

# Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Walter Reese-Schäfer

Die politische Rezeption des kommunitarischen  
Denkens in Deutschland

Sibylle Tönnies

Kommunitarismus – diesseits und jenseits  
des Ozeans

Hauke Brunkhorst

Demokratie als Solidarität unter Fremden  
Universalismus, Kommunitarismus, Liberalismus

Lothar Probst

Gesellschaft versus Gemeinschaft?  
Zur Tradition des dichotomischen Denkens in Deutschland

B 36/96

30. August 1996

Walter Reese-Schäfer, Dr. phil., Privatdozent, geb. 1951; Studium in Hamburg; Dokumentationsjournalist für den *Stern* und die *Zeit*; seit 1992 Assistent am Institut für Politikwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Veröffentlichungen u. a.: Jürgen Habermas, Frankfurt/M. – New York 1994<sup>2</sup>; Jean-François Lyotard zur Einführung, Hamburg 1995<sup>3</sup>; Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt/M. – New York 1995<sup>2</sup>; Luhmann zur Einführung, Hamburg 1996<sup>2</sup>; Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, (i. E.).

Sibylle Tönnies, Dr. jur., geb. 1944; Juristin und Soziologin; Hochschullehrerin an der Hochschule Bremen, Fachbereich Sozialwesen.

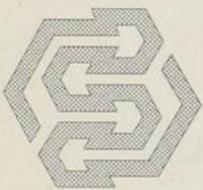
Veröffentlichungen u. a.: Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen, Opladen 1995; Die Feier des Konkreten. Linker Salonatismus, Göttingen 1996.

Hauke Brunkhorst, Dr. phil., geb. 1945; derzeit Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen.

Veröffentlichungen u. a.: Der Intellektuelle im Land der Mandarine, Frankfurt/M. 1987; Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne, München 1990; Der entzauberte Intellektuelle, Hamburg 1990; Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen, Frankfurt/M. 1994.

Lothar Probst, Dr. phil., geb. 1952; Geschäftsführer und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für kulturwissenschaftliche Deutschlandstudien an der Universität Bremen.

Veröffentlichungen u. a.: Ostdeutsche Bürgerbewegungen und Perspektiven der Demokratie, Köln 1993; (Hrsg.) Kursbestimmungen: Bündnis 90/Grüne – Eckpunkte zukünftiger Politik, Köln 1994; (Hrsg. zus. mit Antonia Grunenberg) Einschnitte – Hannah Arendts politisches Denken heute, Bremen 1995; zahlreiche Zeitschriftenbeiträge zu Fragen der politischen Kultur in Deutschland sowie zur Parteien- und Bewegungsforschung.



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.

Konzeption dieser Ausgabe: Thomas Große-Gehling

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.

# Die politische Rezeption des kommunitarischen Denkens in Deutschland

---

## I. Einleitung: Die kommunitarische Ambivalenz

---

Das kommunitarische Projekt ist der Versuch einer Wiederbelebung von Gemeinschaftsdenken unter den Bedingungen postmoderner Dienstleistungsgesellschaften. Diese Kurzdefinition beleuchtet schlaglichtartig die ganze Ambivalenz kommunitarischen Denkens. Vormoderne Formen von Gemeinschaftlichkeit boten den Menschen traditionaler Gesellschaften die Möglichkeit, sich heimatlich zu fühlen. Die Auflösung dieser Bindungen im Prozeß der Modernisierung provozierte moderne, durchstrukturierte Gemeinschaftsideologien wie zum Beispiel den Sozialismus des 19. Jahrhunderts. Heute kann Gemeinschaftlichkeit als internes Korrektiv liberaler Gesellschaften auftreten, jedoch auch als paternalistisches Relikt der Prämoderne oder als neoautoritärer Fundamentalismus. Die politische Diskussion über den Kommunitarismus bewegt sich im Spannungsfeld dieser Alternativen<sup>1</sup>.

Diese Ambivalenz ist unvermeidlich, weil sie in der positiven Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs schon von vornherein angelegt ist. In Deutschland allerdings ist es besonders schwierig, die mit einer derartigen Ambivalenz verbundenen Spannungen zu ertragen. Eine positive Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs stößt hier sogleich auf sehr ernstzunehmende Einwände. Selbst wenn man nicht als erstes an die nationalsozialistische Volksgemeinschaft oder Walter Ulbrichts sozialistische Menschengemeinschaft denkt, ist doch in der theoretischen und wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema immer wieder der Weg von der traditionellen Gemeinschaft zur modernen Gesellschaft, von der Einbindung der Menschen in hergebrachte Strukturen zu ihrer Emanzipation als

---

1 Solche Kurzdefinitionen sind immer problematisch. Eine ausführliche und gründliche Gesamtdarstellung, die auch der inneren Differenzierung der einzelnen kommunitarischen Theoretiker gerecht zu werden versucht, findet sich in Walter Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt/M. – New York 1995<sup>2</sup>.

Individuum nachgezeichnet worden. Die Soziologen beklagten vielleicht den Verlust der Gemeinschaft, waren sich aber von dem Sozialdemokraten Ferdinand Tönnies bis zum konservativen Revolutionär Hans Freyer darin einig, daß dieser Verlust nun einmal unvermeidlich sei. In Amerika denkt man in diesem Punkt anders. Diese Einwanderungsgesellschaft hat die Erfahrung gemacht, daß die entwurzelten Auswanderer aus der alten Welt nach dem Verlust der meisten ihrer überkommenen Bindungen in den USA neue Formen von Gemeinschaften bildeten. Bis weit in die dreißiger Jahre bedeutete die Auswanderung nicht unbedingt das Aufgehen des einzelnen in einer anonymen Massengesellschaft, sondern die Bildung neuer Gemeinschaften, die oft sogar mehr Elemente von Gleichberechtigung enthielten als in der Alten Welt<sup>2</sup>.

Traditionsgemeinschaften wurden also durch Gemeinschaften des Willens ersetzt, die die Bedürfnisse nach enger sozialer Kommunikation, nach Selbstverwaltung und Mitgestaltungsmöglichkeiten in einem überschaubaren Rahmen befriedigen konnten. Die hierzu erforderliche Mentalität der Selbstorganisation, die nicht auf staatliche Anstöße wartet, ist in den USA bis heute lebendig geblieben. Das ist der Grund dafür, daß die kommunitarischen Ideen zur Zeit von dort mit eben diesen Formen der Selbstorganisation vorangetrieben und verbreitet werden.

---

## II. Versuche zur Organisation einer kommunitarischen Bewegung

---

Mittlerweise hat sich in den USA so etwas wie eine kommunitarische Bewegung gebildet. Ihr aktivster Promoter ist Amitai Etzioni, der mit

---

2 Es ist vor allem das Verdienst von Hans Joas, einem der besten Kenner amerikanischer Sozialphilosophie, auf diesen Punkt nachhaltig aufmerksam gemacht zu haben; vgl. Hans Joas, Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (1992) 7, S. 859–869.

außerordentlich begrenzten finanziellen Mitteln inzwischen einen organisatorischen Apparat von beeindruckender Öffentlichkeitswirksamkeit aufgebaut hat. Dazu gehört ein mit Freiwilligen und einer Teilzeitmitarbeiterin besetztes Büro in Washington, das ein Netz von Multiplikatoren mit regelmäßigen Rundbriefen und Informationen versorgt und in wichtigen Städten Konferenzen organisiert, die durchweg außerordentlich prominente Referenten aufweisen. Zum Beispiel waren die Referenten einer Genfer Tagung vom 12. bis 14. Juli 1996 Francis Fukuyama, Kurt Biedenkopf, Rudolf Scharping, Amitai Etzioni, Jürgen Moltmann und andere. Seit sechs Jahren wird zudem eine eigene Zeitschrift, *The Responsive Community*, als Vierteljahresheft herausgegeben. Zur Redaktion gehört die Creme der amerikanischen Sozialphilosophie. Das entscheidende Dokument dieser Bewegung, die man soziologisch als eine Art *middle-class-movement* kennzeichnen könnte, ist eine kommunitarische Plattform, die Etzioni in seinem Buch *Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda* veröffentlicht hat<sup>3</sup>. Besonderer Wert wird in Etzionis Kreis auf eine regelmäßige Regierungsberatungstätigkeit gelegt; zwischen ihm und der Clinton-Gore-Administration bestehen in der Tat vielfältige Kontakte.

In Deutschland ist diese Bewegung inzwischen angekommen. Etzioni hat 1994 und 1996 Rundreisen durch die Bundesrepublik unternommen, bei denen er nicht im Stile eines altmodischen Erweckungspredigers, wohl aber in der Art eines selbstironischen und wissenschaftlich aufgeklärten modernen Gurus Anhänger um sich zu scharen versuchte. Diese Aktivitäten stießen dann auch zunächst bei den evangelischen Akademien in Deutschland auf die größte Resonanz, so daß nun dort an der Gründung einer „Initiative für Bürgersinn“ sowie unter der Federführung von Bernd Guggenberger, Thomas Meyer und anderen an einem „Kommunitarischen Manifest für die Bundesrepublik Deutschland“ gearbeitet wird. Der Kontext dieser Bemühungen ist also die sozialökologisch angehauchte progressive Religiosität in der Bundesrepublik. Die entsprechenden katholischen Kreise haben sich mittlerweile ebenfalls in Bewegung gesetzt. So hat das Cusanuswerk, die katholische Stiftung zur Studienförderung, sich des Themas neuerdings angenommen, nachdem der Papst

schon 1989 durch eine Einladung des führenden kommunitarischen Philosophen, Charles Taylor, in seine Sommerresidenz nach Castel Gandolfo sein allgemeines Interesse signalisiert hatte<sup>4</sup>.

Die Entwürfe zur Erarbeitung eines kommunitarischen Manifests für den spezifisch deutschen Kontext lehnen sich eng an das amerikanische Vorbild an. Von den üblichen Parteiprogrammen unterscheiden sie sich vor allem in einem Punkt: Sie leugnen die Allzuständigkeit der Politik und der von ihr kontrollierten staatlichen Verwaltungsinstanzen zugunsten einer neuen Arbeitsteilung zwischen Politik, Gesellschaft und den einzelnen.

Die folgende Passage entstammt einem derartigen Entwurf: „Wir müssen zu einem lebendigen Verständnis aktiver Demokratie gelangen als einer Gesellschaft freier Menschen, die ihre Angelegenheiten zunächst einmal selbstverantwortlich und in freiwilligen Zusammenschlüssen mit Gleichgesinnten regeln. In der griechischen Demokratie galt nur derjenige als Bürger (*polites*), der sich aktiv in das Leben der Gemeinde einschaltete; wer sich nur um seine Privatangelegenheiten kümmerte, den bezeichneten die Bürger als *idiotes*. Gemeinschaften können nicht überleben, wenn ihnen nicht die Bürger einen Teil ihrer Zeit und ihrer Energie widmen. Die ausschließliche Konzentration auf das Privatleben ist aber auf lange Sicht nicht einmal dem Eigeninteresse förderlich. Denn sie führt zu einem immer weiter expandierenden Regierungsapparat, aufgeblähten Sozial- und Wohlfahrtsbürokratien, einem Anschwellen von Regulierungen, die das Privatleben immer mehr einschnüren, und in der Rücksichtslosigkeit gegenüber der Umwelt zu einer Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen.“<sup>5</sup>

Die kommunitarische Verbindung einer Kritik am Wohlfahrtsstaat mit der Betonung stärkerer kollektiver Selbstverantwortung findet man bislang vor allem bei Vordenkern der Grünen. Liberale Sozialstaatskritik setzt demgegenüber auf die Verantwortung des isolierten Individuums. Beide wollen die Zuständigkeit staatlicher und staatsnaher

4 Vgl. Charles Taylor, Die Beschwörung der Civil Society, in: Krzysztof Michalski (Hrsg.), Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart 1991, S. 52–81.

5 Es handelt sich um einen unveröffentlichten Entwurf, der derzeit mit der Bitte um Anregungen und Ergänzungen verbreitet wird. Er wurde hier zitiert, weil er eine Übertragung auf deutsche Verhältnisse darstellt und weil er charakteristisch sein dürfte. Ein repräsentativ zu nennendes Dokument einer kommunitarischen Bewegung in der Bundesrepublik gibt es dagegen bislang nicht – und es ist auch nur schwer vorstellbar, wie ein so lose verkoppelter Kontext zur Erstellung eines solchen Textes kommen könnte.

Bürokratien reduzieren, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen. Sie befinden sich damit in einer Frontstellung gegen die Sozialdemokratie sowie gegen den sozialstaatlich orientierten Teil der christdemokratischen Parteien, so daß die kommunitarische Fragestellung im Parteiensystem ein wenig quer liegt zu den bislang vorrangigen Trennungslinien. Die Diskussion hierüber steht in der Bundesrepublik aber immer noch am Anfang.

---

### III. Die amerikanischen Ursprünge

---

Möglicherweise könnte ein Blick auf die amerikanischen Ursprünge dieser Debatte etwas zur Erhellung des Problems und auch zur besseren Strukturierung der deutschen Frontlinien der Meinungsbildung beitragen. Michael Sandel, neben Etzioni und Taylor der dritte wichtige Theoretiker des Kommunitarismus, hat sich von Anfang an als Berater der demokratischen Partei verstanden<sup>6</sup>. Er machte darauf aufmerksam, daß unter den demokratischen Präsidenten bzw. Präsidentschaftskandidaten Robert Kennedy der letzte war, der es vermocht hatte, sowohl für die benachteiligten – vor allem schwarzen – Minderheiten als auch für die weiße Mittelklasse zu sprechen.

Anders als Lyndon B. Johnson, Walter Mondale oder Mario Cuomo war er nicht der Meinung, die Nation sei die große Gemeinschaft, an die zu appellieren wäre. Er hielt sie vielmehr für zu groß, um für die Art von kommunitärer Selbstverwaltung tauglich zu sein, die er befürwortete: Gemeinschaft braucht einen Raum, in dem die Menschen einander sehen und kennen können. Er lehnte deshalb anders als viele Linksliberale, zu denen er ja ansonsten zählte, ein gesamtstaatliches Wohlfahrtssystem und ein an jeden zu zahlendes Minimaleinkommen ab, weil es die Menschen abhängig davon machte, daß ihre Mitbürger ihnen Schecks zukommen ließen. Gemeinschaftssinn und Staatsbürgersinn konnten seiner Auffassung nach nicht dadurch befördert werden, daß man jeden in die Lage versetzte, Waren zu kaufen und zu konsumieren. Statt dessen kam es vielmehr auf einen gemeinsamen Sinn für individuelle Unabhängigkeit und persönliche Anstrengung an, mittels derer

diese Dinge überhaupt erst erwirtschaftet werden konnten.

Kennedy plädierte deshalb durchaus für staatliche Programme, die würdige Arbeit bei anständiger Bezahlung garantieren sollten, allerdings sollten es Programme sein, die in der *community*, in der Nachbarschaft wirksam wurden. Er befürwortete zum Beispiel Steuernachlässe für Investitionen in Armutsgebieten, was freilich erst jetzt, 30 Jahre nach seinem Tod, mit den *enterprise zones* zum Beispiel in Harlem mit einigem Erfolg praktiziert wird. Er stellte sich also eine Art politische Ökonomie der Bürgerbeteiligung vor, die zu reflektieren hatte, daß der entmündigenden Staatsversorgung des Passivbürgers die Aktivierung der Eigentätigkeit grundsätzlich vorzuziehen ist. Mit dieser Haltung konnte er eine Wählerkoalition hinter sich bringen, die seitdem auseinandergedriftet ist.

Auf der Gegenseite steht der wirtschaftspolitische Laissez-faire-Konservatismus, den Milton Friedman und einstmals Barry Goldwater verkörperten. Ronald Reagan hat es geschafft, Teilen ihrer Programmvorstellungen zum Durchbruch zu verhelfen. Das gelang ihm aber nur dadurch, daß er seinerseits eine Koalition weit voneinander entfernt liegender politischer Strömungen zu seiner Unterstützung zu mobilisieren vermochte. Er hat den Wirtschaftsliberalismus mit kulturkonservativen Positionen verbunden, wie sie von der religiösen Rechten favorisiert wurden. Wenn man bedenkt, daß Friedman für die Freigabe des Rauschgifthandels und die Abschaffung der Wehrpflicht eintritt, kann man ermesen, welche Überbrückungsleistung hier vollbracht wurde. Reagan vermochte es, die Rhetorik der Familie und der Gemeinschaft erfolgreich zu nutzen.

Es spricht sehr viel dafür, die Entstehung des derzeitigen kommunitarischen Impulses in den USA als Gegenreaktion der Mittelklasseprogressiven, der Basisdemokraten usw. auf diese Erfolgsgeschichte zu interpretieren, denn Reagan hatte sich ja zum Sprecher eines diffusen, gegen das Washingtoner Establishment und das Ausufernde des bürokratischen Staatsapparates gerichteten Protestes gemacht. Diese Kritiken Reagans aber konnten aus kommunitarischer Sicht durchaus geteilt werden, so daß die Empfehlung lautete, von Reagan zu lernen.

Bill Clinton hat genau dies beherzigt und sich als „New Democrat“ präsentiert. Die demokratischen *welfare*-Traditionalisten hatten den Konservativen mit oftmals berechtigten und anschaulichen Argumenten nur den Sozialstaatsabbau vorgehalten.

<sup>6</sup> Vgl. Michael Sandel, *The Politics of Community: Robert F. Kennedy versus Ronald Reagan*, in: *The Responsive Community*, 6 (1996) 2, S. 14–18.

Als Gegenmittel jedoch hatten sie lediglich mehr Geld zum Zweck der Umverteilung gefordert und dadurch die breite Mittelschicht abgeschreckt, die wußte, daß sie dies würde zahlen müssen. Clinton dagegen setzte mit der Glaubwürdigkeit, die zum Wahlsieg ausreichte, auf den Appell an kommunitarische Eigenaktivität und vermochte es dadurch sehr viel besser, die unzufriedene Stimmung auch dieser sozialen Schichten anzusprechen.

Das Fazit dieses Exkurses lautet: So simpel das kommunitarische Denkmodell im Kern auch sein mag, in den USA hat es sich gegenüber einer komplexen politischen Aufgabe bewährt – nämlich heterogene soziale Interessen politisch handlungsrelevant und mehrheitsbildend zusammenzubringen, indem wenigstens in der Zieldefinition ein dritter Weg gefunden wurde: Legitimierung von Transferzahlungen durch Eigenaktivität – wenn irgend möglich – der Zahlungsempfänger und Dezentralisierung der Verantwortlichkeit zugunsten von basisnäheren Bereichen. Ob dies auf europäische Probleme übertragbar ist, steht zur Erprobung frei.

---

#### IV. Kommunitarismus in Europa

---

Der Boden ist auch in Europa für kommunitarische Denkansätze empfänglich, weil die Probleme ganz ähnlicher Natur sind. Das Thema der Legitimierung und Finanzierung wohlfahrtsstaatlicher Transferzahlungen steht in allen EU-Ländern auf der Tagesordnung, nachdem man lange Zeit geglaubt hatte, die Krise des Wohlfahrtssystems sei ein angelsächsisches Sonderproblem. Wo verwandte Fragestellungen vorliegen, bietet sich dann auch der Rückgriff auf verwandte Antwortmöglichkeiten an. Die kommunitarische Antwort ist in dieser Situation für viele grüne und kirchlich geprägte Aktivisten gewiß attraktiver als die an einem radikalen Wirtschaftsliberalismus orientierte Antwort Milton Friedmans, wie sie vor allem in Großbritannien mit einiger Konsequenz umgesetzt wurde.

Über dieses Problem des Wohlfahrtsstaates hinaus kommt ein weiterer Aspekt hinzu, der kommunitarische Überlegungen auch im europäischen Kontext interessant macht. Bürgerinitiativen besonders der Nach-68er-Zeit hatten ihre Tätigkeit vor allem dann als genuin politisch begriffen, wenn sie Forderungen an den Staat richten konnten: ein Projekt zu fördern, zu genehmigen, oder umge-

kehrt, bestimmte Wirtschaftsaktivitäten zu unterlassen und Verkehrswege abzubauen bzw. gar nicht erst zu projektieren. Die deutschen Initiatoren eines kommunitarischen Manifests treten demgegenüber für einen deutlich weiteren Begriff des Politischen ein. Erneut sei aus dem unveröffentlichten Textentwurf zitiert: „Auch die Bürgerinitiative, die sich zur Lösung eines Problems der Gemeinde zusammenfindet, die gemeinnützige Vereinigung, die Geld und Hilfsgüter sammelt, Nachbarschaftshilfeaktionen, auch Selbsthilfegruppen und Einzelpersonen, die, statt nach dem Staat zu rufen, die Dinge selbst in die Hand nehmen, sie alle handeln politisch.“

Dies bedeutet auch, daß Basisaktivitäten gegen Rassismus und Intoleranz dem Ruf nach schärferen Gesetzen vorgezogen werden. Die amerikanischen Ideengeschichtler sprechen hier, meist an Hannah Arendt anknüpfend, von einem „bürgerhumanistischen“ oder „republikanischen“ Engagement im Unterschied zur rechtsstaatsgeschützten Passivität des liberalen Individualbürgers. Es geht nicht bloß darum, den Staat durch Selbsthilfe von Kosten zu entlasten, sondern genauso um die Funktion der Aktivität selbst als Mittel für den Zusammenhalt und das Funktionieren der Gesellschaft.

Die deutschen Kommunitarier lehnen sich ganz eng an das amerikanische Vorbild der kommunitarischen Plattform an, wenn sie die besondere Rolle der Familie und der Schule bei der Entwicklung des Bürgersinns betonen. Auch hier ist die Ambivalenz des Kommunitarismus spürbar. Als Familie wird von den Kommunitariern jede Form des Zusammenlebens von einem oder mehreren Erwachsenen mit mindestens einem Kind begriffen. Die dadurch mögliche Vielfalt sprengt gewiß alle Vorstellungen konservativ-christlicher Familienpolitik und wirkt deshalb auf den ersten Blick außerordentlich liberal.

Bei genauerem Hinschauen allerdings wird deutlich: Eine Familie im Sinne des Zusammenlebens von mehreren Generationen soll erhalten bleiben, um auf diese Weise die Werteerziehung, die moralische und staatsbürgerliche Charakterbildung zu garantieren. Kindererziehung soll also nicht an Babysitter oder professionelle Einrichtungen übertragen werden. Scheidungen bzw. Trennungen während der für die Kinder prägenden Jahre werden als hochgradig problematisch angesehen. Etzioni schlägt sogar vor, Scheidungen zu erschweren und unter den Imperativ zu stellen, daß die Interessen der Kinder Vorrang haben müssen. Die Familie wird von den Kommunitariern

also nicht wie von klassischen Liberalen als Privatsache angesehen, sondern als gesellschaftliche Aufgabe: „Es ist daher im dringenden Interesse einer demokratischen Gesellschaft, denjenigen ihrer Mitglieder, die Kinder ‚hochbringen‘, die äußeren Möglichkeiten zu erleichtern, ihrer Erziehungsaufgabe optimal nachzukommen.“

Ähnlich argumentieren die Kommunitarier in dem oben genannten Papier – dem auch das vorangegangene Zitat entstammt – für den Bereich der Schule. Diese soll nicht vor der Aufgabe der Charakterbildung und der aktiven Werteerziehung zurückschrecken, weil andernfalls in das dadurch entstehende Vakuum andere Einflüsse eindringen würden: „Wir wollen also den Erziehenden Mut machen, wieder Standpunkte einzunehmen und Wertmaßstäbe zu setzen und diese offensiv, aber in offener Diskussion mit den Schülern zu vertreten, damit diese erfahren, daß es Verbindlichkeiten gibt. Denn Wertevermittlung geschieht vor allem durch die gesellschaftliche Erfahrung von gleichen Rechten und vernünftig begründeten Pflichten.“

Nach den Frontverläufen und Denkgewohnheiten der siebziger Jahre wäre dies eine klassisch konservative Position. Sie wurde beinahe mit den gleichen Worten im Jahre 1978 unter dem Titel „Mut zur Erziehung“ von Robert Spaemann, Hermann Lübke und anderen vertreten, was damals zu energischen Protesten von Jürgen Habermas und zu einer erregten Diskussion in der *Zeit* geführt hatte.

Zu jener Zeit wurden derartige Überlegungen als abenteuerlicher Obskurantismus angesehen, der den weiteren Fortgang der Aufklärung gefährdete und die Tendenzwende einleitete<sup>7</sup>. Heute beginnen sie Eingang zu finden in die Manifeste progressiver Pastoren, Erzieher und sogar Politikwissenschaftler. Dient der Kommunitarismus hier zur Legitimation einer konservativen Wende auch noch jener versprengten Linken, die bisher übriggeblieben sind? Nun, wenn man auf beiden Seiten die Spitzen aus einer derartigen Diskussion herausnimmt, dann bleibt der Blick darauf, welche Werte eigentlich vermittelt, was für eine Art von Charakter eigentlich gefördert und gebildet werden soll. Die deutschen Kommunitarier bleiben an diesem Punkt unbestimmt, wohl weil sie ahnen, daß Wertediskussionen erfahrungsgemäß endlos und unentscheidbar sind.

Etzionis Antwort hierauf ist dagegen ziemlich direkt: Es sind jene Werte, die seiner Auffassung nach „alle Amerikaner“ teilen, nämlich beispielsweise, daß die Würde aller Menschen respektiert werden muß, daß Toleranz eine Tugend, daß Diskriminierung abscheulich ist, daß friedliche Konfliktlösungen besser sind als Gewalt, daß Wahrhaftigkeit im allgemeinen moralisch höher zu bewerten ist als die Lüge, daß demokratische Regierungsformen moralisch höher stehen als Totalitarismus und Autoritarismus und daß eine gewisse Arbeitsethik gilt, nach der man auch einen Tag lang zu arbeiten hat, wenn man für einen Tag bezahlt wird. Speziell mit der Etablierung von verschiedenen Formen des Ethikunterrichts in den einzelnen Bundesländern werden sich bei uns hierzu ausführliche Diskussionen ergeben. Es spricht sehr viel dafür, daß die kommunitarischen Antworten, gerade weil sie so einfach und unmittelbar sind, sich durchaus werden Gehör verschaffen können. Auch hier reagiert das kommunitarische Denken auf Problemlagen, wie sie in unserer Gesellschaft längst vorgeprägt sind.

In einer hochinteressanten kleinen Studie hat Ansgar Häfner die rezeptionssteuernden Voraussetzungen und Erwartungen einer ganz besonderen Gruppe untersucht, nämlich von Lehrern der politischen Bildung in einem ostdeutschen Bundesland, die mit Charles Taylors Aufsatz *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*<sup>8</sup> konfrontiert wurden. Diese Studie ist gewiß nicht repräsentativ, eignet sich aber als Problemaufriß. Die verschiedenen von Häfner betreuten Lehrergruppen identifizierten sich spontan sehr stark mit gewissen Zügen von Taylors Kritik am atomistischen Individualismus und seiner Betonung der institutionellen Gebundenheit des Individuums. Bei aller Kritik der repressiven Züge der sozialistischen Menschengemeinschaft empfanden sie diese insgesamt doch als positiven Wert und als wünschenswertes Ziel der sozialen Entwicklung und entdeckten bei Taylor neue Formulierungen für dieses intuitiv bejahte Ziel. Der Kommunitarismus erschien ihnen als Gegenmittel gegen westliche Kälte und Ellbogenmentalität und als neue, attraktivere Form, solche Gemeinschaftsbeziehungen, die aus der DDR als positiv rückerinnert wurden, weiterhin zu begründen und zu befördern.

7 Man kann diese Polemik nachlesen in Jürgen Habermas, *Mut zur Erziehung*. Brief an Robert Spaemann, in: ders., *Kleine Politische Schriften (I–IV)*, Frankfurt/M. 1981, S. 407–411.

8 Vgl. Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 1993.

Auf der anderen Seite aber waren sie irritiert dadurch, daß Taylor in seinem Text keine substantiellen Vorgaben macht, welche Wertvorstellungen nun genau befördert werden sollten. Häfner konstatiert hier eine bemerkenswerte kognitive Dissonanz. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß die spontane Zustimmung der Teilnehmer auf einem Mißverständnis beruht, und daß sie deshalb in Wirklichkeit eine andere Aussage enthält als die von Taylor. Dieser argumentiert nämlich durchgehend auf der Basis einer Identitätsvorstellung, die das Individuum als entscheidungsfrei, wertgebunden und autonom versteht. Viele Teilnehmer blendeten dies jedoch immer wieder aus und zeigten in ihren Beiträgen, daß sie von der Vorstellung eines entscheidungsdeterminierten, normgebundenen und nicht autonomen Individuums ausgingen. Im erwünschten Ergebnis, dem Erscheinungsbild einer gemeinschaftlichen Gesellschaft, fanden sie sich durch Taylor bestätigt, obwohl dieser als deren Voraussetzungen eine aktive Wertegemeinschaft annimmt, und nicht nur eine bloße Normen-anpassung der Subjekte“<sup>9</sup>.

Der westlich geprägte Kommunitarismus Taylors besteht auf der freiwilligen gegenseitigen Wertschätzung als Bedingung für jegliche Gemeinschaftsorientierung. Eine östliche Sozialisation (um das Problem nicht allein an einigen Politiklehrern aus der ehemaligen DDR festzumachen, ist an dieser Stelle vielleicht der Hinweis angebracht, daß Deutschland aus angelsächsischer und französischer Sicht geographisch wie mental insgesamt östlich liegt) fördert offenbar die Neigung, diese Bedingung zu übersehen und zu übergehen, so daß in die Texte der Kommunitarier eine eher traditionalistische oder autoritäre Form der Gemeinschaftsbildung hineingelesen wird. Die Häfnersche Vermutung ist zunächst nur eine begründete Hypothese, die noch der Überprüfung durch entsprechende Untersuchungen bedarf.

---

## V. Zukunftsperspektiven des kommunitarischen Denkens

---

Welche Zukunftsprognose ist dem kommunitarischen Denken zu stellen? Handelt es sich um eine jener teils eher rührenden, teils hochgefährlichen Aufwallungen des romantischen Gemeinschaftsgefühls angesichts eines erneuten Modernisierungschubs? Michael Walzer könnte es sich als perma-

nentes Korrektiv des modernen atomistischen Liberalismus vorstellen, als ständige Minderheitsströmung, die den kalten Projekten der Moderne einige Wärmegrade der Mitmenschlichkeit hinzufügt. Diese Perspektive hat gewiß einiges für sich. Die heutigen amerikanisch-europäischen Kommunitarier verkörpern eine innerdemokratische, in gewisser Weise sogar innerliberale, nämlich die Rechte des Individuums gegenüber der Gemeinschaft respektierende Form dieser Grundhaltung, die allerdings auch ganz andere Formen einer radikaleren Reaktion des Gemeinschaftsbedürfnisses auf Entfremdungs- und Entwurzelungsprozesse der Moderne annehmen kann. Die totalitären Bewegungen unseres Jahrhunderts, aber auch der islamische Fundamentalismus zeigen, welche vulkanischen Eruptionen hier möglich sind.

Es wäre ein politisch böswilliger und intellektuell unzulässiger Umgang mit den gemäßigten westlichen Kommunitariern, diese strukturelle Analogie zu jenen gefährlichen Gemeinschaftsbewegungen als Argument gegen sie zu verwenden – genauso unzulässig wie zum Beispiel der Stalinismusvorwurf gegen gemäßigte westliche Sozialdemokratien es einst war. Es ist aber wichtig zu verstehen, daß es sich in allen diesen Fällen um Reaktionen auf Defizite und Beschleunigungseffekte in den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen handelt. Nimmt man die gemäßigte Form nicht ernst, tabuisiert man gar ihre Fragestellungen, hat man nicht viel gewonnen, weil die soziale Tatsache bestehen bleibt, nämlich das Bedürfnis nach Gemeinschaft. Gerade weil die Grenzen der Nationalstaaten im momentanen Prozeß der Europäisierung an Bedeutung verlieren, wird das Bedürfnis nach kleineren regionalen Anbindungs- und Identifikationsformen wachsen, werden kommunitarische Antworten weiterhin gefragt sein. Dies ist nicht ohne Ambivalenzen zu sehen: Kommunitarische Elemente eignen sich immer auch zur Bildung abgeschlossener Nachbarschaften. Eine sich nach außen öffnende nationalstaatliche Gesellschaft könnte sich, das ist die Befürchtung Michael Walzers, in „tausend kleine Festungen“ aufspalten<sup>10</sup>. Aus solchen Gedanken resultiert Elmar Altvaters Befürchtung, der Kommunitarismus könnte versuchen, so etwas wie ein „Stammeswesen im globalen Dorf“ zu etablieren<sup>11</sup>.

10 Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. – New York 1992 (zuerst als *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983), S. 75.

11 Vgl. Elmar Altvater, *Stammeswesen im globalen Dorf*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 37 (1992) 5, S. 540–551.

Die Betonung der Gemeinschaft als Reaktion auf die Vereinzelungsprozesse der Modernisierung kann radikale und gemäßigte, linke wie rechte, selber modernistische wie traditionalistische Formen annehmen. Da das kommunitarische Denken als politische Kraft auftritt, muß es sich selbstverständlich der politischen Frage stellen, ob es nun eher links, eher rechts oder wo auch immer einzuordnen sei. Es wäre aber ein Kategorienfehler, diese politisch unvermeidliche Perspektivik unmittelbar auf das kommunitarische Denken insgesamt anzuwenden – ein Fehler, der vor allen Dingen in der ersten, noch unpräzisen und vergrößernden und damit meist auch denunziatorischen Rezeption gemacht wurde. Die Links-rechts-Unterteilung erlaubt es lediglich, innerhalb des Kommunitarismus ein Spektrum von Positionen zu unterscheiden, das vom Kulturkonservatismus Alasdair MacIntyres auf der einen Seite bis zum Sozialliberalismus Michael Walzers reicht.

Aus diesem Grunde sind Elemente des kommunitarischen Denken für beinahe das gesamte politische Spektrum der Bundesrepublik anschlussfähig – mit einer naheliegenden Ausnahme: Der deregulativ orientierte Wirtschaftsliberalismus, der sich mit einem Individualismus der Rechte verbindet, müßte diesem Denken gegenüber konsequenterweise Abscheu empfinden. Eine Umfrage des *Forschungsjournals Neue Soziale Bewegungen* unter Parteitheoretikern ergab dann auch differenziert-positive Antworten<sup>12</sup>. Thomas Meyer von der SPD macht auf die Schattenseiten möglichen Tugendterrors aufmerksam, möchte auch vermeiden, daß wichtige staatliche Aktivitäten durch Selbstorganisation ersetzt werden, glaubt aber, daß der Kommunitarismus zur Belebung, Erweiterung und Neufundierung gesellschaftlicher Politik in der Bundesrepublik beitragen kann. Rudolf Scharping hat in einem *Zeit*-Artikel sogar hinzugefügt: „Der Sozialdemokratie in Deutschland wäre eine ähnliche Bürgerbewegung als Partnerin hoch willkommen.“<sup>13</sup> Thomas Gauly von der CDU verweist auf kommunitarische Elemente im CDU-Programm, insbesondere die dortige Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs, beklagt aber, daß der Gegenbegriff der individuellen Freiheit von den Kommunitariern zu wenig betont wird. Winfried Kretschmann von den Grünen betont den kommunitären Gründungsmythos der Grünen aus den Bürgerinitiativen und der Devise „small is beautiful“. Aus seiner Erfahrung auf grünen Parteitag

12 Vgl. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 8 (1995) 2.

13 Rudolf Scharping, Von den Kommunitariern lernen, in: *Die Zeit* vom 22. September 1995, S. 33.

kritisiert er jedoch die Schattenseiten einer zu starken Moralisation der Politik, bei der Kandidatenbefragungen eher einem Abfragen von Glaubensbekenntnissen gleichen.

Diese Übereinstimmung von genereller Zustimmung bei partieller Distanzierung vor allem beim Aspekt des Moralisierens zeigt eine bemerkenswerte Konvergenz über die Parteigrenzen hinweg. Bei der teilweisen Distanzierung handelt es sich um eine typisch europäische Reaktion auf den moralisierenden Amerikanismus der Kommunitarier. Eine säkularisierte Sektenreligiosität pflegt dort hohe Anforderungen an die persönliche Glaubwürdigkeit von Politikern zu stellen, während in Europa doch eher die Haltung eines nüchternen politischen Realismus geeignet ist, öffentliche Anerkennung zu finden.

Die PDS als weitere Bundestagspartei wurde nicht befragt, hätte aber vermutlich am Kommunitarismus lediglich die zu starke Betonung gesellschaftlicher Eigenaktivität gegenüber staatlicher Sozialpolitik zu kritisieren gehabt.

Doch auch auf der Rechten hat das kommunitarische Denken, wie nicht anders zu erwarten, aufmerksam Interesse gefunden. Die *Junge Freiheit* hat ihrem jungkonservativen Publikum schon im Jahre 1994 einen Problemaufriß des kommunitarischen Denkens gegeben<sup>14</sup>. Diese Art der Rezeption tendiert allerdings zu einer eigentümlichen Verkürzung des kommunitarischen Denkens auf den Aspekt des Nationalstaats. Die Hauptfragen sind ist dann: Wie und wo kann analog zur amerikanischen Geschichte eine identitätsstiftende Tradierung deutscher Geschichte stattfinden? Hätte nicht ein stärker nationalistischer Appell an die Opferbereitschaft statt des Versprechens schnellen Wohlstands den Prozeß der Wiedervereinigung erleichtern können? – und dergleichen mehr. Das heißt, die gemeinschaftsstiftende Potenz wird vor allem von der Nation erwartet – die aber im Denken des Kommunitarismus nur eine und keineswegs unbedingt die zentrale Größe ist, weil sie im Vergleich zu den lokalen *communities* doch den Nachteil der Abstraktheit und Neigung zu symbolischer statt *face-to-face*-Kommunikation hat.

Es hat sich geradezu so etwas wie ein kleiner ideenpolitischer Meinungskampf um die Frage herausgebildet, ob das kommunitarische Denken eher für rechte oder für linke Projekte mobilisiert werden kann. Tilman Mayer beklagt in seinem Aufsatz *Kommunitarismus, Patriotismus und das*

14 Vgl. Herbert Ammon, Die Rückkehr der Gemeinschaft, in: *Junge Freiheit* vom 18. November 1994.

*nationale Projekt*, daß der Kommunitarismus in Deutschland bislang vor allem sozialdemokratisch interpretiert und rezipiert worden sei und versucht dem die These entgegenzusetzen, „daß die Nation die größtmögliche Gemeinschaft ist, der der Mensch identitär angehören kann“<sup>15</sup>. Der Kommunitarismus wird als kulturverändernde Wende gesehen, die den „überzogenen Individualismus“ ausbalancieren könnte und auf diese Weise zur tragenden Idee in der Weltordnung nach 1989 mit ihren vielen nationalen Projekten würde. Auch hier trägt das nationalstaatliche Begriffsdenken dogmatische Züge und übersieht in der Begeisterung darüber, daß Charles Taylor und Alasdair MacIntyre keine Scheu haben, das Wort „Patriotismus“ in positivem Sinn zu verwenden<sup>16</sup>, daß ein eher basisdemokratisches und zivilgesellschaftliches Engagement unterhalb der nationalen Ebene für das kommunitarische Denken sehr viel charakteristischer und prägender ist als die Identifikation mit dem großen Ganzen. Die ausschließliche Fixierung auf den Nationalstaat führt Mayer darüber hinaus zu der recht starren These, daß Zivilisationen und Religionen zwar auch Identitäten stiften, aber keine die Nation ersetzenden politischen Einheiten sind<sup>17</sup>. Entscheidend ist demgegenüber jedoch, daß sie genauso wie andere Identitätsformen eine Person ganz und gar ausfüllen und auf diese Weise politisch prägend und handlungsleitend werden können. Auch Zivilisationsgrenzen und Religionsdifferenzen sind politisch dramatisierbar.

Man könnte hinzufügen, daß derartige, doch zur Abstraktheit und Anonymität neigende Großeinheiten, wenn sie versuchen, als wärmespendende Gemeinschaften aufzutreten, eine große Illusion produzieren. François Furet hat am Beispiel des Mythos der Oktoberrevolution die Geschichte einer solchen grundlegenden Illusion in unserem Jahrhundert kritisch nachgezeichnet<sup>18</sup>. So anonym und „atomistisch“ alleingelassen das liberale Individuum sich auch in modernen wirtschaftsliberal geprägten Gesellschaften fühlen mag – es verfügt doch über mehr Freiräume als es in jenen Staaten

hatte, die eine bedingungslose Unterordnung unter eine große Idee verlangten.

Die kommunitarische Perspektive scheint deshalb nur unter solchen Bedingungen erträglich zu sein, wo sie in sozusagen postmoderner Form auf die Vielfalt kleiner selbstorganisierter und eine Zeitlang zusammenbleibender Gemeinschaften setzt, auf freiwilliges Engagement von freiwilligen Vereinigungen mit begrenzter Dauer. Die kommunitarische Betonung der Bürgerinitiativen geht in diese Richtung, die anders als die Nation oder einstige kommunistische Parteien auf der Höhe ihrer Macht keine existentielle Bindung und auch nicht den Einsatz der ganzen Persönlichkeit verlangen. Selbst der moderne kommunitarische Familienbegriff beinhaltet genau genommen nur die Verpflichtung zur gemeinschaftlichen Organisation der Kindererziehung, also auch nur eine begründete Verpflichtung von zwar längerer, aber doch begrenzter Dauer.

Das heißt, die Politisierung des Gemeinschaftsbegriffs muß sehr genau reflektieren, auf welche Einheiten sich die Gemeinsamkeit beziehen soll und welche Bindungsintensität angestrebt wird. Die Gemeinschaft ist in der Mikropolitik wesentlich besser aufgehoben als in den nationalstaatlichen oder religiösen Großräumen. Die letzte und zentrale Verantwortlichkeit des Staates für alle wichtigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen ist nur dann erträglich, wenn sie den Individuen die Freiräume läßt, sich nach eigenen Vorstellungen zu assoziieren und zu engagieren. Die Assoziationsfreiheit ist strukturell die Freiheit des Individuums, Bindungen an andere einzugehen und sich aus ihnen zu lösen. Sie ist die für kommunitarisch ausgerichtete Aktivitäten entscheidende Grundfreiheit. Wird sie nicht als individuelles Freiheitsrecht, sondern vielmehr als Gruppenrecht verstanden, dann liegt ein Mißverständnis des liberal geprägten amerikanischen Kommunitarismus vor und zugleich eine Gefahr für die Freiheit des einzelnen. Dann nämlich würde eine paternalistische Gruppenpolitik an die Stelle freiwilliger Assoziationen treten, würde eine Herrschaft der Gruppensprecher die Selbsttätigkeit der Bürger verdrängen. Die Rhetorik der Gemeinschaft könnte dabei unverändert weiterlaufen, denn es handelt sich nur um einen kleinen Unterschied, der allerdings aus der Perspektive des Individuums und der demokratischen Selbstbestimmung ein Unterschied ums Ganze ist.

Die entscheidende Frage ist, ob sich in unserer Gesellschaft besser leben läßt, wenn mehr kommunitarische Aktivitäten sich entfalten. Diese Frage läßt sich nur dann mit Ja beantworten, wenn alle

15 Tilman Mayer, *Kommunitarismus, Patriotismus und das nationale Projekt*, in: Bernd Estel/Tilman Mayer (Hrsg.), *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven*, Opladen 1994, S. 115–130, hier S. 120.

16 Vgl. dazu Alasdair MacIntyre, *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. – New York 1993, S. 84–102.

17 Vgl. T. Mayer (Anm. 15), S. 121.

18 Vgl. François Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*, München – Zürich 1996.

derartigen Gruppen sich aus freien und gleichen Einzelpersonen zusammensetzen. Da jede dieser Einzelpersonen zugleich in mehreren Rollen lebt, als Produzent, Steuerzahler, Verbraucher etc., ist die Radikalisierung einer Teilidentität nicht zu befürchten. Wenn Mitglieder oder Aktivisten dagegen nur noch Gruppenvertreter und Gruppenrepräsentanten sein wollen, dann wird der

Streit um Ressourcen durch kommunitarische Argumentationsweisen in gefährlicher Weise zugespitzt und moralisierend aufgeladen. Wenn die Ressourcenverteilung gar in nennenswertem Maß der demokratisch nicht kontrollierten inneren Organisation von Gemeinschaften überlassen wird, ergibt sich die Gefahr einer Auflösung der Gesellschaft in kommunitarische Inseln.

# Kommunitarismus – diesseits und jenseits des Ozeans

---

## I. Allzu Herkömmliches und allzu Gewagtes

---

Martin Luther sagte: „Es ist gut, daß Gott den Ehestand eingesetzt hat, sonst sorgten die Eltern für die Kinder nicht, die Haushaltung läge darnieder und zerfiel; darnach würde auch der Polizei und des weltlichen Regiments, desgleichen der Religion nicht geachtet; also ginge es alles dahin und würde ein wüst, wild Wesen in der Welt“ – und damit hatte er sicherlich recht. Die Familie ist der Kern aller Einrichtungen, die „das wüst, wild Wesen in der Welt“ zurückdrängen; wie in einer Zwiebel legen sich um diesen Kern verschiedene Schalen, die demselben Zweck dienen: Gruppierungen von Menschen – „Gemeinschaften“ –, die das Auseinanderfallen des Ganzen verhindern: Nachbarschaften, Freundschaften, Betriebe, Schulen, Vereine, Kirchengemeinden und so weiter. Als die äußerste Schale kann man den Staat ansehen, der viel, zu viel zu tun hätte, wenn nicht die enger um das Individuum herumliegenden Schichten bereits Strukturen bildeten, die die Gesellschaft zusammenhalten. – Das ist der Grundgedanke des Kommunitarismus.

Die traditionelle Weise, ihn zu formulieren, ist das Subsidiaritätsprinzip, das 1931 in einer päpstlichen Enzyklika vorgetragen wurde und sich auf die Soziallehre Thomas von Aquins beruft. Das Bild der Zwiebel, mit der der gesellschaftliche Aufbau verglichen wird, stammt aus dieser Tradition. „Subsidiarität“ ist eine Aufforderung an den Staat, er möge sich für die sozialen Probleme nicht in vorderster Linie verantwortlich fühlen, sondern lediglich „daruntersitzen“ (= subsidere), d. h. notfalls und hilfsweise eintreten, damit die gesellschaftlichen Eigenkräfte nicht erschaffen.

Der Kommunitarismus beschränkt sich aber nicht auf diesen harmlosen Gedanken<sup>1</sup>. Er gewinnt erst dann ein Profil, wenn man ihn vor einen Hinter-

grund stellt, von dem er sich abhebt: wenn man erkennbar macht, wovon sich diejenigen abwenden, die jetzt hinter seiner Fahne herlaufen. Eine solche Konturierung, die den Kommunitarismus erst interessant macht, wird in seiner deutschen Rezeption vermieden, so daß er bei uns keine ernsthafte Kontroverse ausgelöst hat, sondern nur eine ziemlich langweilige Reihung von wohlmeinenden Texten, die ein solide von unten her aufgebautes Gemeinwesen fordern – Texten, denen jeder nur zustimmen kann.

Nicht nur vermeidet man in der deutschen Kommunitarismusrezeption, die Gegenposition zu konturieren, sondern gibt sich auch bewußt unhistorisch – so, als habe es noch nie eine Debatte über das Thema gegeben<sup>2</sup>. Beides hängt miteinander zusammen. Wollte man seinen kommunitaristischen Standpunkt historisch-politisch einordnen und seinen Gegner bezeichnen, so käme man – zumal in Deutschland – in Bedrouille. Dieser Gegner nämlich ist die moderne Demokratie mit ihren Prinzipien *Rechtsstaat* und *Repräsentation*, und man müßte seine Nähe zur katholischen Soziallehre des Mittelalters, zur politischen Romantik der Restaurationszeit, zur Zivilisationskritik zu Beginn dieses Jahrhunderts und zum Konservatismus der Fünfziger Jahre bekennen.

Tatsächlich fühlen sich die Kommunitaristen diesen Strömungen nicht zugehörig, und man täte ihnen auch Unrecht, wenn man sie dort einordnete. Sie stammen ja zum größten Teil aus der halblinken, von Basisdiskursen begeisterten Ecke, in der man sich himmelweit entfernt fühlt von rechtskonservativen Ideen. Aber sie stellen sich nicht der Anforderung, sich von diesen Ideen durch klare theoretische Trennlinien abzugrenzen. Wollte der Kommunitarismus nämlich in substantiellen politischen Theoremen Farbe bekennen, so würde sein Widerspruch zum westlichen Demokratieprinzip

---

<sup>1</sup> Der allerdings in der politischen Auseinandersetzung dadurch eine gewisse Schärfe erhielt, daß ihn die Kirche zur Sicherung ihres Einflusses gegen den Staat einsetzte.

<sup>2</sup> Man meidet – aus der unberechtigten Furcht, dort in das Fahrwasser der Zivilisationskritik zu geraten – auch Ferdinand Tönnies' Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft; vgl. dazu Sibylle Tönnies, *Der Dimorphismus der Wahrheit. Universalismus und Relativismus in der Rechtstheorie*, Opladen 1992, Kapitel „Gemeinschaft – Gesellschaft“.

deutlich. Soweit er sich aber zu dessen Grundsätzen – Rechtsstaat und Repräsentation – bekennt, bleibt vom kommunitaristischen Ansatz nichts übrig als die herkömmliche Subsidiaritätsidee und eine Art „Seid-nett-zueinander“-Kampagne; eine moralische Aufrüstung, die nützlich ist, aber in der politischen Theorie nichts zu suchen hat.

In Amerika wurde die Diskussion um den Kommunitarismus kontroverser geführt. Dort wagte sich der Kommunitarismus als Antimodernismus hervor, und die Debatte wurde als „Liberal-Communitarian Debate“ geführt, während in Deutschland von Antiliberalismus keine Rede ist. In Amerika hat der Antiliberalismus nicht die böse Tradition wie bei uns, und seine Gedanken, die auf den ersten Blick tatsächlich sehr anziehend sind, können wie ein Morgenrot auftauchen – ohne die gefährliche Glutfarbe des Unterganges, die sie in Deutschland bekommen haben.

---

## II. Das Besondere wirft sich gegen das Allgemeine auf

---

Was in Amerika „Liberalismus“ heißt, entspricht freilich nicht dem deutschen Begriff. Wir verstehen unter Liberalismus die staatliche Zurückhaltung gegenüber der Marktwirtschaft, während man in Amerika damit demokratische Prinzipien bezeichnet wie die *Rule of Law*, die abstrakte Gleichheit der Menschen und die Delegation von politischen Entscheidungen an den Staat – Rechtsstaat und Repräsentation also.

Dem Rechtsstaat liegt die Gleichheitsidee zugrunde, die Vorstellung, daß alle Menschen in gleicher Weise mit unveräußerlichen, angeborenen Rechten ausgestattet sind und jeder unabhängig von seiner Herkunft Herr seiner selbst ist. Ortega y Gasset fand für diese Idee das gute Wort: die Souveränität des unqualifizierten Individuums. Ihre Grundlage ist eine radikale Abstraktion: das Absehen von allem Besonderen.

In Amerika wagte sich der Kommunitarismus mit der Behauptung hervor, es gebe solche ewigen, allgemeingültigen Grundsätze, nach denen sich jede Gesellschaft ausrichten hat, nicht; vielmehr brächte jede Gesellschaft in eigener Tradition und Kultur das für sie jeweils Richtige hervor. Freiheit und Gleichheit seien abstrakte Sätze, die nicht in einen konkreten Kontext eingebettet seien und deshalb in der Luft schwebten. Der abstrakte Mensch sei eine Schimäre; der wirkliche Mensch

gehöre einer speziellen, partikularen Kultur an, und wolle man ihn davon unabhängig verstehen, so begünstige man die Vereinzelung und das Auseinanderfallen der Gesellschaft.

Dieser Gedanke wurde so vorgetragen, als handle es sich um eine frische neue Idee. Alasdair MacIntyre konnte seine Mitbürger mit der Frage „Whose Justice? Which Rationality?“ überraschen – eine Frage, die sich gegen die Meinung richtete, Gerechtigkeit und Rationalität seien ubiquitäre, universale Konzepte, die der ganzen Menschheit angehörig sind; und er beantwortete seine Frage so, daß sie wirklich nur partikuläre Gültigkeit für die Kultur haben, die sie selbst hervorgebracht hat. Tatsächlich aber ist dieser Gedanke die Grundidee der Romantik, die sie der Französischen Revolution entgegenhielt. Freiheit und Gleichheit – Prinzipien, die die Aufklärung für universal gültig angesehen hatte – wurden als aufgesetzt und künstlich diskreditiert; das jeweils organisch in seinem Kontext Entstandene (als das man die Adelherrschaft ansah) wurde statt dessen gefeiert. Den Anfang hatte Herder gemacht, der die verschiedenen „Stimmen der Völker“ – und handele es sich auch um den asiatischen Despotismus – in ihrer eigentümlichen Schönheit gewürdigt hatte; Edmund Burke hatte schon vor der Französischen Revolution die diese dann tragenden Ideen mit einem Text bekämpft, der hieß: *A Vindication of Natural society or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every species of Artificial society*. „Künstlich“ war für Burke eine nach bestimmten Maximen planvoll eingeführte Verfassung, wie sie die Revolution dann tatsächlich einsetzte.

Von deutscher Seite wurden die Ideen von Freiheit und Gleichheit als französisches Importgut zurückgewiesen und in den Napoleonischen Kriegen auch militärisch bekämpft. Hegel propagierte gegenüber der Souveränität des unqualifizierten Individuums wieder die Idee des *Standes*: „Darunter, daß der Mensch etwas sein müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dies ‚etwas‘ will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist. Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit. Von der anderen Seite kann sich der Einzelne in seiner Besonderheit für das Allgemeine halten und vermeinen, daß, wenn er in einen Stand ginge, er sich einem Niedrigeren hingeebe. Dies ist die falsche Vorstellung, daß, wenn etwas ein Dasein, das ihm nötig ist, gewinnt, es sich dadurch beschränke und aufgebe.“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 207 Zusatz.

Einen Rückgang in diese Betrachtungsweise fordern jetzt die amerikanischen Kommunitaristen. In genauer Nachzeichnung der Linie der Romantik wenden sie sich gegen das abstrakte Menschenbild der Revolution, gegen die Abstraktion eines durch keine ethnische, religiöse oder sonstige partikuläre Eigentümlichkeit eingefärbten, aus seinen Bindungen losgelösten Individuums, das der Ausgangspunkt für den modernen Rechtsstaat ist. Michael Walzer kritisiert das „Selbstporträt des liberalen Individuums, dessen einziges Konstituens seine private Willkür ist und das, frei von allen Bindungen, keine gemeinschaftlichen Werte, keine festen Beziehungen, keine gemeinsamen Sitten und Gebräuche oder Traditionen kennt – das sich ohne Augen, ohne Zähne, ohne Geschmack, ohne alles präsentiert“<sup>4</sup>.

Diesem Angriff gegen das abstrakte Menschenbild muß entgegengehalten werden: Es ist der Besonderheit nicht etwa feindlich, sondern hat sich als das Besondere schützend erwiesen. Jede partikularistische Einfärbung des einer Gesellschaft zugrundeliegenden Menschenbildes wirkt sich benachteiligend auf Abweichungen aus, und seine Entfärbung ist nicht etwa eine Entseelung, wie die gegenwärtige Neoromantik behauptet, sondern die Voraussetzung dafür, daß in einer Gesellschaft kosmopolitische Vielfalt möglich ist. Die abstrakt-formale Gleichheitsidee schützt das tatsächlich Ungleiche. „Läßt man sich auf die Besonderheiten ein, dann gelangt man unvermeidlich in den Sog einer atomisierenden Tendenz, für die sich im Leben der Staaten die Bezeichnung ‚Balkanisierung‘ eingebürgert hat. Denn innerhalb einer Besonderheit wird man immer neue, feinere Besonderheiten entdecken –, das zwangsläufige Ergebnis der Tatsache, daß die Menschen von Natur aus eben nicht gleich, sondern verschieden sind.“<sup>5</sup>

Die kommunitaristische Kritik an der Vorstellung vom abstrakten Menschen wurde vom feministischen Flügel des Kommunitarismus aufgegriffen. Das abstrakte Individuum zeigt sich nämlich in seiner Konkretion als „white male property owners and family heads“. Der Feminismus greift die formalen Abstrakta der Moderne an, weil er sie für Verschleierungen der tatsächlichen, konkreten Ungleichheit hält. „Kinship was better for women“, behauptet Nancy Fraser, weil sie meint,

daß in der traditionellen Stammesgesellschaft den Menschen noch nicht durch die Lüge der abstrakten Gleichheit Sand in die Augen gestreut wurde. Dabei wird übersehen, daß aller Fortschritt, den die Frauenbewegung in den letzten hundert Jahren gemacht hat, darauf beruht, daß sich in der Aufklärung die Vorstellung von der Souveränität des *unqualifizierten* Individuums durchgesetzt hat, d. h. des Menschen, der weder Mann noch Frau ist.

Charles Taylor<sup>6</sup> kritisiert, daß der moderne Rechtsstaat nicht von solidarisch verbundenen Menschengruppen ausgeht, sondern von Individuen, die sich antagonistisch zueinander verhalten und ihre Rechte gegeneinander und gegen den Staat durchsetzen. Das Verbindende unter den Menschen werde ignoriert und das Trennende unterstützt. Diese auf den ersten Blick einleuchtende Kritik an unserem (aus dem Römischen Recht stammenden) System entspricht genau derjenigen, die vom Totalitarismus beider Einfärbungen vorgetragen wurde<sup>7</sup>. Die Nationalsozialisten lehnten die individuellen Rechte als „romantische Importation“ ab und strebten zurück zu den germanischen Gefolgschaften, während die Kommunisten sie als Ausdruck bourgeois Besitzstrebens verstanden. In beiden Fällen bemühte man sich um eine Rechtsordnung, die das Kollektiv und dessen Gliederungen an die Stelle des Individuums setzte.

Eine Auseinandersetzung mit der totalitären Rechtstheorie fehlt im Kommunitarismus völlig. Seine Angriffe gegen den Atomismus und die Seelenlosigkeit eines in individuelle Rechtspositionen zerfallenden Ganzen lassen sich nur in Unkenntnis dieser Denkgebäude vortragen: Die Folgen, die die individuelle Rechtlosigkeit und die Betonung der ethnischen Zusammengehörigkeit im Nationalsozialismus hatten, brauchen nicht geschildert zu werden; der Sozialismus brach vor unseren Augen von innen heraus zusammen, weil den Menschen die subjektiven Rechte (zum Beispiel Freizügigkeit) verweigert wurden.

Die Erfahrung des Nationalsozialismus hat im Nachkriegsdeutschland eine Staatslehre begünstigt, in der die jetzt vom Kommunitarismus wieder vorgetragenen, individualitätsfeindlichen Strömungen bewußt überwunden sind. Sie muß jetzt wieder in Erinnerung gebracht und der Kritik an den rationalistischen Abstraktionen entgegenge-

4 Michael Walzer, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Axel Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1993, S. 160.

5 Herbert Krüger, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1966, S. 160.

6 Vgl. Charles Taylor, The Liberal-Communitarian Debate, in: Nancy Rosenblum (Hrsg.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge/Mass. 1989, S. 178 ff.

7 Vgl. dazu genauer Sibylle Tönnies, Die Feier des Konkreten. Linker Salonatismus, Göttingen 1996.

halten werden: „Subjekt des Staates ist der Mensch, der sich allen seinen Besonderheiten gegenüber freigemacht und eine allgemeine Seite entwickelt hat, die unter einem Gesichtspunkt und mit einem Ergebnis entwickelt wurde, die – anders als die Besonderheiten – jeder andere Mensch der Gruppe zu teilen vermag . . . Wenn er neben aller Individualität nicht auch eine Schicht der Allgemeinheit in sich bildet, kann es keinen Staat, ohne Staat aber keine Freiheit geben. Wer daher nur seine Besonderheit will, setzt seine Existenz aufs Spiel. Der Kult der Natürlichkeit . . . ist eine der Ursachen, die die Schicht der Allgemeinheit abbauen und dadurch dem totalitären Staat den Weg ebnen, dessen Wesen darin zu sehen ist, daß er eine Besonderheit absolut setzt und damit allen anderen Besonderheiten, also der Freiheit, den Boden entzieht.“<sup>8</sup>

---

### III. Amerika, du hast es besser

---

Trotz seiner Ausfälle gegen den „Liberalismus“ aber kann man dem amerikanischen Kommunitarismus nicht durchgehend antidemokratische Tendenzen nachsagen. Denn er fordert eine Rückkehr zu den jeweils eigenen Traditionen, zu den „Habits of the Heart“<sup>9</sup> wohlgerne, und das ist – in Amerika – nun einmal die liberale Demokratie.

Der amerikanische Kommunitarismus vollzieht folgende Denklinie: Zunächst wird in postmoderner Manier gezeigt, daß es keine universalen, allgemeingültigen Ideen gibt, daß vielmehr jede Kultur in eigener Tradition sich Maximen geben kann, die alle – in ihrem Kontext – berechtigt sind. In postmodernem Relativismus betrachtet man die Menschenrechtsidee als eine Erzählung (*narrative*), die genauso viel Aufmerksamkeit verdient wie der Stammesmythos beispielsweise der Cashinana. Für die amerikanische Kultur, die die romantische Unterminierung der universalistischen Auffassung nicht erlebt hat, handelt es sich dabei um eine überraschende Sichtweise: Die von Kind auf gepflegte Überzeugung davon, daß man in seinem Land nach Regeln lebt, die richtigerweise in der ganzen Welt zu gelten hätten, wird erschüttert. Im Anschluß an diese Erschütterung wird man aber ermuntert, das jeweils der eigenen Kultur Zugehörige als das für die eigene Gesellschaft Richtige anzusehen, sich damit zu identifi-

zieren und auf diese Eigentümlichkeit stolz zu sein. Und so kommt man – als Amerikaner – wieder an bei den liberal-demokratischen Grundüberzeugungen der Aufklärung, die im 18. Jahrhundert das Gesicht der Vereinigten Staaten geprägt haben. Man hat eigentlich nur einen Ausflug gemacht in das wilde Denken und sich eine Ahnung von dem Abenteuer der Kontingenz verschafft, um dann wieder in die gewohnte Häuslichkeit zurückzukehren. Ähnlich ging es Edmund Burke, der sich trotz seiner Abneigung gegen ewige Vernunftprinzipien für die Freiheit einsetzte – „aber nicht um eines Prinzips willen, sondern weil sie unserer Tradition entspricht“<sup>10</sup>.

In Deutschland müßten die kommunitaristischen Gedanken, wenn sie konsequent durchgeführt würden, zu ganz anderen Ergebnissen führen, denn bei uns ist das Eigene, autochthon Gewachsene etwas durchaus anderes: nicht die liberale Demokratie, sondern im Gegenteil das Ausschere aus dem okzidental Rationalismus; nicht die prinzipielle Gleichberechtigung der Menschen, sondern das Festhalten an einer vom Status bestimmten, hierarchisch gegliederten Gesellschaft. Als deutscher Kommunitarist müßte man sich konsequenterweise wieder auf den deutschen Sonderweg begeben – was die Neuen Rechten, die sich auf Michael Walzer berufen<sup>11</sup>, auch tun. So wenig man ihnen eine theoretische Absicherung ihrer Position gönnt: Im Unterschied zu den Linken gewinnen sie im Kommunitarismus eine konsistente ideologische Basis.

---

### IV. Kosmopolitische Ethik

---

Dem Versuch, die allgemeine Menschenrechtsidee in einen zu engen historischen Kontext zu bringen, sie etwa nur dem 18. Jahrhundert und der Aufklärung zuzuschreiben oder sogar als französische Eigentümlichkeit kleinzumachen (wie man es in Deutschland gern getan hat), muß ihre viel ältere Tradition entgegengehalten werden, die sie zwar nicht dem abendländischen Rahmen, aber doch

---

10 Vgl. Sibylle Tönnies, *Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen*, Opladen 1995, S. 245 ff.; dies., *Warnendes Hörnleintuten*, in: Frauke Meyer-Gosau/Wolfgang Emmerich (Hrsg.), *Über Grenzen. Jahrbuch für Literatur und Politik in Deutschland*, Bd. 2, Göttingen 1995, S. 35 ff.

11 Vgl. Tilman Mayer, *Fragmente zur Bestimmung der deutschen Nationalstaatlichkeit*, in: Rainer Zitelmann/Karlheinz Weißmann/Michael Großheim (Hrsg.), *Westbindung*, Frankfurt/M. – Berlin 1993, S. 501.

8 H. Krüger (Anm. 5).

9 Vgl. Robert Bellah u.a., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1985.

einer allzu engen Kontextualisierung entzieht. Sie begann mit der griechischen Stoa, und schon mit Diogenes von Sinope steht den Kommunitaristen ein Antagonist gegenüber: Sein Bemühen, sich in Anschauung, Kleidung, Benehmen so weit wie möglich von seinen attischen Mitbürgern zu unterscheiden und ein Gehabe zu finden, das nicht den Konventionen, sondern lediglich den Anforderungen der Natur angepaßt ist, war das Greifen nach Universalität. Nicht Polisbürger, sondern Kosmopolit zu sein war sein Ziel; das Postulat der Autarkie, die sich in seinem Rucksack versinnbildlichte, der ihn zu einem „omnia sua secum portans“ machte, diente der Herausbildung der individuellen Persönlichkeit, die ihr Selbstbewußtsein im Gegensatz zu dem des Adligen oder Bürgers nicht dem Stand oder dem Staat verdankt<sup>12</sup>. Sein Nachfolger Krates von Theben, der seine Besitztümer aufgab und ebenfalls Stock und Ranzen nahm, brachte die Individuierung in die Worte: „Krates gibt Krates von Theben frei, dank dir, o Tyche, Lehrerin des Guten!“

Die kosmopolitisch eingestellte Stoa war eine prinzipielle Erweiterung des polisbezogenen aristotelischen Denkens, in dessen Grenzen der Kommunitarismus jetzt zurückstrebt. „Während der politisch-soziale Zusammenhang, in dem der Einzelne steht, noch bei Aristoteles den Quellpunkt der ethischen Bestimmungen bildet, heftet sich das stoische Interesse, was das Praktische betrifft, eigentlich nur an die Einzelperson, und die Heranbildung des Individuums zu dem Ideale, welches das System vorschrieb, wurde so ausschließlich zur Aegide der stoischen Praxis, daß der Zusammenhang der Individuen untereinander nur als Mittel zu jenem idealen individualistischen Zweck erscheint. Aber dieser freilich wird seinem Inhalt nach von der Idee einer allgemeinen, durch alles Einzelne hindurchgehenden Vernunft bestimmt. Und an dieser Vernunft, deren Realisierung im Individuum das stoische Ideal bildet, hat jeder Mensch Teil; sie schlingt, über alle Schranken der Nationalität und der socialen Abgrenzung hinweg, ein Band der Gleichheit und Brüderlichkeit um alles, was Mensch heißt.“<sup>13</sup>

In diesen Worten von Georg Simmel wird deutlich, daß der individualisierende, atomisierende Ansatzpunkt keineswegs so seelenlos, egoistisch und kalt ist, wie ihn die Sozialromantiker aller Zeiten sehen wollten. Die Stoa – und in ihrem

12 Vgl. Eduard Schwartz, Charakterköpfe aus der Antike, Leipzig 1950, S. 129.

13 Georg Simmel, Über sociale Differenzierung, Leipzig 1890, S. 55.

Anschluß die Aufklärung – hat eine Ethik eigener Art herausgebildet, die den immer nur die eigene Gruppe zusammenhaltenden Werten, die im Kommunitarismus verehrt werden, keineswegs unterlegen ist. Die Achtung des „Menschen an sich“ bildet einen loseren, ethisch aber nicht weniger wertvollen Zusammenhalt als die naturwüchsigerer gemeinschaftliche Verkittung.

Allerdings ist dem Kommunitarismus zuzugeben, daß es gefährliche Übergangszustände gibt – und durch einen solchen Zustand ist unsere Epoche gekennzeichnet –, in denen die alte, gemeinschaftliche Kohäsion schon zusammenbricht, bevor die neue, an den abstrakten Menschen anknüpfende gesellschaftliche Ethik aufgebaut werden konnte. Einen solchen Zustand hatte Schiller vor Augen, als sich die Französische Revolution in Greueln auflöste (Sein Text wird verständlich, wenn man für „problematisch“ das Wort „abstrakt“ setzt und unter „Gesetz“ die moderne Ethik versteht): „Nun ist aber der physische Mensch *wirklich*, und der sittliche nur *problematisch*. Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muß, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches (wenn gleich moralisch notwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zu viel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist. Ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetz fest zu halten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.“<sup>14</sup>

---

## V. Die Eule der Minerva

---

Der Kommunitarismus kann sich nützlich machen, wenn er diese „Leiter der Natur“ noch eine Weile festhält – so lange, bis sich eine universalistische, kosmopolitische Ethik durchgesetzt hat. Er will aber keine Übergangsfunktionen wahrnehmen, sondern hält sich für eine Zukunftsvision. Darin ist er allerdings schon wieder veraltet: Das Milieu für

14 Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen.

solche Visionen ist im Schwinden. Die Eule der Minerva hat ihren Flug mal wieder in der Dämmerung begonnen.

Der Kommunitarismus hinkt aus zwei Gründen hinter der Zeit her. Er ist der politische Ausdruck der „Small is beautiful“-Bewegung zwischen 1975 und 1985, des Graswurzel-Ansatzes, der sich von der großen Politik abwandte und meinte, alles Gute müsse von unten her aus den Nischen hervorwachsen. Im Zuge dieser Bewegung wurden Elterninitiativen und Arbeitslosenselbsthilfen gegründet, Food-Coops und Straßenfeste organisiert – und so weiter. So gute Wirkungen dieser Aufschwung von unten hatte, so hat er doch seinen Höhepunkt schon hinter sich; als universales Konzept hat der Gedanke der Selbstorganisation seine Attraktivität verloren, und angesichts der massenhaften sozialen Probleme ist Resignation eingetreten. Das mikrobische Kleinstleben, der Humus<sup>15</sup>, den der kommunitaristische Ansatz voraussetzt, ist zu knapp.

Angesichts von millionenfacher Bedürftigkeit war die staatliche Organisation der Pflegeversicherung angesagt, und angesichts von millionenfacher Arbeitslosigkeit ist wiederum der Staat aufgerufen, Arbeit zu beschaffen. Es besteht keine Aussicht, daß sich die Kräfte der Gesellschaft von selbst regenerieren und dieses Problem durch gesteigerten Gemeinsinn lösen. Man kann nicht mehr, wie vielleicht noch 1980, hoffen, daß sich arbeitslose Jugendliche zu Kooperativen zusammenschließen, die ihnen ein Einkommensminimum und einen befriedigenden Alltag sichern. Wo solche Initiativen entstanden sind, sind sie fast überall wieder eingegangen, genauso wie die Wohngemeinschaften, die eine alternative Lebensweise in außerfamilialen Bindungen versprochen.

Und dies ist der zweite Grund, aus dem der Kommunitarismus seine beste Zeit hinter sich hat: Er war eine Wendung gegen den Staatsinterventionismus, die inzwischen unangebracht ist. Im Anschluß an die Studentenbewegung – nachdem man vom Sozialismus vernünftigerweise nichts mehr erwarten konnte – wurden die Linksintellektuellen durch eine staatsabwehrende Haltung zusammengefaßt, die teilweise anarchistische Züge trug; durch die Hoffnung, daß sich außerhalb oder unterhalb des „Systems“ eine lebendige, fröhliche „Lebenswelt“ entwickelt, die nur dann gedeiht, wenn sie nicht durch Intervention gestört

wird. Die Diskurstheorie war ein Ausdruck dieser Epoche: Sie war darauf aus, „Gegenöffentlichkeiten“ zu pflegen, die von unten her den kolonisierenden Wirkungen der staatlichen Instanzen entgegenwirken sollten. Inzwischen ist von diesen Gegenöffentlichkeiten zwar immer noch viel die Rede, weil sich der große personelle Apparat der Diskurstheorie auf diese Weise am Leben hält, aber die empirische Basis für dieses Konzept ist weggebröckelt. Die alternativen Korporationen der Alt-Hippies sind verschwunden, und man drängt theoretisch staatliche Einmischung zurück, ohne daß man noch angeben könnte, welche Räume man auf diese Weise eigentlich staatsfrei hält.

Was meint Gerd Mielke, der selbst in einer Staatskanzlei tätig ist, wenn er noch neuerdings von einer „Krise des Staatsinterventionismus als Hintergrund der Kommunitarismusdebatte“<sup>16</sup> spricht? Mittlerweile kann eher die Rede von einer Krise des Staatsquietismus die Rede sein. Der Staat hat sich schon weitgehend verkrochen und ist, so wie auch die Systemtheorie ihn zu sehen wünscht, ein Teilsystem unter vielen geworden, das im freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte umhergeschubst wird. Wenn noch immer von einem zu starken Staat die Rede ist, so liegt das daran, daß den wirtschaftlichen Kräften das Laissez-faire noch immer nicht ausreicht und sie sich von noch weniger staatlicher Regulierung höhere Profite versprechen. Tatsächlich aber ist der Staat nicht einmal potent genug, gegen diese Kräfte die unter allen Gesichtspunkten gebotene Geschwindigkeitsbegrenzung durchzusetzen oder – um ein neueres Beispiel zu nennen – die Fütterung von Rindern mit Tierkadavern zu verbieten. Der Thatcherismus – das heißt, die Kapitulation des Staates vor der Wirtschaft – hat sich auch in Deutschland in einem Maße durchgesetzt, daß nicht der Staatsinterventionismus in einer Krise ist, sondern im Gegenteil der Thatcherismus.

Dagegen spricht auf den ersten Blick das große Ausmaß an staatlichen Regulierungen und Sozialleistungen. Es handelt sich in beiden Fällen aber lediglich um Quantität: Tatsächlich gibt es einen undurchdringlichen und der Wirtschaft hinderlichen Dschungel von Gesetzen und Verordnungen, und tatsächlich werden unkontrolliert Unsummen von Sozialleistungen ausgeschüttet. Demgegenüber ist es aber nicht richtig, Staatseinmischung zurückzudrängen. Es muß im Gegenteil ein klares, selbstbewußtes politisches Handeln gefordert wer-

15 Von dem Otto Kallscheuer spricht, wenn er den Kommunitarismus propagiert. Vgl. Otto Kallscheuer, Was heißt schon Kommunitarismus?, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 8 (1995) 3, S. 17.

16 Gerd Mielke, Leitgedanken des Kommunitarismus und Zwänge der politischen Praxis, in: ebd., S. 89.

den, das nicht durch Quantität, sondern durch Qualität ausgezeichnet ist. Ein solcher, mit der Gesellschaft nicht, untrennbar vermischter, sondern ihr antagonistisch gegenübergestellter Staat, der sich als Hüter des Allgemeinwohls ansieht, würde mit knappen, aber eindeutigen Regeln auskommen, und er würde es nicht zulassen, daß Millionen arbeitsfähiger junger Menschen dumpf auf Kosten der Sozialhilfe vegetieren.

Dem Staat wird Intervention nicht abverlangt, weil der Gedanke der *Repräsentation* zur Zeit kein Prestige besitzt. Das (am schärfsten von Lorenz von Stein konturierte) Staatsmodell, das einen aus der Gesellschaft deutlich ausdifferenzierten und ihr antagonistisch gegenübergestellten Staat kennt, ist aus der Mode gekommen. Diese repräsentationsfeindliche Grundhaltung wird vom Kommunitarismus gestützt, der „Partizipation“ auf seine Fahnen geschrieben hat. Damit ist er gut eingebettet in den Zeitgeist (tatsächlich hat es schon Versuche gegeben, ihn mit der Diskurstheorie zu vermählen); dieser ist noch immer gegen das staatliche Gewaltmonopol eingenommen, weil man sich zuviel von Bürgerbewegungen verspricht und den Bürgerkrieg zu wenig fürchtet. Rechtsradikale Ausschreitungen haben an dieser Haltung – jedenfalls soweit sie als Gesellschaftstheorie auftritt – noch nicht viel geändert.

Man steht weiter gegen Hobbes, dessen Werk die Staatsmonopolisierung gefördert hat, auf der Seite von Rousseau und setzt sich für die Volkssouveränität ein, die im Idealfall nicht durch repräsentierende Instanzen mediatisiert wird, sondern unmittelbar die Politik bestimmt. Greift man Carl Schmitts Polarität zwischen „Identität“ und „Repräsentation“ auf, so steht man – mit Schmitt – der Identität näher als der Repräsentation. Damit befindet man sich im Widerspruch zum westlich-liberalen, nicht-totalitären Staatskonzept, das Wert darauf legt, daß die Macht nicht vom Volk unmittelbar, sondern durch Repräsentation vermittelt ausgeübt wird<sup>17</sup>. In dieser rousseauistischen Haltung wirkt sich (trotz der Anstrengungen Hannah Arendts, ihn zu beseitigen) der Irrtum aus, eine hypertrophierte Staatsmacht sei Grundlage des Nationalsozialismus gewesen; dort habe sich die Gewalt zu scharf von der Gesellschaft abgegrenzt und sie zu sehr entmachtet; dem müsse

17 Vgl. Sibylle Tönnies, Volkssouveränität. Der schwere Abschied von einer guten Idee, in: Kursbuch, (1994) 117, S. 51.

man durch partizipatorische Modelle entgegenwirken. Tatsächlich aber hat im Totalitarismus eine gesellschaftliche Bewegung den Staat aufgeschluckt und die beiden Sphären – Staat und Gesellschaft – zu einer Ganzheit verschmolzen<sup>18</sup>.

---

## VI. New Deal gegen Coop

---

Die beiden hier entgegengesetzten Pole – die von der gesellschaftlichen Basis herkommenden selbsttätigen Kräfte und die von oben eingesetzten, staatlich geplanten Maßnahmen – standen in Rivalität zueinander, als Roosevelt in den dreißiger Jahren im Rahmen des „New Deal“ durch groß angelegte staatliche Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen die Arbeitslosigkeit bekämpfte. Es handelte sich bei diesen Maßnahmen im Prinzip um nichts anderes als den Arbeitsdienst Adolf Hitlers, der ebenfalls ursprünglich nicht nationalsozialistischem Gedankengut entsprang, sondern bereits vor 1933 ausgearbeitet worden war. In den USA wurden nicht Autobahnen gebaut, sondern das Tennessee Valley industrialisiert. Die Arbeitspflicht, die der New Deal verhängte, stieß sich oft mit neu entstandenen fruchtbaren selbstinitiierten Ansätzen, die – so, wie es sich der Kommunitarismus wünscht – an der Basis der Gesellschaft entstanden waren; mit Kooperativen von der Art, wie sie die Graswurzelbewegung der siebziger/achtziger Jahre im Auge hatte. Dabei kam es zu schweren Konflikten, die Upton Sinclair in seinem Buch *Coop* beschrieben hat. Der New Deal überrollte wie eine Dampfwalze alles, was sich an arbeits-trächtigen Ansätzen am Boden gebildet hatte. In solchen Konflikten – das lehrt das Subsidiaritätsprinzip, und das ruft der Kommunitarismus jetzt mit Recht wieder in Erinnerung – sollte der Staat zurückweichen. Denn in der Tat ist er nicht imstande, durch seine Maßnahmen einen Ersatz zu liefern für die gesellschaftlichen Eigenkräfte, und in der Tat „ginge es alles dahin und würde ein wild, wüst Leben“, wenn man auf die gesellschaftlichen Eigenkräfte verzichten würde. Jetzt ist aber nicht der richtige Zeitpunkt, die Einflußsphäre dieser Kräfte zu verstärken. Es kommt im Gegenteil darauf an, den Staat an seine Verantwortung zu erinnern.

18 Vgl. dazu S. Tönnies (Anm. 10), Kapitel „Staat und Nation.“

# Demokratie als Solidarität unter Fremden

## Universalismus, Kommunitarismus, Liberalismus

---

### I. Einleitung

---

Der Begriff ist neu. Kongresse wie der Frankfurter über „Gemeinschaft und Gerechtigkeit“ haben ihn hierzulande populär gemacht<sup>1</sup>. Mittlerweile ist „Kommunitarismus“ der Liebling der Saison. „Kommunitarismus“ füllt die Schaufenster der Buchhandlungen und die großen und kleinen Feuilletons. Fernsehmoderatoren, Ministerpräsidenten und Bundestagsabgeordnete greifen begierig nach dem Stichwort, das ihr ramponiertes Ansehen aufzubessern verspricht. Bürgertugend, wohin man blickt. Das Gesicht aus den Tagesthemen präsentiert dem Zeitungsleser einen Titel von stiller Einfalt und edler Größe: *Das Buch der Tugenden* – pünktlich zur letzten Buchmesse. Es will zum Nachdenken über den ganzen Katalog – Gerechtigkeit, Mut, Tapferkeit, Zivilcourage, Verantwortung, Gemeinsinn, Toleranz und last not least Wahrhaftigkeit – ermuntern und ermutigen.

Sucht man im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* nach dem Stichwort „Kommunitarismus“, so sucht man vergebens zwischen „Katholizismus“, „Kommunismus“ und „Kompensation“, alles Stichworte, die einiges zum Thema beizusteuern haben. Auch in den Artikeln über „Gemeinschaft“ und „Gemeinsinn“ hat die jüngste Debatte noch keine Spuren hinterlassen. Wie sollte sie auch, sind die Bände mit den Buchstaben „L“ und „G“ doch schon 1974 bzw. 1976 erschienen, und damals sprach selbst in den Vereinigten Staaten noch niemand vom Kommunitarismus.

Zwar war das Buch, das zum Stein des Anstoßes werden sollte, *A Theory of Justice* von John Rawls, schon 1971 erschienen, und Charles Taylors einflußreiche, weder konservative noch marxistische Liberalismuskritik reicht bis weit in die siebziger Jahre zurück. Aber die wichtigsten Publikationen zum Thema, Alasdair MacIntyres *After Virtue*, Michael Sandels von Taylor angeregtes Buch *Liberalism and the Limits of Justice* und Michael Walzers *Spheres of Justice*, erschienen alle erst in den frühen achtziger Jahren. Auch die Soziologie zog

erst Mitte der achtziger Jahre nach, mit einer bedeutenden Studie des Forscherteams um Robert Bellah, das sich die von MacIntyre skizzierte Typologie liberaler Pathologien, der Manager-, Therapeuten- und Ästhetiker-Krankheit, zunutze macht, um die immer schlechter werdenden „Gewohnheiten des amerikanischen Herzens“ zu erforschen.

---

### II. Ein weites Feld

---

So neu der Begriff ist, so alt ist die Sache, um die es geht. Paradigmatisch ist immer noch die Diagnose der Korruption und des Sittenverfalls, die Cicero und seine Mitstreiter der späten römischen Republik gestellt hatten. Indem die eigene Zeit als gänzlich korrupt beschrieben wird, wird deren realer zivilisatorischer Fortschritt – der damals immerhin in einer erheblich breiteren Streuung des wachsenden Wohlstands, einer relativen Emanzipation der Frauen und einer humaneren Behandlung der Sklaven, in der Aufklärung der gebildeten Schichten und in der Entzauberung der archaischen Religion bestanden hatte – zum integralen Bestandteil eines ubiquitären Sittenverfalls. Zivilisatorischer Fortschritt und Sittenverfall werden im Lichte eines nostalgisch das „dunkle Vergangene“ verklärenden Grundwerteidealismus ununterscheidbar. Der reale Fortschritt der Aufklärung wird so als bloßes Symptom, wenn nicht gar als eigentliche Ursache der Krise im Sittlichen denunzierbar.

Das Spektrum kommunitaristischer Strömungen im politischen Denken des Westens ist breit und schillert in allen Farben. Kommunitaristisch ist die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles ebenso wie die politische Theorie Thomas von Aquins. Kommunitaristisch ist die Politik der Propheten und die Antipolitik des Urchristentums. Zu den Kommunitaristen zählen politische Romantiker wie der späte Friedrich Schlegel oder Adam Müller, aber auch die frühen Sozialisten und die späteren Sozialdemokraten gehören zur Familie. Auf der Gegenseite wäre gleich zu Beginn, in der erbitterten Gegnerschaft zur Französischen Revolution

<sup>1</sup> Vgl. Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993.

mit ihrem „abstrakten“ Menschenrechtsuniversalismus, Edmund Burke, der Begründer des modernen Konservatismus, zu nennen – auch er ein Kommunitarist. Kommunitaristisch durch und durch ist der Begriff des „Katholischen“, der sich vom griechischen *katholikos*, dem Allgemeinen, Umfassenden und Integrativen herleitet und im Lateinischen mit *communis* und *universalis* übersetzt werden muß. Katholisch ist die umfassende und organisch gegliederte Gemeinschaft der Rechtgläubigen im Unterschied zur „idiotischen“ Vereinzelung der Ungläubigen. *Idios* ist im Griechischen sowohl der Gegenbegriff zu *katholikos* wie zu *koinia* und *polis*.

Zur *communitas* gehört jedoch im Katholizismus – von Augustinus bis Taylor – auch die *universalitas*, die alles übergreifende Körperschaft, die Verkörperung eines allmächtigen Willens, die vernünftig gegliederte Totalität. Und die *universalitas catholica* erlaubt die Distanzierung der richtigen, durch Gott gestifteten und institutionell verbürgten, universellen Gemeinschaft von den bloß partikularen Sekten und damit auch die Ausgrenzung der häretischen Sozialbewegungen, wogegen diese wiederum im Namen der wahren Gemeinschaft mit Gott protestiert haben. Noch die universelle Kommunikationsgemeinschaft von Charles S. Peirce und Karl-Otto Apel verdankt sich der Säkularisierung des katholischen Universalismus. Und die Häretiker der kommunikativen Vernunft protestieren heute im Namen des Kommunitarismus und der unübersteigbaren Besonderheit der vielen Kulturen und Lebenswelten gegen den abstrakten, ausgrenzenden und repressiven Universalismus der Diskursethiker wie einst Aron gegen Moses oder später die Katharer und Albingenser gegen das umfassende Gesetzes- und Glaubensmonopol der römischen Kirche.

Auch der Kommunismus, der im 19. Jahrhundert als Gespenst in Europa umging, ist ein Produkt kommunitaristischen Denkens. Ursprünglich ist „Kommunismus“ einfach „Gütergemeinschaft“. Exemplarisch ist die alles überragende Figur von Karl Marx, weil in dessen Denken beide Wurzeln des alteuropäischen Kommunitarismus zu einer eigenwilligen und höchst folgenreichen Synthese zusammenlaufen. Denn Marx kann das materialistische Erbe des christlichen Universalismus der *civitas Dei*, das er als junghegelianischer Religionskritiker antritt, ebenso für sich reklamieren, wie das republikanische des heidnischen Bürgerbundes, der *res publica*, deren radikaldemokratischen Impuls der junge Marx, der Aristoteles zeit seines Lebens verehrt und ständig zitiert, gegen Hegels Rechtsphilosophie stark gemacht hat. Biblischen

Ursprungs hingegen ist die Kritik der Verdinglichung, des Warenfetischismus, des Götzendienstes. Säkularisiertes Erbe der Erlösungshoffnung, die die *civitas Dei* eint, ist der Begriff der revolutionären, weltverändernden Praxis. Und in der Utopie einer „freien und gleichen Assoziation der Produzenten“ kehrt die Vorstellung der „regulierten Anarchie“ (Christian Sigrist) wieder, eine Vorstellung, die nicht nur archaischen Gesellschaften, sondern, in neuer, universalistischer Gestalt, dem *Buch der Richter* und damit einer frühen Version der biblischen Bundesidee eigentümlich ist<sup>2</sup>.

Altrepublikanisch hingegen ist Marxens Kritik an Hegels Trennung von Staat und Gesellschaft, die die römische *res publica* oder die aristotelische *koinia politica* in zwei einander entgegenwirkende Teile zerreißt. Zumindest der frühe Marx denkt hier ganz republikanisch. Es gibt im jüngeren kommunitaristischen Denken eine Entfremungskritik, die jüdisch-christliche Wurzeln hat und eine, die sich aus aristotelischen und römischen Quellen speist. Ein paradigmatischer Fall der letzteren Option ist Hannah Arendts politisches Denken, das im Verlust des Politischen den Sündenfall der europäischen Moderne erkennen zu können glaubt. Während der späte Marx von der *Kommune*, der Aufhebung des Staats in die Gesellschaft träumt, träumt Hannah Arendt von der *Polis*, der Aufhebung der Gesellschaft in die öffentliche Freiheit des Politischen.

Kommunitaristisch sind ferner alle korporatischen Lehrmeinungen, von den Höhen Montesquieus und Hegels bis in die Niederungen des italienischen Faschismus. Kommunitaristisch ist auch noch die „Volksgemeinschaft“ der Nationalsozialisten. Ein Kommunitarier war der ehemalige Bundespräsident Heinrich Lübke, der zusammen mit seiner Frau Wilhelmine eine „Aktion Gemeinsinn“ ins Leben gerufen hatte, die in einer Anzeigenkampagne den deutschen Michel, der mit seiner Zipfelmütze auf den Anzeigen abgebildet war, ermahnte: „Sei kein Ohne-Michel!“ Für den kanadischen Philosophen Charles Taylor ist denn auch die Bundesrepublik Deutschland ein kommunitaristisches Musterland – mit ihrer Sozialpartnerschaft, ihren starken Gewerkschaften, der Tarifautonomie, der konzertierten Aktion und ihrer föderalistischen Verfassung. Hinzu kommen ihr weitverzweigtes Genossenschafts- und Vereinswesen, die Fischerei-, Turn-, Gesangs- und Bürgervereine, die Knappschaftskassen und die Banken für Gemeinwirtschaft. Und seit Helmut Willke die

2 Vgl. Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, Bonn 1992.

„Verhandlungssysteme“ entdeckt hat, kann man sogar von einer kommunitaristischen Selbstreflexion der Luhmannschen Systemtheorie sprechen<sup>3</sup>.

In Deutschland ist ein romantisierender Zeitgenosse und Kritiker Kants, der Sprach- und Geschichtsphilosoph Johann Gottfried Herder, der Vater des Kommunitarismus, der Erfinder der „Kulturnation“ und der „Sprachgemeinschaft“. Er hat einen zugleich kosmopolitischen und ethnischen Begriff der Nation entwickelt und eine Utopie des friedlichen Konzerts der vielen Völker, deren Geister sich verstehend durchdringen, um sich in ihrer Verschiedenheit gegenseitig anzuerkennen. Kommunitaristen denken in konzentrischen Kreisen. Ihre Soziologie ist einfach. Kreise in der Nähe, Kreise in mittelbarer und Kreise in weiter Ferne. Rechtskreise, Kulturkreise, Sprachkreise: die Welt ein großer Kreistag. Herder träumte von einer erdumspannenden Wertschätzungsgemeinschaft von Wertschätzungsgemeinschaften. Annemarie Schimmel mit ihrem romantischen Islamismus ist hier eine ebenso gute Nachfolgerin wie Taylor mit dem Vorschlag, Sprach- und Kulturkreisen ein Grundrecht auf Artenschutz zu sichern, oder Walzer mit seiner Empfehlung, die Mächtigen des Ostens mögen doch dem Sezessionsdrang der Region nachgeben und die „Völker ziehen lassen“. Den Segen Herders hätten sie. Kommunitaristisch – um noch dies, wieder ganz anders geartete Beispiel zu erwähnen – ist auch die zeitdiagnostische Formel von der „Kolonialisierung der Lebenswelt“, die Jürgen Habermas zu Beginn der achtziger Jahre publik gemacht hat.

Alle Kommunitaristen appellieren an die Kräfte menschlicher und gesellschaftlicher Solidarität, aber sie tun das auf eine so verschiedene Weise, daß man rasch die Orientierung auf diesem weiten Feld des Streits der Argumente und Parteien verliert. An allen Fronten steht Kommunitarist gegen Kommunitarist, und mancher kämpft an zwei bis drei Fronten zugleich. Zur ersten Klärung der Lage ist eine Unterscheidung hilfreich. Die eine Gruppe der Kommunitaristen versteht unter „Solidarität“ primär die nachbarschaftliche Solidarität *unter Freunden*. Ein gutes Beispiel sind die Theoretiker der Polis und der Res publica, aber auch die gegenwärtigen Anwälte der „selbstbewußten Nation“. In einer modernen Nation sind die Bande der Solidarität freilich weit abstrakter als unter den Aktivbürgern einer antiken Stadtrepublik. Deshalb braucht man Historiker, die der

fehlenden faktischen das Rührstück einer fiktiven Nationalgeschichte von über 1 000 Jahren nachliefern. „Solidarität unter Freunden“ meint im weiten Sinn alle *partikularistischen* Vorstellungen von Solidarität, die eine bestimmte Gruppe von Menschen ein- und andere ausschließen. Solidarität *unter Fremden* hingegen ist prinzipiell *universalistisch*. Das klassische Beispiel ist die von Jesus in der Bergpredigt propagierte „Feindesliebe“, die Nächstenliebe zur Fernstenliebe generalisiert. Ob eine derart generalisierte Liebe oder Freundschaft funktionieren kann, ist höchst strittig<sup>4</sup>. Aber es gibt in modernen Gesellschaften viele Beispiele gut funktionierender, abstrakter Solidarität unter einander vollkommen fremden Menschen. Ein gutes Beispiel ist die ärztliche Hilfe und der professionelle Beistand des Juristen, die ganz ohne Liebe und Freundschaft funktionieren und gerade deshalb so enorm leistungsfähig und erfolgreich sind. Andere Beispiele sind global operierende Hilfsorganisationen aller Art, aber auch die Sozialhilfe, die „ohn' Ansehn der Person“ ausgezahlt wird<sup>5</sup>.

---

### III. Freiheit und Bindung

---

Berechtigt ist die kommunitaristische Kritik am Liberalismus und an Entfremdung, Verdinglichung und Komplexität moderner Gesellschaften in drei Punkten:

- als Kritik am atomistischen Individualismus (Kapitel III),
- als Kritik der Verselbständigung des Sozialen (Kapitel IV) und
- als Kritik an einem minimalistischen Verständnis von Demokratie (Kapitel V).

Zutreffend ist zunächst die Kritik am *Atomismus* des liberalen Denkens von Hobbes bis Westermarck. Weder macht die Vorstellung einer vorgesellschaftlichen oder gar vorsprachlichen menschlichen Natur Sinn noch der Gedanke eines vorsozialen Sozialsystems, das von den Kontraktualisten des 17. und 18. Jahrhunderts „Naturzustand“ genannt wurde. Aus dieser Perspektive erscheinen dann Kultur und Gesellschaft, Recht und Moral als *Einschränkungen* einer ursprüngli-

---

4 Vgl. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke, Bd. 14, Frankfurt/M. 1976, S. 417–506, mit dem einleuchtenden Argument: „Wenn ich einen anderen liebe, muß er es auf irgendeine Art verdienen.“ (S. 468).

5 Einige Beispiele werden diskutiert in Hauke Brunkhorst, Solidarität unter Fremden, Frankfurt/M. (i. E.).

3 Vgl. Helmut Willke, Die Ironie des Staates, Frankfurt/M. 1992.

chen, eben vorgesellschaftlichen „Natur“ des Menschen. Eine solche „Natur“ aber gibt es ebensowenig wie einen „Naturzustand“, der im Zustand („status“, „Staat“) der Gesellschaft und des Rechts aufgehoben und in seiner „wilden, natürlichen Freiheit“ (Kant) beschränkt wäre.

Unsere Freiheit ist ganz und gar ein Produkt der sozialen Evolution und „immer schon“ regulierte und nominierte, geschichtlich geprägte Freiheit. Sprachlose Freiheit ist – von Grenzfällen abgesehen – eine widersinnige Vorstellung. Die Freiheit hat eine Stimme, die sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit bemerkbar macht. Sie ist „immer schon“ (so könnte man mit Heideggers apriorischem Perfekt sagen) eingebettet in ein dichtes Netz aus nie ganz durchsichtigen Praktiken unter einem Horizont geschichtlicher Möglichkeiten, deren „mitlaufender“ Sinn unsere jeweilige Wirklichkeit bei weitem übersteigt. Unsere Freiheit wird durch die (immer schon normierte und „verrechtlichte“) Gesellschaft „miteinander sprechender und handelnder Individuen“ (Marx) nicht eingeschränkt – das anzunehmen, war der Grundirrtum des klassischen Liberalismus –, sondern überhaupt erst hervorgebracht. Freiheitsbeschränkungen gibt es nur *in* der Gesellschaft und eingeschränkt wird immer nur unsere gesellschaftliche Freiheit.

Blickt man mit den Augen von Karl Marx und Emile Durkheim, Talcott Parsons und Jean Piaget, Charles Taylor und Niklas Luhmann auf die Geschichte des Liberalismus zurück, dann sieht man, daß die liberale Freiheit *von* allen sozialen Bedingungen ein höchst artifizielles Resultat der Geschichte sozialer Bindungen ist und eine höchst komplexe, evolutionär fortgeschrittene und differenzierte Gesellschaft voraussetzt. *Atomismus* ist nicht der Anfang, sondern das (vorläufige) Ende einer langen Entwicklungsgeschichte. Wenn Kontraktualisten den Begriff verwenden, um liberale Rechte zu begründen, dann schöpfen sie das Begründungspotential, das schon in unsere Umgangssprache eingelassen ist, nicht aus und reduzieren Kommunikation auf Instrumentalismus.

Freilich ist die kritische Reichweite des kommunitaristischen Arguments, das die durch und durch gesellschaftliche „Natur“ unserer Freiheit und unseres Freiheitsverständnisses behauptet, begrenzt. Es trifft Hobbes, vielleicht auch Locke, ganz gewiß alle Varianten des Thatcherismus, aber schon gegen Kant trifft es höchstens zur Hälfte zu. Für Kant ist Freiheit „Autonomie“, und das heißt „Selbstgesetzgebung“ oder „Selbstbindung“. Und

Selbstgesetzgebung heißt, daß nur diejenigen meiner normativ gehaltvollen Maximen gültig sind, die sich aus der Perspektive eines jeden als brauchbar und akzeptabel erweisen würden. Insofern sind sie (zumindest virtuell) auf die öffentliche Kritik *anderer* sozialer Akteure angewiesen. Freilich ist Kants Autonomievorstellung in ihrem virtuellen Charakter und ihrer Verbindung mit der Idee eines reinen „guten Willens“ zu idealistisch. Das haben die Kommunitaristen von Herder bis Humboldt, von Heidegger bis Habermas zu Recht kritisiert.

Gegen den *universalistischen* Kommunitarismus aber, der die Solidarität unter Fremden zum Kriterium legitimer Solidaritäten im Nahbereich macht, ist die These der „immer schon“ vergesellschafteten oder vergemeinschafteten Freiheit kein Einwand mehr. Die Kritik von MacIntyre, Taylor oder Sandel an Autoren wie Rawls oder Habermas läuft hier ins Leere. So berechtigt die Kritik dieser Kommunitaristen am Liberalismus ist, so unzutreffend ist sie als Kritik am Universalismus. Man muß Universalismus und Liberalismus unterscheiden.

---

#### IV. Die Verselbständigung des Sozialen

---

Der Kommunitarismus artikuliert ein zwar diffuses und höchst ambivalentes, aber durchaus berechtigtes und in der Sache begründetes Unbehagen an der Moderne<sup>6</sup>. Es hat seinen realen Grund in einem tiefsitzenden Strukturproblem moderner Gesellschaften. Das Problem, um das es geht, ist die *Verselbständigung* oder *Verdinglichung des Sozialen*<sup>7</sup>. Moderne Gesellschaften reproduzieren sich selbst *ohne* Rücksicht auf die Folgen, die das für die jeweils betroffenen sozialen Akteure hat. Gerade das ist das Geheimnis ihrer ungeheuren, beispiellosen Leistungsfähigkeit, und es unterscheidet sie von allen vormodernen Gesellschaftsepochen. Die Reproduktionsmechanismen und Selbsterhaltungsimperative funktional differenzierter, komplexer Gesellschaften sind *blind* für die von ihnen selbst erzeugten Lebensrisiken, Freiheitsverluste und Entmündigungen. Sie sind, und das ist der Preis ihres Erfolgs, blind für die strukturelle Gewalt und das soziale Unrecht, für die Ver-

6 Für eine differenzierte Analyse vgl. Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M. 1995.

7 Vgl. Bernhard Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1993, S. 225 ff.

ödung, die Entfremdung und die Sozialpathologien, die sie in ihrer Umwelt zurücklassen.

Wie viele Beobachtungen zeigen, können auch Recht und Politik die Auszehrung der sittlichen Substanz, von der sie selbst leben, nicht aufhalten, vielmehr tragen sie durch selbstreferentielle Schließung zum Zerfall der Sittlichkeit bei. Sie lassen die allgemeinen nur noch durch den Filter der eigenen Systemprobleme an sich herankommen. Der junge Hegel hat die Blindheit von Recht und Politik angesichts der Probleme, die diese Systeme in ihrer eigenen (sozialen oder natürlichen) Umwelt erzeugen, frühzeitig auf den Begriff einer „Tragödie im Sittlichen“ gebracht. Marx hat dieselbe Blindheit am Beispiel des ökonomischen Subsystems eindringlich analysiert und dafür die Formel von der Herrschaft der „toten“ über die „lebendige“ Arbeit gefunden. Und der im bayrischen Streit um das Kreuz immer wieder zitierte Satz Ernst-Wolfgang Böckenfördes, der demokratische Rechtsstaat könne die *Voraussetzungen* nicht garantieren, von denen er lebt, bringt genau diesen Gedanken zum Ausdruck<sup>8</sup>.

Die kommunitaristischen Kritiker des Universalismus scheinen nun aber zu glauben, der moralische Universalismus und das abstrakte Recht wären (im Verein mit bürokratischer Organisation und den Tauschabstraktionen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung) *per se* Medien der Entfremdung und der Verdinglichung aller Lebensverhältnisse. Insbesondere dem moralischen Universalismus gilt die Kritik vieler Kommunitaristen<sup>9</sup>. Solidarität unter Fremden, so lautet die ideologiekritische Botschaft, sei in Wahrheit versteckter, latenter Imperialismus, Gewalt gegen das Eigene und das Fremde.

Diese Kritik am moralischen Universalismus ist allerdings höchst einseitig. Der moralische Universalismus hat, verglichen mit dem (wie immer republikanischen) Ethos und der konventionellen Moral partikularer Wertgemeinschaften, nicht nur Nachteile, sondern eine Reihe von Vorteilen, auf die vermutlich niemand verzichten will und die ihn vor allem nicht *als solchen* zum Medium fortschreitender „Selbstentfremdung“ und Verselbständigung des Sozialen machen. Die Vorteile einer universalistischen Moral, die der Selbstentfremdung entgegenwirken, bestehen in ihrer inklusiven Tendenz, in ihrem egalitären Charakter und in ihrem ethischen Minimalismus.

8 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Freiheit, Staat*, Frankfurt/M. 1991, S. 112.

9 Vgl. etwa Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/M. 1986; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/Mass. 1982.

Der erste Vorteil einer universalistischen Moral ist ihr *inklusive* Charakter. Das unterscheidet sie vom *ethos* und *nomos* der politisch integrierten Stadtrepubliken der heidnischen Antike, deren Bürgerpatriotismus exklusiv blieb und deren Freiheitsverständnis an den Toren der Stadt endete<sup>10</sup>. Moralischer Universalismus schließt – im Prinzip – niemanden aus. Es ist *dieselbe* moralische Gleichheit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, schreibt Rawls, auf die Lincoln sich im amerikanischen Bürgerkrieg berufen hatte und an die heute die Frauenbewegung appelliert<sup>11</sup>. Der moralische Universalismus scheint einer evolutionären Tendenz zu folgen und hat insofern einen Zeitindex: 1776 waren „alle“ in den Vereinigten Staaten alle „selbständigen“ (im Sinne Kants) weißen Männer; 1863 weitete Lincoln den Referenzbereich aller gleichen Menschen auf die männlichen Schwarzen aus; und heute schließt „alle“ Frauen und Männer gleichermaßen ein. War in der Weimarer Verfassung die rechtliche Gleichheit noch auf alle Deutschen begrenzt, so garantiert das Grundgesetz bereits allen Menschen, die mit deutschem Recht in Konflikt geraten, gleiche Rechte.

Ein weiterer Vorteil des moralischen Universalismus ist sein *egalitärer* Charakter. Den Biß des Gewissens spürt jeder und jede vernimmt dessen lautlose Stimme. Dazu bedarf es keines besonderen Könnens, keines Besitzes und keiner höheren Bildung. Im Sinne eines derart anspruchslosen, voraussetzungsarmen „Vernehmens“ spricht Kant von praktischer „Vernunft“ und grenzt sie scharf von der elitären, aristotelischen Virtuosenethik ab.

Der vielleicht wichtigste Vorzug einer universalistischen Moral aber ist, daß sie die Menschen von moralischer Bevormundung und Gängelei entlastet. Moralischer Universalismus heißt *weniger* Moral und nicht mehr. Nur noch die wenigen Handlungen, die nicht verallgemeinerbar sind, fallen der moralischen Verdammung anheim. Gerade der vielgescholtene Formalismus des Kantischen Verallgemeinerungsprinzips eröffnet den Handelnden die Möglichkeit, eine Auswahl unter ihren inhaltlichen Antrieben und Bedürfnissen zu treffen und immer wieder neue ins Spiel zu bringen<sup>12</sup>. Eine Moral der Selbstgesetzgebung befreit unsere

10 Vgl. Hauke Brunkhorst, *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M. 1994.

11 Vgl. John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, S. XXIX.

12 Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Theorie der Institutionalisierung bei Kant*, in: Gerhard Göhler u. a. (Hrsg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch*, Opladen 1990, S. 366 f., 368 f. und 370 f.

„Glückseligkeitsbestrebungen“ (Kant) von der Vorabverurteilung durch Bürgersitte, Kirchengemeinden und argwöhnische Nachbarn. So gesehen ist die von Konservativen beklagte Belastung oder gar „Überlastung“ des Menschen durch Eigenverantwortung zugleich eine Entlastung unserer Wünsche und Phantasien von der Zensur durch die Gemeinschaft und ihre innere Seite, das „Über-Ich“.

Der moralische Universalismus hat jedoch den Nachteil, *abstrakt* zu sein. Er bleibt Sache des guten Willens, der inneren Gesinnung, des reinen Gewissens, in dessen Licht auch noch die beste Tat im unabsehbaren Dunkel ihres zeitlichen Vollzugs versinkt. Das ist – seit Hegel – der starke Punkt kommunitaristischer Universalismuskritik.

Ist die soziale Integrationskraft des ethischen Partikularismus angesichts der modernitätstypischen „Tatsache des Pluralismus“ (Rawls) ebenso hoffnungslos überfordert wie angesichts der immensen und ständig wechselnden Komplexität funktional ausdifferenzierter Sozialsysteme, so kommt die gute Absicht des moralischen Universalisten in der Wirklichkeit nur höchst partikular zur Darstellung. Und durch Zwang läßt sich, wie der späte Kant schreibt, nur das Gegenteil der guten Absicht bewirken<sup>13</sup>.

Kant und die soziale Evolution haben das Problem jedoch durch die Trennung von *Recht* und *Moral* gelöst. Das übersehen Kants kommunitaristische Kritiker. Das Recht wurde im Fortgang der Evolution positiviert, proceduralisiert und von jeder höheren Legitimation durch Gott, die Natur, die Vernunft oder die Moral entlastet. Nur durch konsequente Entmoralisierung konnte dem Recht die entwicklungsgeschichtlich *neue* Funktion, Freiheit zu gewährleisten, zuwachsen. Die Freiheit, die das Recht sichert, ist gerade die Freiheit zu unvernünftigem und unmoralischem Tun. Erlaubt ist – für Hobbes nicht anders als für Rousseau –, was das Gesetz nicht ausdrücklich verbietet.

Mit den Menschenrechten und den Codifizierungen des Völkerrechts seit Mitte des 20. Jahrhunderts erreicht das positive Recht das Universalisierungsniveau einer gesinnungsethischen Prinzipienmoral. Während jedoch die Moral auf Postulate universeller Sympathie, Freundschaft und Liebe („Fernsten“- und „Feindesliebe“) angewiesen bleibt, ist die definitive Umstellung von Solidarität unter Freunden auf Solidarität unter Fremden, die füreinander nichts Gutes empfinden müssen, der

große Vorzug des Rechts<sup>14</sup>. Sofern es unmoralische Freiheit und kalte Solidarität gewährleistet, ist das Recht das „Dasein der Freiheit“ (Hegel). Ohne ein erhebliches Maß *staatlicher Zentralisierung und Intervention* (auch jenseits der Grenzen des im Zeitalter der Globalisierung hoffnungslos überforderten Nationalstaats) lassen sich auch nur halbwegs egalitäre, distributiv gerechte Lebensverhältnisse nicht gewährleisten. Die vergleichsweise dezentrale Basisdemokratie US-amerikanischen Zuschnitts ist in *diesem* Punkt ein eher abschreckendes Beispiel. Materiell halbwegs egalitäre Lebensverhältnisse sind nach wie vor die wichtigste soziale Voraussetzung des freiheitlichen, säkularisierten Staats. Die an sich begrüßenswerte Einrichtung möglichst vieler differenter „Sphären der Gerechtigkeit“, lose vernetzter Gruppensolidaritäten, nachbarschaftlicher Selbstorganisation und multikultureller Autonomie kann die tragende Rolle nationaler und übernationaler Parlamente, also zentraler Institutionen, die der rechtlichen Einrichtungen, differenter „Sphären der Gerechtigkeit“ dienen, ebensowenig ersetzen wie die Rolle zentraler, bürokratischer „Erzwingungsstäbe“ (Max Weber) und einer zentralisierten Gerichtsbarkeit.

Die moderne Demokratie besteht in der Selbstorganisation einer Bürgerschaft im Medium positiven Rechts. Sie hat gerade als Gesetzgebungskompetenz des Volkes eine notwendig hierarchische Struktur. Demokratie ist in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften ohne eine von unten nach oben durchlaufende, hierarchische Legitimationskette kaum zu haben. Volkssouveränität ist Hierarchie von unten. Nun sind hierarchische Steuerungsmodelle, wie die Soziologie längst erkannt hat, in differenzierten, komplexen Gesellschaften mit ihren heterarchischen und undurchschaubaren Netzwerkstrukturen, von höchst begrenzter Effektivität. Von sich aus aber bilden die viel beschworenen deliberativen Netzwerke und korporatistischen Verhandlungssysteme einer zivilen Gesellschaft keine demokratischen Strukturen aus, die mit der *gleichen* Freiheit aller Gesetzesunterworfenen, selbst Autoren des Rechts zu sein, verträglich wären. Eher das Gegenteil ist zu erwarten. Wenn die Spannung zwischen (hierarchisch gesteuerter) Demokratie und (heterarchischen) Netzwerken zugunsten der letzteren verschwindet, verschwindet auch die Demokratie. Beide Vereinseitigungen, die zugunsten von Hierarchie wie diejenige zugunsten von Heterar-

13 Vgl. Immanuel Kant, Werke, Bd. VIII (Weischedel-Ausgabe), Frankfurt/M. 1977, S. 754.

14 Vgl. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt/M. 1992, S. 374, S. 442.

chie, bergen freilich komplementäre Gefahren: die der Bürokratisierung durch erstere und die des Gleichheits- und Demokratieverlusts durch letztere.

---

## V. Demokratie

---

Die Schattenseite der Entwicklung systemisch, nämlich netzwerkartig sich selbst programmierenden Rechts und bürokratischer Zentralisierung haben die Kommunitaristen scharf beleuchtet.

Das positive, von höherer Wahrheit *und* universalistischer Moral abgelöste Recht weist seit seinen neuzeitlichen Anfängen ein Legitimationsdefizit auf. Recht sichert die negative, „subjektive Freiheit“ (Hegel), aber es kann durch dieselbe Freiheit nicht legitimiert und begründet werden. Hobbes und eine auf bloße Machtsteigerung spezialisierte Politik können das damit gestellte Legitimationsproblem nicht lösen. Willkür allein, sei es des einzelnen oder des kollektiven Willens, vermag Rechtsgehorsam zu erzwingen, aber sie verschafft dem Recht keine ausreichende Zustimmungswürdigkeit. Das ist der Nachteil des modernen, entmoralisierten Rechts.

Kommunitaristen stellen angesichts dieses Legitimationsproblems die „demokratische Frage“<sup>15</sup>. Das ist die richtige Frage, und es ist nicht das geringste Verdienst der neu entfachten Kommunitarismus/Liberalismus-Kontroverse, sie auf die öffentliche Agenda gebracht zu haben. Der Liberalismus (so wie man das Wort hierzulande versteht) hat ein *Demokratiedefizit*. Für ihn ist die Demokratie wie der Markt nur ein *Mittel* zur Verwirklichung *privater* Freiheit. Demgegenüber insistieren Kommunitaristen wie Walzer oder Taylor, Universalisten wie Habermas, Aristotelikerinnen wie Hannah Arendt oder Martha Nußbaum oder Pragmatisten wie John Dewey oder Hilary Putnam darauf, daß die Demokratie einen „intrinsic Wert“ (Taylor) hat und das Verhältnis von Mitteln und Zwecken kein absolutes, sondern ein höchst relatives ist. Mittel und Zwecke, so könnte man mit Dewey argumentieren, bilden ein Kontinuum (und keinen starren Dualismus). Mittel können selbst Zwecke und Zwecke Mittel sein. Die Demokratie wäre demzufolge gleichermaßen Mittel und Zweck im Kontext des modernen Lebens. Diese – dem Pragmatismus entstammende Idee – hätte

15 Vgl. Ulrich Rödel/Günther Frankenberg/Helmut Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1989.

zugleich den Vorteil, die allzu simple Trennung von Praxis und Technik, die die meisten Kommunitaristen von Aristoteles unkritisch übernommen haben, aufzuheben, um den Weg frei zu machen für komplexere und abstraktere Differenzierungen, wie beispielsweise Luhmann mit der Unterscheidung von System und Umwelt oder Habermas mit derjenigen von System und Lebenswelt es vorgeschlagen haben.

Der Liberalismus, sofern er am dualistischen Schema von Zwecken und Mitteln festhält, um das öffentliche Leben für private Zwecke zu mediatieren, vermag das Legitimationsproblem moderner Gesellschaften, das nach der funktionalen Differenzierung von positivem Recht und machtorientierter Politik entstanden ist, jedenfalls nicht zu lösen. Der Kommunitarismus setzt statt dessen auf Demokratie und die öffentliche Selbstorganisation der Bürgerschaft. Der klassische Republikanismus Alteuropas, dem die nostalgische Sehnsucht vieler Kommunitaristen gilt, ist jedoch genausowenig eine Lösung. Die soziale Schranke der klassischen Begriffe des Politischen und der Republik ist aus diesen Begriffen nicht zu eliminieren. Sie setzen mit dem tugendhaften Aktivbürger die Herrschaft der Wenigen auf Kosten der Vielen ebenso notwendig voraus wie die Zensur und Repression der privaten Freiheit durch die öffentliche Macht des politischen Organismus. Es ist nicht ganz zufällig, daß ein Teil der heutigen Kommunitaristen versucht, mit Vorschlägen zur Einschränkung der Redefreiheit (Pornographieverbote etc.) öffentliche Resonanz zu erzeugen.

Eine konsequente Wiederaufnahme der demokratischen Frage sollte statt dessen zunächst ins 18. Jahrhundert und zur Demokratietheorie der Aufklärung zurückblicken. Deren zentraler Begriff war nicht die tugendhafte Selbstherrschaft der wenigen Gleichen (Aristoteles), sondern die Selbstgesetzgebung *aller* Machtunterworfenen (Rousseau). Vielleicht ist von der Demokratietheorie der Aufklärung immer noch, wie Ingeborg Maus vermutet, eine Aufklärung der Demokratietheorie zu erwarten<sup>16</sup>. Sie würde mit einem scharfen Schnitt den modernen vom klassischen Republikanismus trennen und sich von diesem ebenso weit entfernen wie vom Liberalismus.

Der moderne *unterscheidet* sich vom klassischen Republikanismus zunächst dadurch, daß er den abstrakten Gegensatz von tugendhaftem *Citoyen* und selbstinteressiertem *Bourgeois* zugunsten

16 Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt/M. 1992.

einer Vermittlung beider Positionen im Prozeß der gesetzgebenden Willensbildung aufhebt. Öffentliche Selbstorganisation wird jetzt als gesetzliche *Einwirkung* auf gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse verstanden und nicht länger als *Ausgrenzung* privater Interessen. Die Gesetze, die das Volk über sich in einem egalitären Verfahren beschließt, sollen die allgemeinen Interessen aus der Vielzahl der besonderen herausfiltern. Und die Gesetze regeln nur die äußeren Beziehungen der Bürger. Auf die „Gesetze des Herzens“ hat die souveräne Legislative keinen Zugriff. Der demokratische Souverän, so beginnt der *Contrat Social*, kann nur die Gesetze, nicht die Menschen ändern. Bei Aristoteles ist es umgekehrt. Wenn Rousseau für „sehr wenig Gesetze“ plädiert, dann hat das den Sinn, den Spielraum der Handlungsfreiheit jedes einzelnen möglichst weit zu fassen und „die Autonomie des Besonderen unangetastet“ zu lassen<sup>17</sup>. Allein durch ein gerechtes *Verfahren* sollen die wenigen Privatinteressen, die dem allgemeinen Interesse widersprechen, isoliert werden. Das äußerlich wirksame, positiv-rechtlich institutionalisierte Verfahren tritt an die Stelle der Tugend, die nicht länger notwendig ist, um zu vernünftigen Regelungen zu gelangen. Durch die Rechtsform und die Einschränkung des positiv gerichteten „Willens zur Freiheit“ auf die Gesetzgebung wird *Solidarität unter Freunden* auf *Solidarität unter Fremden* umgepolt. Die Freistellung der Bürger von der Tugendpflicht macht den Zensor arbeitslos und die ontologische Spaltung in *Citoyen* und *Bourgeois* überflüssig. Ingeborg Maus hat diesen entscheidenden Punkt scharf herausgearbeitet: „Die Sphäre des Politischen als Ort des *Citoyen* unterscheidet sich von der des *Bourgeois* nicht durch ein eigenes ‚Sachgebiet‘.“ Das Politische bildet gerade in den Rechtstheorien Kants und Rousseaus kein „Jenseits der Gesellschaft“. Es kennt deshalb keine eigenen, sondern nur gesellschaftliche Themen. „Auch über deren Auswahl“, so Ingeborg Maus, „wird nicht aus der Perspektive des Politischen, sondern aus der der Gesellschaft entschieden.“<sup>18</sup>

Das ist der Grund, warum – anders als im antiken Rom oder gar in Athen – die Sklaverei, die Klasesgesellschaft und die Unterdrückung der Frauen in Beruf und Familie zum Thema der politischen Selbstorganisation einer Bürgerschaft werden konnten. Gerade die Frage, wo die Grenze zwischen öffentlicher und privater Autonomie jeweils

verläuft, ist eine eminent politische Frage. Öffentliche Willensbildung ist der Streit um diese Grenze. Und in diesem Streit ist, wie die Frauenbewegung gezeigt hat, die Wohnungstür so wenig ein Apriori wie seinerzeit das Fabriktor eines war. Indem der privatautonome Konsum der Ware Arbeitskraft zum Thema eines politischen Rechtsstreits um „Ausbeutung“ und „soziale Gerechtigkeit“ wird, lernen wir, daß etwas, das wir für privat gehalten hatten, in Wahrheit eine öffentliche Angelegenheit ist. Erst die öffentliche Skandalisierung des erzwungenen privaten Konsums weiblicher Sexualität als „Vergewaltigung in der Ehe“ läßt uns erkennen, daß die bisherige Grenzziehung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit nicht im allgemeinen Interesse gewesen sein kann. Durch die Expansion öffentlicher Freiheit kann der demokratische Rechtsstaat die „geistigen“ Voraussetzungen, von denen er lebt, zwar nicht „garantieren“, wohl aber *selbst erzeugen* – so wie er auch durch rechtliche Einwirkung auf das Wirtschaftswachstum die eigenen „materiellen“ Voraussetzungen sichern kann und muß. Auf metaphysische Garantien kann er dabei ohne Not verzichten.

Indem der moderne Republikanismus die öffentliche Autonomie zur gesetzlichen Ausgestaltung privatautonomer Freiheitsräume nutzt, kommt aber in ihm das Motiv einer *radikalen Herrschaftskritik*, die vor keinem gesellschaftlichen Thema Halt macht, zum Zuge. Und dieses Motiv ist nicht das Erbe des römischen Republikanismus, sondern geht auf den biblischen Bundesgedanken zurück. Im *Buch der Richter* (8, 22) weist Gideon die ihm angetragene Königskrone mit den Worten zurück: „Ich will nicht über euch herrschen, auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen; der Herr soll über euch herrschen.“ Damit ist ein prinzipieller Vorbehalt gegen *jede* Herrschaft von Menschen über Menschen formuliert. Man kann diesen negativen Vorbehalt festhalten, auch wenn man sich den (biblischen) Gottesgesichtspunkt nicht mehr zutraut. Während für Griechen und Römer die Isonomie (Gleichheit vor dem Gesetz) oder die Republik einen prinzipiellen Vorbehalt gegen alle Herrschaft von Bürgern über Bürger impliziert, sprengt der Gedanke, *jede* Herrschaft von Menschen über Menschen unter einen prinzipiellen Legitimitätsvorbehalt zu stellen, den Horizont des paganen politischen Denkens. Die radikale, moderne Uminterpretation des klassischen Republikanismus verdankt sich der Integration dieses Legitimitätsvorbehalts. Statt Herrschaft *auszugrenzen* wird Herrschaftskritik ins Modell demokratischer Selbstgesetzgebung *internalisiert* und zur wichtigsten republikanischen Institution.

17 Vgl. dies., „Volk“ und „Nation“ im Denken der Aufklärung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (1994) 5, S. 611.

18 Ebd., S. 610.

# Gesellschaft versus Gemeinschaft?

## Zur Tradition des dichotomischen Denkens in Deutschland

### I. Einleitung

Die Revolutionen von 1989 haben nicht nur die gesamte politische Architektur in Europa verändert, sondern auch das Problem kollektiver Identitäten wieder ins Zentrum politischer Debatten gerückt. Auch die Deutschen, die infolge ihrer staatlichen Teilung dieses Problem erfolgreich verdrängen und durch allerlei Ersatzidentitäten auffüllen konnten, sind nach der Wiederherstellung eines gemeinsamen Nationalstaates in der Mitte Europas *volens volens* gezwungen, über ihre kollektive Identität neu nachzudenken. Betrachtet man die kaum noch zu überblickende Literatur zu diesem Thema<sup>1</sup>, so fällt auf, daß sich an kaum einer anderen Frage die intellektuellen Geister mehr polarisieren als an dieser. Der *mainstream* der linksliberalen Intellektuellen, die die Teilung Deutschlands als gerechte Strafe für Auschwitz verinnerlicht und sich psychologisch und politisch in der Zweistaatlichkeit eingerichtet hatten, hat mit einer Art kollektiver Abwehr auf diese Frage reagiert. Jeder positive Bezug auf eine kollektive deutsche Identität wird mit der Erfahrung des

Nationalsozialismus kurzgeschlossen und zum Instrument einer konservativen *rollback*-Strategie erklärt. Nicht selten wird dabei die politische Entwicklung seit der Vereinigung unter den prinzipiellen Verdacht einer Wiederholung der nationalsozialistischen Entwicklung gestellt und eine zweifelhafte historische Kontinuitätslogik beschworen.

Eine Reihe von ausländischen und deutschen Autoren hat zu Recht Zweifel an dieser Deutung der Ereignisse geäußert und darauf hingewiesen, daß eher Diskontinuität als Kontinuität das Zustandekommen der deutschen Einheit nach 1989 bestimmt hat. So polemisiert etwa der italienische Politikwissenschaftler Angelo Bolaffi gegen die Spezialität der linken deutschen Intelligenz, aus der deutschen Geschichte einen unentrinnbaren Katastrophenzusammenhang zu konstruieren. Zum ersten Mal, so Bolaffi, stimmen in Deutschland Geographie und Politik überein. Der Wunsch nach Vereinigung sei schließlich nicht auf Gebietsansprüche, sondern auf den Freiheitswillen der Ostdeutschen zurückzuführen<sup>2</sup>. Ähnlich argumentiert der französische Historiker Etienne François, der in einer Analyse der Vereinigung zu dem Ergebnis kommt, daß in der friedlichen Revolution von 1989 und der anschließenden Vereinigung „Nation und Staat, politische Nation und kulturelle Nation völlig zur Deckung gekommen sind“<sup>3</sup>. Dieter Henrich schließlich hebt hervor, daß „die staatliche Einheit . . . einer Einforderung der Freiheit zu verdanken war. So können die Deutschen“, so seine Argumentation, „die nicht zu den Nationen gehören, die als solche auch eine republikanische Geschichte haben, zum ersten Mal ihre staatliche Einheit auf ein historisches Ereignis gründen, das mit den Gründungsgeschichten der Schweiz, der Niederlande und der Vereinigten Staaten wenigstens in etwa zu vergleichen ist“<sup>4</sup>.

Während also der Prozeß der Vereinigung die Bundesrepublik von dieser Warte aus ein Stück

1 Vgl. u. a. Bernhard Giesen (Hrsg.), *Nationale und kulturelle Identität*, Frankfurt/M. 1991; Christian Meier, *Die Nation, die keine sein will*, München – Wien 1991; Manfred Hättich, *Deutschland. Eine zu späte Nation*, München 1990; Werner Weidenfeld (Hrsg.), *Deutschland. Eine Nation – doppelte Geschichte*, Köln 1993; Claudia Mayer-Iswandy (Hrsg.), *Die Nation. Zwischen Traum und Trauma*, Tübingen 1994; Petra Braitling/Walter Reese-Schäfer (Hrsg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt/M. 1990; Otto Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, München 1993; Peter Glotz, *Der Irrweg des Nationalstaats. Europäische Reden an ein deutsches Publikum*, Stuttgart 1990; Harold James, *Deutsche Identität 1770–1990*, Frankfurt/M. – New York 1991; Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt/M. – New York 1991; Dieter Henrich, *Deutsche Identitäten nach der Teilung*, in: Volker Gerhardt/Henning Ottmann/Martyn Thompson (Hrsg.), *Politisches Denken. Jahrbuch 1991*, Stuttgart 1991; Rüdiger Bubner, *Die Nation – das partikularisierte Allgemeine*, in: dies., *Politisches Denken. Jahrbuch 1992*, Stuttgart – Weimar 1992; Herfried Münkler, *Rückkehr der Dämonen*, in: *Neue Rundschau*, 1 (1993); Wilfried Maier, „Nation Building“ in Deutschland, in: *Kommune*, 6 (1993); Karlheinz Weißmann, *Wiederkehr eines Totgesagten: Der Nationalstaat am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 14/93.

2 Vgl. Angelo Bolaffi, *Die schrecklichen Deutschen. Eine merkwürdige Liebeserklärung*, Berlin 1995.

3 Etienne François, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21. Februar 1994, S. 36.

4 D. Henrich (Anm. 1), S. 31.

näher an die Normalität der westlichen Tradition politischer Nationen herangeführt hat, verharren viele deutsche Intellektuelle in dem Glauben, Deutschland kehre jetzt zu den dunklen Dämonen seiner Geschichte zurück. Der amerikanische Germanist Andreas Huyssen kritisiert diese vergangenheitszentrierte Fixierung auf einen „negativen Nationalismus“, indem er feststellt: „Nation und Demokratie, nicht deren unversöhnlicher Widerpart, Nation und Moderne, nicht deren prinzipielle Fehlentwicklungen – das sind die Fragestellungen, die in der neueren internationalen Debatte über Nationalismus heute im Zentrum stehen, die aber in Deutschland bislang wenig Resonanz gefunden hat.“<sup>5</sup> Tatsächlich bewegen sich die Einstellungen vieler deutscher Intellektueller in bezug auf die politisch verfaßte Nation in einer Tradition, die für die deutsche Geschichte kennzeichnend ist: nämlich der Trennung und Dichotomisierung von Demokratie und Nation, von Gesellschaft und Gemeinschaft.

Der folgende Text soll zunächst drei Traditionslinien der deutschen Geistesgeschichte skizzieren, in denen das Verhältnis von Gesellschaft und Gemeinschaft antagonistisch konzipiert wird, und dann eine vierte Traditionslinie hinzufügen, die sich darum bemüht hat, diesen Antagonismus zu überwinden, ohne die Polarität zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft zu leugnen.

---

## II. Die völkisch-mythische Tradition

---

Die völkisch-mythische Tradition beruht auf einem schicksalhaften Gemeinschaftsbegriff, der von der Gemeinsamkeit ethnisch-kultureller Merkmale eines Volkes ausgeht und diese in den Rang einer partikularen Besonderheit hebt. Ihre Energien bezog diese Tradition in Deutschland nicht nur aus einer romantischen Grundströmung, sondern im Rahmen der antinapoleonischen Befreiungskriege zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch aus einer aggressiven Feindschaft gegenüber Frankreich und der französischen Zivilisation. Diese Feindschaft korrespondierte mit einem ethnozentrischen Selbstverständnis, das die Deutschen sittlich und kulturell über andere Völker stellte. Dem „künstlich-dekadenten“ Lebensstil der französischen Zivilisation stellten die Befürworter der nationalen Idee eine eigene deutsche

Identität entgegen, die, wie Norbert Elias gezeigt hat, von einem unpolitischen, ethnisch aufgeladenen Kulturbegriff ausging. Charakteristisch für diesen war die künstliche Trennung zwischen Kultur und Zivilisation, auf die Elias in seiner Studie *Über den Prozeß der Zivilisation* eingeht. Elias schreibt: „Zivilisation bezeichnet einen Prozeß oder zumindest das Resultat eines Prozesses. Es bezieht sich auf etwas, das ständig in Bewegung ist ... Der deutsche Begriff ‚Kultur‘ hat eine andere Bewegungsrichtung: er bezieht sich auf Produkte des Menschen, die da sind, wie ‚Blüten auf den Feldern‘, auf Kunstwerke, Bücher, religiöse oder philosophische Systeme, in denen die Eigenart eines Volkes zum Ausdruck kommt. Der Begriff ‚Kultur‘ grenzt ab. Der Zivilisationsbegriff läßt [dagegen] die nationalen Differenzen bis zu einem gewissen Grade zurücktreten ... Der deutsche Kulturbegriff dagegen hebt die nationalen Unterschiede, die Eigenart der Gruppen, besonders hervor.“<sup>6</sup>

Die Ausführungen von Elias unterstreichen, daß die kulturell unterfütterte Idee der Nation in Deutschland im Unterschied zur französischen und angelsächsischen Entwicklung sehr stark auf Abgrenzung und ethnische Homogenität anstatt auf *society* ausgerichtet war. Nach dem Scheitern der Revolution von 1848, also dem Versuch, einen Nationalstaat auf der Grundlage einer demokratischen Verfassung zu erkämpfen, gelang es dem postrevolutionären Bündnis aus feudaler Herrschaftsschicht und konservativem Bürgertum, den zunächst noch vorhandenen demokratischen Kern der Nationalstaatsbewegung auszusondern und durch die Entkoppelung von Einheit und Freiheit, von Nation und Demokratie dem weiteren Prozeß der Nationalstaatswerdung, wie er schließlich im deutsch-französischen Krieg 1870/71 kulminierte, einen autoritären und imperialen Stempel aufzudrücken.

Ihre bruchlose Fortsetzung fand diese Tradition zweifelsohne in der chauvinistischen Kriegsbegeisterung während des Ersten Weltkrieges, in der auch die alten antifranzösischen Ressentiments wiederbelebt werden konnten. Trotz der Novemberrevolution von 1918 gelang es nicht, dieser Tradition am Ende des Krieges das Rückgrat zu brechen und die Weimarer Republik in der westlichen Tradition der politischen Nation fest zu verankern. In den zwanziger Jahren waren es insbesondere die intellektuellen Protagonisten der Konservativen Revolution, die die völkisch-mythische Tradi-

---

<sup>5</sup> Andreas Huyssen, *Wider den negativen Nationalismus*, in: Frauke Meyer-Gosau / Wolfgang Emmerich (Hrsg.), *Jahrbuch für Literatur und Politik in Deutschland*, 1 (1994), S. 29.

<sup>6</sup> Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1989<sup>14</sup>, S. 4.

tionslinie nahezu bruchlos fortführten. Gegen die neue Gesellschaft, die im Rahmen von Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozessen nicht nur ökonomisch, sondern durch die parlamentarische Demokratie auch politisch eine neue Gestalt angenommen hatte, brachten sie noch einmal die kulturell definierte Gemeinschaft in Stellung. Oswald Spengler, Ernst Jünger, Arthur Moeller van den Bruck u. a. artikulierten dabei sowohl ein allgemeines kulturelles Unbehagen an der Kälte der modernen Gesellschaft als auch eine prinzipielle Ablehnung der konstitutiven Elemente liberaler Demokratien. Ihre von bedeutenden Teilen der Weimarer Republik geteilte Stoßrichtung war antiwestlich, antidemokratisch und antiliberal. Heute, so läßt sich ergänzen, schwimmen einige rechtskonservative Intellektuelle im Fahrwasser dieser Tradition. In ihrer These vom „Westextremismus“ der alten Bundesrepublik bündeln sich die alten Vorbehalte gegenüber der Verankerung der Bundesrepublik in der westlichen Wertegemeinschaft.

### III. Die marxistische Tradition

Die zweite Traditionslinie ist die marxistische, die bis in die jüngste Geschichte unter deutschen Intellektuellen großen Zuspruch gefunden hat. Der Marxismus kann aus heutiger Perspektive als eine Reaktion auf die industrielle Moderne, die mit ihren Verwerfungen und Fragmentierungen zur Zerrissenheit der traditionellen Lebenszusammenhänge relativ homogener Gesellschaften geführt hat, verstanden werden. Marx und Engels haben im *Kommunistischen Manifest* diese Entwicklung auf beeindruckende Weise geschildert. Dort heißt es: „Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare‘ Zahlung. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt.“<sup>7</sup> Die Antwort des Marxismus auf diese Entwicklung bestand in dem romantischen und heilsgeschichtli-

chen Versprechen, die mit der Enttraditionalisierung einhergehende Entfremdung des Menschen von der Natur, von sich selbst und von seiner Gattung aufheben zu können.

Die moderne bürgerlich-industrielle Gesellschaft war aber nicht nur der Auslöser einer stürmischen Enttraditionalisierung und damit einhergehender Entfremdungsprozesse, sondern gleichzeitig der Motor für die Entwicklung von Pluralität und Differenz, von Subjektivität und Individualität. Die marxistische Perspektive einer wiederzugewinnenden höheren „menschlichen Einheit“, also die Aufhebung der Entfremdung, bestand erklärmaßen in der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft, der Aufhebung der in ihr wirksam werdenden unterschiedlichen Interessen und der Schaffung eines „mit sich selbst identischen gesellschaftlichen Kollektivsubjekts“<sup>8</sup>.

Wo aber „Einheit“ herrscht, ist Politik bekanntlich überflüssig, denn die Grundbedingung alles Politischen ist, wie Hannah Arendt sagt, das Faktum der Pluralität des Menschen. In der Unterordnung von Pluralität und Differenz unter die organische Einheit einer neuen Gesellschaft oder, anders ausgedrückt, in der angestrebten Verschmelzung von Individuum und Gesellschaft lag von Anfang an eine der konzeptionellen Ursachen für den Antipluralismus und Antiliberalismus des Marxismus bzw., um es zugespitzter zu formulieren, für seine totalitäre Tendenz. Insofern hat auch die marxistische Theorie, jenseits allen Klassenkampfgetöses, der Gemeinschaft stets den Vorrang vor der Gesellschaft eingeräumt.

Vor diesem Hintergrund kann es keinesfalls überraschen, daß sich in den zwanziger Jahren rechte und linke Intellektuelle in ihrer Ablehnung der Weimarer Republik einig waren. Für die einen sollte an die Stelle des sogenannten „liberalen Interessenklüngels“ die rassische Volksgemeinschaft, für die anderen die proletarische Klassengemeinschaft treten. In der DDR war man dann schon ein Stück weiter: Da man dem eigenen Selbstverständnis zufolge über das Stadium der Klassengemeinschaft bereits hinaus war, prägte Ulbricht den Begriff von der „sozialistischen Menschengemeinschaft“ als Charakteristikum einer neuen Epoche. Aber auch den kritischen DDR-Intellektuellen war in ihrer Sehnsucht nach einer nicht entfremdeten Gesellschaft das überschwengliche Pathos der Gemeinschaft keinesfalls fremd. Bei aller vordergründigen Kritik am jämmerlichen

7 Karl Marx/Friedrich Engels, *Kommunistisches Manifest*, in: Karl Marx, *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landschut, Stuttgart 1964, S. 527 f.

8 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Winfried Thaa, *Die falschen Versprechen eines romantischen Industrialismus*, in: *Widersprüche*, (1994) 50, S. 35–43.

Erscheinungsbild des realen Sozialismus war der Fixpunkt ihres Utopieverlangens zu keinem Zeitpunkt eine nach liberalen, rechtsstaatlichen Grundsätzen organisierte Gesellschaft, die einen politisch nicht steuerbaren Interessenpluralismus zur Grundlage hat. Bis in die Bürgerbewegungen hinein waren Auffassungen anzutreffen, die, wie Sigrid Meuschel anmerkt, „das öffentliche Austragen interessegeleiteter Konflikte als Fehlentwicklung der westlichen Kultur“ begriffen<sup>9</sup>.

Ihre politisch instrumentelle Fortsetzung finden solche Vorstellungen nach der Vereinigung in der Konstruktion einer ostzonalen Gemeinschaft, die sich gegen den „kalten“ individualistischen Westen behaupten muß. Während auf der einen Seite die staatliche Vereinigung und die Entwicklung einer gesamtdeutschen Identität als „nationalistischer“ Gemeinschaftstypus abgelehnt werden, hat man auf der anderen Seite gegen einen „ostdeutschen Nationalismus“, der als „Renaissance eines wieder gewachsenen ostdeutschen Wir-Bewußtseins“ (Thomas Koch) interpretiert wird, nichts einzuwenden. Die Tatsache einer nach wie vor zu bemerkenden Diskulturalität zwischen Ost- und Westdeutschen, die sich, wie Dieter Thomä schreibt, zwangsläufig aus der Unterschiedlichkeit gelebter Lebensformen, gewohnter Ansprüche und gewohnter Bedürfnisse ergibt, wird hier zum Anlaß genommen, die „gute Ostgemeinschaft“ gegen die „schlechte Westgesellschaft“ in Front zu bringen. Aus dieser Konstellation versucht natürlich auch eine Partei Kapital zu schlagen, die „in der Rede vom Wir (Ost) die inneren Unterschiede und Spannungen unterschlagen“ muß, die innerhalb der DDR-Gesellschaft existierten und die sich bis heute „als Streit zwischen Tätern und Opfern, Mitläufern und Abweichlern etc. erhalten haben“<sup>10</sup>. Damit soll keinesfalls das legitime Anliegen vieler Ostdeutscher, mit ihren Erfahrungen in der gesamtdeutschen Gesellschaft stärker Gehör zu finden, abgewertet werden.

---

#### IV. Die liberal-rationalistische Tradition

---

Im Zentrum der liberal-rationalistischen Tradition stehen der Begriff der Gesellschaft und der von der gleichen Rechtssubjektivität jedes einzelnen

<sup>9</sup> Sigrid Meuschel, *Legitimation und Parteiherrschaft in der DDR*, Frankfurt/M. 1992, S. 322.

<sup>10</sup> Dieter Thomä, *Multikulturalismus, Demokratie, Nation*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1995), S. 359.

ausgehende Universalismus. Der große Vorteil des liberal-rationalistischen Modells gegenüber den beiden bisher beschriebenen Traditionen besteht darin, daß es unterschiedliche gesellschaftliche Interessen grundsätzlich anerkennt, ohne sie überwinden zu wollen. Im Gegenteil: Pluralität und Differenz von Interessen sind gewissermaßen der Motor und das Lebenselixier der liberalen Gesellschaft. In einem rechtlich verfaßten Raum ermöglicht sie es, daß sich unterschiedliche Interessen organisieren und zur Entfaltung kommen können. Die Aufgabe der staatlich verfaßten Gemeinschaft ist es, Regeln und Prozeduren zu entwickeln und zu kodifizieren, nach denen die Konflikte zwischen unterschiedlichen Interessengruppen ausgetragen werden. Verfassungen, demokratische Institutionen, Rechtsgarantien und institutionelle Arrangements sorgen dafür, daß das Prinzip der Fairneß dabei nicht in unverhältnismäßiger Weise mißachtet wird. Im Kern aber handelt es sich um Konfliktgesellschaften, in denen Dissens und die Austragung von Konflikten selbst zum Moment einer immer wieder neu auszubalancierenden Konsensfindung werden.

Für ein fragwürdiges Konzept von Gemeinschaft, in dem unterschiedliche Interessen homogenisiert und gesellschaftliche Konflikte möglichst ausgeschaltet oder stillgestellt werden sollen, scheint im liberal-rationalistischen Modell kein Platz zu sein. Tatsächlich droht hier die Gefahr nicht durch eine Überhöhung oder Absolutsetzung des Gemeinschaftsgedankens, sondern im Gegenteil durch seine Vernachlässigung und Verdrängung. Liberale demokratische Gesellschaften mit ihren verrechtlichten Institutionen und Verfahren produzieren keinen Sinn; sie haben keine Verheißungen im Sinne ganzheitlicher Utopien zu bieten, sondern sind, wie Ralf Dahrendorf einmal treffend bemerkt hat, *cold projects*. Dies ist ihr Vorteil, aber zugleich ihre Schwäche.

Der im Selbstverständnis des liberalen Modells angelegte und immer wieder neu generierte Individualismus fördert zwangsläufig die Dissoziation und Fragmentierung der Gesellschaft und untergräbt die für das Funktionieren eines politischen Gemeinwesens notwendigen Formen der Solidarität. Deshalb bedarf auch das liberal-rationalistische Gesellschaftsmodell der Konfrontation mit seinen eigenen Pathologien. Oder anders ausgedrückt: Es geht um ein reflexives Nachdenken über die andere, gleichsam mitlaufende Seite des Rationalismus, die die Vertreter eines rein rationalistischen Liberalismus nur allzu gern vernachlässigen – also um die Frage, wo das menschliche Bedürfnis nach Orientierung, Sinn und Geborgen-

heit in einer durch und durch säkularisierten und rationalen Welt überhaupt noch eine Zufluchtsstätte findet. Andernfalls wird das Wunschbild einer Gesellschaft, der jede Form einer kollektiven Identität suspekt ist und in der – um zwei Formulierungen von Peter Sloterdijk aufzugreifen – „kosmische Singles“ durch Raum und Zeit gleiten und das Einzimmerapartment als „Fluchtpunkt des Universums“ fungiert, zur Schreckensvision einer vollkommen atomisierten und partikularisierten Gesellschaft. Hans Joas hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Ausblendung „von Verlustgefühlen im Zuge von Modernisierungs- und Rationalisierungsprozessen ... aller Erfahrung nach eher dazu [führt], daß sich die Verlustgefühle in verschobener Weise artikulieren. Dann trägt“, so Joas weiter, „ein für Verluste unsensibles Rationalitätspathos eben zu dem bei, was es verhindern möchte: nämlich der Verwendung des Gemeinschaftsmotivs in manipulativen Formen“<sup>11</sup>.

## V. Die amerikanisch-republikanische Traditionslinie

Vor diesem Hintergrund ist die Tatsache, daß in den gegenwärtigen Diskursen über das Verhältnis von Gesellschaft und Gemeinschaft vor allem von einem Teil der Linksintellektuellen die Gesellschaft gegen die Gemeinschaft ausgespielt wird, im Grunde eine Wiederholung alter Dichotomien, nur diesmal mit umgekehrten Vorzeichen. Dies hängt mit der Schwäche einer Tradition zusammen, die sich in Deutschland noch weniger als die liberale jemals hat entfalten können, einer Tradition, die beiden Polen, Gemeinschaft und Gesellschaft, ihr Recht einzuräumen versucht. Vor der letzten Jahrhundertwende gab es einen großen deutschen Soziologen, der sich an dieser Aufgabe versucht hat: Ferdinand Tönnies. In seiner Studie *Gemeinschaft und Gesellschaft*, die von vielen als antiliberal, antigesellschaftliche Verherrlichung der Gemeinschaft mißdeutet und mißbraucht wurde, bemüht sich Tönnies, die Polarität von Gesellschaft und Gemeinschaft theoretisch zu fassen, ohne sie nach einer Seite hin auflösen zu wollen.

Sowohl gemeinschaftliche als auch gesellschaftliche Verhältnisse, so Tönnies, gründen in gegenseitigem Wollen und Bejahen. In der Gemeinschaft

bleiben die Menschen miteinander „verbunden ... trotz aller Trennungen“, in der Gesellschaft bleiben sie voneinander „getrennt ... trotz aller Verbundenheiten“<sup>12</sup>. Bei aller Empathie, mit der Tönnies die Gemeinschaftsverluste im Zuge des sozialen Wandels beschreibt, läßt er doch keinen Zweifel daran, daß dieser Prozeß notwendigerweise zu Freiheitsgewinnen führt, etwa wenn er schreibt: „Die erste und Hauptbewegung des fortschreitenden sozialen Lebens ist die Tendenz zur Besonderung, zur Differenzierung und Individualisierung, die notwendig aus der Anpassung des ursprünglich Gleichen und Allgemeinen an verschiedene Lebensbedingungen sich ergibt ... Innerhalb dieser Entwicklung liegt der ‚Individualismus‘, d. h. daß der einzelne Mensch seiner Persönlichkeit, seines Wertes und seiner persönlichen Zwecke, also seiner Angelegenheiten und Interessen bewußter wird, folglich selbständiger und freier zu werden strebt, allem gegenüber, was ihn sonst bindet und beschränkt, und das ist, sofern es seinen Willen gebunden ... hat: Gemeinschaft!“<sup>13</sup>

Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen hat sich Ferdinand Tönnies nicht vom nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsfieber anstecken lassen, sondern ist noch im fortgeschrittenen Alter in die Sozialdemokratie eingetreten und hat, wie seine Enkelin schreibt, ausdrücklich vor „einem jungen Mann aus Österreich, der den Versuch unternimmt, aus einer Gesellschaft im Handstreich eine Volksgemeinschaft zu machen“ gewarnt<sup>14</sup>.

Auch Alexander Rüstow, ein anderer weithin vergessener Soziologe, beschäftigte sich in seinem 1957 veröffentlichten Buch *Ortsbestimmung der Gegenwart* mit dem Verhältnis von Gesellschaft und Gemeinschaft. In seiner Beschreibung der Vermassungsprozesse moderner Gesellschaften um die Jahrhundertwende, in der er sich ausdrücklich auch auf Ferdinand Tönnies bezieht, verweist er auf die Anomalien, die sich sowohl aus einer Über- als auch aus einer Unterintegration von Gesellschaften entwickeln können. Dabei lassen sich die beiden Pole Über- und Unterintegration nicht einfach nur der Polarität von Gemeinschaft und Gesellschaft zuordnen. Rüstow argumentiert, daß z. B. aus einem Zustand der gesellschaftlichen Unterintegration in bestimmten Situationen sehr schnell ein Zustand der pathologischen Überintegration werden kann, so wie es für totalitäre Ent-

12 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1912<sup>2</sup>, S. 48.

13 Ders., *Geist der Neuzeit*, Leipzig 1935, S. 21.

14 Vgl. Sibylle Tönnies, *Gemeinschaft von oben*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 30. Dezember 1994, S. 27.

11 Hans Joas, *Gemeinschaft und Demokratie in den USA*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 7 (1992), S. 861.

wicklungen typisch gewesen ist: „Dabei ist es ein besonderes Charakteristikum des Totalitarismus, daß er sich einerseits bemüht, alle von ihm unabhängigen Bindungen zu zerstören und so einen Zustand äußerster Unterintegration zu schaffen, um dann aber, unter Inanspruchnahme eines Integrationsmonopols, seine eigene pathologische Überintegration einheitlich und durchgehend an die Stelle zu setzen.“<sup>15</sup> Rüstow zieht aus seinen Überlegungen die Schlußfolgerung, daß es zwischen „Unter- und Überintegration, zwischen zuwenig und zuviel an Integration, ein Optimum geben muß“<sup>16</sup> und plädiert dafür, auch den kleinen Gemeinschaften in rein zweckrationalen Gesellschaftszusammenhängen ihr Recht einzuräumen. Er schreibt: „Die Verteidiger der Gesellschaft sind vollkommen im Recht, wenn sie sie als schlechterdings unentbehrlich betrachten, als einzig mögliche Trägerin jeder Hochkultur und als Verwalterin des weit überwiegenden Teiles unserer Lebensnotwendigkeiten. Jede sinnvolle und produktive Kritik an der Gesellschaft kann deshalb nur immanente Kritik sein, die sich auf dem Boden ihrer grundsätzlichen Anerkennung um Strukturverbesserungen bemüht. Andererseits werden die Verteidiger der Gesellschaft aber zugeben müssen, daß Gemeinschaft, von der Familie angefangen, gleichfalls lebensnotwendig ist und daß es sich also darum handelt, das rechte Gleichgewicht zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft in den verschiedensten Hinsichten zu finden.“<sup>17</sup>

Der in den Theorien von Tönnies und Rüstow aufscheinende Versuch, Gesellschaft und Gemeinschaft positiv aufeinander zu beziehen, ohne ihre Polarität zu leugnen, hat seine praktische Verwirklichung in der Tradition republikanisch geprägter Verantwortungsgemeinschaften gefunden, die insbesondere in der amerikanischen Geschichte eine starke Verwurzelung erfahren haben. In der amerikanischen Geschichte war die „innere Spannung zwischen Marktliberalismus und Gemeinschaftsdiskurs“<sup>18</sup> von Anfang an in die politische Selbstverständigung eingebaut. Die in ihr wirksam gewordene Tradition läßt sich gerade nicht auf eine rationalistisch-liberale Interessenpolitik reduzieren, sondern wurde immer von einer republikanisch geprägten Gemeinschaftsverantwortung begleitet.

15 Alexander Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart, Erlenbach-Zürich 1957, S. 145.

16 Ebd.

17 Ebd., S. 157 f.

18 H. Joas (Anm. 11), S. 862.

Auch die Begeisterung Tocquevilles für die amerikanische Revolution, in die gut 100 Jahre später Hannah Arendt einstimmen sollte, beruhte nicht zuletzt auf der Wahrnehmung der Kraft der vielen lokalen Gemeinschaften und Vereinigungen, die nicht aus individualistischem Interessendenken und einem utilitaristischen Materialismus heraus, sondern aus dem tugendhaften „Geschmack an der Freiheit“ das politische Gemeinwesen stabilisierten. In diesem Sinne ist gerade die amerikanische Tradition ein Beispiel dafür, daß auch die liberale Gesellschaft nie ohne Gemeinschaftsbezüge ausgekommen ist. Diese Erkenntnis veranlaßte John Dewey 1927 zu der Bemerkung: „Als Idee betrachtet, ist die Demokratie nicht eine Alternative zu anderen Prinzipien gemeinsamen Lebens. Sie ist vielmehr die Idee der Gemeinschaft selbst.“<sup>19</sup> Jede demokratische Gesellschaft, und sei sie noch so rational konstruiert, ist darauf angewiesen, daß private und nicht-staatliche Gemeinschaften Integrationsleistungen erbringen und die normativen Vorentscheidungen, die dem demokratischen Projekt zugrunde liegen, tragen und tradieren. Selbst Habermas räumt in seiner auf das rationalistische Modell zugeschnittenen Diskurstheorie ein, daß „der rechtlich konstituierte Staatsbürgerstatus angewiesen [bleibt] auf das Entgegenkommen eines konsonanten Hintergrunds von rechtlich nicht erzwingbaren Motiven und Gesinnungen eines am Gemeinwohl orientierten Bürgers“<sup>20</sup>.

---

## VI. Die Abwehr des Kommunitarismus

---

In der amerikanischen Gesellschaft ist der Zusammenhang zwischen Gemeinschaft(en) und Gesellschaft bis heute lebendig geblieben, gerade auch in dem Diskurs der Kommunitaristen, die sich als kritische Wegbegleiter des Liberalismus verstehen und für eine Wiederbelebung partizipativer und gemeinschaftlicher Traditionen eintreten. Eben weil der Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft theoretisch nicht aufgelöst werden kann, geht es den Kommunitaristen, wie Bernhard Sutor anmerkt, „in der Praxis einer freien Gesellschaft . . . um etwas, das man in Mischung der theoretisch unvereinbar scheinenden Elemente . . . als einen konkreten Universalismus oder einen liberalen

19 John Dewey, *The Public and Its Problem*, New York 1927, S. 148, zitiert nach H. Joas (Anm. 11).

20 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, S. 641.

Kommunitarismus“ bezeichnen könnte<sup>21</sup>. Der Kommunitarismus in Amerika ist nicht zuletzt eine Reaktion auf die Binnenprobleme einer entwickelten multikulturellen Gesellschaft, in der utilitaristisches Wohlstandsdenken, soziale Desintegration, ein ethnisch, rassistisch und kulturell unterfütterter Partikularismus und religiöser Fundamentalismus die „liberale“ Gesellschaft immer weiter auseinandertreiben.

In der Abwehr der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus wiederholt ein Teil des linksliberalen *mainstream* in der Bundesrepublik die alte antagonisierende Herangehensweise an das Verhältnis von Gesellschaft und Gemeinschaft. Zu den Errungenschaften der 68er Generation in der alten Bundesrepublik gehörte, wie der Berliner Soziologe Heinz Bude in seinem letzten Buch überzeugend darlegt, die Entdeckung der Gesellschaft<sup>22</sup>. Nach einer Phase sozial-utopischer Verirrungen hat sich ein Teil der 68er in einem mühsamen Prozeß auf die liberale Gesellschaft und ihre demokratischen Institutionen eingelassen und sich den Verfassungspatriotismus auf die eigenen Fahnen geschrieben. Dies war angesichts der schwachen liberalen Tradition unter Intellektuellen in der deutschen Geschichte ein nicht zu unterschätzender Fortschritt. Mit diesem Paradigmenwechsel haben viele aber zugleich eine Position eingenommen, die die mit dem rationalistischen Gesell-

schaftsmodell einhergehenden Gemeinschaftsverluste immer mehr verdrängt.

Bereits in der Art und Weise, in der der Begriff des Verfassungspatriotismus, der ursprünglich von Dolf Sternberger stammt und von Habermas popularisiert wurde, interpretiert wird, zeigen sich die Anomien eines rein auf Gesellschaft bezogenen Kollektivbewußtseins. Sternberger dagegen charakterisierte Verfassungspatriotismus in Anknüpfung an die republikanische Staatstheorie als Verbindung eines Gefühls- und eines Rechtsverhältnisses. Verfassungspatriotismus meinte in seinem Verständnis „eine wertrational geklärte und fundierte Zuneigung zum eigenen Land; den Willen zu einer guten, einer freiheitlichen Ordnung für das Volk, dem man angehört“<sup>23</sup>.

Dieser Zusammenhang ist in der Reduktion von Verfassungspatriotismus auf eine rein postnationale Identität immer mehr verloren gegangen. Anstatt in den aktuellen Diskussionen über das Verhältnis von Gesellschaft und Gemeinschaft die Impulse der aus Amerika kommenden Kommunitarismusdebatte in einem aufklärerischen Sinne aufzunehmen, erheben viele Intellektuelle während ihre Stimme vor dem „Irrlicht des Gemeinns“ und belassen es bei der Beschwörung des erreichten „liberalen Konsenses“<sup>24</sup>. Insofern ist zu befürchten, daß in Deutschland die Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen ein weiteres Mal im Sinne alter antagonistischer Dichotomien ausgetragen wird.

21 Bernhard Sutor, Nationalbewußtsein und universale politische Ethik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 10/95, S. 9.

22 Vgl. Heinz Bude, *Das Altern einer Generation. Die Jahrgänge 1938–1948*, Frankfurt/M. 1995.

23 B. Sutor (Anm. 21), S. 9.

24 Vgl. u. a. Micha Brumlik, *Das Irrlicht des Gemeinns*, in: *die tageszeitung* vom 20. Februar 1995, S. 12.

## **Walter Reese-Schäfer: Die politische Rezeption des kommunitarischen Denkens in Deutschland**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/96, S. 3–11

Das neue Gemeinschaftsdenken des Kommunitarismus ist in den achtziger Jahren in den USA entstanden. Dort war es eine Antwort auf den Marktliberalismus der Reagan-Bush-Jahre. Zur Zeit unternimmt vor allem Amitai Etzioni umfangreiche Anstrengungen, dafür auch in Europa und der Bundesrepublik Anhänger und Multiplikatoren zu finden. Zugleich hat sich bei den meisten der bundesrepublikanischen Parteien sowie auch im kirchlichen Umfeld ein genuines Interesse entwickelt. Eine Art kommunitarisches Manifest für mehr Bürgersinn befindet sich in der Diskussion.

Das kommunitarische Denken ist so ambivalent wie der Gemeinschaftsbegriff, weil es neben der Betonung von Selbsthilfe und Selbstorganisation oft auch Züge von Tugendterror und angestrenzter Moralisierung sozialer Beziehungen aufweist. Als innerliberales Korrektiv kann es durchaus erwünschte Auswirkungen haben, als Legitimation eines neuen Paternalismus und Gruppenautoritarismus dagegen geriete es in die Gefahr, die individuelle Assoziationsfreiheit zu beschränken.

## **Sibylle Tönnies: Kommunitarismus – diesseits und jenseits des Ozeans**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/96 S. 13–19

In Deutschland ist eine harmlose Form des Kommunitarismus rezipiert worden, die weit entfernt ist von der amerikanischen „Communitarian-Liberal Debate“. Man unterdrückt hier die anti-liberalen Töne, die dem Kommunitarismus aber erst ein Profil geben. „Anti-liberal“ heißt in Amerika: gegen die dem Rechtsstaat zugrundeliegende Idee von einem abstrakten Menschen gerichtet, der losgelöst von seinen tatsächlichen Bindungen verstanden und als frei angesehen wird; gegen die Idee der Gleichheit, die den abstrakten Menschen voraussetzt. „Anti-liberal“ heißt auch: gegen die Idee der Repräsentation gerichtet, gegen das westliche Staatskonzept also, nach dem das Volk seine Souveränität an gewählte Vertreter abgibt und die Politik aus der Gesellschaft herausgeholt und an den Staat abgegeben wird.

Der Kommunitarismus ist eine Wiederholung der deutschen Romantik, die sich mit diesen Ideen gegen die Französische Revolution gewendet hat. Sie haben auf den deutschen Sonderweg geführt, und deshalb muß der Kommunitarismus bei uns auf seine scharfe amerikanische Akzentuierung verzichten; er tritt als eine Ausformung des Subsidiaritätsprinzips auf, der Vorstellung also, daß der Staat die gesellschaftlichen Eigenkräfte nicht unterdrücken darf. Der Kommunitarismus sucht diese Kräfte zu mobilisieren und bewirkt eine moralische Aufrüstung, die gut und nützlich, aber ohne theoretische Bedeutung ist.

## **Hauke Brunkhorst: Demokratie als Solidarität unter Fremden. Universalismus, Kommunitarismus, Liberalismus**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/96, S. 21–28

Es werden zwei Richtungen des Kommunitarismus unterschieden, eine universalistische („Solidarität unter Fremden“) und eine partikularistische („Solidarität unter Freunden“). In den Abschnitten III–V werden die berechtigten Elemente der kommunitaristischen Kulturkritik diskutiert. Universalisten und Partikularisten sind sich in ihrer Kritik am Liberalismus („Atomismus“, „Demokratiedefizit“ usw.) weitgehend einig. Aber sie unterscheiden sich in ihrem Demokratieverständnis: Während die Partikularisten der verlorenen Tugend nachtrauern und die antiken Stadtrepubliken verklären, verteidigen die Universalisten die Demokratieethik Rousseaus und Kants, die einen individualistischen Egalitarismus favorisiert und Demokratie als Gesetzgebungskompetenz des Volkes definiert.

## **Lothar Probst: Gesellschaft versus Gemeinschaft? Zur Tradition des dichotomischen Denkens in Deutschland**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/96, S. 29–35

Die Revolutionen von 1989 haben *volens volens* auch für die Deutschen die Frage nach ihrer kollektiven Identität wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Während ausländische Beobachter auf das freiheitliche Moment der deutschen Vereinigung hinweisen und diese im Kontext der Tradition politischer Nationen des Westens verorten, zeichnen sich die intellektuellen Diskurse in Deutschland in dieser Frage durch die unproduktive Dichotomie von Gesellschaft und Gemeinschaft aus.

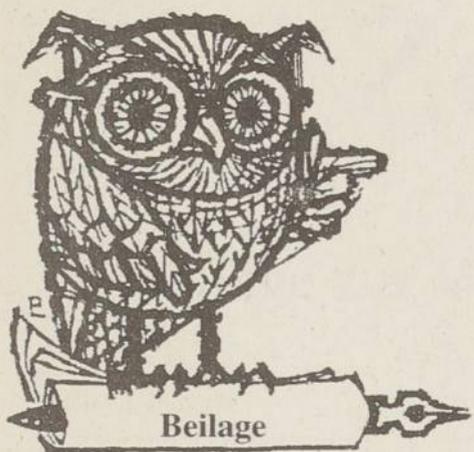
Dabei knüpfen diese Diskurse an geistesgeschichtliche Traditionen an, in denen die Polarität von Gemeinschaft und Gesellschaft jeweils nur nach einer Seite hin aufgelöst wird. Es handelt sich hier vor allem um die völkisch-mythische, die marxistische und die liberal-rationalistische Tradition. Eine vierte Traditionslinie, die in der deutschen Geschichte durch Soziologen wie Ferdinand Tönnies oder Alexander Rüstow repräsentiert wurde und die in der amerikanischen Geschichte ihre praktische Verwirklichung in republikanisch geprägten Verantwortungsgemeinschaften gefunden hat, hat in Deutschland immer noch große Schwierigkeiten, Gehör zu finden, während sie in den USA in Gestalt des „Kommunitarismus“ zur Diskussion der Pathologien moderner Gesellschaften beiträgt.

Diese „kommunitaristische“ Traditionslinie leugnet weder die Polarität von Gesellschaft und Gemeinschaft, noch versucht sie, eines der beiden Elemente auszuschalten. Es geht ihr vielmehr darum, ein Optimum zwischen extremen, pathologischen Formen der Über- bzw. der Unterintegrationen fragmentierter und ausdifferenzierter Gesellschaften zu finden. Die Abkanzelung dieser Tradition als „Irrlicht des Gemeinsinns“ (Micha Brumlik) bzw. als „Wiederbelebung der romantischen Jugendbewegung im amerikanischen Gewand“ (Sibylle Tönnies) läßt befürchten, daß in Deutschland die Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Kommunitaristen ein weiteres Mal im Sinne alter Dichotomien ausgetragen wird.

# Jahresbände

Aus Politik und Zeitgeschichte

mit komplettem  
Inhaltsverzeichnis  
Sach- und Personenregister



**25,- DM**

zuzügl. Versandkosten

*Jahrgang* **1995**

*Noch begrenzt vorrätig (Preise w. o.)*

**Jahrgang: 1994**



Bundeszentrale  
für politische  
Bildung

Bestell-  
Adresse:

**Das Parlament,**

Fleischstraße 62-65.

Telefax (06 51) 97 99-153

Vertriebsabteilung  
54290 Trier

Aus Politik  
und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Gesamtverzeichnis  
1953-1992

Bundeszentrale für politische Bildung

Vierzig Jahre  
**Aus Politik  
und  
Zeitgeschichte  
Gesamtverzeichnis  
1953-1992**

Chronologisches Register,  
Autorenregister,  
Schlagwortregister

286 Seiten, broschiert

**Preis: 15,- DM**  
zuzügl. Versandkosten