dieses Bereichs verantwortlich seien<sup>12</sup>.

Aus einem solchen Blickwinkel stellen sich auch die bedenklichen Entwicklungen, die der Wertewandel zumindest mitverursacht, nicht nur als gravierende gesellschaftliche Probleme dar. Sie verweisen auf der anderen Seite ebenso auf neue Potentiale, die durch den Abbau der Diskrepanz zwischen Wertverwirklichungsbedürfnissen und -bedingungen gesellschaftlich produktiv gemacht werden könnten.

Wie eingangs angesprochen, bestätigen die Erhebungen der Wissenschaftler um Helmut Klages keine lineare Entwicklung, aber einen zu Beginn der sechziger Jahre eingetretenen und bis heute wirksamen Trend der Bedeutungsabnahme sogenannter Pflicht- und Akzeptanzwerte und der Bedeutungszunahme sogenannter Selbstentfaltungswerte. Diese beiden Kategorien bedürfen der Erläuterung.

Zur Kategorie *Pflicht- und Akzeptanzwerte*:

- Als im Rückgang befindliche *gesellschaftsbezogene* Pflicht- und Akzeptanzwerte führt Klages die Werte Disziplin, Gehorsam, Leistung, Ord-

<sup>12</sup> Vgl. H. Klages, Wertedynamik (Anm. 11), S. 108.

nung, Pflichterfüllung, Treue, Unterordnung, Fleiß und Bescheidenheit auf.

- Als im Rückgang befindliche *persönlichkeitsbezogene* Pflicht- und Akzeptanzwerte werden von ihm die Werte Selbstbeherrschung, Pünktlichkeit, Anpassungsbereitschaft, Fügsamkeit und Enthaltbarkeit genannt.

Zur Kategorie *Selbstentfaltungswerte*:

- Als im Vordringen begriffene *gesellschaftsbezogene* Selbstentfaltungswerte *idealistischer Prägung* weist Klages die Werte Emanzipation von Autoritäten, Gleichbehandlung, Gleichheit, Demokratie, Partizipation und Autonomie des Gesellschaftsmitglieds aus.
- Als auf dem Vormarsch befindliche *persönlichkeitsbezogene* Selbstentfaltungswerte *hedonistischer Prägung* werden von ihm die Werte Genuß, Abenteuer, Spannung, Abwechslung und Ausleben emotionaler Bedürfnisse genannt.
- Als im Vordringen begriffene *persönlichkeitsbezogene* Selbstentfaltungswerte *individualistischer Prägung* führt Klages Werte wie Kreativität, Spontaneität, Selbstverwirklichung, Ungebundenheit und Eigenständigkeit auf.

Die Formel vom Bedeutungsgewinn der Selbstentfaltungswerte auf Kosten der Pflicht- und Akzeptanzwerte hält Klages aber nur für tauglich, den „Megatrend des Wertewandels“ zu bezeichnen; auf der „Mikroebene“ seien durchaus abweichende Entwicklungen zu beobachten<sup>13</sup>. So weist er nach, daß innerhalb der Kategorie der Pflicht- und Akzeptanzwerte vor allem die Bedeutung der Werte Gehorsam und Unterordnung stark rückläufig ist, während die Bedeutung der Werte Ordnungsliebe und Fleiß lediglich eine leicht abnehmende Tendenz aufweist.

Die zentrale Leistung der Wertewandelforscher um Helmut Klages besteht wohl darin, daß sie die Existenz unterschiedlicher Werttypen<sup>14</sup> nachgewiesen haben, daß sie die gesellschaftlich und politisch relevanten Handlungspotentiale dieser Werttypen ermittelt sowie die Verbreitung der Werttypen in der Bundesrepublik Deutschland erforscht haben. Es sind fünf Werttypen, die von Klages und seinen Mitarbeitern identifiziert wur-

den: der Konventionalist, der Resignierte, der aktive Realist, der nonkonforme Idealist und der hedonistische Materialist bzw. der Hedomat.

Beim *Wertkonventionalisten* oder *Traditionalisten* verbinden sich eine hohe Pflicht- und Akzeptanzbereitschaft mit einem schwach ausgeprägten Bedürfnis nach Selbstentfaltung und Engagement. Sein stetig abnehmender Anteil an der Bevölkerung beträgt derzeit etwa 20 Prozent. Im Arbeitermilieu liegt er aber deutlich höher. Der *Konventionalist* findet sich hauptsächlich unter älteren Menschen mit Volksschulbildung oder abgeschlossener Lehre. Inzwischen stellt der Sozialtypus der verwitweten Frau eine bedeutende Unterkategorie dieses Werttyps dar.

Der Typus des *Resignierten* ist dadurch gekennzeichnet, daß weder Pflicht- und Akzeptanzwerte noch Selbstentfaltungswerte für ihn hohe Bedeutung haben. Etwas mehr als zehn Prozent der Bevölkerung ist dieser Kategorie zuzurechnen. Resignierte entstammen zumeist dem Arbeitermilieu, haben die Volksschule oder eine Lehre absolviert und verfügen nur über ein geringes Einkommen. Überproportional häufig ist ein solcher Wertverlust bei ganz jungen und bei älteren Menschen anzutreffen.

Als *nonkonformer Idealist* wird der Gegentypus des Konventionalisten bezeichnet, bei dem sich die Wertpräferenzen in Richtung der Selbstentfaltungswerte verschoben haben. Wie der Anteil der Konventionalisten beträgt auch der inzwischen leicht rückläufige Anteil der Idealisten in der Bevölkerung etwa 20 Prozent. Der nonkonforme Idealist ist in erster Linie ein Produkt der unruhigen sechziger Jahre. Besonders häufig tritt er in höheren sozialen Schichten und unter Gebildeten auf. Angestellte des öffentlichen Dienstes, insbesondere Lehrer, aber auch Studenten und Schüler kommen in dieser Kategorie besonders häufig vor.

Der *aktive Realist* steht für eine Wertsynthese, in der Pflicht- und Akzeptanzwerte sowie Selbstentfaltungswerte gleichermaßen stark ausgeprägt sind. Dieser Typus ist bei einem knappen Drittel der Bevölkerung anzutreffen und damit am stärksten verbreitet. Realisten sind oft mittleren Alters, entstammen gehobenen sozialen Schichten, haben die Realschule absolviert und verfügen über ein hohes Einkommen.

Der Typus des *hedonistischen Materialisten* tritt erst seit Ende der achtziger Jahre in wissenschaftlich nachweisbarer Quantität auf. Indem sich bei ihm Teile der Selbstentfaltungswerte – nämlich die persönlichkeitsbezogenen Selbstentfaltungswerte

13 Vgl. H. Klages, Wertewandel als Zukunftsperspektive (Anm. 11), S. 48.

14 Dieser Begriff ist zu verstehen im Sinne von auf der individuellen Ebene anzutreffenden Wertmustern, die grundlegende Wertdimensionen in unterschiedlicher Weise miteinander kombinieren.

hedonistischer Prägung wie Genuß, Abenteuer, Abwechslung und Ausleben emotionaler Bedürfnisse – mit einzelnen Teilen der Pflicht- und Akzeptanzwerte wie Ordnung und Gehorsam verbinden, steht der Hedomat für eine reduzierte Wertsynthese. Dieser Typ ist stark am Lebensgenuß interessiert und läßt sich in seinem Verhalten von dem Gedanken leiten, daß eine Realisierung seiner hedonistischen Ziele nur auf der Basis eines hohen Lebensstandards möglich ist. Der Anteil der Hedomats in der Bevölkerung liegt bei etwa 15 Prozent, die Tendenz ist steigend. Hervorzuheben ist die überproportional große Verbreitung dieses Typs bei jungen Menschen, insbesondere bei Hauptschülern und Lehrlingen. In der Altersgruppe der Menschen von 14 bis 23 Jahren liegt sein Anteil bei weit über 20 Prozent. Bei Menschen zwischen 14 und 17 ist er mit einem Anteil von einem Drittel sogar der am weitesten verbreitete Typ. Besonders gut gedeiht der Hedomat im Milieu der unteren Mittelschicht. Hedomats sind oft Kinder von Arbeitern, insbesondere von Facharbeitern. Hier scheint das sogenannte traditionslose Arbeitermilieu prägend zu sein, das zur Mittelschicht tendiert.

Bei der Untersuchung der Potentiale, welche den aufgeführten Werttypen im Hinblick auf die Sicherung der „gesellschaftlichen Zukunftsfähigkeit“ innewohnen, diagnostiziert Klages einen „dramatischen Spannungsgehalt“ zwischen den konkurrierenden Trends in Richtung des aktiven Realismus und in Richtung des materialistischen Hedonismus<sup>15</sup>. Den *aktiven Realisten* beschreibt Klages als „einen auf institutionenbezogene Weise selbstentfaltungsorientierten Menschen aus der Mitte der Gesellschaft“<sup>16</sup>, der einerseits eine stark auf den Einsatz eigener Kreativität und Initiative abstellende Erfolgsorientierung aufweist, der aber andererseits auch weiß, daß ohne die Einhaltung von Regeln und ohne Selbstdisziplin kein Erfolg möglich ist.

In diesem Typus sieht Klages die Vorzüge der anderen Typen realisiert, ohne daß sich deren Nachteile gleichermaßen auswirkten:

- Die konservative Wertkomponente der Realisten mache sie zu Rationalisten und integriere sie sozial.
- Ihre hedonistische Wertkomponente lasse sie nach attraktiven Funktionen und Tätigkeiten

15 H. Klages, Die Realität des Wertewandels (Anm. 11), S. 84 f.

16 Ebd., S. 84.

streben, die mit Erfolgserlebnissen, Einfluß und Prestige verbunden sind.

- Ihre idealistische Wertkomponente drücke sich in einem lebhaften Interesse am Gemeinwohl und an Reformen aus – allerdings nur an Reformen, die sich auf das Machbare richten. Im Unterschied zum nonkonformen Idealisten rebelliere der aktive Realist nicht, um sich dann bei der Verfehlung eines zu hoch gesteckten Ziels frustriert abzuwenden, sondern finde Wege, auf denen sich sein Veränderungswillen konstruktiv umsetzen läßt.

Unter Verweis auf eingehende Datenanalysen faßt Klages die konstruktiven Eigenschaften des *aktiven Realisten* folgendermaßen zusammen:

- Der aktive Realist sei ebenso disziplinfähig wie zu einem produktiven und kritischen Engagement gegenüber einer Fülle von gesellschaftlichen Problemthemen bereit und in der Lage.
- Er sei ebenso zur Respektierung von Gesetz und Ordnung wie zur Verteidigung seiner Rechte und Interessen in der Auseinandersetzung mit Ämtern und Behörden bereit.
- Der aktive Realist sei sowohl freizeit- und familienorientiert als auch berufsorientiert und entwickle in beiden Richtungen ein besonders hohes Engagement.
- Im Arbeitsleben zeichne er sich durch eine ausgeprägte Leistungsbereitschaft aus, gepaart mit großer Eigeninitiative und einem stark entwickelten Interesse an eigenen Gestaltungsräumen und an sinnvollen Tätigkeiten.
- Der aktive Realist sei in allen Lebens- und Arbeitsbereichen offen gegenüber den Anforderungen kompetenter Autoritäten, von denen er allerdings eine kooperative Haltung verlange.

Damit stelle der aktive Realist eine „Annäherung an den oft vergeblich gesuchten, ideal verfaßten Menschen der Moderne“ dar, der „deren gewaltige Herausforderungen und Möglichkeiten ohne substantielle Abstriche anzunehmen vermag“<sup>17</sup>.

Während der *aktive Realist* durchaus als Verkörperung der positiven Potentiale des Wertewandels bezeichnet werden kann, weist der *hedonistische Materialist* nach den Untersuchungen von Klages und seinen Mitarbeitern vorwiegend negative und destruktive Eigenschaften auf. Der Hedomat, dessen Lebensperspektive Klages als durch die Eck-

17 Ebd., S. 84.

werte „Bereitschaft zu ordentlicher Leistung ohne besonderen Einsatz“ und „konsumfreudiger Lebensgenuß“ bestimmt charakterisiert<sup>18</sup>, stehe den Fragen des öffentlichen Lebens im allgemeinen indifferent gegenüber und zeige nur ein geringes Interesse an gesellschaftlichen Problemstellungen. In diesem Typus komme „sowohl eine Tendenz zu einer Art spielerischer Daseinsbewältigung als auch zum Egoismus“ zum Vorschein<sup>19</sup>. Trotz dieser selbstbezogenen Orientierung verkörpere der Hedomat ein latentes Unzufriedenheits- und Unruhepotential, da er der Politik mit einer uniformierten, mit einem diffusen Mißtrauen verbundenen Erwartungshaltung gegenüber trete, die leicht in Enttäuschung und Verdrossenheit oder bedingungslose Mitläuferschaft bei Protestaktionen unterschiedlichster Art umschlagen könne. Die Untersuchungen der Forschergruppe um Helmut Klages und nachfolgende Erhebungen anderer Wissenschaftler<sup>20</sup> erbrachten unter anderem eindeutige Belege dafür, daß Teile der Hedomats eine hohe Akzeptanz gegenüber rechtsradikalem Gedankengut und rechtsradikalen Parteien aufweisen.

Mit einem Anteil von knapp 15 Prozent ist der Hedomat in der Bevölkerung nicht nur deutlich schwächer vertreten als der aktive Realist mit einem Anteil von über 30 Prozent, sondern auch schwächer als der nonkonforme Idealist und der Konventionalist mit jeweiligen Anteilen von etwa 20 Prozent. Bedenklich stimmt aber, wie rasch sich der Hedomat seit Ende der achtziger Jahre etabliert hat und insbesondere, wie häufig er unter jungen Menschen auftritt. In den Medien erregte der Jahresbericht der Bundeswehrbeauftragten für die Jugendarbeit Aufsehen, die sich darin auf Gespräche mit 185 000 Schülern im Alter von 14 bis 19 Jahren berufen<sup>21</sup>. Glaubt man dem Bericht, ist die Haltung der meisten Jugendlichen stark von Egoismus und Opportunismus geprägt: Für sie stehe die Verwirklichung eigener Lebensziele an erster Stelle. Leistungen des Staates würden eingefordert, Pflichten dagegen abgelehnt. Die Fehlentwicklungen gingen dabei so weit, daß der Austritt des Sängers Robbie Williams aus der Popgruppe

*Take That* viele Jugendliche mehr bestürzt habe als das Massaker von Sebrenica.

Klages geht zwar nicht von einer Steuerbarkeit der Verhaltens- und Werteentwicklung in der modernen Gesellschaft aus, er sieht in dieser Hinsicht aber immerhin Einwirkungsmöglichkeiten. Diese will er im Sinne der Förderung einer konstruktiven Wertsynthese genutzt sehen. Als Mittel dazu empfiehlt er das Anbieten von sogenannten Verantwortungsrollen. Hinter Klages' Empfehlung steht folgender Gedankengang:

- Der Wertewandel hat nun einmal eingesetzt und wird weiter voranschreiten. Sich gegen ihn zu stemmen ist ein aussichtsloses Unterfangen.
- Die gegenwärtige Lage des gesellschaftlichen Wertebestands läßt sich beschreiben als eine Art vorläufiger Schwebezustand, der von Wertschwankungen begleitet wird. In dieser Situation erscheint eine konstruktive Synthese der miteinander um die Vorherrschaft ringenden Wertkategorien und Werte prinzipiell möglich. In einem erheblichen Teil der Bevölkerung hat sich diese Wertsynthese sogar schon von selbst vollzogen, nämlich durch die Entstehung des neuen Typs des aktiven Realisten. Die Bemühungen müssen sich unter diesen Umständen vor allem darauf richten, die Potentiale des Wertewandels über die Förderung konstruktiver Wertsynthesen gesellschaftlich produktiv zu machen.
- Dabei kommt es vor allem darauf an, die Entstehungsbedingungen des aktiven Realisten – insbesondere im Sozialisationsprozeß junger Menschen – zu fördern, um die offene Konkurrenz zwischen materialistischem Hedonismus und aktivem Realismus im Sinne des konstruktiven Typs zu entscheiden. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, den Menschen in allen Lebens- und Arbeitsbereichen möglichst viele Verantwortungsrollen anzubieten, in denen einerseits autozentrische Bedürfnisse ohne Frustration zur Geltung gebracht werden können, andererseits aber auch den Erfordernissen eines gedeihlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens Rechnung getragen wird.

Nicht nur die Politik, auch Wirtschaft, Verwaltung und andere gesellschaftliche Institutionen fordert Klages auf mitzuhelfen, die Diskrepanz zwischen gewandelten Werten und Wertverwirklichungsbedürfnissen und Wertverwirklichungsangeboten in diesem Sinne abzubauen.

18 H. Klages, Wertewandel als Zukunftsperspektive (Anm. 11), S. 49.

19 H. Klages, Die Realität des Wertewandels (Anm. 11), S. 85.

20 Vgl. insb. die Ergebnisse der Untersuchungen, die das Forschungsinstitut Basisresearch in den neunziger Jahren im Auftrag der Hanns-Seidel-Stiftung durchgeführt hat. Eine Zusammenfassung dieser Ergebnisse findet sich bei G. Hirscher (Anm. 8), S. 23 ff.

21 Vgl. Bundeswehr bangt um Moral, in: Hamburger Morgenpost vom 3. August 1996.

---

## IV. Wertewandel und Politikverdrossenheit

---

Von Beginn an war die Wertewandelsdiskussion in ihrem Kern eine politiktheoretische *und* eine politische Diskussion. Dennoch fehlt es bis heute an einer für alle Seiten akzeptablen Antwort auf die Frage, wie sich das Problem der Politikverdrossenheit aus dem Blickwinkel der Wertewandeltheorie darstellt. Angesichts dieses Umstands erfolgt die Auseinandersetzung mit dieser Frage hier in der Weise, daß das Problem der Politikverdrossenheit sukzessive aus den Perspektiven der Ansätze und Forschungsergebnisse von Ronald Inglehart, Elisabeth Noelle-Neumann und Herbert Klages analysiert wird.

### 1. Politikverdrossenheit unter den Aspekten von Ingleharts Postmaterialismustheorie

Nach Inglehart vollzieht sich in modernen Gesellschaften eine Entwicklung, in deren Verlauf

- postmaterialistische Werte materialistische Werte langsam, aber kontinuierlich verdrängen;
- in allen Lebens- und Arbeitsbereichen Postmaterialisten in die Mehrheit und Materialisten in die Minderheit geraten
- und sich politische Einstellungen, politische Kultur und politische Institutionen sukzessive in Richtung auf die Realisierung einer qualitativ neuen Politik verändern, die sich verstärkt an den Leitvorstellungen der individuellen Freiheit, der politischen Partizipation und der materiellen Selbstbescheidung orientiert.

Aus diesem evolutionistischen und sozialoptimistischen Blickwinkel stellt Politikverdrossenheit ein anachronistisches Phänomen dar, das es eigentlich gar nicht geben dürfte. Das Modell Ingleharts liefert deshalb kaum brauchbare Anhaltspunkte für den Abbau von Politikverdrossenheit. Man könnte es in diesem Zusammenhang allenfalls als Hinweis auf Diskrepanzen zwischen politischen Partizipationsbedürfnissen und tatsächlich gegebenen politischen Partizipationschancen interpretieren, die von Klages aber überzeugender und exakter herausgearbeitet werden.

### 2. Politikverdrossenheit unter den Aspekten von Noelle-Neumanns Werteverfallstheorie

Noelle-Neumann deutet das Vordringen von Selbstentfaltungswerten und den Rückgang bürgerlicher Tugenden wie Bereitschaft zu Disziplin und Pflichterfüllung als gesellschaftliche und politische Auflösungserscheinungen. Wie andere als bedrohlich empfundene Phänomene ist für sie auch die zunehmende Politikverdrossenheit unmittelbarer Ausdruck des Wertewandels, der von ihr mit einem Werteverfall gleichgesetzt wird: Wo der Gemeinsinn abnehme und das Eigennutzdenken zunehme, fehle es eben schon bald an grundlegenden Voraussetzungen für die Aufrechterhaltung des demokratischen politischen Lebens.

Unter dieser Prämisse kann Politikverdrossenheit nur über die Eindämmung des Wertewandels erfolgreich bekämpft werden. Als Mittel zur Beeinflussung des Wertewandels und damit auch zum Abbau von Politikverdrossenheit empfiehlt Noelle-Neumann einerseits eine wertmäßig fundierte Erziehung, die Elternhaus und Ausbildungseinrichtungen als wertsetzende Institutionen mit neuen Anforderungen konfrontiert, und andererseits eine zielgerichtete Beeinflussung der öffentlichen Meinung. Letzteres erscheint ihr insbesondere durch die „Durchbrechung der Schweigespirale“ möglich<sup>22</sup>. Nach Noelle-Neumanns Theorie der Schweigespirale neigen Menschen, die eine Minderheitenmeinung zu vertreten glauben, dazu, auf deren Äußerung zu verzichten. Dies führe wiederum zur Stärkung der Gegenmeinung und zu einer weiteren Bedeutungsabnahme der Minderheitenmeinung, die schließlich völlig aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwinde. Dieser Mechanismus wirke sich nicht nur bei konkreten politischen Themen aus, sondern führe langfristig auch dazu, daß bestimmte Werthaltungen bevorzugt und andere benachteiligt werden.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß nach Noelle-Neumann die Beeinflussung des Bürgers, nicht die institutionelle Innovation, als zentraler Ansatzpunkt für den Abbau von Politikverdrossenheit angesehen werden muß: Der Bürger ist es, dessen Werthaltungen konserviert oder gar „repariert“ werden sollen. Für das politische Leben prinzipiell positive Momente des Wertewandels – wie insbesondere die zunehmende Bereitschaft der Menschen, sich in neuen und unkonventionellen Formen vermehrt am politischen Leben zu beteiligen – werden von ihr nur

<sup>22</sup> Elisabeth Noelle-Neumann, Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut, Frankfurt a.M. 1982.

am Rande und vorwiegend mit negativen Konnotationen zur Kenntnis genommen. Die Frage, ob nicht auf der anderen Seite auch strukturelle Veränderung erforderlich sein könnte, um einer berechtigten Kritik und einer berechtigten Enttäuschung des Bürgers gegenüber politischen Institutionen und Politikern Rechnung zu tragen, bleibt dagegen weitgehend ausgeblendet.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß diese und ähnliche Positionen in der Vergangenheit verschiedentlich als „Bürgerschelte“ oder gar als „Publikumsbeschimpfung“<sup>23</sup> diskreditiert wurden. Problematisch sind sie auch wohl dort, wo Sekundärtugenden unter Verweis auf ihre Kompatibilität zu überkommenen Formen des politischen Handelns absolut gesetzt werden sollen, und dort, wo jedwede Modifikation oder Erweiterung der überkommenen Formen des politischen Handelns ausgeblendet wird. Auf der anderen Seite darf in diesem Zusammenhang aber auch nicht vergessen werden, daß gemeinsame Werte eine wichtige identitätsstiftende bzw. gesellschaftsstiftende Funktion haben, und daß der Humanismus auch die moderne bzw. die postmoderne Gesellschaft auf einen Kanon von Grundwerten verpflichtet, wie er sich etwa in den im Grundgesetz garantierten Menschenrechten wiederfindet.

### 3. Politikverdrossenheit unter den Aspekten von Klages' Wertsynthesetheorie

Klages beschreibt die Konsequenzen des Wertewandels für die gesellschaftliche Entwicklung als im Prinzip ambivalent. Auch die Implikationen des Wertewandels für das politische Leben sind für ihn weder von vornherein positiv – wie für Inglehart – noch von vornherein negativ – wie für Noelle-Neumann.

Im Unterschied zu Noelle-Neumann interpretiert Klages die als bedenklich eingestuften sozialen Phänomene, die mit dem Wertewandel in Verbindung gebracht werden, nicht als unmittelbaren Ausfluß des Wertewandels oder gar eines Werteverfalls. Für ihn sind sie vielmehr die Folge einer zunehmenden Diskrepanz zwischen Wertewandel und veränderten Wertverwirklichungsbedürfnissen einerseits und unveränderten und damit unzureichenden Wertverwirklichungsangeboten andererseits. Auch das Phänomen der Politikverdrossenheit deutet er in dieser Weise, nämlich als Konsequenz eines zunehmenden Auseinanderdrif-

tens von politischen Wertverwirklichungsbedürfnissen und politischen Wertverwirklichungsangeboten.

Um den Wertewandel produktiv zu machen, empfiehlt Klages eine „Gesellschaftspolitik“<sup>24</sup>, die geeignet ist, die beschriebenen Diskrepanzen abzubauen. Den Kern einer solchen Politik soll die Schaffung von Verantwortungsrollen bilden, die die Herausbildung eines aktiven Realismus begünstigen und einer weiteren Ausbreitung des hedonistischen Materialismus – insbesondere in den nachwachsenden Generationen – entgegenwirken.

In der Arbeitswelt erfordert dies nach einer inzwischen weit verbreiteten Überzeugung

- die vertikale und horizontale Anreicherung der Verantwortungsräume der Mitarbeiter;
- die Einführung neuer systematischer, insbesondere teamorientierter Rationalisierungskonzepte, wie sie mit dem Vordringen der flexiblen Qualitätsproduktion und dem Rückzug derayloristischen Massenproduktion Hand in Hand geht;
- ein neues Verständnis von Hierarchie und Mitarbeiterführung in Produktion und Büro<sup>25</sup>.

Oder um es auf eine kurze Formel zu bringen: Die Schaffung neuer Verantwortungsrollen im Arbeitsleben setzt institutionelle Innovationen in Unternehmen und Behörden voraus.

Auch im Hinblick auf den politischen Bereich unterstreicht Klages die Notwendigkeit institutioneller Innovationen, die dem Wertewandel Rechnung tragen. Gerade sie seien geeignet, der politischen Kultur neue Impulse zu geben, ihr neue Vitalität zu verleihen und auf der anderen Seite Politikverdrossenheit abzubauen. Oder um es mit den Worten von Hans H. von Arnim zu sagen, der das Erfordernis institutioneller Innovationen im politischen System der Bundesrepublik Deutschland bereits aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln beleuchtet und unterstrichen hat: „Es gibt einen Schatz an politischen Aktivitäten, der bis heute noch nicht annähernd gehoben ist. Freilich

24 Helmut Klages, *Häutungen der Demokratie*, München 1993, S. 162.

25 Näheres dazu bei Karl-Heinz Briam, *Neue Technologien – veränderte Führungsaufgaben*, in: Klaus Henning u. a. (Hrsg.), *Mensch und Automatisierung*, Opladen 1990, S. 218–231; Helmut Klages/Gabriele Hippler, *Mitarbeitermotivation als Modernisierungsperspektive*, Gütersloh 1991; Ansgar Pieper, *Technik und Arbeitsorganisation – Chancen und Bedingungen im Betrieb*, in: Bernd Biervert/Kurt Monse (Hrsg.), *Wandel durch Technik, Institution – Organisation – Alltag*, Opladen 1990, S. 261–272.

23 H. H. von Arnim, *Politikverdrossenheit, Wertewandel und politische Institutionen* (Anm. 1), S. 31.

setzt eine Freisetzung der Aktivitätspotentiale eine Änderung der Institutionen voraus, die den Bürger so weit wie möglich vom Objekt zum Subjekt macht.<sup>26</sup>

---

## V. Schlußfolgerungen und weiterführende Überlegungen

---

Sicherlich spricht nichts dagegen, Anregungen von Wissenschaftlern wie Elisabeth Noelle-Neumann und Gerhard Hirscher zu folgen, die sich für eine Revitalisierung ehemals zentraler wertsetzender Institutionen – insbesondere von Schule, Elternhaus und Universität – einsetzen. Die Untersuchungsergebnisse des Forschungsinstitutes Basisresearch, nach denen dieser Wunsch in breiten Schichten der Bevölkerung gehegt wird, lassen sich durchaus als Mandat für ein solches Unterfangen auffassen.

Die wichtigsten Aufschlüsse darüber, wie man die zunehmende Politikverdrossenheit in der vom Wertewandel ergriffenen modernen Gesellschaft eindämmen könnte, liefern aber zweifellos die von Klages und seinen Mitarbeitern gewonnenen Erkenntnisse, die den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion bestimmen. Danach kommt es in erster Linie darauf an, die Diskrepanz zwischen politischen Wertverwirklichungsbedürfnissen und entsprechenden Angeboten durch die Schaffung neuer Verantwortungsrollen abzubauen, um eine positive Wertsynthese im Sinne der Förderung des aktiven Realisten – sozusagen als *Zoon politikon* der fortgeschrittenen Industriegesellschaft – zu unterstützen. Auf diese Weise ließe sich Politikverdrossenheit vielleicht nicht nur überwinden, sondern sogar in ihr Gegenteil verkehren.

Einen Hinweis darauf, wie zu diesem Zweck geeignete institutionelle Innovationen im politischen System aussehen könnten, liefert Klages bereits durch die Darlegung von Forschungsergebnissen, nach denen lediglich das Interesse an herkömmlichen Formen der Teilhabe am politischen Leben abnimmt, das Interesse an neuen und unkonventionellen Formen der politischen Partizipation aber stetig zunimmt. Als neue Formen der politischen Teilhabe sind etwa die politische Willensäußerung durch Unterschriftensammlung, die Bildung von Bürgerinitiativen, die politische Demonstration, der politisch motivierte Streik

oder der Boykott von Produkten und Dienstleistungen zu nennen.

### 1. Exkurs zum Problem der Steuerungskrise

Es waren allerdings nicht die Protagonisten der Wertewandelforschung, die die Aufmerksamkeit zuerst auf das Erfordernis institutioneller Innovationen im politischen System gelenkt haben. Dies taten vor allem Wissenschaftler wie Renate Mayntz und Fritz Scharpf, die vor dem Hintergrund der zunehmenden autopoiesischen Ausdifferenzierung der Gesellschaft<sup>27</sup> auf wachsende Steuerungsdefizite hinwiesen und Überlegungen zu ihrer Überwindung anstellten<sup>28</sup>.

Während früher noch fast ausschließlich darüber nachgedacht wurde, wie man der schleichenden Degenerierung politischer Steuerung durch die Verbesserung herkömmlicher Steuerungsinstrumente Herr werden könnte, rückt heute die Frage der Einführung zusätzlicher Steuerungsmechanismen immer stärker in den Vordergrund. Selbst im Hinblick auf die Ebenen der Europäischen Union und der Vereinten Nationen wird inzwischen unter Schlagworten wie „Zivilgesellschaft“ und „assoziative Demokratie“ die Frage diskutiert, ob und in welchen Bereichen es angebracht sein könnte, legitime demokratische Abläufe nicht in der üblichen Weise zu organisieren, sondern politische Entscheidungen zuzulassen, die weniger von Mehrheiten als von diskursiven Konsensfindungsprozessen und Expertisen geleitet werden<sup>29</sup>.

Dabei setzt sich zunehmend die Überzeugung durch, daß es in vielen Bereichen – etwa in denen der Umweltpolitik und der Technologiepolitik – auf die Dauer keine Alternative zu entsprechenden Innovationen geben wird, wenn man dort nicht gänzlich auf politische Gestaltung verzichten will. Sieht man derartige Reformen, die weniger auf den Ersatz als auf die Ergänzung bestehender Steuerungssysteme abzielen, als zukünftig unausweichlich an, erscheinen die konstruktiven Poten-

---

27 Autopoiesis steht in der funktionalistischen Systemtheorie für eine fortschreitende gesellschaftliche Ausdifferenzierung und eine zunehmende funktionslogische Abschottung gesellschaftlicher Teilsysteme, mit denen ein Bedeutungsverlust herkömmlicher Steuerungsformen einhergeht. Vgl. Niklas Luhmann, Autopoiesis als soziologischer Begriff, in: Hans Haferkamp/Michael Schmidt (Hrsg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung, Frankfurt a. M. 1987, S. 307–324.

28 Vgl. etwa Renate Mayntz/Fritz Scharpf, Kriterien, Voraussetzungen und Einschränkungen aktiver Politik, in: dies., Planungsorganisation, München 1973, S. 115–145.

29 Vgl. Michael Zürn, Über den Staat und die Demokratie im europäischen Mehrebenensystem, in: Politische Vierteljahresschrift, 1996 (1), S. 27–55.

---

26 H. von Arnim, Politikverdrossenheit, Wertewandel und politische Institutionen (Anm. 1), S. 36.

tiale des Wertewandels in einem völlig neuen Licht. Denn woher sonst sollte die Dynamik kommen, die erforderlich ist, um die aus steuerungsspezifischen Gründen notwendigen institutionellen Innovationen zu vollziehen und die neuen Strukturen mit Leben zu erfüllen? An dieser Stelle schließt sich der Kreis von Wertewandeldiskussion, Institutionenkritik und Steuerungstheorie in einer Weise, die auch eine Vision von sozialer Zukunft ermöglicht, welche über die der Herausbildung einer radikal marktförmig ausgerichteten Gesellschaft hinausgeht. Der Wertewandel ist dabei nur eine Komponente in einem größeren Konzept, aber ohne Zweifel eine wesentliche.

In der Wirtschaft wird die Erkenntnis, daß der Wertewandel ein großes Produktivitätspotential beinhaltet, das über organisatorische Innovationen nutzbar gemacht werden kann, derzeit zwar noch nicht umfassend, aber immerhin schon ansatzweise umgesetzt. Für die Politik ist der Wertewandel dagegen bis heute kaum produktiv gemacht worden. Die zukünftige Qualität der Politik in der Bundesrepublik Deutschland und in der modernen Gesellschaft schlechthin hängt wohl in erheblichem Maße davon ab, ob man diesen Nachholbedarf endlich erkennen und ihm Rechnung tragen wird oder nicht.

Institutionelle Reformen, die im Hinblick auf die Überwindung des Steuerungsdefizites und den Abbau von Politikverdrossenheit in Betracht kommen, sind unter anderem:

- die Vergrößerung der Einflußmöglichkeiten der Bürger bei Parlamentswahlen, etwa durch die Einführung der Verfahren des Kumulierens und Panaschierens;
- die Verkleinerung der Parlamente und eine damit einhergehende Abschaffung der Fünfprozentklausel;
- die Direktwahl von Ministerpräsidenten;
- die Zulassung plebiszitärer Elemente bei geeigneten Sachentscheidungen auf allen politischen Ebenen, etwa nach dem Prinzip von Volksinitiative, Volksbegehren und Volksentscheid;
- die konsequente Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, um neue Spielräume für lokale und regionale politische Aktivitäten zu gewinnen<sup>30</sup>.

30 Näheres dazu bei Max Kaase, Politische Beteiligung, in: U. Andersen/W. Woyke (Anm. 5), S. 429–422; Wolfgang Fischer, Formen unmittelbarer Demokratie im Grundgesetz,

## 2. Exkurs zum Problem des Politikversagens

Politik und Politiker sind in der Bundesrepublik Deutschland heute massiver Kritik ausgesetzt – und dies keineswegs allein oder in erster Linie deshalb, weil die oben angesprochenen institutionellen Reformen noch ausstehen. Den demokratisch legitimierten staatlichen Entscheidungsträgern – aber auch den Parteien, den Gewerkschaften und anderen gesellschaftlichen Großorganisationen – wird vielmehr vor allem vorgeworfen, sie verwalteten lediglich den Mangel und blieben überzeugende Antworten auf drängende gesellschaftliche Herausforderungen schuldig. Es fehle nicht nur an der notwendigen Kompetenz und Entschlossenheit, um globale Probleme wie die „zunehmende Verelendung der Dritten Welt“ und die damit verbundene „weltweite ökologische Krise“<sup>31</sup> effektiv anzugehen; das Politikversagen beginne bereits mit einer „Entsolidarisierung gegenüber den Problemen des eigenen Landes“, was sich etwa in den bisher ungelösten Fragen der Zuwanderung, „eines massenhaften Exportes von Arbeitsplätzen bis zur Hinnahme einer steigenden Massenarbeitslosigkeit und des möglichen Bankrotts des Sozialstaats“ äußere<sup>32</sup>.

Diese Schwäche könnte zum Anlaß genommen werden, die Frage aufzuwerfen, ob nicht auch die professionelle Politik selbst in den Sog eines destruktiven Wertewandels geraten ist – nämlich in der Weise, daß die politischen Tugenden der Entscheidungsfähigkeit, Disziplin, Realitätsnähe und Verantwortungsbereitschaft zunehmend einem postmaterialistischen *anything goes* weichen, in dem die Bereitschaft, sich auch mit nach herkömmlichen Maßstäben nicht akzeptablen Entwicklungen abzufinden, sehr leicht in Zynismus und Fatalismus umschlagen könnte. Sollte man diese Frage bejahen müssen, käme man nicht umhin, die „politische Pathologie“<sup>33</sup> einer Postmoderne, deren politische Elite sich zunehmend vom Anspruch der politischen Gestaltung verabschiedet, als weitere Ursache für die oben aufgeführten bedenklichen Entwicklungen zu benennen.

Wenn sich in den Zentren der politischen Macht – etwa in den Parlamenten des Bundes und der Länder – eine zunehmende Entscheidungsschwäche

in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/93, S. 16–18; H. H. von Arnim, Politikverdrossenheit, Wertewandel und politische Institutionen (Anm. 1), S. 36 f.

31 Manfred Wöhlcke, Der ökologische Nord-Süd-Konflikt, München 1993, S. 7.

32 Klaus W. Wippermann, Das Gemeinwohl als sehr deutsche Thematik, in: Das Parlament, Nr. 27 vom 28. Juni 1996.

33 Ebd.

und Handlungsmüdigkeit breitmacht, die sogar mit einer Tabuisierung von einzelnen Themen in den Medien und in der öffentlichen Meinung einhergeht, kann dies kaum ohne negative Auswirkungen auf das Wertbewußtsein der „vor Ort“ mit den konkreten Problemen konfrontierten Menschen wie auf die Qualität des regionalen und lokalen politischen Lebens bleiben. Wie soll etwa in den Städten und Gemeinden politische Vitalität entfaltet und sachgerecht auf neue Herausforderungen reagiert werden, wenn die übergeordneten Instanzen einerseits keine geeigneten Vorgaben, Impulse und Ideen liefern, andererseits aber auf ihren formellen politischen Hegemonieansprüchen beharren und auch für eine entsprechende Verteilung der Finanzmittel sorgen?

Betrachtet man Demokratie nicht nur als Staatsform, sondern darüber hinaus auch als Lebensprin-

zip<sup>34</sup>, das in allen Bereichen der Gesellschaft gelten soll, so wird das große Ausmaß des Schadens deutlich, der droht, wenn professionelle Politik durch ihr eigenes Versagen Politikverdrossenheit und einen destruktiven Wertewandel fördert – statt sich auf die Tugenden einer leistungsfähigen und realitätsnahen politischen Gestaltung zu besinnen. Ferner muß sie sich in ihren Strukturen an veränderte gesellschaftliche Umweltbedingungen anpassen, um die Steuerungskrise zu überwinden und die konstruktiven Potentiale des Wertewandels zu einem entscheidenden Kapital gesellschaftlicher und politischer Entwicklung zu machen.

---

34 Näheres zum Leitbild der Demokratie als Lebensform bei Ulrich von Alemann, Demokratie, in: Wolfgang W. Mikkel (Hrsg.), Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1986, S. 75–79; Gerhard W. Wittkämper, Telematik und kommunikative Demokratie, in: Universitas, (1988) 4, S. 480–489.

Bassam Tibi

## Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust

Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens

---

### Worum geht es?

---

Die europäische Expansion, die noch bis in unser Jahrhundert reichte, war nicht nur ein politischer und ökonomischer Prozeß; sie war auch in dem Sinne missionarisch, als sie von dem Glauben an die universelle Geltung der Weltanschauung der expandierenden europäisch-westlichen Zivilisation begleitet war<sup>1</sup>. Entsprechend steuerte diese Expansion auf eine weltweite Verwestlichung hin<sup>2</sup>. Mit anderen Worten: Der Universalismus war eines der Gesichter der westlichen europäischen Expansion. Die Europäer – bis auf einige Kulturromantiker – haben bisher eher eine Geringschätzung für andere Zivilisationen gepflegt; sie wollen nicht gelten lassen, daß andere Zivilisationen ihre eigenen Weltanschauungen haben – z. B. in bezug auf Staat, Recht, Religion, Krieg und Frieden sowie auf die Bestimmung des Wissens<sup>3</sup>.

Von Europa ging also eine globale Standardisierung des europäischen Zivilisationsprozesses aus<sup>4</sup>. In unserer Gegenwart beginnt sich diese Europäisierung der Welt umzukehren; sie wird von einer Entwestlichung der Welt abgelöst<sup>5</sup>. Dem liegt fol-

gender Prozeß zugrunde: Im Übergang zum dritten Jahrtausend befindet sich die westliche Zivilisation nach fünf Jahrhunderten europäischer Expansion in einer Krise, von der auch der Glaube an die universelle Geltung der westlichen Weltanschauung betroffen ist. Dies ist der globalhistorische Hintergrund<sup>6</sup> der umfassenden Werte-Krise unserer Gegenwart, die alle westlichen Gesellschaften besonders hart trifft.

Die Problematik der Gefährdung der Werte im vereinten Deutschland ist Teil des beschriebenen gesamtwestlichen Phänomens. Eine Selbsthinterfragung in dieser krisenhaften Situation ist und könnte rational erfolgen, sie kann aber auch selbstzerstörerische Züge annehmen. Letzteres geschieht in Deutschland mit seiner spezifisch deutschen Spielart der westlichen Werte-Unsicherheit. Der große deutsche Denker Helmuth Plessner, der 1933 seine Heimat freiwillig verließ und, die Freiheit suchend, in die Emigration ging, hat in seinem überragenden Werk diese deutsche Eigenart als die der „verspäteten Nation“ beschrieben. Er befaßt sich in einem anderen Essay mit dem Vorwurf, „wir Deutschen verstünden in Dingen des öffentlichen Lebens kein rechtes Maß zu finden und verfielen immer wieder dem Zauber extremer . . . Vergötterung oder . . . Verneinung“<sup>7</sup>.

Plessners Erklärung für diese spezifisch deutsche gesinnungsethische Weltsicht ist der Hang der Deutschen zur Weltfrömmigkeit. Als Fremder unter den Deutschen kann ich dies nur bestätigen. Bezogen auf das im Westen allgemein verbreitete Phänomen der Werte-Krise ist die deutsche durch die von Plessner beschriebene „weltfromme“ Neigung der Deutschen zum Extremen gekennzeichnet: Nicht nur eine kritische Selbsthinterfragung, sondern auch Selbstverleugnung, ja sogar Selbst-

---

*Dieser Essay entstand am Harvard's Center for International Affairs im September 1996 in ständiger Diskussion mit Professor Herbert C. Kelman, Harvard's Chair for Social Ethics. Kelman mußte 1939 aus Österreich emigrieren. Der Werte-Konsens ist für ihn die Basis jeder friedlichen „conflict resolution“.*

1 Vgl. Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 Bde., Stuttgart 1983–1990.

2 Vgl. Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization*, New York 1987, S. 27 ff., sowie Grete Klingenstein et al., *Die Europäisierung der Erde*, Wien 1980.

3 Zu den weltanschaulichen Differenzen in diesen fünf Bereichen vgl. Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995. Für eine Gesamtschau über die Zivilisationen vgl. Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, London 1994.

4 Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1979<sup>6</sup>, hier Bd. 2, S. 424 ff. Vgl. auch die ausgezeichnete Monographie über Elias' Werk von Stephen Menell, *Norbert Elias – an Introduction*, Oxford 1992<sup>2</sup>.

5 Zur Entwestlichung vgl. B. Tibi (Anm. 3), S. 23 ff.

6 Zum Unterschied von Welt- und Globalgeschichte vgl. den Beitrag von Wolf Schäfer, in: Bruce Mazlish/Ralph Buultjens (Hrsg.), *Conceptualizing Global History*, Boulder/Col. 1993, S. 47–69.

7 Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie*, Frankfurt a. M. 1974, S. 9; vgl. auch ders., *Die verspätete Nation*, Frankfurt a. M. 1974<sup>2</sup>.

haß kennzeichnet den deutschen Umgang mit der Werte-Krise. Dies mündet in eine pauschale Verdammung der Werte der eigenen Kultur und Geschichte sowie der eigenen nationalen Existenz. Widersprüchlich – aber wahr – ist, daß der deutsche Nationalismus, zumindest aber der historisch bekannte „deutsche Sonderweg“, dieses Mal mit entgegengesetzten politischen Vorzeichen, unter dieser Decke schwelt – eine eigenartige deutsche Nationalarroganz. Als ein seit 34 Jahren in Deutschland lebender muslimisch-arabischer Migrant komme ich mit meinen langjährigen Erfahrungen zu diesem Urteil und kann Plessners Worte nur unterstreichen<sup>8</sup>.

Eine Werte-Krise gibt es aber auch in nichtwestlichen Zivilisationen. Dort ist nicht Selbsthinterfragung, sondern der religiöse Fundamentalismus die Antwort<sup>9</sup>. In diesem Essay will ich die globale Werte-Diskussion allgemein aufnehmen, mich hierbei jedoch auf die westlichen Gesellschaften konzentrieren.

Europäer könnten ihre Illusionen über die universelle Geltung der eigenen Werte dadurch korrigieren, daß sie den grenzenlosen Universalismus limitieren und auf einen Kernbereich – vor allem den der Demokratie und der Menschenrechte – einschränken. Im Westen wird jedoch unter den Bedingungen der Massenmigration der Ideologie des Multikulturalismus das Wort geredet. Daraus folgt, daß alle Werte nicht nur global, sondern auch im eigenen Haus, d.h. in den westlichen Gesellschaften selbst relativiert werden. Hierbei werden kulturelle Vielfalt und das Nebeneinander von Kulturghettos in sträflicher Weise verwechselt.

Kulturpluralismus und Multikulturalismus sind jedoch zweierlei. Es stellt sich hier die prinzipielle Frage, ob eine Gesellschaft ohne eine Werte-Orientierung bestehen kann. Der Kulturrelativismus von „Multi-Kulti“ lehnt eine Leitkultur ab und läßt somit einen für alle verbindlichen Wertekonsens nicht zu. Die Folge ist Werte-Beliebigkeit.

8 Vgl. teilweise autobiographisch Bassam Tibi, Nicht über Bagdad, sondern direkt! Die Schwierigkeit, an der deutschen Universität heimisch zu sein, in: Namo Aziz (Hrsg.), Fremd in einem kalten Land. Ausländer in Deutschland, Freiburg/Br. 1992, S. 121–136.

9 Vgl. Bassam Tibi, Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, Mannheim 1995. Dieses Buch ist aus dem Fundamentalismus-Projekt der American Academy of Arts and Sciences hervorgegangen. Zu diesem Projekt vgl. ders., Die Welt durch Militanz erneuern. Das Fundamentalismus-Projekt der American Academy of Arts and Sciences, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. Februar 1996/Geisteswissenschaften, S. N 6.

---

## Vom Kulturpluralismus und dem ihm entgegengesetzten „Multi-Kulti“-Kommunitarismus

---

Das Herkunftsland der multikulturalistischen Ideologie sind die Vereinigten Staaten von Amerika. Nordamerika ist ein Einwanderungskontinent, dennoch sind die USA noch keine multikulturelle Gesellschaft. Bisher hat die US-amerikanische, sich aus Migranten zusammensetzende Gesellschaft Menschen unterschiedlicher ethnischer und kultureller Herkunft nicht nur eine Heimat, sondern auch eine gemeinsame, d. h. eine amerikanische Identität gewährt. Dadurch ist Amerika eine kulturpluralistische, aber – wie soeben argumentiert – keine multikulturelle Gesellschaft in dem hierzulande verbreiteten Sinne. Ganz im Gegenteil: Der Multikulturalismus wird als Bedrohung des amerikanischen Gemeinwesens empfunden, weil zu seinen Konsequenzen „The Disuniting of America“<sup>10</sup> gehört.

Wenn Menschen aus unterschiedlichen Kulturen, Zivilisationen und Religionen in einem durch eine verbindliche Werte-Orientierung gekennzeichneten Gemeinwesen zusammenleben, dann können wir nicht von einer „multikulturellen Gesellschaft“ sprechen, weil Werte gerade in einem solchen Gemeinwesen weder beliebig noch relativ, sondern verbindlich sind. Mit anderen Worten: Die Kritik an der multikulturellen Gesellschaft ist nicht – wie oft bewußt, d. h. in ideologisch verfemender Weise mißverstanden wird – ein Plädoyer für eine ethnisch homogene Gesellschaft. Als ein deutscher Wahlbürger semitisch-arabischer Herkunft finde ich nichts unsympathischer, ja für mich bedrohlicher, als die Vorstellung einer ethnisch völlig homogenen deutschen Gesellschaft.

Die hier formulierte Kritik geht also weder von einer prinzipiellen Ablehnung der Migration aus, noch schließt sie das Modell des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Zivilisationen aus. Die Kritik richtet sich vielmehr gegen die Relativierung der Werte und die Aufgabe einer Leitkultur. Werte-Beliebigkeit ist letztlich eine auf Geringschätzung und Gleichmacherei der Kulturen basierende Gesinnung, die übersieht, daß in einem Gemeinwesen eine dominierende Kultur konsensuell die Voraussetzung für den inneren Frieden darstellt.

10 Arthur Schlesinger Jr., The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society, New York 1992.

Von manchem „Multi-Kulti“-Vordenker wird das arabo-islamische Spanien als ein nachahmenswertes Beispiel für eine multikulturelle Gesellschaft angeführt. Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, „ob eine heterogene Bürgergesellschaft ohne definitive Hegemonie eines einzigen kulturellen Vorbilds auskommt“<sup>11</sup>, greift auch Claus Leggewie auf das „Alhambra-Modell“ des islamischen Spanien zurück, um seine multikulturellen Argumente zu untermauern. Er vermittelt damit dem ‚unwissenden‘ deutschen Leser den Eindruck, im islamischen Spanien des Mittelalters hätte das „Multi-Kulti“-Modell funktioniert und es sei daher nun auch in Deutschland anzustreben. Leider ist ein derart ‚unbefangener‘ Umgang mit der Geschichte anderer Kulturkreise und ihren jeweils besonderen, kaum übertragbaren Traditionen typisch für diesen publizistisch sehr aktiven Personenkreis<sup>12</sup>.

Die Tatsachen sagen jedoch etwas anderes: In dem sogenannten „Alhambra-Modell“ gab es auf eine höchst verbindliche Weise eine Leitkultur – die islamischen Werte – vielleicht allzuviel davon! Zwar läßt der Islam kulturelle Vielfalt zu, schreibt aber zugleich absolut verbindliche Werte vor. In diesem Sinne war das arabische Spanien kulturell vielfältig; es herrschte dort jedoch eine aus der islamischen Zivilisation stammende Werte-Verbindlichkeit. Darin besteht gerade ihr Vorbild und ihre kulturelle Wirkung. Daher kann das Beispiel Spanien gegen jene, die es als Vorläufer der multikulturellen Gesellschaft sehen, vielmehr als Gegenbeweis gebracht werden: Nur im Rahmen einer Werte-Verbindlichkeit kann ein Gemeinwesen – zumal ein pluralistisches – den inneren Frieden aufrechterhalten. Und dieser innere Frieden reicht von der Kultur über den Gemeinsinn und das Funktionieren demokratischer Institutionen bis hin zur Verhinderung brutaler Gewalt.

Für unsere Gegenwart ist Nordamerika der wichtigste reale Bezugspunkt zu dieser Thematik. Vor der Verbreitung der Ideologie des Multikulturalismus und dessen Betonung ethnischer Wir-Kollektividentitäten besaß die US-amerikanische Gesellschaft ihren relativen inneren Frieden. Auch wenn es in Großstädten wie New York oder Boston ethnisch separat bewohnte Stadtteile

immer gegeben hat, galt jeder Amerikaner bisher – unabhängig davon, welche Hautfarbe, Sprache oder Religion er/sie hatte – eben als „American“, der sich zu den verbindlichen Werten des amerikanischen Gemeinwesens bekannte. Mit der Ausbreitung der multikulturellen Ideologie und ihren Begleiterscheinungen der Werte-Beliebigkeit oder gar des Werte-Verlusts ist der bisherige Bürgerkonsens gefährdet: Neue Zuwanderer pflegen ihre ethnische Herkunft als Abgrenzung und konstruieren hierbei Kollektividentitäten, die an die Stelle des „American Citizen“ als Individuum treten. Im Falle dieser konstruierten „Wir-Gruppen“-Identitäten handelt es sich um Bezüge auf „invented traditions“ und „imagined communities“<sup>13</sup>. So hat das reale Afrika mit dem Afrikabild der „Afro-American“ wenig zu tun; ebenso ist der Islam der kommunitaristischen Bewegung „Nation of Islam“ von Louis Farrakhan eine Identität, in der die authentischen Muslime ihre Religion kaum wiedererkennen<sup>14</sup>.

Die *erste zentrale These* dieses Essays lautet, daß zum Wesen der Ideologie des Multikulturalismus der Kulturrelativismus gehört<sup>15</sup>. Demnach sind die Werte einer jeden Kultur – sei es die der Migranten aufnehmenden Gesellschaften oder die der Zuwanderer – relativ. Das Bestehen auf einer Leitkultur, aus der die verbindlichen Werte herrühren, sowie die Forderung nach einer Integration der Zuwanderer – bei Aufrechterhaltung der kulturellen Vielfalt, denn Integration ist nicht mit Assimilation gleichzusetzen – werden von Kulturrelativisten als „Rassismus“ verfehmt. Damit wird der Rassismus-Begriff seines barbarischen Inhalts (jeder Rassismus ist Ausdruck der Barbarei) entleert und lediglich als polemisches Schlagwort – mit der Funktion der Beschimpfung Andersdenkender – verwendet. Ein Beispiel hierfür: Die Verfehlung sozialdemokratischer Politiker wie Scharping und Lafontaine als „Rassisten“ durch den

13 Zur Ethnizität der „Wir-Gruppen“ vgl. Daniel P. Moynihan, *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*, New York 1993; vgl. dazu Bassam Tibi, *Gefährliches Wir-Gefühl*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 19. August 1993, S. 29. Die „Wir-Gruppe“ wird dann zu einer *community* (vgl. dazu Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 1991<sup>2</sup>), und zwar mit einer konstruierten Tradition, deren Pflege zum „Grundrecht“ auf Kollektiv-Identität erhoben wird; vgl. Eric Hobsbawm/T. Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, sowie meine in Anm. 15 zitierte Arbeit, dort Kap. 6.

14 Der Islam kennt weder Rassen noch Hautfarben, also keinen „Black Islam“; zu diesem vgl. Gilles Kepel, *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, München 1996, S. 71 ff.

15 Zum „Multi-Kulti“-Kulturrelativismus vgl. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München 1996<sup>2</sup>, S. 158–183.

11 Claus Leggewie, *Alhambra – Der Islam im Westen*, Reinbek 1993, S. 10. Vgl. auch ders., *Multi-Kulti. Spielregeln für eine Vielvölkerrepublik*, Berlin 1990.

12 In einer Rezension von Susanne Gaschke urteilt die Verf. über den „Multi-Kulti“-Denker Leggewie, seine Arbeit sei „unoriginell, dafür aber nicht unterhaltsam und vor allem wischwaschi“; vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 5. 5. 1995, S. 15.

Grünen Jürgen Trittin<sup>16</sup> ist nur ein besonders deutliches Spiegelbild für die gegenwärtige ‚politische Kultur‘ des Debattierens wie für den Verlust von Wertmaßstäben und Realitätssinn in unserer Republik. Dem „Rassismus“-Vorwurf gegenüber dem Politiker Lafontaine liegt im übrigen nichts weiter als dessen Forderung zugrunde, die „Einwanderung rational zu steuern“<sup>17</sup>. Sich in dieser Form gegen eine in jeder Hinsicht dringende Notwendigkeit zu äußern ist nicht nur polemisch, sondern auch verantwortungslos<sup>18</sup>.

Die *zweite zentrale These* dieses Essays lautet, daß der Kulturrelativismus der Multikulturalisten – bewußt oder ungewollt – in die Bejahung eines kommunitaristischen Neoabsolutismus der Zuwanderer aus vormodernen Kulturen mündet. Der Kommunitarismus ist ein Ausdruck für das Nebeneinander von *communities*, als Parallel-Gesellschaften, die ohne eine Leitkultur nach ihren eigenen Normen und kulturellen Werten leben. Bei den Zuwanderer-Kulturen aus dem Mittelmeerraum und Afrika handelt es sich um vormoderne Kulturen.

Am Beispiel des Bestrebens einer Minderheit innerhalb der islamischen Gemeinde in Großbritannien, ein islamisches, nach der *Schari'a*-Vorstellung geformtes Ghetto zu bilden, kann exemplarisch gezeigt werden, wohin derartige Kollektivvorstellungen des Kommunitarismus bzw. sich nur noch ethnisch definierender Zuwanderergruppen führen<sup>19</sup>. Wenn Polemiker die begründete Kritik bzw. Abweisung vormoderner Werte zugunsten einer an einer demokratischen politischen Kultur orientierten Werte-Verbindlichkeit als „Rassismus“ diffamieren, dann muß wohl auch die kompromißlose Verteidigung der Demokratie gegen totalitäre Anschauungen als „Rassismus“ gelten. Die Demokratie richtet sich dann gegen sich selbst<sup>20</sup>. Die Folge ist, daß ein barbarischer Nazi-Verbrecher, der ja ein wahrer Rassist ist, mit einem Demokraten, der liberale Werte gegen totalitäre Weltanschauungen verteidigt, gleichgesetzt wird; der Demokrat wird mit dem modischen Begriff „Kulturrassist“ ver-

femt. Auf die Gefahr einer solchen Verkehrung von Werten in ihr Gegenteil wies der verstorbene jüdische Migrant Ernest Gellner in einer Diskussion mit dem Kulturrelativisten Clifford Geertz im Mai 1994 in Amsterdam hin. Wenn keine verbindlichen, allgemeingültigen Werte mehr zugelassen würden, wenn das Prinzip „anything goes“ absolut gesetzt werde – auf welcher moralischen Grundlage könne man dann noch, so fragte Gellner, die Nazi-Verbrechen verurteilen?<sup>21</sup>

Die westliche Zivilisation bestimmt den Menschen auf der Basis der kulturellen Moderne als ein Individuum und definiert ihn politisch als *Citoyen/Citizen*, der in einer demokratisch aufgebauten Zivilgesellschaft agiert. Islamische Fundamentalisten, die innerhalb der islamischen Zuwanderer-Gemeinde eine Minderheit bilden, lehnen diese Werte ab und fordern mit dem instrumentellen Rückgriff auf die Norm der Toleranz, eine kommunitäre Organisation der Muslime zu bilden<sup>22</sup>; sie meinen diesen Anspruch jedoch selber keineswegs relativistisch. Die für sich selbst beanspruchte und notfalls juristisch durchgesetzte Toleranz der pluralistischen Demokratie wird den anderen – auch denjenigen in den eigenen Reihen – von ihnen allerdings verweigert.

Ich möchte die daraus entstehenden Folgen am Beispiel Großbritanniens kurz illustrieren: In Großbritannien leben Vertreter aller islamisch-fundamentalistischen Bewegungen als Asylanten und dirigieren von dort aus ihre als „Islamische Internationale“ bekannten Untergrundaktivitäten. Mit Recht haben sich islamische Staatschefs auf dem Anti-Terrorgipfel in Scharm al-Scheikh vom März 1996 über westliche Politiker empört und sich ihrer Bestrebung widersetzt, den Begriff „islamischer Terrorismus“ in das Schluß-Kommuniqué einzufügen. Der ägyptische Präsident Mubarak wurde von allen islamischen Politikern unterstützt, als er die Verbindung von Islam und Terrorismus zurückwies und auf die „europäische Toleranz“ gegenüber Terroristen hinwies, die sich die Maske des Islam überziehen, um beispiels-

16 Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. 2. 1996 und dazu meinen Leserbrief ebenda vom 7. März 1996, S. 11.

17 „Einwanderung rational steuern“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. März 1996.

18 Vgl. hierzu das Interview von Michael Klonowsky mit dem Verf.: „Viele Westler hassen sich selbst“, in: FOCUS, Nr. 37/1996 vom 9. September 1996, S. 64–67, hier S. 65.

19 Zum kommunitaristischen Islam in Großbritannien vgl. G. Kepel (Anm. 14), S. 121 ff.

20 Vgl. das Kapitel über den islamischen Fundamentalismus bei Jean-François Revel, *Democracy against itself*, New York 1993, S. 199 ff.

21 Diese Gellner/Geertz-Debatte, an der der Autor mitgewirkt hat, ist enthalten in: Erasmus Foundation (Hrsg.), *The Limits of Pluralism. Neo-Absolutism and Relativism*, Amsterdam 1994, S. 163 ff., S. 167 ff.; vgl. dazu auch den Bericht des Verf.: *Posthysterisch. Streit über Kulturrelativismus*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. Juni 1994, S. N 5. Die anti-kulturrelativistische, sich an die Aufklärung haltende Position von Ernest Gellner ist in seinem Buch enthalten: *Postmodernism, Reason, and Religion*, London 1993<sup>2</sup>, bes. S. 22 ff., und vor allem das Kapitel mit dem ironischen Titel „Relativism über Alles“, S. 40 ff.

22 Vgl. G. Kepel (Anm. 14), S. 137 ff.

weise in Großbritannien im Schutz der freiheitlichen Demokratie und sympathisierender europäischer „Menschenrechtsgruppen“ unbehelligt ihre Aktivitäten zu entfalten. Das führende arabische Nachrichtenmagazin *al-Wasat* (Ausgabe Nr. 223 vom 6. Mai 1996 und Nr. 241 vom 9. September 1996) hat enthüllt, daß „die Köpfe der arabischen Afghanen“ (Terroristen) vom europäischen Exil aus – z. T. legal – agieren. Islamische Staatsmänner haben mit Recht argumentiert: Europäer sollten den Terrorismus im eigenen Hause bekämpfen, ehe sie vom „islamischen Terrorismus“ sprechen! Liberale Muslime berufen sich auf ihre – islamischen – Wertvorstellungen, wenn sie einen islamisch verkleideten Terrorismus als unislamisch verurteilen. Ich habe in einem FAZ-Essay argumentiert: „Der islamische Terrorismus ist kein Dschihad“<sup>23</sup>. Europäer scheinen ihre Wertevorstellungen bereitwillig aufzugeben, wenn sie im Namen der Demokratie, des Werte-Pluralismus und des Kampfes gegen eine angebliche Fremdenfeindlichkeit antidemokratische Kräfte tolerieren.

---

## Multikultur als Ersatz für fehlende Werte und die Krise der Demokratie

---

Sind liberale Demokratie und Werte-Beliebigkeit vereinbar? Ich glaube: nein. Denn Demokratie, Toleranz und individuelle Menschenrechte sind Werte einer politischen Kultur, deren Geltung nur gesichert sein kann, wenn sie allgemein als verbindlich akzeptiert werden. Wie bisher argumentiert, ist es Mode geworden, diese Werte im Namen der Öffnung gegenüber anderen Kulturen zu relativieren; d. h. ihre Verbindlichkeit aufzugeben. Das Fremdwort hierfür heißt: Kulturrelativismus; sein Inhalt bedeutet die absolute Geltung der Ansicht, daß die Werte jeder Kultur relativ seien und somit keine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können. Diese Relativierung der Werte resultiert in dem Verlust ihrer verbindlichen Geltung, und das heißt letztlich, in fehlenden Werten. Aus diesem Grunde sehe ich die Demokratie in einer „Multi-Kulti“-Werte-Beliebigkeit gefährdet.

Im Zeitalter der Migration bleibt die Geltung der beschriebenen kulturrelativistischen Geisteshaltung nicht mehr auf den globalen Rahmen, d. h. hier auf Kulturen jenseits der eigenen Grenzen,

beschränkt; sie erweitert sich auch und vor allem auf westliche Gesellschaften selbst. Die Stadt Frankfurt beispielsweise ist in diesem Rahmen zum Spiegelbild der UNO geworden, weil 30 Prozent der Stadtbewohner mittlerweile aus 165 verschiedenen Nationen kommen. Es ist bemerkenswert, hier auf die Tatsache hinzuweisen, daß in der Frankfurter „Multi-Kulti“-Kultur noch nicht einmal die islamische Gemeinde ihre Einheit bewahrt. In Frankfurt ist der Islam ethnisch-sektiererisch fragmentiert, und das spiegelt sich in der Struktur der vorhandenen Moscheen wider; jeder Muslim betet in der Moschee seiner ethnischen Gemeinde. Der Islam kennt aber keine Ethnizität. Eine Moschee ist – im Gegensatz zur christlichen Kirche – ein Gebetshaus für alle Muslime, gleich welcher Religionsrichtung und welcher Ethnizität sie angehören. Das gilt aber leider nicht für das multikulturelle Frankfurt.

Wie können Menschen, die einer großen ethnischen und kulturellen Vielfalt entstammen, zusammen mit der ursprünglichen Bevölkerung in Frieden leben, ohne daß verbindliche Werte zur Regulierung dieses Zusammenlebens anerkannt werden? Mit „Werten“ meine ich nicht „Gesetze“; vielmehr beziehe ich mich auf die ethische Weltanschauung, die die Menschen jeweils als verbindliche Orientierung für ihr Leben anerkennen. In unserer Zeit haben ideologisch orientierte Vertreter der 68er-Generation nach dem Scheitern des „sozialistischen Projekts“ ihre einstigen utopischen Ziele einer klassenlosen Gesellschaft durch die Utopie der multikulturellen Gesellschaft ausgetauscht. Das ist die Fortsetzung ihres Kampfes gegen die westlichen Werte. Um es noch einmal zu betonen: Der Vorbehalt gegen Multikulturalität bezieht sich nicht auf die Vielfalt, sondern auf das Fehlen eines verbindlichen Werte-Konsenses. Eine Gesellschaft kann kulturell vielfältig sein und dennoch eine Werte-Orientierung haben. Das ist aber kein Multikulturalismus.

Ich möchte dies am bereits angesprochenen Beispiel des islamischen Spanien illustrieren und den Rassismus-Vorwurf aufnehmen: Im mittelalterlichen arabischen Spanien, das die deutschen „Multi-Kulti“-Ideologen ohne tiefergehende Kenntnisse gern als beispielhafte multikulturelle Gesellschaft für die heutige Moderne anführen, galt in Wirklichkeit – wie erwähnt – der Islam als verbindliche Werte-Quelle. Dennoch waren Muslime, die diese verbindliche Werte-Orientierung und ihre Geltung durchsetzten, bekanntermaßen keine Rassisten. Warum wird dann die vergleichbare Auffassung, daß in westlichen Gesellschaften

<sup>23</sup> Bassam Tibi, Ist der islamische Terrorismus ein Dschihad?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6. März 1995, S. 8–9.

die Werte der westlichen Zivilisation – wie etwa die islamischen Werte in der islamischen Zivilisation – gelten sollten, als Rassismus verfemt? „Multi-Kulti“ ist kein Wert für sich, sondern ist der schlichte Tatbestand, daß Menschen aus verschiedenen Kulturen ohne Werte-Konsens zusammenleben. Multikultur wird als Ersatz für Werte angeboten. Wie kann aber ein Gemeinwesen in Frieden zusammenleben ohne für alle gleichermaßen verbindliche Werte?

Wenn einige westliche Intellektuelle und „weltfromme Protestanten“ (Helmuth Plessner) sich selbst kulturell relativistisch verleugnen, dann heißt das noch nicht, daß Menschen aus anderen Ländern ähnlich verfahren. Ich möchte dies an einem Ereignis illustrieren, das ich in diesem Jahr in Gießen erlebte. Im Rahmen des Collegium Gissenum über Toleranz wurde von mir – als einem aufgeklärten Muslim – eine Vorlesung über Islam und Toleranz gehalten. Der Vortragende wollte zeigen, daß eine Synthese zwischen Islam und Toleranz im Sinne einer Freiheit, die auch für den Andersdenkenden gilt, möglich ist. Diese kann sowohl unter Bezugnahme auf die traditionelle islamische Lehre als auch durch Anleihen bei der europäischen Aufklärung eine Legitimation finden. Eine Minderheit dort anwesender islamischer Fundamentalisten bewies durch ihr Verhalten jedoch genau das Gegenteil, ohne daß die Mehrheit der deutschen Zuhörer dieses intolerante Verhalten beanstandet hätte. Nach islamischer Norm kann ein Muslim das Abendgebet jederzeit zwischen Sonnenuntergang und -aufgang verrichten. Im Namen der Toleranz wurde jedoch willkürlich verlangt, daß die Veranstaltung des Collegium Gissenum unterbrochen werde, damit die Minderheit der dort anwesenden Fundamentalisten zum Abendgebet gehen könne; die Mehrheit sollte also bis zum Ende des Gebets warten und erst dann mit der Veranstaltung fortfahren. Dieser Wunsch ist durch keine Vorschrift der islamischen Religion zu begründen. Die Abweisung eines solchen Wunsches mit dem Hinweis, für das Collegium Gissenum gälten die Werte einer säkularen Institution, wurde als Intoleranz und Rassismus verfemt.

Nach dem Vortrag gab es keine Gelegenheit zu einer fruchtbaren Diskussion; statt dessen wurden fundamentalistische Proklamationen verlesen – wiederum ohne Beanstandung durch die anwesende Mehrheit der Zuhörer. Lediglich ein die Diskussion leitender, für seine Liberalität bekannter Philosophieprofessor (der ehemalige Assistent Adornos, Prof. W. Becker) wagte zu sagen, daß es für die Führung einer akademischen Diskussion

Werte und Normen gebe, und verlangte, daß dieselben eingehalten werden. Er wurde daraufhin mit dem Argument mundtot gemacht, daß sein Verhalten „ausländerfeindlich“ sei, woraufhin er es vorzog, zu schweigen.

Um nicht mißverstanden zu werden: Diese aggressiv demonstrierte Intoleranz einer Minderheit gegenüber der Mehrheit hat nichts mit der Religion des Islam, wohl aber mit der Ideologie des Fundamentalismus zu tun. Islam und Fundamentalismus sind zweierlei. Viele Deutsche wissen hier nicht zwischen beiden zu unterscheiden. Die folgenschwere Konsequenz ist, daß die Fundamentalisten im Namen der Toleranz gegenüber anderen Religionen toleriert werden. Die Kritik an Europäern von liberalen Muslimen wird dagegen überhört. Die beschriebene Erfahrung aus Gießen lehrt: In einer Multikultur gibt es keine verbindlichen Werte mehr, noch nicht einmal Spielregeln für Debatten und Diskussionen, und erst recht keine Orientierung für die Abweisung von Intoleranz.

---

## Von kulturellen Unterschieden

---

In unserer Welt gibt es Tausende von Lokalkulturen, die sich zu Zivilisationen gruppieren. Jede Zivilisation hat ihre eigenen Anschauungen. Die Heterogenität der Zivilisationen spiegelt sich vor allem im weltanschaulichen Bereich wider. Menschen aus unterschiedlichen Zivilisationen hatten immer unterschiedliche Weltansichten. Das ist kein Novum; neu ist, daß diese Menschen durch Globalisierung und Massenzuwanderung näher zusammenrücken und unter dem Zwang stehen, Formen für ein friedliches Zusammenleben zu finden, wenn sie nicht gegeneinander kämpfen wollen.

Wer unter diesen Bedingungen in den Aufnahme- bzw. Einwanderungsgesellschaften seine eigenen Werte im Namen einer falsch verstandenen Toleranz „politisch korrekt“ verleugnet, übersieht zumeist, daß die Hinzukommenden dies nicht tun. Das Ergebnis ist dann ein sich verhängnisvoll auswirkendes Konglomerat von Kulturrelativismus, Wertelosigkeit und Neo-Absolutismus der Werte vormoderner Kulturen. Der fremde Absolutist oder Fundamentalist ist hierbei der Gewinner, der heimische wertelose Relativist der Verlierer.

Gegenüber dem problematischen Zusammenspiel von Kulturrelativismus und Kulturabsolutismus

bietet sich eine „Politik der Vernunft“<sup>24</sup>, der nüchternen Realitätssicht an. Diese Schlußfolgerung möchte ich am Beispiel der erwähnten Diskussion in der Erasmus Foundation in Amsterdam illustrieren. Hier hatte die italienische Multikulturalismus-Feministin Rosi Braidotti die Ansicht vertreten, daß ein „Bündnis zwischen dem Feminismus und dem politischen Islam auf dem Boden einer multikulturellen Gesellschaft“ zur Beendigung der „Vorherrschaft der Werte des weißen Mannes“ beitragen könne. Der inzwischen verstorbene Kulturanthropologe und Islam-Kenner Ernest Gellner entgegnete Frau Braidotti ironisch, er sei neugierig, von ihr zu erfahren, wie ein Bündnis zwischen europäischen Feministinnen und islamischen Fundamentalisten – die bekanntermaßen extrem patriarchalisch und autoritär orientiert seien – denn funktionieren könne. Die multikulturell orientierte Feministin konnte daraufhin nur die von ihr vertretene ideologische Überzeugung einer Synthese von Feminismus und Multikulturalismus als ihr festes Repertoire wiederholen; diese Vision werde die Menschheit von der „Vorherrschaft des weißen Mannes“ befreien. Die „richtige“ Gesinnung, die ideologische Überzeugung, nimmt einmal mehr den Platz der rationalen Analyse, der politischen Vernunft, ein. Der ohne genaue Kenntnis seiner Argumente von seinen Gegnern häufig kritisierte Harvard-Gelehrte Samuel P. Huntington hat in einer Replik auf seine Kritiker in bezug auf die USA gefragt: „... sollte Amerika eine wahrhaft multikulturelle Gesellschaft ... werden, kann Amerika dann als eine liberale Demokratie überleben?“<sup>25</sup>

Werte-Verbindlichkeit zu bejahen entspricht einer demokratischen Integration, die nicht gleichzusetzen ist mit Assimilation, wie häufig unterstellt wird. Warum aber verwechseln deutsche Gesinnungsethiker demokratische Integration als Werte-Bejahung mit kultureller Assimilation als Aufgabe der eigenen kulturellen Identität? Noch einmal: Demokratische Integration und kulturelle Assimilation sind zweierlei, ebenso wie auch kulturelle Vielfalt und Multikultur zweierlei sind. Es geht um die Anerkennung einer Leitkultur als Quelle einer verbindlichen Werte-Orientierung, eines friedlichen Miteinanders und eines demokratischen, pluralistischen Interessenausgleichs.

---

## Fehlender Werte-Konsens über Rechte und Pflichten führt zur ethnischen Aufsplitterung, zur Ethnisierung sozialer Konflikte

---

Im Verlaufe meiner Skizzierung der Problematik habe ich auf die in den USA zunehmende Befürchtung eines „Disuniting of America“ als Folge des Werte-Verlusts bzw. des Verlusts eines Werte-Konsenses hingewiesen. Alle Nordamerikaner sind faktisch Zuwanderer; sie verbindet nur der Konsens über die Bestimmung des „American Citizen“ sowie seiner Rechte und Pflichten. Das verbindende Element ist also der Werte-Konsens und nicht die Ethnizität. Geht dieser Konsens durch eine zunehmende ethnische Selbstbestimmung, vor allem der Neu-Zuwanderer, verloren, dann ist das gesamte „amerikanische Modell“ gefährdet. Besorgte Amerikaner sprechen deshalb von einer aus der Ethnisierung erwachsenden Gefahr der „Libanisierung Amerikas“<sup>26</sup>.

Ich möchte zwar meinen Blick in diesem vorletzten Abschnitt auf Europa richten und als ein komunitaristisches Beispiel das „islamische Parlament“ in Großbritannien anführen<sup>27</sup>. Dennoch möchte ich meine diesbezüglichen Ausführungen mit einem Rückgriff auf das amerikanische Modell beginnen. Wohl wissend, daß Ethnizität in Amerika für alle Amerikaner (alle sind bzw. waren ja Migranten) gilt, bedeutet dort der Werte-Konsens-Verlust einen folgenreichen Prozeß des „Disuniting of America“. In Europa bezieht sich die Gefahr jedoch auf die Konfrontation von einheimischer Bevölkerung und Zuwanderern mit beängstigenden Folgen von Ausländerfeindlichkeit und Ghettoisierung. Wohlbemerkt – beide bedingen einander wechselseitig.

Ich beginne mit dem Amerikaner Louis Wollcott, der seine Kündigung des Werte-Konsenses über den „American Citizen“ durch seinen Übertritt zum Islam und die Änderung seines Namens in Abdul Haleem Farrakhan vorgenommen hat. Die von ihm gegründete Bewegung „Nation of Islam“ verfolgt – wie Gilles Kepel in einer bemerkenswer-

---

26 Der Begriff stammt von Graham Fuller, *The Breaking of Nations*, in: *The National Interest*, Nr. 26 (Winter 1991/92), S. 14–21; dazu Bassam Tibi, *Wird Amerika libanisiert? Die öffentliche Diskussion über Migration in einem Einwanderungsland*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. Mai 1992, S. 12.

27 Vgl. „Ein muslimisches Parlament in London“, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 6. Januar 1992; eine Analyse dazu ist in: G. Kepel (Anm. 14), S. 202 f. enthalten.

24 Vgl. Bassam Tibi, *Politik der Vernunft. Jenseits von Kulturrelativismus und Neoabsolutismus*, in: *Universitas*, (1996) 3, S. 201–210.

25 Samuel P. Huntington, *If not Civilizations, what?*, in: *Foreign Affairs*, (1993) 5, S. 186–194, hier S. 190.

ten Studie über den Diaspora-Islam gezeigt hat – nicht nur das Ziel, die Afro-Amerikaner politisch zu ghettoisieren, sondern darüber hinaus einen Separatismus. Die willkürliche Islam-Deutung von Farrakhan ist rassistisch und antisemitisch; die Religion des Islam dagegen ist für alle Menschen bestimmt und keine „exklusiv-schwarze“, geschweige denn eine messianische Religion. Nach dem Historiker Bernard Lewis gelangte die jüdische Kultur in einer „Symbiose mit dem Islam“<sup>28</sup> zu ihrer höchsten Blüte.

Der Islam Farrakhans hat mit der Religion des Islam nichts zu tun, vielmehr ist er eine Erscheinung der amerikanischen Gesellschaft und hängt mit der „Infragestellung . . . (der) Werte, in deren Namen sich eine Hierarchie der Rechte und Pflichten bildet“ zusammen. Dies folgt aus der „zunehmenden Aufsplitterung der amerikanischen Gesellschaft je nach Zugehörigkeit zu ethnischen Gruppen . . ., die seitdem ihre Ansprüche geltend machen“<sup>29</sup>. Mit anderen Worten: Hier geht es nicht um die Aufnahme einer weiteren Religion, des Islam, in ein funktionierendes Gemeinwesen, sondern um die Gefährdung des bestehenden Werte-Konsenses, um die Ethnisierung sozialer Konflikte im Interesse bestimmter militanter Gruppen<sup>30</sup>.

---

## Ein Ausweg aus der multikulturellen Sackgasse?

---

Ich möchte meinen Versuch, diese Frage zu beantworten, mit einem konkreten Beispiel aus Westafrika einleiten. Oft sagen Deutsche – um weltläufig zu erscheinen –, man müsse über den Tellerrand schauen; man sollte dies jedoch nicht nur beteuern, sondern auch faktisch tun. Während eines Studienaufenthaltes im westafrikanischen Senegal freundete ich mich in Dakar mit einem „afro-amerikanischen“ Paar an, das mit großem Enthusiasmus seinen „Mutterkontinent“ besuchte und sich deshalb bewußt als „afro-amerikanisch“ verstand. Ich hatte das Privileg, die Lernprozesse der beiden „Afro-Amerikaner“ Stufe um Stufe zu beobachten. Senegal ist ein vorwiegend islami-

sches Land (85 Prozent Muslime), dessen Bevölkerung ethnisch in 13 Stämme unterteilt ist; die größten darunter sind die Wolof und die Tukulor. Die beiden „Afro-Amerikaner“, die sich auf der Basis ihrer „Hautfarbe“ mit Afrika identifizierten, wurden von den Einheimischen jedoch auf allen Ebenen auffällig als „Fremde“ behandelt, weil sie keiner der bestehenden ethnischen Gemeinschaften angehörten.

Diese Identitäten können nicht – wie die *Citizenship* – durch eine bewußte, freie Entscheidung erworben werden. Man kann einem Gemeinwesen, nicht aber einem Stamm, einer Ethnizität, beitreten; man muß in ihm geboren sein. Und so blieben die beiden Afro-Amerikaner „draußen“; sie verließen Westafrika schließlich nicht nur mit der Erfahrung einer enttäuschenden Abweisung als „Fremde“, sondern auch mit der produktiven, nicht-romantischen Erkenntnis, daß sie Amerikaner sind, darin ihre Identität haben, und daß die USA ihre Heimat ist.

Können die nach Europa – und hier besonders nach Deutschland – zugewanderten Ausländer in ähnlicher Weise Deutsche im Sinne von Bürger/*Citoyen* werden? Ich glaube, daß dies möglich ist, wenn beide Parteien, Deutsche und Ausländer, dies ehrlich wollen. Die Hindernisse kommen allerdings von zwei extremen Seiten, wie ich selbst erfahren habe: Ghetto-Muslime feinden mich an, weil ich mich integrieren will; deutsche Multikulturalisten grenzen mich aus, weil ich eine andere Meinung habe als sie. Erfolgt ein Umdenken nicht, dann sollte man sich auf grausame Konflikte in absehbarer Zukunft vorbereiten. Das ist keine Panikmache, sondern eine begründete Vorwarnung.

Meine türkischen Freunde, die Soziologen Sencer und Aiyse Ayata, die an der METU-Hochschule in Ankara lehren, sind der Auffassung – die ich mit ihnen teile –, daß die sogenannten „guten Deutschen“, die sich von den „ausländerfeindlichen“ Deutschen durch ihre „Multi-Kulti“-Forderungen abzuheben glauben, im Grunde noch schlimmere Feinde von uns Fremden sind. Diese türkischen Soziologen sind überzeugt, daß mit Multikulturalismus durchaus auch das Ziel verfolgt werden könnte, die Ausländer draußen zu halten, also nicht zu integrieren. Die Türken, Araber, kurz: „die anderen“ sollen in ihrer Eigenschaft als Fremde verbleiben.

Über diese Auffassung – oder Unterstellung – mag mancher streiten; eine andere läßt sich nicht von der Hand weisen: Es handelt sich um die „guten Deutschen“, die mit ihrer „gutgemeinten“ Gegner-

---

28 Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, München 1987; dazu Bassam Tibi, *Die Geschichte einer Symbiose*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. Mai 1989, S. 14.

29 G. Kepel (Anm. 14), S. 90.

30 Vgl. Bassam Tibi, *Lukrative Belästigung. Der Kollaps der multikulturellen Politik in Amerika*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 29. August 1995, S. 29.

schaft zur Integration offenbar zugleich eine besondere Vorliebe für den sozialen Konflikt haben; es sind vor allem jene deutschen Linken und die ihnen nahestehende Publizistik, die es aus eigener Kraft nicht geschafft haben, ihr demokratisches Gesellschaftssystem zu destabilisieren. Nun sollen wohl die Ausländer – zumal die Hunderttausende von Zuwanderern und „Asylbewerbern“, die trotz anhaltender Massenarbeitslosigkeit, fehlender Wohnungen und leerer Sozialkassen, und damit auch objektiv ohne jede Möglichkeit zur Integration, ins Land gelassen werden – als nach Deutschland importiertes Ersatzproletariat diese Aufgabe übernehmen<sup>31</sup>.

Ich möchte diese Beobachtung ebenfalls an einem konkreten Beispiel illustrieren: An einer hessischen Universität wurde kürzlich eine Lehrveranstaltung über Multikulturalismus durchgeführt, bei der die Theorie von Charles Taylor über Anerkennungskämpfe zwischen Einheimischen und Migranten diskutiert wurde<sup>32</sup>. Die Dozentin predigte ihren Studenten und Studentinnen, daß hierfür das Muster von „Herr und Knecht“ bei Hegel gelte, das von Frantz Fanon auf die Beziehung von „Colon-Colonisé/Kolonisator und Kolonisierten“ übertragen worden sei. Das ist ein vielsagendes Beispiel für die Intention der Multikulturalisten. Der Kenner weiß, für Fanon geht es bei den Anerkennungskämpfen um Leben und Tod, keineswegs um Integration und friedliches Zusammenleben<sup>33</sup>: Weil die Werte der eigenen, einheimischen Gesellschaft nicht gelten sollen, wird nicht nur ein Werte-Relativismus, sondern auch der Kampf der Migranten gegen die Einheimischen propagiert. Wohlgemerkt: Das tun Deutsche – nicht wir Ausländer, die die Integration und nicht den Kampf wollen!

Ein anderer Aspekt der Werte-Diskussion in kulturell vielfältigen Gesellschaften mit Migrantenströmen ist der gegenseitige Respekt. Wenn ich mit Deutschen öffentlich spreche und derartige Meinungen höre, die einem pathologischen Selbsthaß entstammen und – direkt oder indirekt – eine Zerstörung der demokratischen Gesellschaft zum Ziel haben, dann frage ich oft: „Wie kann ich Sie

respektieren, wenn Sie es selbst nicht tun?“<sup>34</sup> Eine Antwort darauf erhalte ich zumeist nicht.

Ich möchte auch diese Frage wiederum an einem konkreten, im „Spiegel“ veröffentlichten Fall aus Berlin illustrieren: Zwei syrische, in Deutschland geborene minderjährige Mädchen integrieren sich in ihrem Schüler-Milieu, gewinnen deutsche Freunde und werden somit fast einheimisch in Deutschland. Das mißfällt den nichtintegrierten Eltern, die mit Mitteln der Mißhandlung bis zur Entführung dagegen einschreiten. Es kommt zu einer Solidaritätsdemonstration der deutschen und ausländischen Schüler, aber die deutschen Behörden unternehmen nichts. Die Mädchen werden entführt. „Mitarbeiter des Berliner Jugendnotdienstes verweigern ihre Hilfe ... Die städtischen Jugendbeamten begründen ihre Untätigkeit oft mit der Rücksichtnahme auf fremde Sitten. Einige fürchten gar, als Ausländerfeinde dazustehen, wenn sie sich allzu heftig in die Angelegenheiten ausländischer Familien einmischen.“<sup>35</sup> Obwohl sie es in bestimmten Fällen nach deutschem Recht tun müßten. So entstehen in Deutschland im Hinblick auf eine überdehnte Toleranz gegenüber Ausländern rechtsfreie Räume – mit außerordentlich problematischen Folgen für das Rechtsbewußtsein in der Gesellschaft wie für die Akzeptanz von Ausländern.

Das ist ein anschaulicher Fall für die Verleugnung der eigenen Werte sowie der eigenen demokratischen Staatsordnung, in der Kindesmißhandlung, ja Entführung eigentlich gegen alle gültigen Normen und Werte verstößt – eigentlich insofern, da hier der Werte-Relativismus bereits obsiegt hat. Das ist das häßliche, das gefährliche Gesicht des Multikulturalismus.

Meine Schlußfolgerung ist sehr persönlich: Nach vierunddreißigjähriger Erfahrung in Deutschland und mit Deutschen bin ich als integrierter Ausländer der Auffassung, daß hinter der leider oft verlogenen vorgetragenen, verordneten Fremdenliebe kein Wille zur Integration von Fremden besteht. Wie oft bin ich in meiner Eigenschaft als „Fremder“ abgewiesen worden. Das wird manchmal sogar mit sich liberal gebender Belustigung – etwa mit der Bemerkung einer bekannten, altgedienten liberalen Ministerin – geäußert: „Behalten Sie Ihre Identität.“ Meine Rationalität schützt mich davor, auf dieses Unverständnis und die darin enthaltene Ablehnung wie ein islamischer Fundamentalist zu

31 Vgl. Bassam Tibi, Kein Ersatzproletariat der deutschen Linken. Zuwanderung von Ausländern den Möglichkeiten anpassen, in: FOCUS, Nr. 22/1996, S. 52.

32 Vgl. Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1992.

33 Zu dieser Herr-Knecht-Beziehung bei Hegel und Fanon vgl. Bassam Tibi, Fanons Gewalttheorie im Zusammenhang mit seiner Hegel-Rezeption, in: ders., Internationale Politik und Unterentwicklungsländer-Forschung, Frankfurt a. M. 1979, S. 156–162.

34 Vgl. ders., „Viele Westler hassen sich selbst“, in: FOCUS, Nr. 37/1996, S. 65.

35 „Wir machen die Hölle durch“, in: Der Spiegel, Nr. 15/1996, S. 62–68.

reagieren, der den Haß gegen den Westen predigt und dabei sogar Zuspruch von sich selbst verleugnenden Europäern erhält. Die anderen derart subtil, aber zumeist noch krasser Abgewiesenen halten sich jedoch nicht in gleicher Weise zurück.

Ich jedoch möchte der Auffassung treu bleiben: Meine islamischen Vorfahren haben das Vernunftdenken Aristoteles' hoch geschätzt; und eben diese islamischen Rationalisten haben den Aristotelismus als eine auf der Vernunft basierende Werte-Orientierung am Vorabend der Renaissance an Europa weitergegeben<sup>36</sup>. Immer, wenn es Brücken zwischen Orient und Okzident gab, basierten deren Fundamente auf einer ge-

meinsamen Sittlichkeit und Vernunftorientierung. Wenn es aber einen Krieg der Weltanschauungen – sei es der Dschihad oder ein Kreuzzug – gab, dann lag dem stets ein Werte-Dissens zugrunde. Wollen die Deutschen wirklich ein friedliches Zusammenleben mit Menschen aus anderen Kulturen und Zivilisationen, dann müssen sie einen Werte-Konsens anstreben, dabei aber nicht die eigenen grundlegenden Werte der Demokratie und Aufklärung aufgeben.

---

36 Zum islamischen Rationalismus des Frühmittelalters vgl. Bassam Tibi, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, Teil II, München 1996; zur Vernunftorientierung als eine islamisch-okzidentale Brücke vgl. ders. (Anm. 3), S. 180–183.

Dieter Oberndörfer

# Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur

Zum Gegensatz zwischen kulturellem Pluralismus und Multikulturalismus

Die Geschichte der modernen Nationalstaaten wird seit ihren Anfängen in der französischen Revolution und der amerikanischen Staatsgründung von dem Gegensatz zwischen dem Partikularismus der Nation und dem weltbürgerlichen Universalismus der Republik bestimmt. Alle derzeitigen Nationalstaaten sind in jeweils unterschiedlichen Mischungsverhältnissen zugleich Nation und Republik. Das Partikulare, mit dem sich Nationen legitimieren und abgrenzen, sind kollektive Eigenschaften oder Werte. Diese politische Substanz der Nation ist ihre kollektive Kultur. Der Bürger muß sich ihr unterordnen und hat sie zu bewahren.

Die politische Substanz der Republik ist die individuelle Freiheit ihrer Bürger. Sie wird durch die republikanische Verfassung, durch Gewaltenteilung, Rechtsstaatlichkeit und Grundrechte geschützt. Die Kultur der Republik ist daher nicht eine aus der kollektiven Nationalkultur abgeleitete und den Bürgern verbindlich vorgegebene Orientierungsgröße. Der folgende Beitrag untersucht diesen Gegensatz zwischen einem nationalen und einem republikanischen Verständnis von Kultur.

---

## I. Die pluralistische Kultur der Republik

---

Kulturelle Vielfalt und Dynamik finden sich in allen menschlichen Gesellschaften. Kulturelle Homogenität im Sinne fugenloser, konfliktfreier Übereinstimmung kultureller Werte hat es nie und nirgendwo gegeben. Keine Kultur entstand aus sich selbst heraus in einem luftleeren Raum. Alle Kulturen haben sich vielmehr in einer langen Geschichte kulturellen Austausches grenz- und völkerübergreifend gebildet. Über die Neuinterpretation ihrer eigenen Überlieferung oder durch Austausch gab es überall kulturelle Dynamik und Pluralität. In diesem Sinne waren und sind daher alle Gesellschaften multikulturell.

So ist etwa die japanische Kultur, die häufig als Beispiel für eine in sich ruhende, reine Nationalkultur angeführt wird, zutiefst durch chinesische, indische und westliche Überlieferungen geprägt worden. Aus China wurden die Schrift- und die Kunsttechniken übernommen, aus Indien über China und Korea der Buddhismus sowie aus Europa und Nordamerika Literatur, Philosophie, Kunst, moderne Wissenschaften und Technologie. In Europa kam das Christentum aus den Kulturen des Nahen Ostens. Im Mittelalter und in der Renaissance erhielt die Kultur der europäischen Völker entscheidende Impulse aus der Begegnung mit der Philosophie und Literatur der griechisch-römischen Antike. Vom Geist der Antike sind der deutsche Idealismus, die deutsche Klassik und Romantik geprägt worden. Große Werke der Weltliteratur wurden ins Deutsche übersetzt. Die Durchsetzung der Forderungen nach einer internationalen Kriterien gesäuberten Kultur hätte für alle Völker oder Nationen skurrile Folgen.

Der republikanische Verfassungsstaat schützt die individuelle Freiheit der Kultur, die Freiheit der Religion und Weltanschauung, damit aber zugleich kulturelle gesellschaftliche Vielfalt und Dynamik. Er ist daher nicht wie andere Staaten nur de facto, sondern auch de lege multikulturell: anders gesagt mit einem allgemein akzeptierten Begriff aus der Zeit vor der deutschen Debatte über Multikulturalismus: Die Republik ist pluralistisch.

In der Geschichte des westlichen Verfassungsstaates ist die Freiheit der Religion und der Weltanschauung – der eigentliche Kern der kulturellen Freiheit – die Mutter der politischen Freiheit. Durch die politischen Freiheiten der Bürger soll die kulturelle Freiheit gesichert werden. Die Geburt des modernen Verfassungsstaates bildet den Schlußpunkt einer jahrhundertlangen Geschichte religiöser Bürgerkriege Europas. So wurde gerade Amerika, die älteste westliche Demokratie, als Fluchtburg für religiös Verfolgte und als Heimstatt für Gläubige unterschiedlicher Konfessionen gegründet. Zum Schutz der individuellen religiösen Freiheit und religiösen Praxis

gegen Eingriffe des Staates wurden Staat und Kirche getrennt. Für die Sicherung des kulturellen Pluralismus mußte der Staat eine weltanschaulich neutrale Instanz, ein säkularer Staat werden.

Zur individuellen Freiheit der Kultur gehören insbesondere die Freiheit des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis, der Weltanschauung und der Kunst. So heißt es in Art. 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes (GG) der Bundesrepublik Deutschland: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“; und: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet“. Durch Art. 5 Abs. 3 GG wird die Freiheit der Kunst, der Wissenschaft, der Forschung und Lehre ein Teil der kulturellen Freiheit: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei.“ Dieser Schutz der Freiheit der Religion, der Weltanschauung und Kunst durch die Verfassung sichert den Bürgern einen weiten Spielraum (der Freiheit) bei der Bestimmung ihrer individuellen kulturellen Präferenzen auch im Alltag. Zudem werden religiöse Überzeugungen und kulturelle Werte von Minderheiten nicht nur geduldet, sondern dürfen auch aktiv vertreten werden. So besagt Art. 5 Abs. 1 GG: „Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten . . . Eine Zensur findet nicht statt.“ Auch der verfassungsrechtliche Schutz der Versammlungsfreiheit ist für die kulturelle Freiheit der Bürger von zentraler Bedeutung.

In der Republik gibt es also keine nationalen Religionen oder Kulturen, die für ihre Bürger verbindlich gemacht werden dürfen. Jeder Versuch, einem Deutschen, Franzosen oder Amerikaner eine bestimmte Religion oder Konfession als nationale Pflicht oder Eigenschaft vorzuschreiben, wäre ein Anschlag auf den Geist und die Bestimmungen ihrer Verfassungen. Die Kultur der Deutschen, der Bürger der Bundesrepublik Deutschland, kann daher immer nur der gesamte und in sich sehr vielfältige Güterkorb der kulturellen Werte aller heutigen deutschen Staatsbürger sein. „Die“ oder „eine“ für alle verbindlich definierte deutsche Kultur kann es im Verfassungsstaat nicht geben. Soweit der Begriff der Nation mit kulturellen Überlieferungen und Werten verbunden wird, geschieht dies immer nur als selektive individuelle Entscheidung und Aneignung, die für die übrigen Bürger nicht zwingend verbindlich sind. Es bleibt den Bürgern der Bundesrepublik Deutschland überlassen, ob sie deutsche oder englische Liebesromane, ob sie Goethe, den Koran oder die Bildzeitung lesen, ob sie Bach, Jazz, Kuschelmusik

oder Heavy Metal hören, ob sie in ihrer Freizeit Museen besuchen oder Sport treiben, ihren Urlaub in Deutschland oder im Ausland verbringen wollen.

Kulturelle Werte dürfen in der Republik individuell interpretiert, akzeptiert oder zurückgewiesen werden. Die Kultur der Republik wird somit unvermeidlich zu einer Mischung unterschiedlicher oder sogar konfliktiver Güter und Werte. Begrenzt wird ihr Pluralismus jedoch durch die Grundwerte der Verfassung und deren rechtliche und politische Ordnung. Diese bilden ihrerseits die Voraussetzung für die Offenheit und Vitalität des kulturellen Pluralismus der Republik.

Der kulturelle Individualismus und Pluralismus des Verfassungsstaates vertragen sich nicht mit dem statischen Konzept einer Nationalkultur. Sie begründen vielmehr kulturelle Dynamik und kulturellen Wandel. Sie stehen im Gegensatz zu den Konstrukten einer statischen kollektiven Kultur der Nation, die seit undenklichen Zeiten existiert habe und auf immer bewahrt werden müsse – Konstrukte, die die tatsächliche geschichtliche innere Vielfalt der Kulturen und ihren ständigen Wandel verzeichnen und daher immer fiktiv waren und sein werden. So unterscheiden sich heute die Kulturen der Deutschen und Franzosen schon sehr von ihren Kulturen im 19. Jahrhundert. Dies gilt in noch weit stärkerem Umfange für frühere Zeiträume. Auch in den kommenden Jahrhunderten werden sich ihre Kulturen erneut tiefgreifend verändern.

Die individuelle kulturelle Freiheit und ihr Pluralismus machen die Kultur der Republik, das komplexe Amalgam der kulturellen Werte und Güter ihrer Bürger, zu einem permanenten Prozeß des Wandels individueller oder kollektiver kultureller Präferenzen. In diesem Prozeß ist es legitim, wenn sich einzelne Bürger oder bestimmte Gruppen engagiert für die Erhaltung und auch Verbreitung von Überlieferungen einsetzen, die ihnen selbst lieb und teuer sind. Diese Überlieferungen dürfen jedoch nicht mit der Kultur der Republik verwechselt werden. Diese umfaßt die Gesamtheit der kulturellen Güter und Präferenzen aller ihrer Staatsbürger. Wenn etwa in der Bundesrepublik Deutschland die Zahl der Staatsbürger muslimischen Glaubens zunehmen wird, werden deren religiöse Überzeugungen in noch stärkerem Umfang zu einem Bestandteil der Kultur der Deutschen werden.

Die Kultur der Republik ist offen für den Wandel ihrer Inhalte. Sie kann niemals abschließend und

übereinstimmend definiert werden. In ihrer pluralistischen Kultur müssen kulturelle Werte und Überlieferungen sehr viel überzeugender und engagierter vertreten werden als in einer Gesellschaft, in der „die“ Überlieferung unbefragt und unkritisch Gegenwart und Zukunft prägen soll. Die Republik begünstigt somit eine ungleich tiefer gehende individuelle Aneignung kultureller Güter durch ihre Bürger. Die Freiheit der Kultur in der Republik richtet sich also nicht gegen die Bewahrung kultureller Traditionen. Sie schafft indes den politischen Rahmen für eine ständig neue kritische Überprüfung ihrer Geltung und verbessert die Chancen für kulturelle Vielfalt und Innovation.

Solange es keinen Weltstaat gibt, in dem die Grenzen zwischen den Staaten aufgehoben sind, sind republikanische Verfassungsstaaten immer zugleich auch „nation states“, Nationalstaaten im Sinne der Sprachregelung der Vereinten Nationen, denen es in den Beziehungen zu anderen Nationalstaaten auch um handfeste Eigeninteressen und die Bewahrung ihrer historisch gewachsenen kollektiven Partikularität geht.

Bei den Abgrenzungen der Nationalstaaten voneinander entstehen kollektive Wir-Gefühle, in denen die eigene Gemeinschaft als der eigentlich wertvolle, „den anderen“ überlegene Teil der Menschheit eingestuft wird. Dieses Wir-Bewußtsein läßt sich in vielen menschlichen Vereinigungen beobachten – in Stammeshorden, Stadtstaaten, Imperien, Feudalstaaten oder in prosaischeren Zusammenschlüssen wie in politischen Parteien oder Fußballvereinen samt ihrer Anhängerschaft. Im Widerspruch zu ihrer weltbürgerlichen Wertesubstanz bilden so auch republikanische Verfassungsstaaten ein „die anderen“ ab- und sich selbst aufwertendes Wir-Bewußtsein aus. Wie in Nationalstaaten wurde und wird auch dieses kollektive Bewußtsein durch die Berufung auf eine angeblich eigene Überlieferung, eine eigene nationale Kultur begründet. Sie bildet auch hier die Substanz des Wir-Bewußtseins und seines Überlegenheitsdünkels. Die politische Legitimität republikanischer Verfassungsstaaten wird und muß demgegenüber daran gemessen werden, inwieweit die weltbürgerlichen Normen der Republik in der Innen- und Außenpolitik im Rahmen des Möglichen gegen partikulare „nationale“ Interessen engagiert und innovativ durchgesetzt werden. In der Politik republikanischer Verfassungsstaaten wird es dabei immer Konflikte zwischen ihrer weltbürgerlichen Wertesubstanz und ihren Eigeninteressen als Nationalstaaten geben.

---

## II. Die kollektiven Nationalkulturen

---

In den „nationalen“ Kulturen republikanischer Verfassungsstaaten drücken sich in der Regel die kulturellen Überlieferungen der jeweils dominanten Bevölkerungsgruppen aus – ein Vorgang, der gerade auch durch das demokratische Mehrheitsprinzip begünstigt wurde. Obwohl sich die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika darauf berufen hatte, „that all men are created equal“, interpretierte die Mehrheit der Amerikaner ihren neuen Staat als eine weiße, angelsächsische und protestantische Nation. Die Indianer wurden dezimiert und von der Nation ausgeschlossen, im amerikanischen Süden blieben den Schwarzen die Bürgerrechte noch bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts vorenthalten. Die Einwanderung von Katholiken in das kalvinistisch geprägte Amerika des 19. Jahrhunderts brachte sogar weit mehr sozialen und politischen Zündstoff mit sich als heute die Einwanderung von Moslems in säkularisierte westliche Gesellschaften. Das 1913 eingeführte Quotensystem für Einwanderer war ein Versuch, die Einwanderung ethnischer und religiöser Gruppen zu beschränken oder zu verhindern, die – wie Katholiken, Juden oder Asiaten – als „unamerikanisch“ oder gar als unfähig angesehen wurden, „echte“ Amerikaner zu werden. Der kulturelle Nationalismus der amerikanischen Einwanderungspolitik wurde erst in den späten sechziger Jahren überwunden, als eine neue Masseneinwanderung aus Lateinamerika, Asien und Afrika zugelassen und Amerika zur ersten kosmopolitischen Republik wurde.

In Europa entstanden die Nationalstaaten in Gesellschaften, in denen das „nation-building“, der Aufbau der Nation, als mindestens so wichtig, ja noch wichtiger als die Einführung demokratischer Normen, Regelmechanismen und Institutionen angesehen wurde. Die Ideologen und Ideologien der neuen Nationalstaaten waren davon überzeugt, daß die Nation nicht nur einer eigenen nationalen Kultur bedurfte, sondern daß diese Nationalkultur schon längst existierte. Sie mußte lediglich neu entdeckt, neu durchgesetzt und geschützt werden. Diese Wiederentdeckung, der Wiederaufbau und der Schutz der nationalen Kultur wurde dabei vor allem für den völkischen Nationalismus, die dominante politische Ideologie der neuen Nationalstaaten Mittel-, Nord-, Ost- und Südeuropas, maßgeblich. In ihm wurde die Nationalkultur noch viel radikaler als in anderen

Formen des Nationalismus zur eigentlichen Substanz der Nation.

Nach Johann Gottfried Herder, dem philosophischen Begründer des ethnischen Nationalismus, waren alle ethnischen Nationalkulturen seiner Zeit durch frühere Mischungen mit fremden Elementen verunreinigt und daher verkommen. Für die Wiederherstellung der wahren eigenen „nationalen“ Kultur mußten die fremden Überlieferungen ausgeschieden werden. Die unverfälschten nationalen Traditionen selbst wurden in der Urzeit der Völker – etwa bei den Germanen, Ariern, Galliern oder Urtürken – gesucht, als die eigene Nation noch jung und eben noch nicht durch fremde Elemente verdorben waren. Alle reinen, unvermischten und daher „echten“ Nationalkulturen wurden als gleichrangig angesehen. Der romantische Nationalismus sah in jedem Volk und jeder nationalen Kultur „einen Gedanken Gottes“. Sie waren daher unmittelbar durch Gott geheiligt. Der Republikaner und Aufklärer Herder ging dabei von dem naiven Glauben aus, daß alle Nationen in ihrer Jugendzeit republikanische Gemeinwesen gewesen seien, die in Harmonie und Frieden miteinander gelebt hätten. Die Wiederherstellung der „echten“ Nationen müßte deshalb den ewigen Frieden bringen. „Echte“ Nationen würden sich niemals an den Rechten anderer Nationen vergreifen – eine Behauptung, die auch heute noch gegen alle geschichtliche Erfahrung ein Glaubenssatz zeitgenössischer Nationalisten ist.

In den Schriften Herders, aber auch in den populären Versionen seines kulturellen Nationalismus, ist eine zweifache, nur scheinbar widersprüchliche Konsequenz begründet: zum einen ein hemmungsloser kultureller Chauvinismus und zum anderen ein scheinbar allumfassender kultureller Relativismus. Beide sind in den folgenden beiden Prämissen begründet:

Erstens: Alle nationalen Kulturen sind einzigartig und existieren aus eigenem Recht. Normen des Verhaltens und soziale oder politische Institutionen können deshalb weder universell gültig noch verbindlich sein. Für die Angehörigen einer speziellen nationalen Kultur sind nur Regeln des Verhaltens und soziale und politische Institutionen normativ verbindlich, die ihrer eigenen Nationalkultur entstammen.

Zweitens: Da alle Kulturen gleichermaßen wertvolle Manifestationen des kulturellen Potentials der Menschheit sind, sollten sie alle rekonstruiert und erhalten werden. Somit haben alle Menschen eine moralische Verantwortung, nicht nur die

Reinheit ihrer eigenen Kultur, sondern auch die aller anderen Kulturen zu bewahren.

Während die romantische Philosophie die Existenz kollektiver Nationalkulturen behauptet und ihre Gleichwertigkeit verkündet, ist die Kultur für die Aufklärung ein von Individuen getragener pluralistischer Prozeß. Kultur im eigentlichen Sinne bildet sich als Produkt der Vernunft und der Tugend eines vernünftigen moralischen Diskurses. Der Mensch wird als vernunftbegabtes moralisches Wesen gesehen. Daher ist ein vernünftiger und moralischer Diskurs auch zwischen Menschen verschiedener Kulturen möglich. Bestimmte Normen und Rechte – universale Menschenrechte – sind für die Menschen aller Nationen gültig und einleuchtend, „self-evident“. Kultur ist ein Prozeß der Vernunft, der schrittweise zu höheren Stufen der Erkenntnis, zu Sensibilität und Zivilisation führt. Daher müssen alle Menschen ein Interesse an der Teilnahme an kulturellen Prozessen haben.

In der romantischen Philosophie des 19. Jahrhunderts wurde diese aufklärerische Idee einer dynamischen, durch individuelle Vernunft und durch vernünftigen Diskurs in Bewegung gehaltenen Kultur durch die Idee einer statischen Kultur ersetzt und zugleich durch das Prinzip der Toleranz gegen Kritik geschützt. Die Romantik eignete sich also die Toleranz, diesen Schlüsselbegriff der Aufklärung, an und forderte in ihrem Namen die Akzeptanz für ein Verständnis von Kultur, das mit der aufklärerischen Vorstellung einer auf individuelle Vernunft und Pluralismus gegründeten Kultur unvereinbar war, ja, dem sie selbst zutiefst feindlich gegenüberstand. Kollektiven Kulturen und insbesondere ethnisch definierten kollektiven Kulturen wurde Toleranz gewährt. Dem Verständnis von Kultur jedoch, dessen Kern die individuelle kulturelle Freiheit, der kulturelle Pluralismus und der Glaube an transkulturell verbindliche Normen des menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens war, wurde diese Toleranz verweigert. Die Beziehung zwischen Vernunft und Toleranz – Grundprinzipien der Aufklärung und des republikanischen Verfassungsstaates – wurde damit konfliktiv. Sie diente nicht mehr wie zuvor der wechselseitigen Bestärkung. Die Aufklärung hatte die Vernunft als Grundkraft des Fortschritts und die Toleranz als Voraussetzung für die Entfaltung eines vernünftigen moralischen Diskurses der Menschen gesehen. Jetzt, in der Romantik, wurden die von ihr wahrgenommenen kollektiven Kulturen und die Toleranz zum Selbstzweck. Kulturen wurden nicht mehr auf der Grundlage der Leistungen, Verdienste, Werte oder des Verhaltens ihrer Angehörigen beurteilt. Sie waren von nun an inhärent

gut und mußten ohne Ansehung ihrer Inhalte toleriert werden.

Diese Sicht der Welt als eines sorgfältig zu bewahrenden Völkerkundemuseums, die auch heute noch die Hausphilosophie der völkischen Nationalisten oder ethnokulturellen Schwärmer ist und sich derzeit in den Vereinigten Staaten in der neuen Heilslehre der „political correctness“ in besonders intoleranten Formen zu Wort meldet – hier allerdings aus anderen philosophischen Kontexten und politischen Konstellationen erwachsend –, war tief in der Feindschaft der romantischen Philosophie gegen den Rationalismus der Aufklärung und die Prinzipien und Institutionen des Republikanismus verankert. Von dieser Grundlage aus begannen nunmehr Ethnologen, Historiker und Philologen, kollektive Nationalkulturen zu entdecken und zu konstruieren, wobei von ihnen die Übernahme des aufklärerischen Prinzips der Toleranz benutzt wurde, um für ihre jetzt erst geschaffenen Konstrukte kritiklosen Respekt und Unterwerfung zu fordern. Ihre Konstrukte, die immer in weitem Umfang fiktiv waren und sein mußten, wurden bald von den politischen Unternehmern des kulturellen Nationalismus für ihre eigenen Zwecke des Machterwerbs und Machterhalts ausgebeutet.

Die verkündete Unantastbarkeit aller kollektiven Nationalkulturen wurde politisiert. Die individuelle kulturelle Freiheit hingegen, die im Republikanismus vor politischer Unterdrückung geschützt werden muß, wurde vernachlässigt oder sogar marginalisiert. Die Heiligsprechung und Verehrung der jetzt erst von Ideologen im nachhinein geschaffenen kollektiven Nationalkulturen und ihrer ebenso künstlich konstruierten kontinuierlichen authentischen Geschichte – in Wirklichkeit waren sie alle diffuse Konglomerate von Gütern und Werten meist fremden Ursprungs – wurde zum Fundament einer neuen, säkularen Religion. Sie stiftete Sinn und Zusammenhalt für die Angehörigen der neuen Nationalstaaten. Sie füllte das Vakuum, das durch die zunehmende Säkularisierung und die Schwächung der Überlieferung und ihrer Ordnungen entstand. Sie verlangte von ihren Gläubigen totale Unterwerfung. Von den Bürgern wurde erwartet, in Zeiten des Krieges ihr Leben auf dem „Altar der Nation“ zu opfern.

Der dramatische politische Wandel, der mit der Ausbreitung des neuen, säkularen Kultes der Nation und ihrer Kultur Hand in Hand ging, spiegelte sich in der abnehmenden Bedeutung traditioneller religiöser Konflikte. Im 16., 17. und 18. Jahrhundert war Religion für die Menschen

Europas weit wichtiger gewesen als Ethnizität und deren angebliche oder tatsächliche kulturelle Überlieferungen. So zogen die Bürger Pommerns die Zugehörigkeit zur lutherischen Monarchie Schwedens dem Leben unter der Herrschaft der kalvinistischen Könige Preußens vor. Katholiken und Protestanten lebten in Deutschland seit dem Westfälischen Frieden in der Regel ohne Vermischung territorial getrennt.

Erst Anfang des 19. Jahrhunderts begann die neue Religion des ethnischen Nationalismus, die überlieferten religiösen Gegensätze zu überbrücken. Nun wurde es für Protestanten wie für Katholiken ebenso wichtig oder noch wichtiger, ein guter Deutscher zu sein, als nach dem eigenen Glauben leben zu können. Die Protestanten, die religiöse Mehrheit Deutschlands, begannen dabei unverzüglich, ihre Konfession als die wahre nationale Religion zu proklamieren. Für sie konnte ein guter Deutscher letztlich nur ein Protestant sein. Dies zwang andere religiöse Gruppen wie Katholiken oder deutsche Juden zu dem Nachweis, daß sie mindestens so gute, ja noch bessere Deutsche als die Protestanten waren.

Aber wer war ein Deutscher? Was war die deutsche Kultur? Im Unterschied zur relativ klar definierten Zugehörigkeit zu den überlieferten Konfessionen war die Mitgliedschaft in der neuen Religion des kulturellen Nationalismus viel unbestimmter. Die Frage, wer und wer nicht der Kirche des Nationalstaats und der Nationalkultur angehören durfte, wurde unterschiedlich beantwortet und daher in der Folge zum Ausgangspunkt säkularer Inquisitionen und Säuberungen. Dies um so mehr, als auch im Verhältnis der Nationalstaaten zueinander bald unterschiedliche Kulturen – oder vielmehr Kulturinterpretationen – zu einem mörderischen politischen Wettkampf antraten.

---

### III. Die Alternativen: ethnische Säuberung, Assimilierung oder Multikulturalismus versus kulturellen Pluralismus

---

Die Legitimität der Nation hängt von der Reinheit ihrer Nationalkultur ab. Nationalstaaten tendieren daher zur kulturellen Selbsthomogenisierung durch Eliminierung des Fremden. Im ethno-kulturellen Nationalismus, in dem Nationalkultur und Staatsvolk eine untrennbare naturwüchsige Einheit bilden, sind „ethnische Säuberungen“ die kon-

sequenteste Verwirklichung seiner ideologischen Prämissen. Andere Varianten des Umgangs mit Fremdem und Fremden sind die erzwungene Assimilierung und der Multikulturalismus.

Bei der erzwungenen Assimilierung werden Minderheiten oder Zuwanderer aus fremden Kulturen gezwungen, ihre eigenen kulturellen Überlieferungen aufzugeben und sich in die Nationalkultur so vollständig zu integrieren, daß sie jegliches kulturelle Eigenprofil verlieren. Nur dann werden sie als vollwertige Staatsbürger akzeptiert. Mit dem Multikulturalismus verlassen wir das Reich des völkisch-kulturellen Monotheismus und betreten den Tempel des ethnischen Polytheismus. Multikulturalismus ist im internationalen Sprachgebrauch eine Doktrin kultureller Gleichheit und des Schutzes kultureller Kollektive vor Vermischung. Sie schützt die Reinheit der dominanten Nationalkultur ebenso wie die der Kulturen von Minderheiten. Kulturelle Mischung und „kulturelle Unreinheit“ sollen im Multikulturalismus durch die wechselseitige Abschottung der Kulturen der Mehrheit und der Minderheiten abgewehrt werden.

Der Multikulturalismus steht in der romantischen Tradition der moralischen Gleichberechtigung und unantastbaren Heiligkeit aller kulturellen Kollektive und ihrer Überlieferungen. Da aus seiner Sicht alle Kulturen gleichermaßen wertvoll sind und geschützt werden müssen, fühlen sich Nationalisten nicht nur für die Erhaltung ihrer eigenen nationalen kollektiven Kultur verantwortlich, sondern erklären sich auch für den Schutz anderer nationaler kollektiver Kulturen zuständig. In diesem Sinne sollen im offiziellen „Multikulturalismus“ Kanadas und Australiens die Kulturen der verschiedenen nationalen Ethnien und Einwanderergruppen möglichst vor Vermischung geschützt werden.

Wenn kollektive Kulturen voneinander klar unterschieden und inhaltlich bestimmt werden, ist zu fragen, wer sie inhaltlich definiert. Sollen es die Führer religiöser Gruppen sein, die oft in viele Untergruppen oder Sekten aufgeteilt sind, oder politische Unternehmer im Wettkampf um Wählerstimmen oder parlamentarische Mehrheiten oder rechtliche Instanzen? Sollen politische oder juristische Autoritäten die hier angelegten kulturellen Konflikte regeln und entscheiden, was die authentische Interpretation der Religion oder die richtigen kulturellen Praktiken der Mehrheit und der Minderheiten sind?

Diese Fragen hätten sich z. B. gestellt und wären zu beantworten gewesen, wenn die von der

Gemeinsamen Kommission des Bundestags und Bundesrats zur Verfassungsreform im Vereinigungsprozeß vorgeschlagene Ergänzung des Grundgesetzes durch einen Artikel 20b zustande gekommen wäre, in dem es heißen sollte: „Der Staat achtet die Identität ethnischer, kultureller und sprachlicher Minderheiten.“ Durch diesen Artikel wären der Multikulturalismus und die für ihn wesenhaften Einschränkungen der kulturellen Freiheit aller Bürger – nicht nur der Minderheiten, sondern auch der deutschen Mehrheit – in das Grundgesetz eingeführt worden. Ethnie und Kultur wären im Grundgesetz als staatsrechtlich relevante Begriffe verankert worden. Der besondere verfassungsrechtliche Status der Kultur von Minderheiten hätte sich durch Umkehrschluß zwingend auch auf die Kultur der „deutschen“ Mehrheit bezogen. Das Deutsche und die deutsche Kultur konnten bisher von den Staatsbürgern der Bundesrepublik Deutschland je nach ihren individuellen kulturellen Präferenzen unterschiedlich interpretiert werden. Jetzt wäre nicht nur der Schutz der Kultur von Minderheiten, sondern auch der kulturellen Identität der deutschen Mehrheit, der „Deutschheit“, ein Staatsziel geworden. Dies wiederum hätte rechtlich verbindliche Definitionen ihrer Inhalte bedingt und angesichts der Findigkeit politischer Unternehmer und Verfassungsinterpreten ethnokulturelle Dauerkonflikte provoziert. Ausländer wurden bisher mit dem Erwerb der Staatsbürgerschaft Deutsche ohne Wenn und Aber. Durch die innere Logik von Artikel 20b wäre dies anders geworden. Nach seiner Verabschiedung wären die Staatsbürger der Bundesrepublik Deutschland de facto in echte Deutsche und Deutsche mit einem Bindestrich, also z. B. Türkisch-Deutsche oder Polnisch-Deutsche, aufgeteilt gewesen. Damit wäre die Voraussetzung für Pässe geschaffen worden, in denen wie früher in der Sowjetunion nicht nur die Staatsangehörigkeit, sondern in Anknüpfung an die unrühmliche Tradition der Ahnenpässe auch die ethnokulturelle Herkunft ausgewiesen worden wäre.

Hier handelt es sich nicht um Schattenkämpfe. In den Entscheidungen der Verwaltungsgerichte zur Aufnahme und Einbürgerung von Volksdeutschen wird von den Antragstellern ein ‚Bekenntnis zum Deutschtum‘ verlangt und das ‚deutsche Volk‘ selbst als ‚nationale Kulturgemeinschaft‘ definiert. Es werden somit ‚Bekenntnisse‘ zu einer ‚deutschen‘ Kultur und eine Bejahung ‚deutscher‘ kultureller Werte eingefordert (Goethe oder Bildzeitung?), die Bürgern, die schon deutsche Staatsangehörige sind, nicht abverlangt werden dürfen oder sollten. Dies um so mehr, als eine

objektive Überprüfung der Kulturwerte der Deutschen – der Bürger der Bundesrepublik Deutschland – sicher ernüchternde Ergebnisse zeitigen würde.

Für den Schutz unterschiedlicher kultureller Werte und ethnischer Abstammung bedurfte es keiner Ergänzung des Grundgesetzes. Der Art. 3 Abs. 3 GG reicht völlig aus: „Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“ Die neue Staatszielbestimmung hingegen enthielt politischen Sprengstoff für eine ethnische und kulturelle Fragmentierung. Der kulturelle Pluralismus, die multikulturelle Dynamik der Republik, wäre über den Grundgesetzartikel 20 b durch rechtlich fixierte Trennwände blockiert und die Sterilität völkisch-kultureller Abschottungen geschützt worden. Eine pluralistische Gesellschaft aber bezieht ihre Vitalität und Dynamik gerade aus der inneren Offenheit ihrer unterschiedlichen Komponenten füreinander.

Diese Einwände gegen die Festschreibung ethnisch-kultureller Aufspaltung in der Verfassung oder durch die politische Ordnung beziehen sich nicht auf historisch gewachsene Vielvölkerstaaten, wie z. B. Indien, oder auf jene Sonderfälle, in denen – wie etwa bei den Südtirolern – ethnische Minderheiten im Staatsterritorium durch politische Entscheidungen geschaffen wurden. In solchen Fällen müssen rechtliche und politisch-institutionelle Regelungen die Voraussetzungen für eine friedliche Koexistenz und Kooperation unterschiedlicher Ethnien schaffen. Hierzu wurden kulturelle Autonomie nach dem Muster der Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik, gesicherte Vertretung in politischen Gremien (z. B. Dänen im Landtag Schleswig-Holsteins) oder begrenzte kommunale und regionale politische Autonomie im Rahmen dezentraler politischer Ordnungen vorgeschlagen. In republikanischen Gemeinwesen darf es keine rechtlich und politisch abgesicherten Zwangsmitgliedschaften geben. Analog zur Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften muß das Recht der Bürger auf freie Entscheidung über ihre eigene ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit gesichert werden. Aber auch in historisch gewachsenen Vielvölkerstaaten darf die vorgegebene ethno-kulturelle Pluralität nicht zum Selbstzweck werden. Auch hier müssen überlieferte ethno-kulturelle Trennwände zwischen den Bürgern abgebaut werden.

In der Mehrheitsdemokratie werden Mehrheiten immer wieder der Versuchung erliegen, ihre eigene Interpretation der Kultur anderen Mitgliedern der politischen Gemeinschaft aufzudrängen. Liberale Republiken verlieren jedoch ihre moralische und politische Glaubwürdigkeit, wenn sie solchen Tendenzen den Vorrang gegenüber der individuellen kulturellen Freiheit und dem von ihr geschützten kulturellen Pluralismus einräumen. Kulturelle Freiheit muß deshalb allen Bürgern ohne Ansehung ihrer ethnischen Herkunft und ihrer Religion oder Weltanschauung gewährt werden.

Haben republikanische Verfassungsstaaten, die Republiken, eine Antwort auf die Frage, wie sie auf die Einwanderung von Fremden reagieren sollen? Wie werden Einwanderer in die Republiken ohne den Rückgriff auf eine Politik der Assimilierung oder des Multikulturalismus integriert? Wie werden aus Einwanderern gute Patrioten?

Wegen des verfassungsrechtlichen Schutzes der individuellen kulturellen Freiheit kann sich die Integration von Einwanderern im republikanischen Verfassungsstaat nur auf ihre politische Integration beziehen – ein Ziel, das in der amerikanischen Demokratie mit bewundernswertem Erfolg bis heute immer wieder erreicht wurde. Politische Integration muß dabei auf dem Prinzip gründen, daß Einwanderern bei der Einbürgerung all das eingeräumt wird, das allen Bürgern gewährt werden muß: politische Gleichberechtigung, soziale Solidarität, kulturelle Freiheit und kultureller Pluralismus. Politische Gleichberechtigung macht die Einbürgerung notwendig, Solidarität die soziale Integration, wobei im Falle der sozialen Benachteiligung von Einwanderern die Sozialpolitik ebenso wie bei anderen benachteiligten Bürgern gefordert ist. Kulturelle Freiheit muß wiederum in dem Umfang gewährt werden, wie sie allen anderen Bürgern eingeräumt wird.

Gerade die kulturelle Freiheit ist, wie die Geschichte Amerikas zeigt, die wichtigste Voraussetzung für politische Integration. Im Gegensatz zu hierzulande gängigen Vorstellungen über den amerikanischen „Schmelztiegel“ hat die in ihm gewährte kulturelle Freiheit des religiösen Bekenntnisses eine forcierte kulturelle Assimilierung der Einwanderer verhindert und es ihnen gerade dadurch ermöglicht, amerikanische Patrioten zu werden. Die eingewanderten Katholiken, Lutheraner, Juden, Moslems und andere religiöse Gruppen konnten ihren Glauben beibehalten. Die Einwanderer unterschiedlicher ethnischer Herkunft und Kultur durften amerikanische Staatsbür-

ger werden. Dabei entstand eine neue, im Vergleich zu den „protestantischen“ Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts weit vielfältigere und reichere amerikanische Kultur.

Daß die politische Integration durch Gewährung der Staatsbürgerschaft und kultureller Freiheit mit wirtschaftlicher und sozialer Chancengleichheit kombiniert werden muß, ergibt sich aus der Wertesubstanz republikanischer Verfassungen. Die Geschichte der Einwanderungsländer zeigt allerdings, daß soziale Integration immer nur über längere Zeiträume, meistens innerhalb der Generationenfolge, erreicht wurde. Aber zumindest diese Möglichkeit muß gewährt werden.

Kulturelle Freiheit bedeutet in der Alltagspraxis, daß Einwanderer in bestimmten Regionen oder Stadtvierteln mit Einwanderern der gleichen Herkunft zusammenleben können, aber daß sie auch frei sind, solche Zentren zu verlassen und sich anderen Bevölkerungsgruppen anzuschließen; sie bedeutet ferner, daß Einwanderer zu ihrem eigenen Gott beten dürfen, aber auch frei sind, sich anderen Göttern oder der Religion des Säkularismus zuzuwenden.

Kulturelle Freiheit und kultureller Pluralismus eröffnen die Möglichkeit kulturellen Austausches und kultureller Offenheit. Die im Konzept des Multikulturalismus angelegte Tendenz zur Trennung von Kulturen zwecks wechselseitigen Schutzes liegt quer zum Wesen des kulturellen Pluralismus. Hier werden Trennwände errichtet, wird ausgegrenzt, kultureller Austausch und Dynamik verhindert. Die Vitalität und Kreativität des kulturellen Prozesses hängt jedoch gerade von seiner Offenheit ab.

Die Grenzen der kulturellen Freiheit müssen für Einwanderer aus fremden Kulturen die gleichen sein wie für alle anderen Bürger. Diese Grenzen werden durch die Werte der Verfassung und durch die Rechtsprechung festgelegt. Kulturelle Konflikte, die es ja nicht nur in Einwanderungsgesellschaften gibt, müssen nach den Vorgaben der Verfassung entschlossen ausgetragen und entschieden werden. Die politischen Konflikte, die sich aus kulturellem Pluralismus immer wieder ergeben werden, haben aber ihren Ausgangspunkt oft gerade in vorurteilsgeladenen Klischees von der jeweils fremden Kollektivkultur. So werden z. B. hierzulande vielfach alle muslimischen Einwanderer fundamentalistischen Gruppen des Islam zugeordnet, obwohl dieser in ebenso viele religiöse Richtungen wie das Christentum aufgeteilt ist. Unter den zahlreichen Varianten des Islam sind die Fundamentalisten nur eine unter vielen anderen Gruppen.

Daneben gibt es im Islam heute auch eine zum Teil schnell zunehmende Säkularisierung. Der politisch-religiöse Fundamentalismus hat im übrigen in christlich geprägten Kulturen eine mindestens ebenso lange und lebendige Tradition wie im Islam. Es sei hier nur an die jahrhundertelangen europäischen Religionskriege und ihre blutigen Spuren noch heute in Nordirland erinnert. Noch nach dem Zweiten Weltkrieg war Protestanten im Spanien Francos der Bau von Kirchen verboten. In Skandinavien wurde die Zwangsmitgliedschaft der Bürger in der lutherischen Staatskirche erst nach dem Zweiten Weltkrieg beendet; der Jesuitenorden und andere katholische Organisationen wurden erst jetzt zugelassen. Die häufige Praxis, „die europäische“ oder gar „die deutsche Kultur“ per Definition mit Humanität und Toleranz gleichzusetzen und sie mit „der“ kollektiven Intoleranz „der“ außereuropäischen Kulturen zu kontrastieren, offenbart also Gedächtnislücken. Sie blendet neben vielem anderen die Erinnerung an die Brutalität des europäischen Kolonialismus, an das Gemetzel zweier von Europa ausgehender Weltkriege und den grauenhaften Holocaust aus. Der republikanische Verfassungsstaat selbst war weder in Europa noch in Deutschland das unvermeidliche und logische Endergebnis der europäischen Geschichte und Kultur. Er mußte hier vielmehr erst in langen Kämpfen gegen die dominanten Überlieferungen durchgesetzt werden. In Deutschland bedurfte es hierzu in jüngster Zeit sogar noch der Hilfe der Alliierten. Die provinzielle und holzschnittartige Gegenüberstellung kollektiver europäischer Humanität und Toleranz einerseits und der kollektiven Inhumanität und des kollektiven Fanatismus außereuropäischer Kulturen andererseits hat einen sehr rationalen Kern: Es werden Bedrohungsängste geweckt und die Demokratiefähigkeit der Menschen außereuropäischer Kulturen geleugnet. Damit kann wiederum die Verweigerung des Bürgerrechts an „Fremde“ legitimiert werden.

Wegen der zentralen Rolle der Sprache in Kulturen stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Bedeutung der Sprache für Republiken. Benötigen Republiken eine nationale Sprache? Alle Bürger sollten sich sprachlich miteinander verständigen können. Nur so ist ein demokratischer politischer Prozeß möglich. Dies scheint eine nationale Sprache zumindest als Verwaltungs- und Verkehrssprache notwendig zu machen. Zugleich beweist die Schweiz, daß die Koexistenz mehrerer regionaler Sprachen in einem Staat durchaus mit Patriotismus und starkem politischen Zusammenhalt vereinbar ist. Die Indische Union hat bisher

ebenfalls eine bemerkenswerte politische Stabilität bewiesen, obwohl es in ihr Dutzende regionale Sprachen mit langer literarischer Tradition gibt. Dabei fungiert Englisch, ähnlich wie früher Latein in Europa, als inoffizielle überregionale Staatssprache. Die Sprache wird zwangsläufig immer zu einer Quelle politischen Konflikts werden, wenn sie als Ausdruck einer ins Religiöse überhöhten kollektiven Kultur interpretiert wird. Sprachen sind Instrumente menschlicher Kommunikation. Ihr Wert sollte in erster Linie nach ihrer ästhetischen Qualität und ihren Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks und der Verständigung beurteilt werden. Auch hier, bei der Mythisierung der Funktion der Sprache, müssen Erblasten der romantischen Ideologie abgetragen werden.

---

#### IV. Politische Identität im republikanischen Verfassungsstaat

---

Wie alle menschlichen Kollektive werden auch Republiken stets der Versuchung ausgesetzt sein, sich im Widerspruch zu ihrem eigenen Individualismus mit despotischen Vorstellungen einer kollektiven Kultur auszustatten. Sprachschablonen wie der „echte“ Deutsche, Franzose oder Amerikaner oder die berüchtigten „Komitees gegen unamerikanische Aktivitäten“ erinnern an die immer neue Verführungskraft des Kollektivdenkens. Individuelle kulturelle Freiheit und kultureller Pluralismus werden zwar formal durch die republikanische Verfassung geschützt, ihre Erhaltung und Durchsetzung aber hängt von der Lebendigkeit der republikanischen politischen Kultur, von der Kraft ihres Verfassungspatriotismus ab. Der Verfassungspatriotismus, nicht als Kenntnis einzelner Verfassungsparagraphen, sondern in der Form der Orientierung der Bürger am Inhalt der Verfassung der Republik, ihren Grundwerten und ihrer politischen Ordnung, sei – so die Kritiker – eine abstrakte intellektuelle Größe, die sich als Grundlage für die Stiftung politischer Gemeinschaft nicht eigne. Nur die nationale Geschichte und ihre Kultur könnten Gefühle ansprechen und mobilisieren. Nur über Gefühle könnten sich Gemeinschaft und engagierter Patriotismus bilden.

Aber was heißt schon abstrakt? Der Gott der Bibel, von dem es kein Bild oder Gleichnis geben soll, wurde von vielen Generationen mit Leidenschaft bejaht und geliebt. Alle Verfassungsordnungen und -werte haben in der Geschichte der Staaten einen mythischen Stellenwert. Die Geschichte

der Monarchien und der amerikanischen Republik oder der Rekurs der Franzosen auf die Werte der Republik und ihrer Revolution dokumentieren diese mögliche Mythisierung politischer Ordnungen und das in ihnen enthaltene Potential für die Stiftung einer politischen Gemeinschaft. Die zentrale Bedeutung gerade der Verfassung für den republikanischen Patriotismus zeigt sich beispielsweise daran, daß amerikanische oder deutsche Soldaten auf den Schutz ihrer Verfassungen und nicht ihrer Völker vereidigt werden.

Die Integration in das Gemeinwesen, die nicht über kulturelle, sondern über solche politische Identifikation erfolgt, ist möglicherweise mit einer zweckrationaleren Haltung gegenüber der Politik als im Nationalismus verbunden. Das eigene politische Gemeinwesen ist hier nicht mehr wie im Nationalstaat der mythische Leib der Nation und der Endzweck der Geschichte. Politische Gemeinschaften werden nicht wie im Nationalismus als Selbstzweck, sondern als notwendiger Bedingungsrahmen für ein gutes Leben der Bürger wahrgenommen – das gute Leben, zu dem gerade auch die Freiheit der individuellen kulturellen Selbstbestimmung gehört. Angesichts der wahnhaften Emotionen des Nationalismus ist ein solches nüchternes und zweckrationales Verhältnis zur politischen Gemeinschaft wohl kein Schaden. Nationale Gefühle hat es in Deutschland – und anderswo – immer im Übermaß gegeben, an Vernunft und Augenmaß aber zu wenig.

Auch hierfür gibt es Grundlagen in der deutschen politischen Kultur: Mit dem Sieg der politischen Romantik über die Aufklärung wurde der Glaube an die mögliche kulturstiftende Kraft der Vernunft der Irrationalität bloßer Gefühle (ohne Vernunft) geopfert. Wenn gerade in Deutschland immer wieder behauptet wird, der Verfassungspatriotismus, die Identifikation mit politischen Werten, sei etwas Abstraktes und könne nicht vom Gefühl, vom Herzen getragen werden, so offenbart gerade dies besonders bedenkliche Defizite der deutschen politischen Kultur. In der französischen und amerikanischen Republik bilden der Freiheitsmythos, die Geschichte des Kampfes um die politische Freiheit und die politischen Rechte der Bürger den Kern ihres Verfassungspatriotismus. Die großen nationalen Feiertage erinnern an diese Geschichte.

Die deutsche Kritik am Verfassungspatriotismus wird immer noch von vagen Vorstellungen einer kulturell oder sogar über Abstammung definierbaren deutschen Nation bestimmt, die als angeblich objektive Macht neben der Verfassung und ihren

Werten existiert und die eigentliche Grundlage politischer Gemeinschaft und Loyalität bilden soll. Der damit verbundene Vorwurf, daß Recht und Freiheit – die Grundwerte des Verfassungspatriotismus der Republik – für eine Identifikation mit dem Gemeinwesen zu abstrakt seien, macht bestürzend deutlich, daß diese Werte in der politischen Kultur der Deutschen bis heute immer noch nicht verinnerlicht worden sind. Der mangelnde Glaube an die gemeinschaftsbildende Kraft der politischen Werte der Republik veranschaulicht wie kaum etwas anderes die zähe Überlebenskraft alter antirepublikanischer Denkmuster des deutschen Nationalismus.

So feiern die Deutschen heute zwar einen Tag der nationalen Einheit, nicht aber einen Tag der Freiheit und des Rechts. Die großartige Dreiheit der deutschen Nationalhymne „Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand“ wird durch einen bloßen „Tag der Einheit“ verstümmelt und ihres Sinnes entleert.

Die Kritik am Verfassungspatriotismus hat in einem Punkt recht: Alle Staaten, auch die Republiken, wurden nicht am grünen Tisch „konstruiert“, sondern bildeten und verfestigten sich erst in ihrer eigenen Geschichte. Auch Republiken entstehen nicht über Nacht. Sie begründen und entwickeln sich durch ihre eigenen Taten. Sie legitimieren sich aus einer Geschichte erfolgreicher Bewährung. Für die Entfaltung der Republik in ihrer eigenen Geschichte müssen Recht und Freiheit und nicht die diffuse Vorstellungswelt einer trügerischen Nationalkultur die Pole und Identifikationskerne ihres Wachstums bilden.

Der Verfassungsstaat, der in der alten Bundesrepublik bereits entstanden war, muß weiterentwick-

kelt, sein republikanisches Fundament verbreitert werden. Auch die neue Bundesrepublik wird den Versuchungen ‚nationaler‘ kollektiver Wir-Gefühle ausgesetzt bleiben. Für ihre Abwehr wird die Offenheit der Republik im Innern wie nach außen von entscheidender Bedeutung sein. Erst wenn Fremdes und Fremde in die Republik aufgenommen werden und in ihr Bürgerrecht erhalten, verdient sie diesen Namen.

Für den Bau einer solchen Republik steht eine kritische Bestandsaufnahme der deutschen republikanischen Traditionen immer noch aus. Auch der Rückgriff auf die Republik von 1848 führt zurück auf den Holzweg alter nationaler, völkischer Denkmuster. Der Inhalt und der Verlauf der Debatten in der Paulskirche sind überaus lehrreich. Ethnischer Nationalismus und weltbürgerliche Bekenntnisse standen unverbunden und unreflektiert nebeneinander. Die ‚Deutschen‘ wollten zwar eine Republik, aber dennoch unter sich bleiben; sie wollten eine Republik nur für Deutsche. Dies war die Essenz der ‚deutschen‘ Revolution von 1848, und von hier führt der Weg zum Selbstverständnis der ‚alten‘ Bundesrepublik von 1949.

Es wäre tragisch, wenn die ‚alte‘ Bundesrepublik, die wegen der Teilung keine ‚deutsche‘ Republik werden konnte und hierdurch zum Verfassungsstaat wurde, gerade jetzt, da sich die Nationalstaaten Westeuropas aufzulösen beginnen, von einer blassen Nachgeburt ihrer überholten nationalen Traditionen eingeholt und zur bloßen historischen Episode würde. Die Bundesrepublik darf sich nicht wieder zur Nation des 19. Jahrhunderts zurückentwickeln. Sie muß sich für ein republikanisches Europa öffnen.

## **Gerd Hepp: Wertewandel und Bürgergesellschaft**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 3–12

Seit der historischen Zäsur von 1989 ist – wie in anderen westlichen Demokratien – in der Bundesrepublik eine allgemeine moralisch-kulturelle Orientierungskrise zu beobachten. Sie ist vor allem Ausdruck des epochalen Wertewandels, der sich als ein tiefgreifender, gesamtgesellschaftlicher mentaler Qualitätssprung, als ein Wandel von einem an Normen orientierten hin zu einem subjektiv geprägten Selbst- und Weltverständnis beschreiben läßt. Damit sind gesellschaftliche Ambivalenzen verknüpft, die sich sowohl als Gefährdungen wie auch als Chancenpotentiale deuten lassen. So hat der Wertewandel einerseits einen allgemeinen Demokratisierungsschub bewirkt, andererseits aber – hierin von der Politik unterstützt – bei den Bürgern auch privatistisch-instrumentelle Denk- und Verhaltensmuster einer politischen und wohlfahrtsstaatlichen Konsumorientierung befördert. Zur Revitalisierung des Gemeinsinns könnte ein pragmatisches Konzept der Bürgergesellschaft beitragen, das die demokratieförderlichen Potentiale des Wertewandels zu nutzen und zu aktivieren sucht. Es wird in vier Richtungen entfaltet: Umbau des Sozialstaates, direkter Bürgereinfluß im politischen Entscheidungsprozeß, bürgerfreundliche Dialogkultur, soziales Engagement und Aktivbürgerschaft.

## **Olaf Winkel: Wertewandel und Politikwandel. Wertewandel als Ursache von Politikverdrossenheit und als Chance ihrer Überwindung**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 13–25

Die moderne Gesellschaft ist von einem Wertewandel erfaßt worden, in dessen Verlauf Pflicht- und Akzeptanzwerte an Bedeutung verlieren und Selbstentfaltungswerte an Bedeutung gewinnen. Die Auswirkungen dieses Wandels auf das politische Leben, die unter dem Stichwort der Politikverdrossenheit in die Schlagzeilen geraten sind, werden häufig einseitig negativ beurteilt. Die in diesem Beitrag vorgenommene Aufarbeitung der einschlägigen wissenschaftlichen Diskussion zeigt aber, daß der Wertewandel nicht nur als Mitverursacher von Politikverdrossenheit anzusehen ist, sondern auf der anderen Seite auch erhebliche konstruktive Potentiale aufweist, mit deren Hilfe sich Politikverdrossenheit abbauen und vielleicht sogar in ihr Gegenteil verkehren läßt.

Diese Potentiale könnten vor allem durch die Schaffung neuer politischer Verantwortungsrollen produktiv gemacht werden, die der konstruktiven Wertsynthese eines aktiven Realismus Vorschub leisten und der destruktiven Wertsynthese des hedonistischen Materialismus – der heute insbesondere unter jungen Menschen im Vormarsch ist – Einhalt gebietet. Die zu diesem Zweck erforderlichen institutionellen Innovationen hätten darüber hinaus den Vorteil, der gegenwärtigen politischen Steuerungskrise entgegenzuwirken, die aus der zunehmenden Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Teilsysteme resultiert, welche eigenen Funktionslogiken folgen und sich immer stärker voneinander abschotten.

Das gegenwärtige Unvermögen der Politik, überzeugende Antworten auf zentrale gesellschaftliche Herausforderungen zu geben und sich in ihren Strukturen an veränderte Bedingungen anzupassen, leistet allerdings einer Entwicklung Vorschub, in deren Verlauf die konstruktiven Potentiale des Wertewandels blockiert und seine destruktiven Potentiale verstärkt werden.

## **Bassam Tibi: Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 27–36

Der westliche Universalismus war historisch ein Anspruch auf eine universelle Geltung westlicher Werte. Mit der ‚Entwestlichung‘ der Welt – parallel zur zunehmenden Globalisierung – gehen zumal die Europäer, besonders aber die Deutschen, zum Gegenextrem über: Sie geben ihren Universalismus auf und führen an dessen Stelle den Kultur-Relativismus als einen Werte-Relativismus ein. Die Konsequenz ist das Fehlen von Werte-Verbindlichkeiten und eine Werte-Krise. Besonders wirkt diese Krise in Gesellschaften, in denen massive Zuwanderung stattfindet. Zu den westlichen Werten gehören vor allem Demokratie, Säkularität, Bürger- und Menschenrechte. Migranten aus vormodernen Kulturen weisen diese Werte ab und bekommen hierbei Zuspruch von europäischen, ihre eigenen Werte relativierenden oder verleugnenden Multikulturalisten. Solche überdehnte Toleranz, verbunden mit der Preisgabe eigener Überzeugungen, stößt nach aller Erfahrung bei den Migranten nicht auf Achtung, sondern auf Verachtung.

In diesem Essay wird deutlich gemacht, daß die Kritik am Multikulturalismus sich nicht gegen eine verantwortungsvoll gesteuerte Migration, sondern gegen einen Werte-Verlust im Zeichen einer kulturellen Selbstverleugnung richtet. Mit anderen Worten: Es geht hier nicht um eine „Festung Europa“, sondern um den inneren Frieden auf diesem Kontinent. Es wird ein Kulturpluralismus befürwortet, in dessen Rahmen Einheimische und Migranten parallel zur Vielfalt jeweils eigener Werte einen Konsens über eine Leitkultur als Quelle von Werte-Verbindlichkeit anerkennen. Gelingt dies nicht, dann ist der innere Frieden in Gefahr. Ohne einen solchen Werte-Konsens sollte man sich in Europa auf ethnische Konflikte zwischen dem Werte-Neoabsolutismus der Zuwanderer aus vormodernen Kulturen und dem Werte-Relativismus der Aufnahmeländer einstellen. Aus der amerikanischen Diskussion über die Gefahren des „Disuniting of America“, vor allem der Ethnisierung sozialer Konflikte – und noch von vielem mehr –, könnten Europäer von den negativen Erfahrungen Amerikas lernen. Etwa ab welcher Quantität die Probleme der Zuwanderer zu einem – dann nicht mehr lösbaren – Problem von Staat und Gesellschaft werden.

## **Dieter Oberndörfer: Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur. Zum Gegensatz zwischen kulturellem Pluralismus und Multikulturalismus**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 37–46

Die westlichen Nationalstaaten sind in jeweils unterschiedlichen Mischungsverhältnissen Nation und Republik zugleich. Das Partikulare, mit dem sich Nationen legitimieren und abgrenzen, sind Eigenschaften ihrer kollektiven Kultur. Dieser muß sich der Bürger unterordnen; sie hat er zu bewahren. Das normative Fundament der Republik ist die individuelle Freiheit der Bürger, die aus der Natur des Menschen abgeleitet und durch die republikanische Verfassung – durch Gewaltenteilung, Rechtsstaatlichkeit und Grundrechte – geschützt wird. Die Kultur der Republik ist somit nicht eine aus der kollektiven Nationalkultur abgeleitete und den Bürgern verbindlich vorgegebene Orientierungsgröße. Die Verfassung schützt vielmehr die individuelle kulturelle Freiheit und damit kulturellen Pluralismus. Die Kultur der Republik ist nicht statisch auf die Vergangenheit bezogen, wie die kollektive Nationalkultur, sondern erlaubt Dynamik und Veränderung.

Der Beitrag untersucht diesen Gegensatz zwischen einem nationalen und einem republikanischen Kulturverständnis. Aus kollektiven Nationalkulturen muß das Fremde ausgeschieden werden. Dies geschieht durch ethnische Säuberung, durch Assimilation oder durch „Multikulturalismus“, nach internationalem Sprachgebrauch durch wechselseitige Abschottung kultureller Kollektive im Staatsgebiet und dabei vor allem durch den Schutz der „nationalen“ Mehrheit gegen kulturelle Minderheiten. Der kulturelle Pluralismus der Republik hingegen gründet auf der individuellen kulturellen Freiheit der Bürger und schützt kulturelle Vielfalt. Letztere wird durch die Rechtsordnung der Republik und die normativen Prämissen ihrer Verfassung begrenzt. Die Republik wird sich in Deutschland erst dann durchsetzen, wenn ursprünglich Fremde und Fremdes aufgenommen und die Tradition der überlieferten kollektiven völkischen Nation überwunden werden. Die Einigung Europas verlangt die Aufgabe des Partikularismus der Nation und die Durchsetzung des Universalismus der Republik.

## **Gerd Hepp: Wertewandel und Bürgergesellschaft**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 3–12

Seit der historischen Zäsur von 1989 ist – wie in anderen westlichen Demokratien – in der Bundesrepublik eine allgemeine moralisch-kulturelle Orientierungskrise zu beobachten. Sie ist vor allem Ausdruck des epochalen Wertewandels, der sich als ein tiefgreifender, gesamtgesellschaftlicher mentaler Qualitätssprung, als ein Wandel von einem an Normen orientierten hin zu einem subjektiv geprägten Selbst- und Weltverständnis beschreiben läßt. Damit sind gesellschaftliche Ambivalenzen verknüpft, die sich sowohl als Gefährdungen wie auch als Chancenpotentiale deuten lassen. So hat der Wertewandel einerseits einen allgemeinen Demokratisierungsschub bewirkt, andererseits aber – hierin von der Politik unterstützt – bei den Bürgern auch privatistisch-instrumentelle Denk- und Verhaltensmuster einer politischen und wohlfahrtsstaatlichen Konsumorientierung befördert. Zur Revitalisierung des Gemeinsinns könnte ein pragmatisches Konzept der Bürgergesellschaft beitragen, das die demokratieförderlichen Potentiale des Wertewandels zu nutzen und zu aktivieren sucht. Es wird in vier Richtungen entfaltet: Umbau des Sozialstaates, direkter Bürgereinfluß im politischen Entscheidungsprozeß, bürgerfreundliche Dialogkultur, soziales Engagement und Aktivbürgerschaft.

## **Olaf Winkel: Wertewandel und Politikwandel. Wertewandel als Ursache von Politikverdrossenheit und als Chance ihrer Überwindung**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 13–25

Die moderne Gesellschaft ist von einem Wertewandel erfaßt worden, in dessen Verlauf Pflicht- und Akzeptanzwerte an Bedeutung verlieren und Selbstentfaltungswerte an Bedeutung gewinnen. Die Auswirkungen dieses Wandels auf das politische Leben, die unter dem Stichwort der Politikverdrossenheit in die Schlagzeilen geraten sind, werden häufig einseitig negativ beurteilt. Die in diesem Beitrag vorgenommene Aufarbeitung der einschlägigen wissenschaftlichen Diskussion zeigt aber, daß der Wertewandel nicht nur als Mitverursacher von Politikverdrossenheit anzusehen ist, sondern auf der anderen Seite auch erhebliche konstruktive Potentiale aufweist, mit deren Hilfe sich Politikverdrossenheit abbauen und vielleicht sogar in ihr Gegenteil verkehren läßt.

Diese Potentiale könnten vor allem durch die Schaffung neuer politischer Verantwortungsrollen produktiv gemacht werden, die der konstruktiven Wertsynthese eines aktiven Realismus Vorschub leisten und der destruktiven Wertsynthese des hedonistischen Materialismus – der heute insbesondere unter jungen Menschen im Vormarsch ist – Einhalt gebietet. Die zu diesem Zweck erforderlichen institutionellen Innovationen hätten darüber hinaus den Vorteil, der gegenwärtigen politischen Steuerungskrise entgegenzuwirken, die aus der zunehmenden Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Teilsysteme resultiert, welche eigenen Funktionslogiken folgen und sich immer stärker voneinander abschotten.

Das gegenwärtige Unvermögen der Politik, überzeugende Antworten auf zentrale gesellschaftliche Herausforderungen zu geben und sich in ihren Strukturen an veränderte Bedingungen anzupassen, leistet allerdings einer Entwicklung Vorschub, in deren Verlauf die konstruktiven Potentiale des Wertewandels blockiert und seine destruktiven Potentiale verstärkt werden.

## **Bassam Tibi: Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 27–36

Der westliche Universalismus war historisch ein Anspruch auf eine universelle Geltung westlicher Werte. Mit der ‚Entwestlichung‘ der Welt – parallel zur zunehmenden Globalisierung – gehen zumal die Europäer, besonders aber die Deutschen, zum Gegenextrem über: Sie geben ihren Universalismus auf und führen an dessen Stelle den Kultur-Relativismus als einen Werte-Relativismus ein. Die Konsequenz ist das Fehlen von Werte-Verbindlichkeiten und eine Werte-Krise. Besonders wirkt diese Krise in Gesellschaften, in denen massive Zuwanderung stattfindet. Zu den westlichen Werten gehören vor allem Demokratie, Säkularität, Bürger- und Menschenrechte. Migranten aus vormodernen Kulturen weisen diese Werte ab und bekommen hierbei Zuspruch von europäischen, ihre eigenen Werte relativierenden oder verleugnenden Multikulturalisten. Solche überdehnte Toleranz, verbunden mit der Preisgabe eigener Überzeugungen, stößt nach aller Erfahrung bei den Migranten nicht auf Achtung, sondern auf Verachtung.

In diesem Essay wird deutlich gemacht, daß die Kritik am Multikulturalismus sich nicht gegen eine verantwortungsvoll gesteuerte Migration, sondern gegen einen Werte-Verlust im Zeichen einer kulturellen Selbstverleugnung richtet. Mit anderen Worten: Es geht hier nicht um eine „Festung Europa“, sondern um den inneren Frieden auf diesem Kontinent. Es wird ein Kulturpluralismus befürwortet, in dessen Rahmen Einheimische und Migranten parallel zur Vielfalt jeweils eigener Werte einen Konsens über eine Leitkultur als Quelle von Werte-Verbindlichkeit anerkennen. Gelingt dies nicht, dann ist der innere Frieden in Gefahr. Ohne einen solchen Werte-Konsens sollte man sich in Europa auf ethnische Konflikte zwischen dem Werte-Neoabsolutismus der Zuwanderer aus vormodernen Kulturen und dem Werte-Relativismus der Aufnahmeländer einstellen. Aus der amerikanischen Diskussion über die Gefahren des „Disuniting of America“, vor allem der Ethnisierung sozialer Konflikte – und noch von vielem mehr –, könnten Europäer von den negativen Erfahrungen Amerikas lernen. Etwa ab welcher Quantität die Probleme der Zuwanderer zu einem – dann nicht mehr lösbaren – Problem von Staat und Gesellschaft werden.

## **Dieter Oberndörfer: Die politische Gemeinschaft und ihre Kultur. Zum Gegensatz zwischen kulturellem Pluralismus und Multikulturalismus**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52–53/96, S. 37–46

Die westlichen Nationalstaaten sind in jeweils unterschiedlichen Mischungsverhältnissen Nation und Republik zugleich. Das Partikulare, mit dem sich Nationen legitimieren und abgrenzen, sind Eigenschaften ihrer kollektiven Kultur. Dieser muß sich der Bürger unterordnen; sie hat er zu bewahren. Das normative Fundament der Republik ist die individuelle Freiheit der Bürger, die aus der Natur des Menschen abgeleitet und durch die republikanische Verfassung – durch Gewaltenteilung, Rechtsstaatlichkeit und Grundrechte – geschützt wird. Die Kultur der Republik ist somit nicht eine aus der kollektiven Nationalkultur abgeleitete und den Bürgern verbindlich vorgegebene Orientierungsgröße. Die Verfassung schützt vielmehr die individuelle kulturelle Freiheit und damit kulturellen Pluralismus. Die Kultur der Republik ist nicht statisch auf die Vergangenheit bezogen, wie die kollektive Nationalkultur, sondern erlaubt Dynamik und Veränderung.

Der Beitrag untersucht diesen Gegensatz zwischen einem nationalen und einem republikanischen Kulturverständnis. Aus kollektiven Nationalkulturen muß das Fremde ausgeschieden werden. Dies geschieht durch ethnische Säuberung, durch Assimilation oder durch „Multikulturalismus“, nach internationalem Sprachgebrauch durch wechselseitige Abschottung kultureller Kollektive im Staatsgebiet und dabei vor allem durch den Schutz der „nationalen“ Mehrheit gegen kulturelle Minderheiten. Der kulturelle Pluralismus der Republik hingegen gründet auf der individuellen kulturellen Freiheit der Bürger und schützt kulturelle Vielfalt. Letztere wird durch die Rechtsordnung der Republik und die normativen Prämissen ihrer Verfassung begrenzt. Die Republik wird sich in Deutschland erst dann durchsetzen, wenn ursprünglich Fremde und Fremdes aufgenommen und die Tradition der überlieferten kollektiven völkischen Nation überwunden werden. Die Einigung Europas verlangt die Aufgabe des Partikularismus der Nation und die Durchsetzung des Universalismus der Republik.