

²² Gernot Böhme, *Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernststen Fragen*, Frankfurt am Main 1997.

²³ Appiah, *Der Kosmopolit*, 70.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Regina
Ammicht
Quinn

Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz

Über Liberalismus und Säkularismus hinaus

Felix Wilfred

Der vorliegende Beitrag zeigt, dass das Projekt der westlichen Moderne mit seinem Eintreten für die Autonomie und Freiheit des Einzelnen, für die Herrschaft der individuellen Rechte und für die Ideologie des politischen Liberalismus durchaus seine Grenzen hat und womöglich nicht imstande ist, angemessen mit dem kritischen und für unsere globale Welt so entscheidenden Thema der Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz umzugehen. Im weiteren Verlauf legt der Autor dar, inwiefern die asiatischen und insbesondere südasiatischen Experimente mit Pluralität und Toleranz theoretische und praktische Elemente enthalten, die einen möglichen Rahmen für die Begegnung mit dem andersgearteten Anderen zur Verfügung stellen. Der Beitrag endet mit der Feststellung, dass Europa es sich im derzeitigen Kontext der unter den Vorzeichen von Migration und Fremdenfeindlichkeit erfahrenen Verschiedenheit nicht leisten kann, sich auf das Erbe der Aufklärung zu beschränken, sondern sich auf seine christlichen Wurzeln besinnen muss, um solidarisch und mitfühlend mit dem Anderen umzugehen. Der Autor schlägt einen fruchtbaren Dialog und Austausch zwischen dem christlichen, dem postmodernen und dem asiatischen Denken vor, der helfen kann, sich auf Verschiedenheit und Pluralität als die globale Herausforderung unserer Zeit einzulassen.

Vor vielen Jahren, in den 1970ern, fiel mir als Student in Italien eine Postkarte in die Hände, auf der die führenden Politiker der damaligen Zeit – Charles de Gaulle, Aldo Moro, General Franco, Willy Brandt, Leonid Breschnew und andere – als Fußballteam in Shorts und Trikots abgebildet waren. Papst Paul VI. war der Torwart, und auch er trug Shorts wie die übrigen Mitspieler. Ich erinnere mich nicht, dass sich nennenswerter Protest erhoben hätte, weil der Papst auf diese

Weise dargestellt worden war. Ist das ein Zeichen für den Sieg des westlichen Säkularismus etwa im Gegensatz zu den Reaktionen auf Salman Rushdies *Satani-sche Verse*? Manche sind vielleicht stolz auf diesen westlichen Säkularismus. Doch das ginge am Kern der Sache vorbei. Nicht der Säkularismus ist der Grund dafür, dass Europa sich über eine solche Darstellung einer geheiligten Person nicht empört - der eigentliche Grund ist wahrscheinlich die prämoderne Tradition des Karnevals. Der Karneval war ein spielerischer Ulk, den man mit dem Geheiligten trieb, eine Verkehrung der bestehenden Ordnung, und sollte dazu beitragen, die Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten. Doch wenn man glaubt, Europas karnevalistische oder säkulare Tradition verallgemeinern zu können, und erwartet, dass andere Religionen in ähnlich gelagerten Fällen ebenfalls nicht reagieren, dann ist dies ein klares Zeichen dafür, dass man nicht weiß, was Säkularismus in anderen Teilen der Welt bedeutet. Nur weil der Islam solche Darstellungen nicht erlaubt, ist er nicht weniger liberal. Und umgekehrt ist der Hinduismus nicht liberaler, weil er kein Problem damit hat, sogar seine Göttinnen nackt abzubilden.¹ Das Einzige, was wir sagen können, ist, dass die Religionen unterschiedlich sind; und die Kulturen ebenso. Sie haben dazu beigetragen, die Identitäten von Nationen, Gruppen und Völkern zu formen. Das ist wichtig, wenn wir uns in der Frage der Verschiedenheit und Koexistenz irgendwie einig werden wollen.

Vielfalt, Toleranz und Koexistenz sind ein wesentlicher Bestandteil der Menschheitsgeschichte. Sie konfrontieren jede Epoche immer wieder aufs Neue mit Herausforderungen und Fragen, die in Angriff genommen werden müssen. Um sie zu lösen, bedarf es neuer Bezugsrahmen und Theorien. Im vorliegenden Artikel möchte ich darüber nachdenken, weshalb die Theorie des Liberalismus und seine Version des Säkularismus nur einen begrenzten Beitrag zur menschlichen Koexistenz leisten können, und aufzeigen, dass wir - vor allem im Fall Europas - nach alternativen Bezugspunkten suchen müssen. Dabei stütze ich mich auf Experimente in Asien. Ich nenne sie „Experimente“, weil es anmaßend wäre, diese Unternehmungen als ideales Vorbild hinzustellen. Vielleicht aber können diese Experimente dennoch in der einen oder anderen Hinsicht für Europa und den Rest der Welt hilfreich sein.

Die liberale Sicht der Vielfalt und ihre Grenzen

Das Problematische an der liberalen Betrachtungsweise ist, dass sie theoretisch jeden gleich behandelt, ohne jedoch die tatsächlich bestehenden Ungleichheiten zu berücksichtigen, die aus dem einen oder anderen Grund dafür sorgen, dass manche Menschen nicht dieselbe Art von Freiheit und Selbstbestimmung genießen wie der Rest. Anders ausgedrückt: Wer das Ideal der gleichen Rechte für alle verkündet, ändert damit nichts an der tatsächlich bestehenden Ungleichheit. Das liberale Denken mit seinem herrschenden Prinzip der individuellen Rechte hat tatsächlich dazu beigetragen, die für feudalistische oder monarchistische Traditionen typischen Ansprüche auf Ränge, Ehren und Privilegien zunich-

tezumachen. Leider erweist es sich aber angesichts komplexer Situationen der Identitätsbehauptung, in denen es, wie in Asien, um die Überlebensansprüche vor allem minderheitlicher Kulturen geht, als ein dürftiges Instrument. Der Liberalismus ist nicht imstande, dem wachsenden Phänomen der Migration zu begegnen – mit allem, was dies für Toleranz und Koexistenz bedeutet.

Die harte Form des Liberalismus nimmt keinerlei Rücksicht auf die kollektive Wirklichkeit und das, was sie impliziert. Allerdings müsste diese Form des Liberalismus, wenn sie konsequent wäre, auch das Ende aller Nationalstaaten fordern, denn auch sie bilden einen gemeinsamen kulturellen, sprachlichen und historischen Boden, in dem kollektive Identitäten wurzeln.² Während der Liberalismus das Recht der individuellen Personen, einer bestimmten – kulturellen, sprachlichen, religiösen usw. – Identität anzugehören, bereitwillig anerkennt, billigt er der Realität der Gruppe keinerlei Rechtsansprüche zu. Andererseits hängen die Ausübung der individuellen Rechte und die Wahl, die man als Individuum trifft, sehr stark davon ab, zu welcher Gruppe man gehört; damit sind ihre Überlebensansprüche – wie etwa im Fall der französischen Sprache und Kultur im kanadischen Québec – durchaus legitim. Noch problematischer wird die Frage, wenn – ethnische, kulturelle, geographische usw. – Identitäten zur Zielscheibe von Diskriminierungen werden. Idealerweise soll die liberale Neutralität, also die unterschiedslose und blinde Anwendung von Rechten, die für alle gleich sind, die Autonomie und Freiheit der Einzelnen schützen. Tatsächlich aber können die Autonomie und die Freiheit des Einzelnen dort, wo Menschen diskriminiert und ausgeschlossen werden, *weil* sie sich einer bestimmten Gruppe oder Identität zugehörig fühlen, nicht gewährleistet werden, ohne die Frage der Identität in Betracht zu ziehen. In der sanften Form des Liberalismus, wie sie Charles Taylor und Will Kymlicka vorschlagen, wird der Gegebenheit der Identität ein gewisser Raum zugestanden, letztlich aber doch wieder das Recht des Individuums über die Identität und die Rechte jeder Gemeinschaft gestellt.³ Dieser sanfte Liberalismus scheint für die Situation in Kanada geradezu maßgeschneidert („tailor-made“, besser gesagt: „Taylor-made“!). Heute muss allerdings der Diskurs über Verschiedenheit und Koexistenz auf die Situationen in unserer globalen Welt ausgedehnt werden. Überdies würde ein liberaler Verfassungsstaat, selbst wenn solche Anerkennungsräume geschaffen würden, nicht für das Überleben der kulturellen Identitäten verschiedener Gruppen garantieren wollen.

Die entscheidende Frage der Anerkennung und Koexistenz in pluralistischen Gesellschaften wird nicht in theoretischen Debatten zwischen jenen, die den Primat und Vorrang der individuellen Rechte befürworten, und jenen, die für die Rechte vor allem ausgegrenzter und diskriminierter Kollektive eintreten, gelöst. Der Hintergrund der Migration und Fremdenfeindlichkeit verleiht der Problematik schärfere Umrisse. Denken Sie nur an all die Bevölkerungen mit ihren unterschiedlichen Kulturen, Traditionen, Religionen und ethnischen Zugehörigkeiten, die Europa zu ihrer neuen Heimat machen. Die Vorherrschaft eines auf individuellen Rechten basierenden liberalen Denkens hat in vielen Fällen nicht zu einer Politik oder Praxis geführt, die der Identität dieser Migrantengruppen gerecht

würde.⁴ Was getan werden muss, übersteigt die Kompetenzen des Liberalismus und des Säkularismus. Wie die europäische Migrationsfrage zeigt, geht die Angelegenheit über diese Debatte hinaus. Daher ist es gut, wenn wir unser Augenmerk nun auf jene Experimente richten, die man in Asien - und insbesondere in Süd-asien - mit Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz gemacht hat.

Asiatische Vielfalt

Wahrscheinlich ist kein Kontinent der Erde so vielfältig wie Asien. Niemand weiß zum Beispiel genau, wie viele unterschiedliche Sprachen die 1,2 Milliarden Menschen, die in Indien leben, insgesamt sprechen. Einer Studie zufolge werden in Indien nicht weniger als 780 Sprachen und 122 davon von mindestens 10.000 Menschen gesprochen.⁵ Die Philippinen bestehen aus über 7000 Inseln (mal mehr, mal weniger - je nach Stand der Gezeiten!) mit einer großen Vielfalt an Sprachen, Ethnien und Traditionen; und auch Indonesien, das sich über eine Gesamtlänge von 5100 Kilometern den Äquator entlang erstreckt, umfasst eine Vielzahl an Kulturen und Ethnien. Angesichts dieser Verschiedenheit der Identitäten und Kollektive innerhalb einer Nation, die Asien nach allen Seiten auseinanderzieht und zu zerreißen droht⁶, möchte man vielleicht glauben, dass der Liberalismus die passende Antwort wäre. Doch er ist zu eindimensional, als dass er in Asien wirklich eine Rolle spielen könnte. Man muss bedenken, dass es auch in Jahrhunderten des Kolonialismus nicht gelungen ist, diese Vielfalt auszuradieren, und dass sämtliche Versuche, die Unterschiede einzustampfen, sich als kolossale Fehlschläge erwiesen haben. Ich will damit sagen, dass es für Liberalisten und Säkularisten die natürlichste Reaktion und Verfahrensweise wäre, die Verschiedenheit zu nivellieren und so eine Gesellschaft zu schaffen, die allen die gleichen Rechte zugesteht, um eine friedliche Koexistenz zu gewährleisten. Eine solche Nivellierung aber würde diese Gesellschaft nicht nur ärmer machen, sondern wäre im Hinblick auf die beabsichtigte Wirkung außerdem utopisch.

Was Asien geholfen hat, mit der Verschiedenheit und der Vielzahl von Identitäten umzugehen, ist eine gewisse Sicht der Realität und ein gewisses Ethos in seinem Verständnis der „Anderen“. Die „Anderen“ - als Individuen und als Kollektive - sind hier nicht einfach die, die die gleichen Rechte haben wie man selbst und deshalb respektiert werden müssen, sondern die Anderen sind, um es mit einer postmodernen Vokabel auszudrücken, inkommensurabel. Die Gleichheit der Rechte ist für die meisten asiatischen Bevölkerungen eine zu schwache Grundlage, um zueinander in Beziehung zu treten, da sie zumeist nur die Konturen, nicht aber den Farbenreichtum des Gesamtkunstwerks erfasst. Jede Kultur ist ein dynamischer Code, der die Erfahrung, das Wissen und die Praktiken einer Bevölkerung organisiert, und damit etwas, das über das Selbst des Individuums hinausgeht. Für die meisten Asiaten wäre eine Definition des Selbsts oder des Individuums, die das Kollektiv ausblendet, eine bloße Abstraktion.

Anerkennung und Koexistenz: das transversale Ethos der asiatischen Weltsicht

Dass man in Asien mit Vielfalt und Verschiedenheit vertraut ist, hat unter anderem damit zu tun, dass das asiatische Ethos fließende und durchlässige Grenzen erlaubt und starre Trennwände scheut. In den Beziehungen des Selbst zum „Anderen“, Gottes zur Welt, der Menschen zur Natur findet eine Osmose statt, die ein von Grenzen und Schranken bestimmtes Denken und Handeln beinahe unmöglich macht. Das gilt sowohl für die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, der es angehört, als auch für die Beziehung einer Gemeinschaft zu anderen Gemeinschaften. Das Netz der in wechselseitiger Abhängigkeit verflochtenen Gesamtwirklichkeit, innerhalb deren das Individuum sich platzieren muss, ist von den großen asiatischen Religionstraditionen – Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Daoismus – gesponnen und Teil der asiatischen Zivilisationserfahrung geworden. Die Erfahrung der Interdependenz, die das andersgeartete Andere als Teil des eigenen Selbst begreift, geht nicht zulasten der eigenen Freiheit, weil es dem Individuum frei steht, denjenigen Pfad (*Marga*) oder, wie man heute sagt, denjenigen „Entwurf eines guten Lebens“ zu wählen, der seiner Erfüllung am ehesten angemessen ist. So gibt es etwa im Hinduismus kein einziges Mittel, das wirklich jedem vorgeschrieben wäre. Man kann den Pfad der Andacht (*Bhakti*), den Weg der Erkenntnis (*Jnana*) oder den Pfad der Taten (*Karma*) als grundsätzliche Lebensoption wählen. Diese Auffassung von der Freiheit und Autonomie des Individuums unterscheidet sich recht deutlich von der westlichen Aufklärungstradition. Denn die Freiheit, man selbst zu sein und demjenigen Entwurf eines guten Lebens zu folgen, den man für den passendsten hält, führt hier nicht dazu, dass das Individuum sich von den Übrigen isoliert, sondern vollzieht sich im Einklang mit der Gemeinschaftsidentität.

Philosophische Grundlagen

Im Zuge der Einsicht, dass die wechselseitige Abhängigkeit die Grundlage der Anerkennung des „Anderen“ und der Vielfalt ist, entwickelte der Jainismus, eine der alten asiatischen Religionstraditionen, den sogenannten *Anekāntavāda*, eine philosophische Lehre, die für die Legitimität vielfältiger Perspektiven eintritt und es ablehnt, die Wahrheit mit einer bestimmten Sichtweise zu identifizieren. Sobald man nach einer umfassenderen – wenngleich unerschöpflichen – Wahrheit strebt, wird das „Andere“ somit Teil der eigenen Wahrheitssuche. Eine Veranschaulichung dieser Lehre bietet die klassische indische Geschichte „Fünf blinde Männer und ein Elefant“. Wie Geschichte und Erfahrung zeigen, ist es nicht zuletzt deshalb so schwierig, die Andersheit des „Anderen“ – und damit die Vielfalt und Unterschiedlichkeit – zu akzeptieren, weil etwas, das eigentlich nur eine begrenzte Erfahrung und ein eingeschränkter Blickwinkel ist, Absolutheit

beansprucht. Wieder ist es die asiatische Religion des Jainismus, die an dieser Stelle eine Lehre bereithält, nämlich den *Syâdvâda*. Wörtlich übersetzt heißt *Syâdvâda* „Vielleicht-Position“. Diese Philosophie vertritt den Standpunkt, dass jeder Aussage ein „vielleicht“ vorangestellt werden müsste.⁷ Das ist ein Mittel gegen alle Arten von Absolutheitsbehauptungen und damit gegen die Wurzeln von Intoleranz, Aggression und Gewalt. Die Absolutheitsbehauptung entzieht sich der Verantwortung, dem „Anderen“ zuzuhören und ihn mit allem, was ihn und seine Identität ausmacht, wahrzunehmen. Die „Vielleicht-Philosophie“ versetzt Menschen in die Lage, nach der Wahrheit zu suchen und eine Reise voller Überraschungen anzutreten.

Der „Andere“ mit seiner Kultur, Identität und Tradition ist niemand, der toleriert werden müsste – das wäre die Haltung, zu der ein autonomes Individuum tendieren würde. Im Gegenteil wird der „Andere“ mit seiner Kultur und Tradition hier zu einer Quelle für die Neudefinition des eigenen Selbsts, ja mehr noch: Die Begegnung mit dem „Anderen“ muss etwas Ekstatisches haben. Der „Andere“ wird zu einer Quelle angenehmer Überraschungen, neuer Erkenntnis und Erfahrung, die das autonome Individuum bis dato nicht besessen hat. Im Angesicht des „Anderen“ denkt man nicht darüber nach, wie man die eigene Identität und Freiheit bewahren könnte, sondern ist dem Anderen dankbar.

Das sind Dinge, die man aus der liberalen Tradition im Stil der Aufklärung möglicherweise nicht lernen kann, weil diese eine zu individualistische, abstrakte und legalistische Auffassung vom „Anderen“ vertritt. Ich denke, wir müssen uns dem Christentum und anderen religiösen Überlieferungen zuwenden, damit sie uns helfen, das Gesicht des Anderen zu entdecken. Die Wahrheit ist, dass der „Andere“ und alles, was die Identität des „Anderen“ ausmacht, sich in ein sehr viel größeres Mysterium hüllt. Aus dieser Erkenntnis erwächst ein Gefühl des Respekts vor dem Wissen, den Überzeugungen und den Praktiken anderer Menschen.

So ist beispielsweise, was die Vielfalt der Religionen betrifft, im asiatischen Ethos ein Sinn für das Geheimnisvolle verwurzelt, der das Heilige in der religiösen Überlieferung und den Ritualen der anderen auch dann anerkennt, wenn diese sich deutlich von den eigenen Traditionen unterscheiden. Darin enthalten ist auch die Überzeugung, dass das Mysterium des Heiligen nicht in einen einzigen Rahmen eingefasst oder auf einen einzigen Weg beschränkt werden kann. Harmonie und Eintracht entstehen nicht dadurch, dass man versucht, einen Einheitsglauben zu schaffen, sondern dadurch, dass man sich in aller Verschiedenheit gemeinsam auf die Suche macht. Das asiatische Ethos strebt nicht danach, die Unterschiede miteinander zu versöhnen, um Eintracht und Harmonie schaffen zu können. Es wird von dem Gedanken getragen, dass die Unterschiede sich an irgendeinem Punkt treffen, auch wenn man diesen Punkt nicht zu sehen vermag. Dieser Sinn für das Unergründliche hinter aller Pluralität ist der Klebstoff, der Asien in seiner unüberschaubaren Vielfalt verbindet und zusammenhält.

Es geht hier nicht darum, Asien zu verklären und den Westen zu verteufeln, wie manche nun vielleicht denken werden. In den folgenden Abschnitten wird davon

die Rede sein, welche Schwierigkeiten und Kämpfe der Versuch, mit Verschiedenheit und Koexistenz umzugehen, für Asien mit sich bringt. Gleichzeitig verlangen Asiens Begegnungen mit dem Anderen und die Herausforderungen, denen es sich stellt, ein Ethos und eine Bedeutung, die über den Liberalismus und den westlichen Säkularismus hinausgehen.

Der Umgang mit Verschiedenheit heute

Obwohl tief in einer Tradition des Pluralismus und der Verschiedenheit verwurzelt, muss Asien neue Wege gehen, um in der heutigen globalen Welt bestehen zu können. Gewisse Traditionen wie das Kastensystem haben Ungleichheiten begünstigt, die sich gegen bestimmte ethnische Gruppen und Identitäten richteten. Manche Identitäten wie die „Unberührbaren“ (*Dalits*) leiden noch immer unter Diskriminierung. Dieses negative Erbe der Vergangenheit kann durch den liberalen Ansatz der gleichen Rechte nicht wettgemacht werden. Diesen Gruppen und Minderheiten wird keine Gerechtigkeit zuteil, solange die Ausgangslage der Einzelnen, gerade *weil* sie einer bestimmten Gruppe angehören, eine andere ist. Jeden ungeachtet seiner ungleichen Ausgangsbedingungen für gleich zu erklären, wie es der Liberalismus tut, hieße, die Gerechtigkeit auf dem Altar der Freiheit und Autonomie zu opfern. Und nicht einmal die Freiheit wird allen garantiert. Denn nur wenn diesen Gruppen Gerechtigkeit widerfährt, ist auch die Freiheit der einzelnen Gruppenangehörigen sichergestellt.

In Asien hat man – das ist eines der dort durchgeführten Experimente – für die Minderheitengruppen und anderen Identitäten verschiedene Maßnahmen getroffen. Eine davon ist beispielsweise die Quotenregelung (die sogenannte „Reservation“) oder *Affirmative Action* in Indien. Im Rahmen einer demokratischen und säkularen Verfassung sorgt der Staat – in diesem Fall Indien – in puncto Bildung, Anstellung usw. für eine Vorzugsbehandlung der „Unberührbaren“ und der Stammesangehörigen, und diese Maßnahmen sind für die gesamte Nation verbindlich.⁸ Interessanterweise neigen die Eliten und die höheren Kasten dazu, sich dieser Politik zu widersetzen – mit dem liberalen Argument, dass jeder ohne Ansehen der Person die gleichen Rechte erhalten sollte. Wenn man den von den gesellschaftlichen Eliten propagierten liberalen Traditionen folgen würde, würden für die Ausgegrenzten niemals gerechtere Zeiten anbrechen. Die Gleichheit der

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, ist Gründungsdirektor des Asian Centre for Cross-Cultural Studies in Chennai (Madras). Bis zu seiner Pensionierung war er Professor für Christliche Studien und Dekan am humanwissenschaftlichen Fachbereich der Staatsuniversität von Madras. Er ist Vorsitzender des Präsidiums von CONCILIUM und war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission am Vatikan. Gastprofessuren in Frankfurt am Main, Nijmegen, Boston, Manila, Schanghai und Dublin. Seine Bücher erscheinen auf Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch und Chinesisch. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Zum Rücktritt von Papst Benedikt XVI.“ in Heft 2/2013. Anschrift: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayurkuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

Rechte würde die vielen bestehenden Diskriminierungen und Formen der Ungerechtigkeit nur perpetuieren. Erneut stößt hier die liberale Tradition in Asien an eine Grenze. Mit anderen Worten: Maßnahmen wie die „Reservation“ für die Randgruppen führen Asien über die Tradition des Liberalismus und Säkularismus hinaus. Dieses Experiment erweist sich als wirkungsvoll, und es ist eine Tatsache, dass seine Durchführung den ausgegrenzten Gruppen und Identitäten mehr Gerechtigkeit und Freiheit gebracht hat.

Es wäre völlig verfehlt, in diesen Regelungen eine „Ghettoisierung“ zu sehen. Nur wer sich eingehender mit der Geschichte der Diskriminierung auseinandergesetzt hat, der die Unberührbaren jahrtausendlang ausgesetzt waren, wird die Klugheit einer zu ihren Gunsten durchgeführten *Affirmative Action* zu schätzen wissen.

Identitätsbestätigung und Identitätspolitik werden von Liberalisten mit Skepsis betrachtet, und das nicht ohne Grund. Ohne Zweifel ist Identität immer wieder eine Quelle von Gewalt gewesen. Gefährlich werden könnte es dann, wenn Menschen unter einem einzigen Identitätsgesichtspunkt wahrgenommen werden, während tatsächlich die meisten Menschen hinsichtlich ihrer Identität in einer Situation der Vielschichtigkeit leben. Nichts veranschaulicht die Gefahr einer eindimensionalen Identität in der modernen Welt besser als die Weigerung der Nazis und Antisemiten, einen Menschen nicht ausschließlich als *Juden* zu sehen. Amartya Sen wendet sich dagegen, sein Schicksal über eine einzige Identität zu definieren, und hält dies für eine Illusion:

„Im normalen Leben verstehen wir uns als Mitglieder einer Vielzahl von Gruppen, denen allen wir angehören. Staatsangehörigkeit, Wohnort, geographische Herkunft, Geschlecht, Klassenzugehörigkeit, politische Ansichten, Beruf, Arbeit, Essgewohnheiten, sportliche Interessen, Musikgeschmack, soziale Engagements usw. – das alles macht uns zu Mitgliedern einer Vielzahl von Gruppen. Jedes dieser Kollektive, denen ein Mensch gleichzeitig angehört, verleiht ihm eine bestimmte Identität. Keine seiner Identitäten darf als seine einzige Identität oder Zugehörigkeitskategorie verstanden werden.“⁹

Das Wissen um ebendiese Vielschichtigkeit der Identität hat auf dem asiatischen Kontinent zu einer Begegnung der Völker geführt und die Koexistenz zahlreicher Bevölkerungen, Kulturen und Traditionen ermöglicht.

Ein anderes asiatisches Experiment auf dem Weg zu Anerkennung und Koexistenz besteht darin, das wechselseitige Verständnis und den Dialog der Religionen in der veränderten Situation unserer Zeit zu begünstigen.¹⁰ Religiöse Identitäten sind für die Bevölkerungen dieses Kontinents ein fester Bestandteil ihres Lebens. Wenn es darum geht, die sogenannten „säkularen Ziele“ wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zu verfolgen, sind Zusammenarbeit und Verständigung unter den religiösen Gruppen eine notwendige Voraussetzung. Dieses Experiment nimmt ernst, was uns die Geschichte und die Lebenserfahrung lehren: dass Religionen im Leben der Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen. Einige

wenige westliche Denker wie Jürgen Habermas, der einst ein rigoroser Verfechter des Liberalismus und des Säkularismus war, kommen nun zu der Erkenntnis, dass das Modell einer Religion, die in der Öffentlichkeit keine Rolle spielt, ein europäischer Ausnahmefall ist und nicht verallgemeinert werden kann.¹¹ Die Verbindung zwischen der Religion und dem Leben der Gesellschaft war und ist - darauf haben asiatische Denker schon des Öfteren hingewiesen - in Asien eine immerwährende Realität.¹² Daher klingt diese Weisheit, wenn sie von westlichen Denkern als völlig neue Erkenntnis formuliert wird, ähnlich banal wie der Satz „Kolumbus hat Amerika entdeckt!“ Im Sinne der Koexistenz ist es inzwischen auch in traditionell „säkularen“ Staaten mit zunehmend multikultureller und multireligiöser Bevölkerungszusammensetzung unabdingbar geworden, die interreligiöse Verständigung zu fördern. Kurioserweise ist es nun an Europa, sich die asiatischen Experimente zur Koexistenz in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften zu Herzen zu nehmen - und nicht mehr an Asien, den europäischen Liberalismus und Säkularismus zu adaptieren.

Schluss

Liberalismus und Säkularismus sind in der Menschheitsgeschichte bei Weitem nicht der einzige Weg, in wechselseitigem Verständnis und Respekt mit Unterschieden umzugehen. Michael Walzer spricht von „Systemen der Toleranz“ und erläutert einige davon.¹³ Asien seinerseits hat sich der Pluralität und Verschiedenheit auf seine ganz eigene Weise genähert. Inwieweit ist der Liberalismus imstande, mit einer solchen Vielfalt der Identitäten umzugehen, mit der die Menschen jahrhundert- und jahrtausendlang im Geist wechselseitiger Anerkennung und Toleranz zu leben gelernt haben? Die Vorgehensweise des Liberalismus und des Säkularismus besteht darin, diese Verschiedenheit einzuebnen und mit Rechten ausgestattete Individuen zur einzigen Bezugsgröße zu erklären. In Asien, wo man eine andere Wahrnehmung von Pluralität und Vielfalt hat, wäre ein solcher Weg nicht akzeptabel.

Heute steht Europa wie viele andere Weltgegenden auch vor der entscheidenden Frage, wie es mit dem „Anderen“, dem Verschiedenen umgeht. Die zunehmende Migration einer immer größeren ethnischen Vielfalt an Menschen von allen Enden der Erde, die sich in den verschiedenen Ländern dieses Kontinents niederlassen, verleiht dieser Frage ein solches Gewicht. Bei der Lösung des Problems nehmen viele europäische Intellektuelle, wie mir scheint, ihre Zuflucht zur Tradition der Aufklärung, die den Liberalismus, den Säkularismus und - auf der Grundlage der Theorie vom Gesellschaftsvertrag, der Rechtstheorie und des Rechtssystems - die Idee des autonomen Individuums hervorgebracht hat. Heute aber scheint dieses ganze intellektuelle Waffenarsenal feucht geworden zu sein und seine Feuerkraft verloren zu haben. Der europäische Diskurs vom „Anderen“, so mein Eindruck, hat sich festgefahren und ist nicht in der Lage, sich der Krise zu stellen, in die das „Andere“ die europäische Welt gestürzt hat. Neue Straßen

zum „Anderen“ können nur dann gebahnt werden, wenn Europa aufhört, einen Teil seines Erbes – die Aufklärung – absolut zu setzen, und stattdessen auch aus anderen Quellen seiner Zivilisation – der griechisch-römischen Kultur, der Renaissance und insbesondere dem Christentum – zu schöpfen beginnt. Jahrhundertlang hat die christliche Tradition Europa geformt, und es ist wichtig, dass es aus dieser Quelle neue Energien und Perspektiven gewinnt, um den „Anderen“ als sein eigentliches Selbst zu erkennen und im Geist des Mitgefühls und der Solidarität darauf zuzugehen.¹⁴

Der vorliegende Beitrag hat versucht, einige Aspekte des asiatischen Erbes aufzuzeigen, die Europa vielleicht helfen könnten, sich in der Frage der Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz auf einige neue Experimente einzulassen. Das postmoderne Denken ist für das Thema Unterschied und Identität sensibilisiert, und ein Dialog zwischen dem postmodernen Denken und dem christlichen Erbe könnte Blickwinkel und Bezugspunkte zutage fördern, die dem heutigen Europa helfen, mit Verschiedenheit und Vielfalt umzugehen und das „Andere“ zu integrieren. Den Asiaten ihrerseits scheint das postmoderne Denken lediglich Aussagen zu formulieren, die sie schon seit Jahrtausenden in die Tat umsetzen. Mithin könnte, kurz gesagt, ein Dialog zwischen dem asiatischen, christlichen und postmodernen Erbe im Hinblick auf zukünftige globale Experimente mit Verschiedenheit, Anerkennung und Koexistenz nur von Vorteil sein.

¹ Genau wie die Moderne in sich vielfältig ist, sodass man eigentlich von „den Modernen“ im Plural sprechen müsste und es im englischen Sprachraum bereits tut („modernities“), so hat auch der Säkularismus, bedingt durch die Geschichte und Tradition des jeweiligen Volkes, die unterschiedlichsten Erscheinungsformen aufzuweisen. Wenn sich die Franzosen beispielsweise im Namen der „laïcité“ dagegen verwahren, dass Frauen in der Öffentlichkeit einen Schleier tragen, dann denken sie vermutlich unbewusst an die Schleier der Nonnen und an ihren säkularen Kampf gegen die katholische Kirche und ihre historische Machtstellung in der Gesellschaft; vgl. das Interview mit Sanjay Subramaniam (Collège de France, Paris) in *The Hindu* vom 30. November 2013. Buddhas Lehre, die die Existenz Gottes und der Seele bestritt, markierte einen Einschnitt in der indischen Geschichte, weil sie ein radikal säkularistisches Moment und damit einen Ansatzpunkt bot, um sich über und gegen die exzessive religiöse Kontrolle der Brahmanen zu stellen. Viele Ideen, die mit dem Buddhismus in Verbindung gebracht werden, zogen den Vertretern der etablierten Religionen gleichsam den Boden ihrer Daseinsberechtigung unter den Füßen weg.

² Vgl. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Malden, MA 1986; Richard Caplan – John Feffer (Hg.), *Europe's New Nationalism: States and Minorities in Conflict*, New York 1996.

³ Vgl. Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Religion*, Princeton 1992; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995; Will Kymlicka, *Politische Philosophie heute: eine Einführung*, Frankfurt am Main 1997; Will Kymlicka – Wayne Norman (Hg.), *Citizenship in Diverse Societies*, New York 2000. Charles Taylor spricht von zwei Varianten des Liberalismus, die Michael Walzer als Liberalismus I und Liberalismus II bezeichnet hat. Ich charakterisiere sie als harten bzw. sanften Liberalismus.

⁴ Auch wenn sie sich scheinbar auf liberale und demokratische Werte stützen, sind die veränderten Einwanderungsgesetze, mit der einige europäische Staaten die kulturelle und

ethnische Identität, die das „Blut“ und den „Boden“ ihrer Nation zu schützen vorgeben, nichts anderes als Heuchelei.

⁵ Vgl. www.hindustantimes.com/lifestyle/books/780 (zuletzt aufgerufen am 6. Dezember 2013).

⁶ D. L. Sheth - Gurpreet Mahajan (Hg.), *Minority Identities and the Nation-State*, New Delhi 1999.

⁷ Vgl. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indische Philosophie*, Bd. 1: Von den Veden bis zum Buddhismus, Darmstadt u.a. 1955, 256ff.

⁸ Vgl. Felix Wilfred, *Dalit Empowerment*, Delhi 2007; ders., *Asian Public Theology*, Delhi 2010; Robert Deliége, *The Untouchables of India*, Oxford 1999, 192ff.

⁹ Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München ³2007, 20.

¹⁰ Interreligiöser Dialog ist in Asien nichts Neues. Im mittelalterlichen Indien finden wir etwa das Beispiel des Großmoguls Jalaluddin Muhammad Akbar (1542–1605). Das Bedürfnis nach Toleranz und wechselseitigem Vertrauen zwischen den Religionsgemeinschaften veranlasste ihn, an seinem Hof regelmäßig interreligiöse Gesprächstreffen abzuhalten, an denen Hindus, Christen, Juden, Parsen, Jainisten und sogar Atheisten teilnahmen. Akbar ernannte sogar Hindus zu Armeegenerälen, weil er so fest von ihrer Treue überzeugt war.

¹¹ Vgl. Maureen Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, New York 2011, 132ff; vgl. auch Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, New York 2002; Nigel Biggar - Linda Hogan (Hg.), *Religious Voices in Public Places*, New York 2009.

¹² Vgl. Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, New Delhi 1998.

¹³ Der Autor stellt in seinem Werk fünf „Systeme der Toleranz“ vor: das im osmanischen Reich praktizierte *Millet*-System, die internationale Gemeinschaft, die Konföderation beispielsweise in Belgien, der Schweiz, Zypern oder im Libanon, Nationalstaaten und Einwanderungsgesellschaften – vgl. Michael Walzer, *Über Toleranz: von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998, 23ff.

¹⁴ Ich kann nicht verstehen, dass einige europäische Intellektuelle Europa über die Kultur der griechisch-römischen Antike, der Renaissance und der Aufklärung definieren und damit, wie es scheint, das christliche Erbe Europas verschleiern wollen. Derartige Bestrebungen kennzeichneten nicht zuletzt den Versuch eines gemeinsamen europäischen Verfassungsentwurfs.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein