

# APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

63. Jahrgang · 34–36/2013 · 19. August 2013



## Politische Grundwerte

*U. Nothelle-Wildfeuer · H. Grebing · R. Saage · A. Süer*  
Menschenbilder

*Siegfried Schiele*  
Gibt es noch Werte?

*Ute Gerhard · Ulrike Ackermann · Jasper von Altenbockum*  
Gleichheit und Freiheit

*Tatjana Freytag · Michael Borchard*  
Gerechtigkeit

*Martin Hartmann · Sascha Tamm*  
Solidarität

*Lothar Probst*  
Nachhaltigkeit

*Bernhard Frevel*  
Sicherheit

*Stephan Heichel · Christoph Knill*  
Moralpolitische Steuerung

# Editorial

Freiheit, Gleichheit und „Brüderlichkeit“ (Solidarität) sind seit der Französischen Revolution die großen politischen Leitideen der Moderne. Als Grundwerte wirken sie bis heute sinnstiftend und geben Orientierung dafür, wie gesellschaftliche Konflikte ausgetragen werden, aber auch wohin und wie sich eine Gesellschaft weiterentwickelt. Ausgangspunkt politischen Denkens und Handelns ist die unveräußerliche Würde und Autonomie des Menschen.

Eine allgemeingültige Definition politischer Grundwerte gibt es indes nicht. Ihre Bedeutung ändert sich nach Zeit und Ort. Der zwischen Demokratinnen und Demokraten herrschende prinzipielle Konsens heißt noch nicht, dass daraus auch dieselben Konsequenzen gezogen würden. Teilweise diametral entgegengesetzte Ansichten darüber, was Hindernisse für die Verwirklichung dieser Leitideen und mögliche Ursachen gesellschaftlicher Missstände sind, bestimmen die politischen Prioritäten. Eine Konfliktlinie ist dabei die Frage, was Rahmenbedingungen einer gerechten, solidarischen und sicheren Gesellschaft sind, in der alle Menschen sich frei entfalten können. Sie spitzt sich zu bei der Bewertung des Zusammenspiels von strukturellen Einflüssen und individuellen Verantwortlichkeiten: Gelten erstere als wesentlich, steht „der Staat“ stärker in der Pflicht; gelten letztere als bestimmend, kommen eher Ideen eines „schlanken Staates“ zum Tragen.

Diese Konfliktlinie durchzieht die Debatten über die Umsetzung von politischen Grundwerten und verläuft teils quer zu Parteigrenzen und -programmen. Die Essays dieser Ausgabe verdeutlichen, wie unterschiedlich Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität, Sicherheit und Nachhaltigkeit interpretiert werden, aber auch, wie divers Erklärungen für Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unfreiheit, unsolidarisches Verhalten, Unsicherheit und kurzsichtige Ressourcenverwendung sind. Das Aushandeln von und Verhandeln über diese Grundwerte bietet auch Anregungen für den demokratischen Streit um die „richtige Balance“. Diesen gilt es, offen auszutragen.

*Asiye Öztürk*

# Menschenbilder und politische Grundwerte

*Leitmotive politischer Ideen und Grundwerte sind die damit verbundenen Menschenbilder. Laut Ursula Nothelle-Wildfeuer führt die Frage nach einem Menschenbild, das in aller Pluralisierung unsere politische Kultur in Denken und Handeln prägt und orientiert, zum Blick auf den Menschen als Person in seiner individuellen und unwiderruflichen Würde und Freiheit. Helga Grebing und Richard Saage zeichnen am Beispiel des sozialdemokratischen Menschenbildes nach, welchen Einfluss historische und gesellschaftliche Kontexte haben. Aydın Sürer weitet den Blick und zeichnet sowohl Entwicklungswege als auch Entstehungszusammenhänge moderner Menschenbilder nach (Anm. d. Red.).*

Ursula Nothelle-Wildfeuer

## Schwierigkeiten heute mit der Rede vom Menschenbild

In vielen gesellschaftlichen Debatten geht es nicht allein um politische Einzelfragen, vielmehr steht im Hintergrund letztlich die

**Ursula Nothelle-Wildfeuer**  
Dr. theol., geb. 1960; Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg/Br. ursula.nothelle-wildfeuer@theol.uni-freiburg.de

Frage nach dem Bild vom Menschen, das ethische Orientierung gibt. Die Rede vom Menschenbild umfasst auf der einen Seite deskriptive Aspekte zur „Verfassung“ des Menschen (*conditio humana*), impliziert darüber hinaus aber auch normative Aspekte zur „Bestimmung des Menschen“,<sup>1</sup> also zu seiner Zukunfts- und Zielorientierung.

Der Philosoph der Aufklärung Immanuel Kant brachte das zum Ausdruck, als er die drei großen Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ auf die vierte, letzte Frage „Was ist der Mensch?“ zulaufen ließ. Demnach spielen, will man angemessen von ihm sprechen, Aussagen zum

Menschen als erkennendes, handelndes und religiöses Wesen eine entscheidende Rolle.

Zwei aktuelle Schwierigkeiten in der Rede vom Menschenbild und im Gebrauch des Terminus seien hier vorab benannt. Die erste Schwierigkeit kreist um die Frage, ob heute überhaupt noch die Rede von einem Menschenbild möglich ist, klingt darin doch für manche die Überheblichkeit an, aus einer vermeintlich objektiven Position heraus jeden „einer ‚Idee‘ gemäß zu taxieren, meist negativ“.<sup>2</sup> Zugleich befürchtet man darin auch „die Diktatur des abstrakten Sollens – ‚So soll der Mensch sein!‘ – über das konkrete ‚Ist‘ jedes Einzelnen“.<sup>3</sup> „Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch“ – deutlicher als mit Gottfried Benn ist die ganze Spannung und Ambiguität des Menschen wohl kaum zu formulieren. Das Menschenbild, so lautet das Argument zugespitzt, ist durch den Menschen selbst nicht definierbar, der Projektionsverdacht steht im Raum. Die zweite Schwierigkeit stellt die Möglichkeit an sich infrage, angesichts von Individualisierung, Pluralisierung und Globalisierung noch von *einem* Menschenbild zu sprechen. Unter den Bedingungen der gegenwärtigen Kultur sei das Menschenbild nicht mehr im Singular, sondern nur noch im Plural zu haben.

<sup>1</sup> Bernhard Vogel (Hrsg.), *Im Zentrum: Menschenwürde*, Berlin 2006, S. 11.

<sup>2</sup> Karl Lehmann, *Gibt es ein christliches Menschenbild?*, in: Wilhelm Vossenkuhl et al. (Hrsg.), *Ecce homo! Menschenbild – Menschenbilder*, Stuttgart 2009, S. 121.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

## Aktuell einflussreiche Menschenbilder

Das ökonomistische Menschenbild entstand in der Frühzeit moderner marktwirtschaftlicher Ordnung, in welcher der Mensch nur als Produktionsfaktor gesehen wurde. Auch wenn durch die ordnungspolitische und -ethische Idee der sozialen Marktwirtschaft viel getan werden konnte zur Befriedung der Gesellschaft und sozialen Sicherung des Einzelnen, so ergibt sich gerade unter den aktuellen Bedingungen der Globalisierung erneut und verschärft das Problem ausschließlicher Funktionalisierung des Menschen, den man vor allem als „wirtschaftlichen“ Menschen ins Kalkül zieht und dessen Wert man hauptsächlich am ökonomischen Erfolg bemisst. Folgerichtig haben in solchem Denken Sozialpolitik und Sozialstaat allein die Aufgaben, die Menschen „marktfähig“ zu machen.<sup>†</sup> Der Streit um die aktuelle Familienpolitik offenbart genau diese Problematik: Geht es um die Ermöglichung tatsächlicher Wahlfreiheit hinsichtlich der Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit oder um die möglichst rasche Rückkehr beider Eltern an ihren Arbeitsplatz?

Das soziotechnizistische Menschenbild geht davon aus, dass durch staatliche und institutionelle Maßnahmen politische Ziele erreichbar sind, ohne dass Individuen in freiheitlicher personaler Entscheidung und in Verantwortung für die Folgen agieren. Gerade die seit mehr als einem Jahrzehnt anhaltende Debatte um die Reform des Sozialstaates macht deutlich, dass Politik unter dem Stichwort der „Anreize“ in der Suche nach möglichst raffinierten Stellschrauben um die Optimierung von Prozessen und Abläufen ringt. Finanzielle Anreize wie etwa die „Abwrackprämie“ aus dem Jahr 2009 sind sowohl ökonomisch umstritten als auch ethisch defizitär. Letzteres insbesondere deswegen, weil sie schließlich dazu führen können, ethische Überlegungen aus pragmatisch-gewinnorientierten Gründen auszublenden.

Das autonomistische Menschenbild, wie es sich etwa artikuliert in der Debatte um die moderne Gentechnologie, die Stammzelldiskussion und das Klonen, legt dem

menschlichen Selbstbewusstsein nahe, dass der Mensch auch bei allen immer wieder vorkommenden Rückschlägen insgesamt doch kurz vor der eigenen, selbst produzierten Vollendung steht: Nicht mehr angewiesen auf einen Schöpfergott oder die Evolution erschafft er sich selbst. Das naturwissenschaftliche Können wächst, und der globale Markt eröffnet den Weg zu dem neuen „Design“-Menschen. Der Markt für den neuen Menschen ist geografisch grenzenlos und moralisch bindungslos.

## Person und Menschenwürde

Diese Ausschnitte ethisch einzuordnen ist komplex. Natürlich stehen die Fragen der Kinderbetreuung dringend an, und auch die Frage der beruflichen Kompetenz von Eltern ist von hoher Bedeutung. Aber dennoch scheint die einseitige ökonomische Ausrichtung der Debatte ethisch defizitär. Sicher sind Anreize zu gewünschtem Verhalten ein politisch hilfreiches Mittel, aber eine ausschließliche Fokussierung auf diese Verhaltensweise schaltet menschliche Freiheit letztlich aus. Selbstverständlich ist Forschung im Dienst am Menschen unverzichtbar. Gerät aber diese Zielsetzung aus dem Blick, wird der Mensch seinen Mitmenschen und der Gesellschaft zur Bedrohung. In letzter Konsequenz gefährden solche Menschenbilder die humane Substanz unserer Gesellschaft. Die Frage nach dem, was die Gesellschaft zusammenhält und zugleich ethische Orientierung für den Diskurs und das Handeln sein kann, muss fundamentaler ansetzen.

Anschließend an die anthropologischen Ausgangsfragen von Kant ist der Mensch als Ganzes, mit all seinen Dimensionen in den Blick zu nehmen. Dieses Bild vom Menschen ist auch in der säkularen Begründung des Menschenbildes gemeint, die Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit der Herleitung der Selbstzwecklichkeitsformel seines kategorischen Imperativs vorgelegt hat: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“

Seit Kant ist diesbezüglich auch die Unterscheidung zwischen zwei Formen von Wert relevant: „Im Reich der Zwecke hat alles ent-

<sup>†</sup> Vgl. Wolfgang Kersting, Der Glaube an die Allmacht Geld, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 8. 1998.

weder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, hat eine Würde.“<sup>¶</sup> Der Mensch ist es folglich, der keinen Preis, kein Äquivalent hat, sondern eine Würde, die unbedingte Anerkennung und Achtung verlangt.

In dieser Perspektive spielt auch die christlich-sozialethische Prägung unserer (politischen) Kultur für die Bestimmung eines tragfähigen Menschenbildes eine entscheidende Rolle. Wenn beispielsweise die katholische Soziallehre formuliert, dass der Mensch „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ sei, dann führt sie auf einer institutionellen Ebene aus, was Kant mit unbedingtem Geltungsanspruch für den Einzelnen propagierte.<sup>¶</sup>

## Menschenbild, Menschenwürde und Menschenrechte

Diese alles fundierende Norm anzuerkennen, bedeutet, anzuerkennen, dass jeder Mensch *Person* mit der ihr eigenen unveräußerlichen Würde ist. Damit ist kein Mensch hinsichtlich seiner Eigenschaften und seines Verhaltens festgelegt oder kategorisiert. Vielmehr ist damit die *norma normans*,<sup>¶</sup> das normierende, ordnende und begründende Kriterium genannt, das allem individuellen und öffentlichen Handeln Orientierung und Maßstab sein muss. Dieses Bild vom Menschen hat auch Einzug gehalten in unser Grundgesetz: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Ähnliche Formulierungen finden sich auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

¶ Immanuel Kant, GMS, AA IV, 434, in: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Akademie-Ausgabe IV, Berlin 1903.

¶ Vgl. Papst Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et magistra“ vom 15.5.1961, deutscher Text, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer 1992, S. 171–240, Nr. 219/220.

¶ Dietmar Mieth, Die Würde des Menschen als „norma normans“ aller Handlungen und Institutionen, in: Wilfried Härle/Bernhard Vogel (Hrsg.), Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten, Freiburg/Br. 2008, S. 107–133.

Weder der Verweis auf das, was gerade mehrheitsfähig ist, noch auf das, was „man immer schon so gemacht hat“, auch nicht auf das, was sich gerade rechnet, kann diese Funktion der Grundorientierung übernehmen.<sup>¶</sup> Denn die genannten Aspekte stellen Bedingungen und formulieren Restriktionen, was mit der Rede von einer unbedingten Norm unvereinbar ist. Nur eine unbedingte Norm kann auch Grundlage für die unbedingte Geltung von Menschenrechten sein. Diese sind unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde und kommen jedem einzelnen Menschen qua Menschen als angeborene, unveräußerliche Rechte zu, unabhängig irgendeiner Kondition. Die Menschenrechte werden auch nicht vom Staat gewährt (und könnten ebenso wieder genommen werden), sondern sind dem Staat vorgegeben, müssen von ihm anerkannt und geschützt werden.

Nicht zuletzt der Rekurs auf die Menschenrechte verdeutlicht, dass der Mensch in seiner Würde ein Wesen der Freiheit ist – nicht nur externe Freiheiten wie etwa Reisefreiheit oder die Freiheit der Berufswahl, sondern auch interne Freiheiten wie Glaubens- und Gewissensfreiheit gehören unabdingbar zum Katalog. Freiheit meint die Selbstbestimmung des Einzelnen, wobei der Mensch erst in der Selbstbestimmung „die nur ihn auszeichnende Kontur einer Innen und Außen verbindenden Individualität (gewinnt)“.<sup>¶</sup> Selbstbestimmung prägt das jeweilige Handeln und ist ausgerichtet auf ein letztes Ziel, „mit ihr wird er (der Mensch, *Anm. U.N.-W.*) durch und durch er selbst“. Erst unter dieser Bedingung der erfahrenen Einmaligkeit und Individualität „kann der Mensch den Sinn für eine Konsequenz entwickeln, die er selber durchzuhalten hat“.<sup>¶</sup>

Ethisch meint dies Wahrhaftigkeit und Verantwortung. Er erkennt, dass er herausgefordert ist, den ihm gegebenen Spielraum seiner Freiheit in Verantwortung zu nutzen, seine eigenen Grenzen also auf ein je Größeres hin

¶ Vgl. B. Vogel (Anm. 1).

¶ Volker Gerhardt, Selbstbestimmung und Mitbestimmung, in: Thomas Meyer/Udo Vorholt (Hrsg.), Menschenbild und Politik, Bochum–Freiburg/Br. 2004, S. 33.

¶<sup>10</sup> Ebd.

zu überschreiten.<sup>11</sup> Dieses je Größere kann in unserer pluralistischen Gesellschaft durchaus unterschiedliche Namen haben: Gemeinschaft, Solidarität mit den Schwachen, soziale Gerechtigkeit, Frieden, Lebensinn. Sicher bieten all diese Formen von Transzendenz immer auch die Möglichkeit, ideologisch vereinnahmt zu werden. Vor allem aber liegt hier der Ansatzpunkt dafür, dass Menschen – und sei es auch nur in nachträglicher Deutung – dieses Sich-selbst-Überschreiten als im weitesten Sinn religiöse Momente erfahren.

Das Verwiesen-Sein des Individuums richtet sich zugleich auf die Gemeinschaft, der Mensch ist gleichermaßen Individual- und Sozialwesen. Soziales und politisches Handeln entsteht dort, wo Menschen sich in individueller Verantwortungsübernahme einig sind und gemeinsam auf das Ziel eines allgemeinen Wohls der Gesellschaft hin tätig werden. In dieser Selbstbestimmung in Gemeinschaft wird jene Solidarität möglich, die zu einem Strukturprinzip gesellschaftlicher Ordnung wird, sofern diese der Menschenwürde Rechnung zu tragen sucht. Die Bereitschaft, seine Fähigkeiten entsprechend einzubringen, muss durch entsprechende Rahmenbedingungen gleichermaßen befördert wie unterstützend flankiert werden: So weit (aber nur so weit!) wie nötig, muss von der nächstgrößeren Einheit, letztlich vom Staat, auch Hilfe zur Selbsthilfe geleistet werden. Genau diese Kompetenzanerkennung und Freiheitsermöglichung besagt die Rede vom Subsidiaritätsprinzip.

## Impulse für die aktuellen politischen Debatten

Vor dem Hintergrund der Ausführungen zum Bild vom Menschen in seiner Würde und Freiheit sind folgende Problemfelder neu zu beleuchten:

Wenn es nichts gibt, was *per se* nicht zum Menschen(bild) in seiner Ganzheit gehört, dann hat dies Konsequenzen für die derzeitige Prädominanz der Ökonomie und für das Bestreben, fasziniert von der Effizienzlogik des Marktes, alle Lebensbereiche dem Gesetz von Angebot und Nachfrage zu unter-

stellen: Markt ist nicht alles, und nicht alles ist Markt.<sup>12</sup> In Anlehnung an den Ökonomen Wilhelm Röpke, der als einer der „Väter“ der sozialen Marktwirtschaft gilt, lässt sich festhalten, dass es ein „Jenseits von Angebot und Nachfrage“<sup>13</sup> gibt, ohne das aber wiederum der Markt nicht zu denken ist und nicht funktionieren kann. Wirtschaften ist konstitutiv für das Menschsein, aber eine Verabsolutierung wird dem Menschen nicht gerecht; seine Funktionalisierung für ein nicht selbst bestimmtes Ziel stellt eine unhaltbare Restriktion seiner Freiheit und Verantwortung dar.

Wenn der Mensch Individual- und Sozialwesen ist, kann er sich in seiner Selbstbestimmung nur verwirklichen, wenn er auch an der Gesellschaft mit ihren Prozessen und Errungenschaften teilhaben kann. In dieser Perspektive ist Erwerbsarbeitslosigkeit ein individuell und strukturell unhaltbarer Zustand. Es liegt in der Verantwortung von Gesellschaft und Staat, hier durch geeignete Maßnahmen Abhilfe zu schaffen. Im Blick auf die beiden damit genannten Grundwerte von Freiheit und Gerechtigkeit geht es um ein Konzept von Sozialstaat, der nicht paternalistisch entmündigend agiert, sondern der Rahmenbedingungen schafft, die es jedem einzelnen ermöglichen, ein Leben in Freiheit und Würde verwerfungsfrei führen zu können.

Wirtschaft und Politik sind keine automatischen, nach einmal implementierten Gesetzmäßigkeiten ablaufende Prozesse. Vielmehr bleiben menschliches Tun und humanes Ethos unverzichtbar. Wenn also der Mensch ein Wesen der Freiheit ist, dann gehört es dazu, dass er auch für sein politisches Handeln in Gemeinschaft mit anderen sich nicht von seiner individuellen Verantwortung suspendiert. Dem Prinzip der Haftung zu neuer Geltung zu verhelfen, ist Aufgabe einer sich der Freiheit und Würde des Menschen verpflichtet wissenden Politik.

<sup>12</sup> Vgl. Hans-Joachim Höhn, Markt ohne Grenzen?, in: Ursula Nothelle-Wildfeuer/Norbert Glatzel (Hrsg.), Christliche Sozialethik im Dialog, Grafenschaft 2000, S. 417–433.

<sup>13</sup> Vgl. Wilhelm Röpke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach–Zürich 1958.

<sup>11</sup> Vgl. Karl Lehmann, Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Kirche, in: Gesellschaft im Test, 40 (2000), S. 12.



# Sozialdemokratie und Menschenbild

Wie ein erratischer Block behauptet die Sozialdemokratie eine Sonderstellung in der Geschichte der deutschen Parteienlandschaft: Die sich nach dem Ende des Sozialistengesetzes 1890 SPD nennende Massenpartei hat ihre Grundwerte und Grundüberzeugungen seit ihrer Gründung bis in die Gegenwart unverändert beibehalten. Woran lag es, dass trotz aller Niederlagen, Katastrophen und Phasen der Desorientierung in ihrer 150-jährigen Geschichte die SPD den mit ihrem Namen verbundenen Wertehorizont der „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität“ bewahren konnte? Welche Rolle spielte ihr Menschenbild in diesem Zusammenhang?<sup>1</sup>

## Helga Grebing

Dr. phil., geb. 1930; Prof. em. am Institut für soziale Bewegungen der Ruhr-Universität Bochum, Clemensstraße 17–19, 44789 Bochum.  
grebing.helga@t-online.de

## Richard Saage

Dr. phil., Dr. disc. pol. habil., geb. 1941; Professor i. R. für Politikwissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.  
saage@gmx.net

Zwar umfasst das Menschenbild immer nur die soziokulturelle Dimension des „ganzen“ Menschen, die mit seiner ersten animalischen, das heißt biologischen Natur nichtdualistisch verzahnt ist. Aber zugleich ist zwischen dem Menschenbild und dem Wertehorizont zu unterscheiden, den man mit ihm assoziiert. Zwar können die Werte einer sozialen Bewegung durch axiomatische Gründe vorgegeben sein. Doch das Menschenbild wird in weitaus höherem Maße von gesellschaftlichen und historischen Kontexten geprägt, innerhalb derer politisches Handeln stattfindet. Daher ist es im sozialdemokratischen Zusammenhang angemessener, nicht von „dem“ einen gültigen Menschenbild, sondern von auf veränderte historische Kontexte reagierenden Menschenbildern zu sprechen. Deren aktuelle Bedeutung kann nur dann hinreichend erfasst werden, wenn Klarheit über ihre historische Entwicklung besteht.

Das sozialdemokratische Menschenbild vor 1933 ist ohne seine Verwurzelung in der evolutionären Naturgeschichte nicht zu verstehen. Tatsächlich stieß Charles Darwins Abstammungslehre in der sozialdemokratischen Arbeiterschaft und bei den parteinahen Intellektuellen auf großes Interesse. Aber zugleich war für sie ebenso klar, dass der Mensch nicht nur „Natur“ im Sinne seines physiologischen Organismus ist, sondern dass sein eigentliches Leben in einer historisch und gesellschaftlich imprägnierten Sphäre der „Kultur“ stattfindet. Nicht zufällig waren die wesentlichen Geburtsstätten der Sozialdemokratie die Arbeiterbildungsvereine.

Ebenso wenig kann überraschen, dass diese nichtdualistische Doppelung die entscheidende Trennungslinie begründete, welche die überwiegende Mehrheit der Sozialdemokratie vom liberalen Rechtsdarwinismus einerseits und vom sozialistischen Linksdarwinismus andererseits trennte. Beide Strömungen versahen die Formel vom „Kampf ums Dasein“ zwar mit einer unterschiedlichen Stoßrichtung: Die einen nutzten sie zur Legitimierung des kapitalistischen Konkurrenzprinzips, die anderen zu dessen Delegitimierung, da die Eigentumsverfassung der bürgerlichen Gesellschaft das natürliche Selektionsprinzip im Interesse der Kapitaleigner außer Kraft setze. Doch den Konsens beider Richtungen, die organisch-natürlichen Kategorien der Evolutionstheorie auch auf die Gesellschaft anwenden zu können, lehnte die große Mehrheit der Sozialdemokratie ab. Für die gesellschaftliche Analyse war die von Karl Marx inaugurierte Gesellschaftstheorie zuständig, der nicht mit biologischen, sondern mit nichtgenetisch determinierten sozio-ökonomischen Kategorien argumentierte.

Andererseits sensibilisierte der Rekurs auf die Evolution seiner biologischen Verwurzelung das sozialdemokratische Bild des Menschen nicht nur für die altruistischen, sondern auch für die aggressiven Seiten seiner Natur. Nur die Demokratie schafft institutionelle Voraussetzungen für kommunikative Strukturen, die als Korrektive aggressiven Verhaltens wirken können, sodass die individuelle Freiheit und, mit dieser verbunden, die uni-

<sup>1</sup> Im Folgenden beziehen wir uns auf: Richard Saage/Helga Grebing/Klaus Faber (Hrsg.), Sozialdemokratie und Menschenbild. Historische Dimension und aktuelle Bedeutung, Marburg 2012.

versalistische Gleichheit der Lebenschancen rechtlichen Schutz genießen und eine verlässliche Möglichkeit auf Verwirklichung haben. Die sozialdemokratische Entscheidung für die Demokratie vor 1914 und in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen schuf zugleich die entscheidende Distanz zu den elitären Menschenbildern des Faschismus und des Kommunismus, welche die liberalen Grund- und Menschenrechte zerstörten. Beider Konzeptionen eines „Neuen Menschen“ konfrontierte sie das demokratische Postulat der sozialstaatlich verbürgten Existenzsicherung und der Bildungschancen für alle, um die Einzelnen zu ihrer Autonomie und Würde zu verhelfen.

Zwar öffnete sich in der SPD wie auch in anderen sozialdemokratischen Parteien Europas eine linke sozialdarwinistische Strömung gegenüber dem weltweiten Diskurs über Rassenhygiene und Eugenik. Aber sie konnte zu keinem Zeitpunkt eine nennenswerte Akzeptanz erlangen. Alle sozialdemokratischen Parteiprogramme erteilten rassistischen Orientierungen sowie kolonialistischen und imperialistischen Begehrligkeiten ebenso eine Absage wie rassehygienischen und eugenischen Programmen. Stattdessen dominierten Forderungen nach dem allgemeinen Wahlrecht und einer Sozial- und Bildungspolitik, die allen zugutekommen sollte. Nicht einer natürlichen Ungleichheit aufgrund genetischer Faktoren wurde das Wort geredet, sondern der universalistischen Forderung nach gleichen Rechten und Pflichten der Staatsbürger. Das Gothaer Programm (1875) hob die Bedeutung der Arbeit und nicht der genetischen Substanz als „Quelle allen Reichtums und aller Kultur“ hervor. Es komme darauf an, so das Erfurter Programm (1891), „jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung“ abzuschaffen, „ob sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse (richtet)“.

Was die Sozialdemokratie bei der Erkenntnis des evolutionär gegebenen Aggressionspotenzials nicht voraussah, war die Ungeheuerlichkeit der Ermordung von sechs Millionen Juden im industriellen Maßstab. Zu ausschließlich analysierte sie den deutschen Faschismus als ein primär sozioökonomisches Phänomen. Eine aggressive Selbstständigkeit rassistischer Ideologie, welche auf direktem Weg in den Holocaust führt, hielt sie für unmöglich.

Die Erfahrung der Fragilität der menschlichen Vernunft hatte offenbar für die exilierten Sozialdemokraten eine so traumatische Wirkung, dass es von möglichen Ausnahmen abgesehen erst nach der Rückkehr aus dem Exil ab 1945 zu einer erneuten Diskussion ihres Menschenbildes kam. Waren angesichts der Katastrophe des Holocaust die aufklärerischen Horizonte, von denen das sozialdemokratische Menschenbild bisher gelebt hatte, zu halten? Welche Modifikationen waren nach einer kritischen Selbstreflexion des Vernunftpotenzials an dem bisher gültigen Menschenbild mit seiner optimistischen Ausrichtung vorzunehmen, wenn es seine Überzeugungskraft nicht einbüßen wollte? Diese Diskussion wurde nicht durch Parteitagbeschlüsse gesteuert. Ohne auf eine einheitliche Parteimeinung zurückgreifen zu können, meldeten sich einzelne Mandatsträger und der Sozialdemokratie nahestehende Intellektuelle zu Wort. Es gelang ihnen, mit ihren Argumenten auch erheblich auf die öffentliche Meinung einzuwirken.

Tatsächlich gab es Diskussionsbeiträge, die wieder bruchlos an den Gedanken der sozialdemokratischen Solidargemeinschaft vor 1933 anknüpfen wollten. Doch dieser Trend wurde überlagert von der Debatte über die Kollektivschuld der Deutschen im Hinblick auf den systematischen Massenmord an den Juden im „Dritten Reich“. So ging Kurt Schumacher einerseits vom Wissen der Deutschen um die Verbrechen der Nazis aus: In dem Maße, wie sie diese Ungeheuerlichkeiten zuließen, deprivierten sie zu einem demokratiefremden und von den Werten der „Kultur Menschheit“ abweichenden Volk. Andererseits kritisierte er – ähnlich wie Willy Brandt – die Kollektivschuldthese, ohne dass ihm der Widerspruch in seiner Argumentation bewusst geworden wäre. Man forderte Selbstprüfung, Scham und Reue als Voraussetzung für die moralische Gesundung des deutschen Volkes und deklarierte den Erziehungsanspruch der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung.

Diese Debatte hatte gravierende Auswirkungen auf das sozialdemokratische Menschenbild. Eine zeitgemäße Programmatik sei nur möglich, wenn der optimistische Humanismus der Bebelschen Sozialdemokratie im Lichte der Erfahrungen der terroristischen Diktatur des „Dritten Reiches“

und der Verbrechen im Zweiten Weltkrieg korrigiert werde. Der Mensch verfüge zwar über ein erhebliches Vernunftpotenzial, aber wenn dieses nicht durch geeignete Institutionen gestützt wird, könne er unter das Niveau von Tieren fallen.

Im Vergleich zu der Zeit vor 1933 veränderte sich das Gleichgewicht zwischen dem aggressiven und dem vernünftig altruistischen Potenzial des Menschen zugunsten des Ersteren. Diese Einsicht führte zu zwei weiteren Modifikationen. Einerseits verlor der weltgeschichtlich ausgelegte Fortschrittsglaube der alten Sozialdemokratie seine Überzeugungskraft. Er war nicht mit der Tatsache vereinbar, dass es in einem der kulturell und wissenschaftlich fortgeschrittensten Länder der Welt im Faschismus zu einer Barbarei kommen konnte, wie man sie noch nie erlebt hatte. Andererseits hatte der Stalinismus den Fortschrittsgedanken zur Rechtfertigung seiner totalitären Diktatur und ihrer millionenfachen Opfer delegitimiert.

Wenn man außerdem mit der menschlichen Aggressivität als einem dauerhaften Erbe seiner Evolution rechnen muss, ist der Vision eines „Neuen Menschen“ der Boden entzogen. Die bereits in der Zwischenkriegszeit erkennbare sozialdemokratische Skepsis gegenüber einer solchen hybriden Selbstermächtigung vertiefte sich. Für die Sozialdemokratie war der Mensch nicht ein von außen zu formierendes Objekt, wie Waldemar von Knoeringen betonte. Vielmehr kam es für sie darauf an, Bedingungen zu schaffen, unter denen „der Mensch und die Menschlichkeit überleben“ (Willy Brandt). Dazu bedurfte es zweierlei: einerseits der Rückbesinnung und Erneuerung des axiomatischen Wertehorizontes, der, wie es im Godesberger Programm (1959) heißt, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zu „Grundwerte(n) des sozialistischen Wollens“ erhebt; andererseits aber auch der Fundierung in einem realistischen Menschenbild. Bei aller Kreativität in der Schaffung einer unerreichten Zivilisation prägenden Welt der Artefakte bleibt der Mensch ein abgründiges Wesen, das zu Massenmord und zur Zerstörung seiner natürlichen Lebensbedingungen fähig ist.

Dieser Erkenntnis trägt das Berliner Programm (1989) Rechnung, wenn es die *conditio humana* wie folgt beschreibt: „Der Mensch, weder zum Guten noch zum Bö-

sen festgelegt, ist lernfähig und vernunftfähig. Daher ist Demokratie möglich. Er ist fehlbar, kann irren und in die Unmenschlichkeit zurückfallen. Darum ist Demokratie nötig. Weil der Mensch offen ist und verschiedene Möglichkeiten in sich trägt, kommt es darauf an, in welchen Verhältnissen er lebt. Eine neue und bessere Ordnung, der Würde des Menschen verpflichtet, ist daher möglich und nötig zugleich.“

## Sozialdemokratisches Menschenbild heute

Die durch die Auschwitz-Erfahrung erfolgte Prägung, wie sie im Berliner Programm ihren Niederschlag gefunden hat, ist unverändert verbindlich. Das Hamburger Programm (2007) übernimmt es ohne Modifikationen genauso wie den auf das Godesberger Programm zurückgehenden Wertekonsens der „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität“. Aber diese Kontinuität kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zu wichtigen Nuancierungen der normativen Grundlagen des sozialdemokratischen Menschenbildes gekommen ist.

Als bedeutende Innovation ist der Begründungspluralismus des sozialdemokratischen Wertekanon zu nennen. Das christliche Menschenbild ist axiomatisch auf die theologische Dimension seiner Wertorientierung festgelegt: Der Mensch als das Ebenbild Gottes unterscheidet sich von diesem dadurch, dass er mit dem Stigma der Erbsünde leben muss. Demgegenüber betont die neuere sozialdemokratische Diskussion in Übereinstimmung mit dem Godesberger Programm die plurale Begründung ihres Wertehorizontes: Er hat jüdische, christliche, humanistische, aufklärerische und marxistische Wurzeln.

Aus diesem Begründungspluralismus folgt zwar die konsensuale Ablehnung eines säkularen und religiösen Fundamentalismus ebenso wie die ausschließende Funktion einer „deutschen Leitkultur“. Doch stehen sich in der Frage der biotechnologischen Eingriffe in den menschlichen Körper (wie in der Abtreibungsfrage) christliche und säkularisierte Positionen kontrovers gegenüber. Dagegen tritt mit dem Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme die Auseinandersetzung mit dem „Neuen Menschen“ kommunistischer Provenienz in den Hintergrund.

An seiner Stelle ist ab Ende der 1990er Jahre ein anderer Gegner auf der politischen Agenda erschienen: der *homo oeconomicus* des Neoliberalismus. Dessen Hegemonie entfaltete sich zu einer Zeit, als die rot-grüne Koalition 1998 die Regierungsverantwortung übernommen hatte. Ihre angebotsorientierte Wirtschaftspolitik, die ihr zuzuordnende Steuergesetzgebung und Reformen des Arbeitsmarktes zeigen unübersehbar Einflüsse des neoliberalen Menschenbildes.

Doch unterdessen sind Tendenzen erkennbar, die deutlich von der partiellen Übereinstimmung der sozialdemokratischen „Modernisierer“ mit dem *homo oeconomicus* abrücken und dessen Unvereinbarkeit mit dem historisch gewachsenen Menschenbild und dem mit ihm verbundenen Wertehorizont betonen. Einem Freiheitskonzept, das nutzenmaximierende Egoisten im Rahmen marktkonformen Verhaltens und eines deregulierten Staates ohne Rücksicht auf die Interessen der Gesamtgesellschaft zu realisieren sucht, wird die alte sozialdemokratische Maxime entgegengesetzt, dass Freiheit und Gleichheit eine Einheit darstellen, die mit einem universalistisch verstandenen Konzept der „sozialen Gerechtigkeit“ konvergieren.

Aber Konfliktlinien in dem mit dem Menschenbild verbundenen Wertehorizont sind nicht nur zwischen den politischen Lagern und in der innerparteilichen Diskussion zu erkennen. Gravierend ist auch das drohende Scheitern seiner Akzeptanz in relevanten Teilen der sozialdemokratischen Wählerklientel. In ihrem Umkreis begünstigen Arbeitslosigkeit, mangelnde Bildung, unsichere Arbeitsplätze und lebensweltliche Perspektivlosigkeit populistisch-autoritäre Anspruchshaltungen. Sie reichen von Forderungen nach einer Beendigung der Einwanderungspolitik über Rassismus, Antisemitismus und Islamfeindlichkeit bis hin zur Abwertung von Langzeitarbeitslosen und der Diskriminierung von Körperbehinderten: Tendenzen, die an den Grundlagen der Demokratie rütteln.

Wie es scheint, stehen die sozialdemokratischen Menschenbilder vor einer neuen Herausforderung. An Erfahrungen, sie zu bewältigen, fehlt es der SPD aufgrund ihrer 150-jährigen Geschichte nicht.



Aydin Süer

## Menschenbilder der Moderne

Die Fülle an Publikationen, die sich im weitesten Sinne mit der Frage nach dem Menschen auseinandersetzen, vermittelt den Eindruck, dass es zum

Menschsein dazugehöre, irgendeine Vorstellung darüber zu haben, was den Menschen im Wesentlichen ausmacht. Offenkundig helfen uns solche Bilder vom Menschen, zu bestimmen, „was wir als unsere fundamentalen Eigenschaften annehmen“.<sup>1</sup> Da Begriffe nicht nur der Bezeichnung von Dingen dienen, sondern auch ihrer Unterscheidung voneinander, beschreiben Menschenbilder nicht nur positiv, was den Menschen ausmacht. Vielmehr umfassen sie auch explizit all jene Eigenschaften, die den Menschen von Nicht-Menschen – Tieren, Pflanzen und Maschinen – unterscheiden.<sup>2</sup> Dabei handelt es sich lediglich um Vorstellungen vom Menschen. Denn „das Wort Mensch ist kein Mensch. Wir müssen hinzulernen: Es gibt nichts, was als Einheit eines Gegenstandes dem Wort entspricht.“<sup>3</sup> So sind Menschenbilder stets als Konstruktionen zu betrachten, die „nicht einfach vorgefunden werden oder unabhängig vom Menschen existieren, sondern (...) nach Bedarfslage, Zielsetzung und weltanschaulicher Orientierung“ immer wieder neu entworfen werden müssen.<sup>4</sup> Trotz ihres Anspruchs auf universelle Geltung gehen Menschenbilder also immer aus einem bestimmten geschichtlichen Kontext hervor und sind daher historisch kontingent. Der Prozess ihrer Veränderung verweist nicht nur auf den Wandel von menschlichen Selbstverständnissen, sondern spiegelt zudem gesamtgesellschaftliche Veränderungen wider.

**Aydin Süer**

Dipl.-Soz.wiss., geb. 1977;  
Doktorand an der Berlin Graduate School of Social Sciences.  
aydin.sueer@sowi.hu-berlin.de

Die Funktion von Menschenbildern beschränkt sich nicht auf die Bestimmung der wie auch immer gearteten menschlichen Natur. Weitaus wichtiger ist ihr idealisierender Charakter, zumal jede Vorstellung vom Menschen in gewisser Weise auch eine Umschreibung dessen ist, was als menschliche Idealität

gilt.<sup>5</sup> Jedes Menschenbild geht daher einher mit der normativen Erwartung, jenem theoretisch entworfenen Bild zu entsprechen. Durch diesen normativen Aspekt erlangen Menschenbilder gleichsam eine politische Relevanz. Denn um eine bestimmte Vorstellung vom idealen Menschen geltend und damit verbindlich für alle Mitglieder der Gesellschaft zu machen, bedarf es zwangsläufig gewisser politischer Instrumente (wie etwa Erziehungsmaßnahmen) und folglich auch der Besetzung von einschlägigen Machtpositionen. Konflikte zwischen konkurrierenden Menschenbildern, von denen jedes für sich die Gesellschaft gemäß seinen eigenen Annahmen über die menschliche Natur gestalten möchte, sind daher unvermeidlich. Diese für das politische Feld charakteristischen Kämpfe „um die legitime Durchsetzung der Sicht- und Teilungsprinzipien der sozialen Welt“<sup>6</sup> verdeutlichen die enge Verwobenheit von Menschenbildern und politischen Strukturen. Ob man immer zugleich auch von Politik spricht, wenn man von Menschenbildern redet, soll hier nicht weiter erörtert werden.<sup>7</sup> Fest steht jedoch, dass die Frage, ob ein konkretes Menschenbild tatsächlich geeignet ist, reales menschliches Verhalten adäquat zu beschreiben, zumindest in politischen Zusammenhängen eine eher untergeordnete Rolle spielt. Politisch bedeutsam sind Menschenbilder vor allem deshalb, weil man immer wieder auf sie zurückgreift, um bestehende Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren, Teile der Gesellschaft auszugrenzen, Fremde oder Fein-

<sup>5</sup> Achim Barsch/Peter M. Hejl, Zur Verweltlichung und Pluralisierung des Menschenbildes im 19. Jahrhundert, in: dies. (Hrsg.), Menschenbilder, Frankfurt/M. 2000, S. 7.

<sup>6</sup> Vgl. Hubert Markl, Homo Sapiens, in: Gerda Henkel Stiftung (Hrsg.), Das Bild des Menschen in den Wissenschaften, Münster 2002, S. 11.

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, Wie ist das Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt/M. 1988, S. 901.

<sup>8</sup> Rolf Oerter, Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Menschenbilder in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 1999, S. 1.

<sup>9</sup> Vgl. Hans Erich Bödeker, Menschheit, Humanität, Humanismus, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 1063.

<sup>10</sup> Pierre Bourdieu, Das politische Feld, Konstanz 2001, S. 54f.

<sup>11</sup> Vgl. Hans Maier, Alter Adam – neuer Mensch?, in: Gerda Henkel Stiftung (Anm. 2), S. 127.

de als defizitäre Menschen zu stigmatisieren oder ihnen gar ihr Menschsein als solches abzuerkennen.<sup>8</sup>

Der begrenzte Mensch der Antike. Sowohl für die bildenden Künste in der Antike, als auch für die Philosophie, die sich von den ionischen Naturphilosophen mit ihrem Problem des Kosmos hin zum Problem des Menschen als *zoon politikon* entwickelt hat, waren Mensch, Menschwerdung und Menschendasein ein unerschöpfliches Thema. Zwei vielzitierte Forderungen des frühgriechischen Denkens dienen in diesem Zusammenhang als Leitmotive: der dem Dichter Pindar (5. Jahrhundert v. Chr.) zugeschriebene Satz „Werde, der du bist!“ sowie das Mahnwort des Gottes Apollon „Erkenne dich selbst“.<sup>9</sup> Während der erste Satz offenkundig eine Aufforderung an den Menschen ist, Mensch zu werden, das heißt ein seinem wahren Selbst entsprechendes Leben zu führen, ist der zweite eine Aufforderung, eben jenes Selbst zu erkennen. Das Orakel Apollons ist zugleich eine Belehrung an den Menschen, sich der Grenzen seiner Erkenntnis gewahr zu werden: „Erkenne dich selbst“ heißt demnach auch „erkenne dein Maß“.<sup>10</sup>

Der altgriechische Geist hat den Menschen stets im Gegensatz zur Gottheit gedacht und in seiner Auffassung des Menschen dessen Unvollkommenheit scharf von der Vollkommenheit Gottes abgegrenzt. So ist es nicht das eigene Wesen oder gar ein individueller Charakter, aus dem menschliche Antriebe und Fähigkeiten aufsteigen, sondern göttliche Kräfte, die diese bewirken. Mit anderen Worten: Die Antike denkt den Menschen als einen, der grundsätzlich von außen bestimmt ist. Erst das Eingreifen der Götter in das Geschehen verursacht eine Handlung. Exemplarisch für diese frühgriechische Auffassung menschlicher Handlungen sind die homerischen Erzählungen: „Wo immer ein Mensch mehr leistet oder mehr sagt, als sein bisheriges Verhalten erwarten läßt, führt Homer dies (...) auf das Eingreifen eines Gottes zurück.“<sup>11</sup> Somit stellt sich in der Tat he-

<sup>8</sup> Vgl. Gertrud Brücher, Postmoderner Terrorismus, Opladen 2004, S. 12f.

<sup>9</sup> Zit. nach: Tai-Bum Yang, Platon in der philosophischen Geschichte des Problems des Nichts, Würzburg 2005, S. 150.

<sup>10</sup> Vgl. Irmgard Schloeffner, Das Menschenbild der Antike in der griechischen Tragödie, Bonn 1947, S. 12f.

<sup>11</sup> Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1993, S. 28.

raus, dass Vieles, „was die Griechen an Wesentlichem für das europäische Denken gewonnen haben, in Formen hervorgetreten (ist), die (...) uns vertrauter zu sein pflegen aus der Sphäre des Religiösen als aus der Geistesgeschichte“.<sup>12</sup>

Der autonome Mensch der Moderne. Während der Mensch der Antike fremdbestimmt (heteronom) ist, gilt im neuzeitlichen Denken die Autonomie als das bestimmende Moment menschlichen Handelns.<sup>13</sup> Im Sinne Immanuel Kants bedeutet Autonomie in erster Linie moralische Autonomie als einziges Prinzip aller moralischen Gesetze: „Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“<sup>14</sup> Heteronomie hingegen ist, wenn der Wille „in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll (...). Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz.“<sup>15</sup> Alle Maximen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können, sind heteronom und daher unsittlich. Heteronom verhält sich somit jeder, der geltende Moralvorstellungen – selbst wenn sie zustimmungsfähig sein sollten – ungeprüft zum Prinzip seines Handelns macht. Wenn also ein moralisches Gesetz wie beispielsweise bei Homer göttlichen Ursprungs ist, wird es „zur Autonomie erst dann, wenn es zur Vorstellung (...) gemacht wird“.<sup>16</sup> Autonomie lässt daher keine Verbindlichkeit zu, die der eigenen Einsicht entzogen ist. Genau in diesem Sinne bedeutet sie „Selbstgesetzgebung“ und „Selbstbestimmung“.<sup>17</sup>

Während antikes Denken noch von außen nach innen dachte, kann nun umgekehrt behauptet werden, dass neuzeitliches Denken von innen nach außen denkt, ohne jedoch „in

eine Transzendenz, in ein metaphysisches Jenseits“ zu gelangen.<sup>18</sup> Im Gegenteil: Es zeichnet sich hier ein allmählicher Bruch mit der gesamten religiös-theologischen und der philosophischen Tradition ab. Die traditionelle prinzipielle Voraussetzung des Menschenbegriffs, der Gedanke des Transzendierens des Natürlichen als Wesensbestimmung des Menschen, wird immer mehr verdrängt. Das Bild vom Menschen ist nunmehr ein anthropozentrisches, und es ertönt die Forderung, den Menschen als ein radikal auf sich selbst gestelltes und nur aus sich selbst zu verstehendes Wesen zu denken: „Wo aber der Mensch den Grund seiner Humanität außer sich hat in einem, wenigstens seiner Vorstellung nach, nicht menschlichen Wesen, wo er also aus nicht menschlichen, aus religiösen Gründen menschlich ist, da ist er eben auch noch kein wahrhaft menschliches, humanes Wesen. Ich bin nur dann Mensch, wenn ich aus mir selbst das Menschliche tue, wenn ich die Humanität als die notwendige Bestimmung meiner Natur, als die notwendige Folge meines eigenen Wesens erkenne und ausübe.“<sup>19</sup>

Im Gegensatz zum Christentum, für welches Christus „das Menschenbild schlechthin“ ist und welches die Verwirklichung der Wesensnatur des Menschen nur durch Jesus Christus möglich sieht, wird nun der neue, rein mundane Mensch auserkoren als einzig „vollständiger Mensch“.<sup>20</sup> Das Wesen des Menschen wird nicht mehr durch wie auch immer näher zu definierendes Göttliches bestimmt, sondern fortan beschrieben mit dem Begriff der als ahistorisch verstandenen Natur des Menschen.<sup>21</sup>

Die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen ist daher keineswegs als eine bloße Abwehr der Heteronomie zu verstehen. Vielmehr scheint hier eine Vorstellung vom Menschen durch, die dessen Natur als eine dynamische begreift. Menschsein ist demnach nicht einfach ein Zustand, in den der Mensch hineingeboren wird, sondern vielmehr „eine Aufgabe, der er durch bewußte Entwicklung seiner

<sup>12</sup> Ebd., S. 9.

<sup>13</sup> Vgl. Bernd Janowski (Hrsg.), *Der ganze Mensch*, Berlin 2012.

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hrsg.), *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV, Berlin 1911, S. 440.

<sup>15</sup> Ebd., S. 441.

<sup>16</sup> Hans-Ulrich Baumgarten, *Die Höllenfahrt ins Himmelreich*, in: Dieter Korzcak (Hrsg.), *Wieviel Manipulation verträgt der Mensch?*, Kröning 2005, S. 21.

<sup>17</sup> Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, S. 701.

<sup>18</sup> H.-U. Baumgarten (Anm. 16), S. 19f.

<sup>19</sup> Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Berlin 1981, S. 240.

<sup>20</sup> Valentin Zsifkovits, *Das Menschenbild der christlichen Theologie*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 22 (1981), S. 18.

<sup>21</sup> Vgl. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Basingstoke u. a. 2006, S. 17.

Fähigkeit“ zu genügen hat.<sup>F22</sup> Es zeichnet sich aus durch ständige Tätigkeit und Schöpfungskraft. Während also noch Aristoteles ein beschauliches und kontemplatives Leben als das menschlichste von allen – weil der Gottheit am meisten verwandt – ansah, ist für neuzeitliche Denker die Entfaltung menschlicher Kräfte und Fähigkeiten allein durch ständige Tätigkeit möglich, nie durch bloße Kontemplation oder Rezeptivität. Denn erst durch „diesen produktiven Prozeß verwirklicht der Mensch sein eigenes Wesen, er kehrt zu seinem eigenen Wesen zurück.“<sup>F23</sup>

Dies verändert die Stellung des Menschen im Kosmos in entscheidendem Maße. Er ist jetzt nicht mehr das Werkzeug irgendwelcher Götter, sondern mehr und mehr Schöpfer seines eigenen Lebens. Der neuzeitliche Umbruch beginnt also damit, dass der Mensch das Universum, die Natur und die Welt und schließlich sich selbst mit anderen Augen sieht. Er entdeckt die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Universums ebenso wie seine Andersartigkeit und Sonderstellung als Vernunftwesen in diesem Universum. Schießpulver, Buchdruckerkunst, mechanische Uhren, Magnetnadel, Fernrohr und Mikroskop – all diese und andere mit dem 16. Jahrhundert beginnenden naturwissenschaftlichen Errungenschaften lassen die Natur nunmehr als Substrat erscheinen, das sich der Mensch mit Instrumenten und Technik heranholt und bearbeitet. Kurzum: Der Mensch tritt an die Stelle Gottes. Er sieht sich nicht mehr einer gottgegebenen Ordnung ausgeliefert, sondern kann diese durch Aneignung von Wissen über die natürlichen Gesetze mithilfe der Wissenschaften aktiv gestalten und sich dienstbar machen. Der Glaube an einen wissenschaftlich-technischen Fortschritt setzt sich allmählich durch.

Die Gestaltbarkeit von Welt beschränkt sich jedoch nicht auf die natürliche Umwelt des Menschen. Auch die soziale Ordnung verliert den Charakter ihrer Unveränderlichkeit. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit erscheint die bewusste Steuerung gesellschaftlicher Prozesse möglich. Mehr noch, der Mensch selbst avanciert zum Subjekt seiner Geschichte, die fortan als das Ergebnis spezifisch menschlicher Leistungen erachtet wird. Auch

<sup>F22</sup> H. E. Bödeker (Anm. 5), S. 1080.

<sup>F23</sup> Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt/M. 1980, S. 38.

politische Herrschaft definiert sich demzufolge nicht mehr zeitlos aus sich selbst als natürlich oder göttlich gegeben, sondern ist letztlich ein Produkt des erkennenden und handelnden Menschen. Sie basiert auf einem Vertrag zwischen dem selbstbestimmten Subjekt, der damit seinen politischen Partizipationsanspruch zum Ausdruck bringt, und den staatlichen Akteuren, die von nun an ihr Handeln gegenüber den Bürgern rechtfertigen müssen.<sup>F24</sup> Während also in der Vormoderne die gesellschaftliche Ordnung auf der Ungleichheit von Ständen basierte, wird im 18. Jahrhundert die „extrasoziale Bestimmung der Individualität des Menschen“<sup>F25</sup> zum Leitmotiv des Menschenbildes. Die Eigenschaften des Menschen werden nicht mehr primär durch Zugehörigkeit zu einem Stand oder einer Familie bestimmt, sondern durch die Herauslösung des Menschen aus der sozialen Ordnung – eben durch seine ahistorisch verstandene, vorgesellschaftlich festgelegte Natur. Freiheit und Gleichheit bilden dabei die Grundkategorien.

Die Erfolge der Wissenschaften bringen allerdings auch mit sich, dass sich zunehmend eine verwissenschaftlichte Auffassung vom Menschen etabliert. Vor allem durch den Naturforscher Charles Darwin kristallisiert sich mithin ein Menschenbild heraus, das den Menschen als ein in der Evolution entstandenes Lebewesen versteht. Er unterliegt somit den gleichen Prozessen der Variation und Selektion wie die Tiere. Mit Darwin wird der Mensch auf radikale Weise in die Natur reintegriert. Obwohl auch hier seine Sonderstellung nicht infrage gestellt wird, beruht diese jedoch „nicht mehr auf kategoriellen, sondern auf graduellen Differenzen zu seinen nächsten nichtmenschlichen Verwandten“.<sup>F26</sup> Parallelen zum naturalistischen Menschenbild der gegenwärtigen Neurobiologie und Neurophilosophie, welche den freien Willen des Menschen als Illusion abtun, sind deutlich erkennbar. Klar dürfte aber auch sein, dass eine derartige Sichtweise im Widerspruch zum Menschenbild der Aufklärung steht, wo doch Kants Autonomiebegriff sich auch und vor allem gegen eine Fremdbestimmung durch Naturkausalität richtet.

<sup>F24</sup> Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*, Wiesbaden 2006, S. 49.

<sup>F25</sup> Frank Hillebrandt, *Exklusionsindividualität*, Opulenz 1999, S. 31.

<sup>F26</sup> A. Barsch/P. M. Hejl (Anm. 1), S. 64.

Auch die säkulare Auffassung von Geschichte, die historische Vorgänge nicht mehr als das Resultat göttlicher Lenkung oder allgemeiner als das Wirken außerweltlicher Kräfte verstehen will, hat eine einschneidende Konsequenz: Sie bringt eine Geschichtswissenschaft hervor, die mit der Absicht antritt, eine Ordnung in ihren Gegenstandsbereich zu bringen und ihn nach dem Vorbild der exakten Wissenschaften zu systematisieren. Die Annahme, dass auch historische Entwicklung nichts anderes ist als ein zwangsläufiger und nach quasi-natürlichen Gesetzmäßigkeiten ablaufender Prozess, liegt hier also recht nahe. So gibt es nicht wenige Theorien von sozialem Wandel, die gesamtgesellschaftliche Veränderungen als vom Menschen unabhängig stattfindende evolutionäre Prozesse begreifen und auf diese Weise zumindest teilweise die Auffassung vom seine Geschichte machenden Menschen ausschließen.<sup>F27</sup> Insbesondere Michel Foucault stellte dem gängigen Grundpostulat eines souveränen Schöpfersubjekts einen Ansatz gegenüber, der das Subjekt als Produkt gesellschaftlicher Machtverhältnisse und nicht als Urheber einer gesellschaftlichen Ordnung entwirft. Der Mensch sei nur „eine Erfindung“.<sup>F28</sup>

## Bruch oder Kontinuität?

Kann angesichts dieser knapp skizzierten Pluralität moderner Menschenbilder tatsächlich von einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit gesprochen werden, finden sich doch zahlreiche Elemente vormodernen Denkens in genuin modernen Vorstellungen von menschlicher Bestimmtheit wieder? Allen voran ist es sicherlich das moderne Verständnis von Menschenwürde, bei dem es sich um eine Umdeutung des traditionellen Konzepts der Gotesebenbildlichkeit zu handeln scheint. Der einzige Weg, dieses Ebenbild zu verwirklichen, besteht für den Christen darin, sich von der „Konstruktion von ‚Spinnweben‘ und Zwängen, in denen er sich selbst verfängt“, zu lösen und sich von der Entfremdung der Sünde zu befreien.<sup>F29</sup> Auch der Idee vom autonomen Menschen wohnt diese in gewisser Weise kritische und emanzipatorische Funktion

inne. Denn allein in der theoretischen Isolierung gegenüber allen sozialen Bezügen und Formen der Fremdbestimmung liegt für Kant die Freiheit und moralische Selbstbestimmung des Menschen. Während für den christlichen Menschen also die völlige Entfaltung seines Menschseins dadurch erfolgt, dass er sich „dieselben Eigenschaften, die auch Gott kennzeichnen“,<sup>F30</sup> aneignet, strebt der Mensch der Aufklärung nach vernünftiger Selbstverwirklichung. Trotz der Differenzen zwischen modernen und vormodernen Menschenbildern herrscht hier keineswegs eine Dichotomie vor. Vielmehr scheint durch, dass „auch in modernen oder sich modernisierenden Gesellschaften starke Traditionen, verbindliche und in der Vergangenheit wurzelnde“<sup>F31</sup> Denk- und Verhaltensweisen überdauern, ja dass die Inkorporierung traditionaler Elemente sogar eine notwendige Bedingung für Modernisierungsprozesse überhaupt ist.

Eine wesentliche Kritik an modernen Menschenbildern richtet sich an die Annahme von der unwandelbaren Natur des Menschen. Diese Vorstellung lasse die Tatsache außer Acht, dass der Mensch in erster Linie ein Ergebnis und Produkt sozialer Formungsprozesse ist.<sup>F32</sup> Darüber hinaus übersehe sie, dass es sich bei der Natur des Menschen um ein historisch konkret verortbares Konzept handelt und nicht um eine übergeschichtliche Kategorie. Dieses Verständnis von menschlicher Natur berge die Gefahr in sich, dass das eigene Menschenbild verabsolutiert und als Maßstab für andere Vorstellungen vom Menschen gesetzt wird. Angesichts auch der normativen Implikationen münde eine als naturgegeben angenommene Auffassung vom Menschen daher letztlich in einen moralischen Monismus. Andere Menschenbilder erscheinen in diesem Fall als falsch oder bestenfalls als defizitär. Die notwendige Grundlage für Rassismus, Kolonialismus oder Totalitarismus wäre somit gegeben. Unter Umständen kann dies sogar – wie es die Beispiele der Bolschewiki oder der Nationalsozialisten zeigten – zu Versuchen führen, einen neuen Menschen gemäß dem eigenen Ideal zu erschaffen, einhergehend mit der mehr oder weniger gewaltsamen Assimilierung

<sup>F30</sup> Erich Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, Stuttgart 1982, S. 60.

<sup>F31</sup> Shmuel N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt/M. 1979, S. 131.

<sup>F32</sup> Vgl. Sibylle Kalupner, *Der Akteur als Mensch*, in: Thomas Kron (Hrsg.), *Individualisierung und soziologische Theorie*, Opladen 2000, S. 153.

<sup>F27</sup> Vgl. Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Hamburg 1869, S. 1.

<sup>F28</sup> Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 1971, S. 462.

<sup>F29</sup> V. Zsifkovits (Anm. 20), S. 17.

von Widersachern, deren Menschsein infrage gestellt wird.<sup>F<sup>33</sup></sup>

Kritik an modernen Menschenbildern wird auch von Seiten der monotheistischen Religionen formuliert. Dabei speist sich ein erheblicher Teil der Ablehnung aus der Überzeugung, ein Teil der göttlichen Schöpfung zu sein, was wiederum im reduktionistischen Menschenbild der modernen Wissenschaften nicht seinen Niederschlag finde. Dabei sei es nicht die menschliche Natur, sondern die einzigartige Beziehung des Menschen zu Gott, die ihn vom Rest der Schöpfung unterscheide.<sup>F<sup>34</sup></sup> Die Gottesebenenbildlichkeit sei dem Menschen „nicht nur als Wesenskonstitutivum, sondern auch als Zielpunkt aufgegeben“, wobei Christus die Norm dessen sei, „was der Mensch ist“.<sup>F<sup>35</sup></sup> Hier deuten sich auch Unterschiede zwischen den Menschenbildern der monotheistischen Religionen an: Beispielsweise argumentiert Alija Izetbegović, bosnischer Politiker und Philosoph, dass während der reine Materialismus den Menschen als von äußerlichen Vorgängen determiniert sehe und ihm somit gewissermaßen das Menschsein abspreche, das Christentum ihm hingegen gänzlich die Möglichkeit verschließe, sich zu verwirklichen, denn nach christlichem Denken könne nur Gott selbst ein vollkommener Mensch sein.<sup>F<sup>36</sup></sup>

Bei aller Differenz haben diese Kritiken eine Gemeinsamkeit; dass sie nämlich in keiner Weise als Aufruf interpretiert werden dürfen, in die Vormoderne zurückzukehren. Der muslimische Mystiker Mohammad Iqbal drückt es am präzisesten aus, indem er den modernen Muslim als jemanden charakterisiert, der angesichts der modernen Lebenswirklichkeit das gesamte Gedankengebäude des Islams neu denken müsse, ohne jedoch völlig mit der Vergangenheit zu brechen.<sup>F<sup>37</sup></sup> All diese Einwände formulieren sich aus ihrer spezifischen Situation in der Moderne heraus – und sind damit ein wesentlicher Bestandteil der Moderne selbst.

<sup>F<sup>33</sup></sup> Vgl. Leonid Luks, *Der totalitäre Mensch*, in: Inge Milfull/Christine Strobl (Hrsg.), *Das fragwürdige Subjekt*, Regensburg 2004, S. 234.

<sup>F<sup>34</sup></sup> Vgl. Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind*, London–New York 2008, S. 269.

<sup>F<sup>35</sup></sup> V. Zsifkovits (Anm. 20), S. 15, S. 18.

<sup>F<sup>36</sup></sup> Vgl. Alija Ali Izetbegović, *Islam Between East and West*, Kuala Lumpur 2010, S. 4, S. 205.

<sup>F<sup>37</sup></sup> Vgl. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Dubai o.J., S. 97.

Siegfried Schiele

## Gibt es noch Werte?

Es wäre verlockend, mit einem Klagelied zu beginnen. Wie oft kann man beobachten, dass über die „verwahrloste Jugend“ hergezogen wird, während doch früher offenbar alles besser war. Häufig ist von „Ellbogen-gesellschaft“ die Rede, nur wenige würden ans Gemeinwohl denken. Im Mai 2012 titelte gar das „Time“-Magazin „The Me Me Me Generation“. Viele sind

### Siegfried Schiele

Dr. h. c., geb. 1939; von 1976 bis 2004 Direktor der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg; Autor des Buches „Demokratie in Gefahr?“ (2013); Ludwigsstraße 54, 70176 Stuttgart.

busschiele@freenet.de

der Meinung, dass Desintegrations- und Auflösungsprozesse den notwendigen Bestand von Werten in unserer Gesellschaft infrage stellen. Doch was sind überhaupt Werte? Im Folgenden geht es nicht um eine wissenschaftliche Definition, sondern um eine pragmatische, handhabbare Bestimmung. Werte sind Zielvorstellungen, die unser praktisches Handeln beeinflussen. Sie haben eine gewisse Stabilität, können sich aber im Verlauf eines Lebens ändern. Sie sind für das Zusammenleben von Menschen von großer Bedeutung. Oft gleichen sich zentrale Wertvorstellungen von unterschiedlichen Personen, es gibt zum Teil auch erhebliche Unterschiede und Akzentverschiebungen. In einer demokratisch organisierten Gesellschaft wird es immer einen Wertepluralismus geben. Dieser Pluralismus macht geradezu das Wesen der Demokratie aus.

Und doch muss man die Frage stellen, ob es für den Zusammenhalt der Gesellschaft nicht eine Gemeinsamkeit in zentralen Punkten geben müsste. Damit sind die Grundwerte angesprochen, ohne die eine demokratisch verfasste Gesellschaft nicht existieren könnten. Diese können sich aus unterschiedlichen Quellen speisen. Hätten wir aber beispielsweise keine Einigung darüber, dass Freiheit eine zentrale Leitvorstellung für unsere Demokratie wäre, könnten wir nicht gedeihlich zusammenleben. Natürlich ist der Begriff „Freiheit“ so weit gefasst, dass im politischen

Streit noch großer Spielraum gegeben ist, um die freiheitliche Gesellschaft so oder so auszugestalten. Dass Freiheit kein Geschenk, sondern eine große Aufgabe darstellt und ohne die Kategorie Verantwortung nicht vorstellbar ist, müssen wir stets bedenken. Sie gibt dem Einzelnen wie auch der staatlichen Gemeinschaft insgesamt die Möglichkeit, die Gestaltung des privaten wie des öffentlichen Lebens selbst in die Hand zu nehmen.

Es ist auch nicht vorstellbar, dass eine demokratisch verfasste Gesellschaft ohne den Grundwert Gerechtigkeit auskommen könnte. Die Einigkeit im Grundsatz ist schon einmal wichtig. Dennoch gibt es mannigfache Vorstellungen davon, was eine gerechte Gesellschaft im Einzelnen ausmacht. Nicht umsonst gibt es eine traditionsreiche Debatte zum Thema Gerechtigkeit von Aristoteles bis John Rawls. Eine gerechte Gesellschaft ist bestrebt, die Unterschiede zwischen den Menschen, die es in einer freien Gesellschaft immer geben wird, auszugleichen beziehungsweise erträglich zu gestalten. Nach Rawls sind die Unterschiede nur dann gerecht, wenn sich daraus Vorteile für alle ergeben. Es täte den politischen Auseinandersetzungen gut, wenn solche Thesen im Mittelpunkt der Diskussion stünden.<sup>1</sup>

In ähnlicher Weise könnten wir andere Grundwerte wie Gleichheit, Solidarität, Frieden oder Sicherheit betrachten und feststellen, dass sie für das Zusammenleben in einer Demokratie hohe Bedeutung haben. Man wird dann auch feststellen, dass die Grundwerte miteinander in einem Spannungsverhältnis stehen. Es leuchtet auf Antrieb ein, dass etwa Freiheit und Gleichheit immer wieder ausbalanciert werden müssen. Ähnlich verhält es sich bei den Werten Freiheit und Sicherheit. Es lohnt sich darüber zu streiten, wie solche Spannungen jeweils zu einem guten Ausgleich gebracht werden können. Unbestritten jedoch bleibt, dass diese Grundwerte ein Fundament für eine Gesellschaft demokratischen Zuschnitts sind.

Die genannten Grundwerte gipfeln alle in der Würde des Menschen. Es ist nicht mit Gold aufzuwiegen, dass Artikel 1 des Grundgesetzes (GG) mit der einfachen und klaren Aussage „Die Würde des Menschen ist unan-

astbar“ den Kurs für das gesamte politische und gesellschaftliche Leben vorgibt. Damit ist der Maßstab gesetzt, an dem alles politische und soziale Handeln gemessen werden kann. Freilich können aus dieser Fundamentalnorm keine Rezepte für den Alltag abgeleitet werden, aber der Leuchtturm Menschenwürde ist deswegen nicht unverbindlich. Für viele Entscheidungen im politischen und sozialen Alltag gibt Artikel 1 zumindest eine Orientierung für Lösungen, welche die Würde des Menschen im Blick haben. Auf der hohen Abstraktionsebene werden Menschenwürde und die genannten Grundwerte in unserer Gesellschaft bejaht. Je konkreter wir uns dem Alltag nähern, desto komplizierter wird es allerdings.

Seit den 1960er Jahren vollzog sich eine Veränderung in der Einstellung weiter Bevölkerungskreise zu den Werten.<sup>2</sup> Im Kern geht es dabei um eine Abkehr von den Werten des Gehorsams und der Selbstbescheidung hin zu Selbstentfaltungswerten. Dieser Wertewandel vollzog sich langsam, aber stetig. Seit der Jahrtausendwende sehen manche Beobachter erneut einen Trendwechsel. Die Akzentverlagerung zugunsten einer hohen Wertschätzung des individuellen Freiheitsspielraums ist bestimmt eine positive Entwicklung. Allerdings ist damit die Gefahr verbunden, dass die Bereitschaft, Bindungen und Verpflichtungen, die für das Gemeinwesen wichtig sind, einzugehen, erheblich nachlässt. Alenthalben wird ja seit Jahren über den Mangel an sozialen Bindungen geklagt, seien es Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, Verbände und Vereine. Der aufgeklärte, kritische Mensch sieht wohl in langfristigen Bindungen eine mögliche Einschränkung seiner Autonomie. Hier wird deutlich, dass der Wertewandel, der mit Modernisierungsprozessen zu tun hat, auch Kehrseiten haben kann, die der intensiven Diskussion bedürfen.

Wertewandel ist jedoch in jedem Fall abzugrenzen von Werteverfall. Es wäre gehörig übertrieben, wollte man behaupten, dass die Werte in unserer Gesellschaft generell im Schwinden begriffen sind. Mag sein, dass mancher den Wandel als Verlust begreift.

<sup>1</sup> Vgl. Helmut Klages, „Alte Werte“ – „Neue Werte“, in: Sächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Wertewandel und Bildungsarbeit, Dresden 2000, S. 45-67.

<sup>1</sup> Vgl. Michael J. Sandel, Gerechtigkeit, Berlin 2013.

Der Wandel ist nicht automatisch ein Wandel zum Guten. Darum ist die intensive öffentliche Debatte darüber, was uns sehr wichtig ist, von großer Bedeutung.

Die „Produktion von Werten“ gehört zu den schwierigsten Aufgaben überhaupt. Einigkeit besteht darüber, dass der Staat nicht einfach Werte vorgeben und erzwingen kann. Schon im Jahr 1976 hat in der Katholischen Akademie Hamburg eine Tagung über Grundwerte stattgefunden. Helmut Schmidt vertrat damals die Auffassung: „Der demokratische Staat hat Werthaltungen und die sittlichen Grundlagen nicht geschaffen. (...) Der demokratische Staat lebt von ihm vorgegebenen Werten und Werthaltungen. (...) Seine Möglichkeiten zur Abhilfe sind sehr beschränkt, wenn die inneren, die sittlichen Regulierungskräfte in der Gesellschaft versagen.“<sup>¶</sup> Wenn also der demokratische Staat nicht die Werte schaffen kann, auf die wir angewiesen sind, dann muss das die Gesellschaft übernehmen.

Wer sorgt aber für diese Voraussetzungen? Hier kommt eine ganze Heerschar von Akteuren in den Blick. An erster Stelle ist die Familie zu nennen, aber auch Kindergärten, Schulen, Peergroups, Kirchen, Vereine oder Medien sind beteiligt, wenn es darum geht, Werte zu vermitteln. Das Problem besteht darin, dass es kein einheitliches Konzept gibt, nach dem die verschiedenen und recht unterschiedlichen Akteure bei der Wertevermittlung vorgehen. Zudem handelt es sich eher selten um intentionale Prozesse. Vieles geschieht auf informellem Weg. Beim Vermittlungsprozess kommt es nicht selten auch zu Widersprüchen. So ist es etwa fast die Regel, dass das, worauf in der Familie Wert gelegt wird, in der Peergroup verpönt ist. Die Auseinandersetzung mit solchen Widersprüchen kann für die Weiterbildung junger Menschen wichtig sein. An diesem Beispiel sieht man, wie komplex und kompliziert Weiterbildungsprozesse sind.

Eine goldene Regel lautet: Werte kann man nicht lehren, sie sind kein reiner Lehrstoff. Daher müssen wir auf der Hut sein, dass bei noch so guten Absichten aus der Lehre nicht eine Belehrung wird, die generell auf Ablehnung stößt. Gerade junge Menschen sind ge-

¶ Zit. nach: Siegfried Schiele, Demokratie in Gefahr?, Schwalbach/Ts. 2013, S. 72.

nervt, wenn etwas in kleiner Münze, ohne jede Authentizität an sie herangetragen wird, was ihnen im Grunde sehr wichtig ist. Daher sind Vorbilder wichtig, die manche als altmodisch abgeschrieben haben. Schon die Lateiner wussten, *exempla trahunt*, Beispiele reißen mit. War etwa Mutter Teresa nicht ein leuchtendes Vorbild? Sie hat sich glaubwürdig für Menschenwürde und Nächstenliebe eingesetzt. Viele versuchen, auf ihren Spuren zu wandeln. Es wird vor allem junge Leute immer beflügeln, wenn sie sehen, dass das, was ihnen selbst wichtig ist, schon hier und dort gelebt wird. Und Beispiele gibt es meistens auch im Nahbereich von jungen Menschen.

## Wertevermittlung in der Schule

Hermann Giesecke legt Wert auf die Feststellung, dass nicht die Harmonie, sondern der Konflikt die Mutter der Werte ist.<sup>¶</sup> Das gilt auch für den schulischen Bereich, wo viele Lehrerinnen und Lehrer nach dem sogenannten Kohlbergischen Konzept vorgehen und behutsam durch Dilemma-Diskussionen zum moralischen Urteilen führen.<sup>¶</sup> Auf der unterrichtlichen Ebene allein wird man jedoch beim Thema Wertevermittlung nicht viel ausrichten können. Wesentlich wichtiger ist die gesamte Schulkultur: Wie werden Konflikte gelöst? Wie werden Entscheidungen getroffen? Werden Schülerinnen und Schüler ernst genommen? Gibt es einen Umgang auf Augenhöhe? Wie werden Schulfeste gefeiert? Die überzeugende Beantwortung dieser Fragen zeigt auf, welcher Geist an der Schule herrscht und was der Schule wichtig ist. Aus der Sicht der politischen Bildung können junge Menschen dann schon wichtige Elemente eines demokratischen Zusammenlebens erfahren und praktizieren.

Von besonderer Bedeutung ist der Zusammenhang von Werteerziehung und Sozialerziehung. Wir können uns zwar abstrakt über Werte unterhalten, wenn sie aber im sozialen Miteinander keine Rolle spielen, können sie keine Wirkung entfalten. Darum ist das Verhalten von allen, die am Schulleben beteiligt sind, so entscheidend. Der Bereich des Ver-

¶ Vgl. Hermann Giesecke, Wie lernt man Werte?, Weinheim-München 2005, S. 117.

¶ Vgl. Sibylle Reinhardt, Wertebildung und politische Bildung, Opladen 1999.

haltens muss immer wieder reflektiert werden. Das gilt vor allem, wenn es um Konflikte geht. Diese sollten nicht verschwiegen oder wegdiskutiert, sondern gründlich aufgearbeitet werden. Das ist wirksamer als jede noch so gut gemeinte Lehre über Werte. In vielfältigen Prozessen der Reflexion bilden sich Einstellungen und Werthaltungen, die für das eigene Leben von großer Bedeutung sein können, die aber auch für das gesellschaftliche Zusammenleben von Belang sind.

Andere Sozialisierungsinstanzen wie Peer-groups oder die Welt der neuen Medien sollen hier nur erwähnt werden, wie auch die große Bedeutung, die das Konsumverhalten auf junge Leute hat. Harald Welzer beispielsweise spricht von „Konsumismus“, der totalitären Charakter habe und zur Selbstentmündigung führe.<sup>6</sup> Diese wichtigen Bereiche sollten in die reflexive Aufarbeitung in der Schule mit einbezogen werden. Predigten und „Moralin“ wären dagegen die falsche Medizin.

Beim Thema Werte sollte im Bereich der politischen Bildung der sogenannte Beutelsbacher Konsens nicht vergessen werden. Er hat mit Wertevermittlung mehr zu tun, als viele auf den ersten Blick vermuten.<sup>7</sup> Der Konsens, der bei einer Tagung der baden-württembergischen Landeszentrale im Jahr 1976 erzielt wurde, lässt sich in drei Punkten zusammenfassen.<sup>8</sup> Den ersten Punkt kann man mit dem Stichwort „Indoktrinationsverbot“ umschreiben. Niemand darf im Rahmen eines Bildungsprozesses zur Übernahme von bestimmten Überzeugungen gedrängt oder gar gezwungen werden. Dieser Punkt ist stark werthaltig und hat einen direkten Bezug zu Art. 1 GG.

Der zweite Leitsatz ist mit dem Wort „Kontroversitätsgebot“ umschrieben und zeigt, wie der erste Punkt praktisch umgesetzt werden kann. Alles, was in Politik und Gesellschaft kontrovers ist, muss auch kontrovers in die Bildungsarbeit eingebracht werden. Mit

<sup>6</sup> Vgl. Harald Welzer, *Selbst denken*, Frankfurt/M. 2013, S. 16.

<sup>7</sup> Vgl. Siegfried Schiele, *Der Beutelsbacher Konsens*, in: Georg Weißeno (Hrsg.), *Gemeinschaftskunde unterrichten*, Schwalbach/Ts. 2008, S. 57–73.

<sup>8</sup> Vgl. Hans-Georg Wehling, *Konsens à la Beutelsbach?*, in: Siegfried Schiele/Herbert Schneider (Hrsg.), *Das Konsensproblem in der politischen Bildung*, Stuttgart 1977, S. 173 f.

diesem Grundsatz ist der Respekt gegenüber anderen Meinungen offenkundig. Die Werte Toleranz und Rücksichtnahme werden gefördert, wenn Kontroversen fair ausgetragen werden. Und nur so ist auch die eigenständige politische Urteilsbildung möglich.

Der dritte Grundsatz handelt von der Interessenlage derjenigen, für die politische Bildung veranstaltet wird. Sie haben einen Anspruch darauf, dass ihre Interessen im Bildungsprozess eine Rolle spielen und dass sie Fähigkeiten lernen können, ihre Interessenlage in die politische Willensbildung einzubringen. Damit sind sie eindeutig Subjekt und nicht Objekt des Bildungsvorgangs.<sup>9</sup> Darum ist eine politische Bildung, welche die Prinzipien von Beutelsbach beachtet, ein wichtiger Beitrag zur Wertevermittlung.

## Rationalität und Emotionalität

Bei unserer Thematik wird oft eine wichtige Fragestellung unterschlagen oder vergessen. Es geht um den Zusammenhang von Rationalität und Emotionalität.<sup>10</sup> Beim Thema Werte wird man nicht zum Ziel kommen, wenn man die Bedeutung emotionaler Vorgänge nicht beachtet. Ohne Zweifel gebührt der „Rationalität als Ziel politischer Bildung“<sup>11</sup> der Spitzenplatz. Dennoch wissen wir, dass Kenntnisse und verstandesmäßige Durchdringung von demokratischen Theorien allein nicht ausreichen, um Menschen an demokratische Werte heranzuführen. Und doch gehen wir in der Bildungsarbeit stillschweigend davon aus, dass das, was rational begründet und einsehbar ist, quasi automatisch auch emotional akzeptiert wird. Dieser Automatismus funktioniert nicht.

Wenn wir auf dem Weg der Vernunft allein nicht weiterkommen, dann müssen wir die Seele und Gefühlswelt des Menschen in das Bildungsgeschehen einbeziehen. Carl Friedrich von Weizsäcker stellte einmal fest: „Emotionen sind ja von der menschlichen Natur dazu gemacht, uns das Wichtige wahrnehmen

<sup>9</sup> Vgl. Young-Sik Huh, *Interesse und Identität*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>10</sup> Vgl. Siegfried Schiele/Herbert Schneider (Hrsg.), *Rationalität und Emotionalität in der politischen Bildung*, Stuttgart 1991.

<sup>11</sup> Manfred Hättich, *Rationalität als Ziel politischer Bildung*, München 1977.

zu lassen.“<sup>12</sup> Und wenn schon Max Weber vom Politiker vor allem auch „Leidenschaft“ als wichtige Eigenschaft fordert, dann können wir in der politischen Bildung nicht ganz leidenschaftslos agieren. Freilich ist es nicht einfach, die Frage zu beantworten, in welcher Weise Gefühle in die politische Bildung einbezogen werden können und sollen. Die Ver- netzung von Rationalität und Emotionalität müsste auch wissenschaftlich noch mehr unter die Lupe genommen werden. In jedem Fall müssen wir danach streben, die Gefühle zu kultivieren und die Ratio zu sensibilisieren.

Es ist klar, dass es in der politischen Bildung nur um wenige zentrale Punkte gehen kann, worauf die affektiven Ziele gerichtet sein können. Dazu zählt, wie wir schon gesehen haben, der fundamentale Wert Menschenwürde sowie die Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Solidarität, Frieden und Sicherheit. Klaus von Dohnanyi, der ehemalige Erste Bürgermeister Hamburgs, berichtete von einer Podiumsdiskussion an der Universität Erfurt, wo in der Diskussion ein Schweizer meinte: „Ich glaube, ihr Deutschen liebt die Freiheit nicht.“<sup>13</sup> Das bezog sich nicht auf eine fehlende kognitive Zustimmung, sondern auf ein Nichtvorhandensein der seelischen Kräfte, die Freiheit bejahen und fühlbar werden lassen. Wir sollten also bei der politischen Bildung der konkreten Erfahrung und den affektiven Komponenten insgesamt mehr Spielraum geben, ohne dabei auch nur im Ansatz in die Irrationalität abzugleiten.

Um die Tendenz der notwendigen Bemühungen anzudeuten, sei ein Beispiel angeführt: Die baden-württembergische Landeszentrale für politische Bildung hat jahrelang am 23. Mai, dem Geburtstag des Grundgesetzes, in der belebten Stuttgarter Königstraße ein Glas Sekt angeboten. Natürlich wollten die Vorbeigehenden wissen, auf wen man denn trinken solle. Als sie dann hörten, dass unser Grundgesetz Geburtstag hat, waren viele verduzt, aber für einen Geburtstags-trunk aufgeschlossen. Die meisten von ihnen ließen sich auch auf ein Gespräch über unsere Verfassung ein. Hier handelt es sich zweifellos um einen emotionalen Zugang, der aber viele Leute zum Nachdenken über sehr wich-

tige Fragen gebracht hat. Wie wertvoll wäre es doch, wenn in jeder deutschen Kommune am 23. Mai ein kleines Verfassungsfest gefeiert würde. Es gäbe noch viele und vielfältige emotionale Zugänge zu wichtigen Fragestellungen, wenn man sich überhaupt um diesen Bereich kümmern würde.

Nur wenn es gelingt, auch die affektiven Komponenten bei der Wertevermittlung zum Klingen zu bringen, werden wir zu einer spürbaren Übereinstimmung in zentralen Überzeugungen und Werten kommen, die für den Zusammenhalt unseres demokratischen Gemeinwesens unabdingbar sind. Bei mancher Bundestagsdebatte gewinnt man den Eindruck, dass es diese gemeinsame Basis gar nicht gibt, weil der Gegner zum Feind wird, dem man alles zutraut. Auch Wahlkämpfe sind oft von diesem Ungeist geprägt, aber auch Auseinandersetzungen in der Zivilgesellschaft, wie man sie etwa bei „Stuttgart 21“ erleben konnte. Da tut es gut, wenn die Bundeskanzlerin Angela Merkel zum 150. Geburtstag der SPD kommt und gratuliert. In gleicher Weise darf man annehmen, dass der oder die SPD-Vorsitzende einmal beim 75. Geburtstag der CDU mitfeiern würde. Solche Bekundungen von demokratischem Respekt sind eine Wohltat für die auf den Zusammenhalt angewiesene demokratische Gesellschaft.

Die Gemeinsamkeiten geraten generell zu selten in den Blick. Es ist zu wenig, wenn der Bundespräsident von Zeit zu Zeit auf die Werte, die uns verbinden, hinweist. Ab und zu tun das auch die Präsidentinnen und Präsidenten der Parlamente. In der Summe reicht das bei Weitem nicht. Zum Glück gibt es noch die Bundeszentrale und die Landeszentralen für politische Bildung (wenn auch nicht mehr in Niedersachsen), die auch das pflegen, was uns besonders wichtig ist und verbindet. Darüber hinaus sollten aber auch alle Parteien sowie die Bürgerinnen und Bürger schon am Stil der politischen Auseinandersetzungen erkennen lassen, dass uns im letzten Kern mehr verbindet als trennt und dass die Menschenwürde nicht eine abgegriffene Vokabel, sondern lebendige Wirklichkeit ist.

<sup>12</sup> Die Welt vom 18. 12. 1989.

<sup>13</sup> Zit. nach: Thomas Petersen/Tilman Mayer, *Der Wert der Freiheit*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2005, S. 7.

# Gleichheit und Freiheit

*Ute Gerhard unterstreicht, dass das Recht auf Gleichheit, die Anerkennung der Menschen als Gleiche, bei aller Anerkennung gleicher Freiheit immer erst der Konkretisierung oder einer Verständigung darüber bedarf, wie viel Gleichheit oder in welcher Hinsicht Gleichheit herzustellen ist. Laut Ulrike Ackermann ist Ungleichheit Ausdruck von sozialer Differenzierung und Bedingung für Vielfalt und damit Innovationskraft für gesellschaftlichen Fortschritt. Für Jasper von Altenbockum besteht die Herausforderung der Freiheit im Widerstreit zwischen Dezentralisierung und Zentralisierung; zwar werde gerne die befreiende Kraft des Kleinteiligen beschworen, doch am Ende siege die Nivellierung der Provinz (Anm. d. Red.).*

Ute Gerhard

## Über Freiheit und Gleichheit

**F**reiheit hat den höheren, strahlenderen Klang als Gleichheit. Der Aufbruch zur Freiheit durchweht die Geschichte in den großen Freiheitsbewegungen und bleibt, wenn wir uns in der Welt umschauen, so aktuell und unverzichtbar, wie eh und je. Freiheit umfasst – darüber besteht in liberalen Demokratien Einigkeit – sowohl die persönliche Handlungsfreiheit, alles zu tun, soweit es anderen nicht schadet,

**Ute Gerhard**

Dr. phil., geb. 1939; Prof. em. am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; Gründungsdirektorin des Cornelia Goethe Centrums für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse. gerhard@soz.uni-frankfurt.de

als auch die politische Freiheit von willkürlicher Herrschaft und Gewalt. Sie ist weiterhin abgesichert durch eine Reihe verfassungsrechtlicher Spezialfreiheiten wie der Meinungs-, Religions-, Versammlungs-, Vereinigungs- oder Berufsfreiheit. Doch sind diese Verbürgungen stets gefährdet. „Dem Reich der Freiheit werb' ich Bürgerinnen“, dieses Motto der ersten politischen Frauen-Zeitung in Deutschland von 1849, herausgegeben von Louise Otto, bringt all diese Freiheiten als Voraussetzung für die Verwirklichung gleicher Rechte auch der Frauen emphatisch auf den Punkt.

Das Recht auf Gleichheit, die Anerkennung der Menschen als Gleiche, hingegen ist komplizierter, versteht sich nicht von selbst, bedarf bei aller Anerkennung gleicher Freiheit immer erst der Konkretisierung oder einer Verständigung darüber, was genau gemeint ist, wie viel Gleichheit oder in welcher Hinsicht Gleichheit herzustellen ist. Die Einlösung des Rechtsprinzips der Gleichheit wirkt daher bedrohlich, zumindest ungemütlich für diejenigen, die etwas zu verlieren haben, denn es greift bestehende Verhältnisse an, drängt auf Veränderung und Teilung von Herrschaft und Eigentum. Im Verlauf der Geschichte, spätestens seit 1789, seitdem mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus dem philosophischen und theologischen Lehrsatz der Gleichheit aller Menschen ein politisches Programm sozialer Gerechtigkeit abgeleitet wurde, ist Gleichheit immer wieder als „Gleichmacherei“ in Verruf geraten. In der Parole „Freiheit statt Sozialismus“ wurden die Verdächtigungen und die Denunziation der Gleichheit auch in jüngster Zeit zu einer eingängigen Propagandaformel missbraucht. Auch nach dem Ende der Konfrontation des „Kalten Krieges“ hat sich der den Markt beherrschende Neoliberalismus weitgehend von der Leitnorm der Gleichheit verabschiedet.

Richtig ist, Gleichheit ohne Freiheit führt in diktatorische Zustände, Freiheit ohne Gleichheit behindert die Freiheit all derer, die über weniger Ressourcen, ungleiche Chancen oder keine Privilegien verfügen. Auch für die Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft war klar, dass Freiheit ohne Gleichheit nicht bestehen kann und eine demokratische

Regierungsform „weitgehende Gleichheit der gesellschaftlichen Stellung und der Vermögen“<sup>1</sup> voraussetzt. Das bedeutet, dass die beiden Grundwerte der Demokratie, Freiheit und Gleichheit, sich notwendigerweise ergänzen, gegenseitig regieren, in einem dialektischen Spannungsverhältnis stehen.<sup>2</sup> „Von dieser Spannung von Gleichheit und Freiheit lebt die Verfassungsgeschichte“, heißt es erläuternd in den Kommentaren zu Artikel 3 des Grundgesetzes, „und an dem jeweiligen Aussöhnungsversuch scheiden sich die Geister“.<sup>3</sup>

Wie die Verweigerung der Rechtsgleichheit für eine „Hälfte der Menschheit“ zu Unfreiheit, Bevormundung und Machtmissbrauch führt, dafür ist die Geschichte der Frauen und der Frauenrechte gerade auch in den sich liberal verstehenden bürgerlichen Gesellschaften ein eindringliches Beispiel. Die Argumente gegen die Gleichheit, überhaupt die Menschenrechte der Frauen waren in der abendländischen Philosophie, in der tradierten Geschlechterordnung und gesellschaftlichen Praxis vorgezeichnet. Trotzdem bedurfte es neuer Begründungen und Ausflüchte, warum Frauen verschieden und im Rechtssinne keine Menschen seien,<sup>4</sup> warum nach den bürgerlichen Revolutionen alle feudalen Untertänigkeiten und Abhängigkeiten aufzulösen waren, jedoch die „Herrschaft des Mannes im Hause“<sup>5</sup> wie auch sein Alleinvertretungsrecht nach außen zum Grundpfeiler gerade auch der bür-

<sup>1</sup> Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1977 (1762), S. 56.

<sup>2</sup> Vgl. Irene Pimminger, Was bedeutet Geschlechtergerechtigkeit?, Opladen u. a. 2012, S. 69ff.

<sup>3</sup> Theodor Maunz/Günter Dürig/Roman Herzog, Grundgesetz Kommentar, Bd. 1, München 1994, Rd. Nr. 121.

<sup>4</sup> So die Schrift eines Anonymus („Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?“ im Jahr 1618), einem Vertreter der *Querelle des femmes*, jener seit 1400 geführten Auseinandersetzung über die Stellung der Frau und die Ordnung der Geschlechter. Vgl. Elisabeth Gössmann (Hrsg.), Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?, Bd. 4, München 1988, S. 97–122. Dagegen die in der Frühaufklärung viel diskutierte Schrift des Poulain de la Barre „De l'égalité des deux sexes“ 1673. Vgl. Lieselotte Steinbrügge, Das moralische Geschlecht, Weinheim–Basel 1987.

<sup>5</sup> So die unbefangene Redeweise der Juristen im 19. und auch noch 20. Jahrhundert, etwa: Carl Friedrich von Gerber, System des Deutschen Privatrechts, Jena 1863, §222.

gerlichen Rechtsordnung und damit die Ehe als Institution zur Keimzelle des Staates wurde.

Zur Begründung diente die systematische Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre, zwischen männlichen und weiblichen Geschlechterrollen, zwischen Körper und Geist, Natur und Kultur, Lohnarbeit und Hausarbeit. Und es ist Teil einer vor allem geschlechtsspezifischen Dialektik der Aufklärung, dass gerade zu jener Zeit, als „die Menschenrechte laut und von den Dächern gepredigt wurden“<sup>6</sup>, die Verschiedenheit der Geschlechter zum alle Wissenschaften und Politik beherrschenden Ordnungsprinzip wurde und der Legitimation männlicher Herrschaft und Gewalt diente. Nicht nur die Philosophie oder politische Theorie, sondern insbesondere die Wissenschaften vom Menschen, allen voran die Medizin und die Jurisprudenz, in ihrer praktischen Anwendung auch die Pädagogik „intronisierten die Differenz zwischen den Geschlechtern zum alles erklärenden Grundstock von Wissenschaft und Kultur“.<sup>7</sup>

Diese Verhinderung gleicher Rechte für Frauen, die Widersprüchlichkeiten und Diskriminierungen, die sich aus der Polarisierung und Institutionalisierung hierarchischer Geschlechterrollen und der Funktionalisierung der Geschlechterdifferenz ergaben, hat die Frauen- und Geschlechterforschung inzwischen in all ihren Disziplinen gründlich analysiert. Sie hat sie als patriarchalische Gegenreaktion gegen die Denkbare und Forderung nach Freiheit und Gleichheit der Frauen entlarvt, jedenfalls nicht als Ergebnis der so hoch geschätzten Vernunft deuten können.<sup>8</sup> Waren die harten Widerstände gegen die Gleichheit der Frauen nun der Macht der Gewohnheit oder dem „Geschlechtsegoismus“ und dem „Bequemlichkeitsbedürfnis des Mannes“ geschuldet, wie die Rechtssoziologin

<sup>6</sup> Theodor Gottlieb von Hippel, Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, Berlin 1792.

<sup>7</sup> Claudia Honegger, Sensibilität und Differenz, in: Ute Gerhard et al. (Hrsg.), Differenz und Gleichheit, Frankfurt/M. 1990, S. 245.

<sup>8</sup> Anders Jean-Jacques Rousseau, Emile oder über die Erziehung, Stuttgart 1963 (1762), S. 726: „Die Ungleichheit ist keine menschliche Einrichtung, oder zumindest nicht das Werk des Vorurteils, sondern das der Vernunft.“

Marianne Weber annahm?<sup>9</sup> Oder doch eine Folge „selbst verschuldeter Unmündigkeit“, „deren Ursache nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt“?<sup>10</sup>

Erst in jahrhundertelangen Kämpfen, in immer neuen „Wellen“ und regem internationalen Austausch haben die Frauenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa und Teilen der Welt schrittweise die mindere, ungleiche Rechtsstellung der Frau verbessern können. Und doch sollten wir nicht vergessen, wie kurz erst die Laufzeit mancher Rechtserrungschaften auch in Deutschland ist: Das Recht auf gleiche Schulbildung und Studium gibt es seit 1908, das politische Wahlrecht seit 1919. Die Gleichberechtigung im Privaten, die für die verheiratete Frau Voraussetzung ihrer politischen Teilhabe und Mitbestimmung war, aber ließ noch sehr viel länger auf sich warten. Selbst nach der verfassungsrechtlichen Zusicherung durch Art. 3 GG wurde die Gleichberechtigung in der Familie in Westdeutschland formal erst 1977 mit der Abschaffung der vornehmlichen Pflicht der Frau zur Hausarbeit erreicht.

Zugleich wissen wir, wie ungleich die Lebensbedingungen, Teilhabe- und Berufschancen von Männern und Frauen trotzdem heute noch sind, wie ungleich nach wie vor die Sorge des Alltags für Kinder und Familie zwischen den Geschlechtern verteilt ist. Es ist hier nicht der Ort, die strukturellen, politischen, ideologischen und individuell praktischen Ursachen nicht verwirklichter Rechtsgleichheit der Frauen zu behandeln. Vielmehr interessiert, ob das Instrumentarium, das uns die Werte Freiheit und Gleichheit anbieten, noch brauchbar ist angesichts der Komplexität so grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen und individueller Anforderungen.

Tatsächlich ging es der „neuen“ Frauenbewegung der 1970er Jahre vorrangig nicht um Gleichberechtigung, sondern um Autonomie und Selbstbestimmung im Privaten wie in der Politik. Sie verstand sich weltweit vor

<sup>9</sup> Vgl. Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, Tübingen 1907, S. 414, S. 426.

<sup>10</sup> Vgl. Immanuel Kant, Was ist Aufklärung?, in: Immanuel Kant Werkausgabe, Schriften zur Anthropologie, Bd. XI, Frankfurt/M. 1977, S. 51–61.

allem als Befreiungsbewegung, in Abgrenzung zur „Frauenrechtelei“ der historischen Frauenbewegung. Die aus historisch schlechten Erfahrungen gespeiste Rechts skepsis der Frauen war mit der Enttäuschung über die nicht verwirklichte, nur formale Gleichberechtigung eher verstärkt worden. In der unter Feministinnen heiß geführten Debatte um Gleichheit und Differenz am Anfang der 1990er Jahre gab es daher radikale Stimmen, für die „der traditionelle politische Wortschatz“ – der Begriff der Gleichheit, der Freiheit oder Demokratie – „in toto verdächtig“, nicht mehr brauchbar war, weil diese Begriffe „die patriarchale Ordnung der Welt“ konstituiert haben, also nicht „unschuldig“ seien.<sup>11</sup> Für die einen folgte daraus die Forderung nach geschlechterdifferenten, geschlechtsspezifischen Rechten, nach „weiblicher Freiheit“, denn die Tatsache, dass es zwei Geschlechter gibt, sei in unserem Recht, in unserer politischen Sprache unauflösbar. Kein Geschlecht könne das andere repräsentieren.<sup>12</sup> Für andere Theoretikerinnen waren solche Verabsolutierungen der Geschlechterdifferenz sowie die Erkenntnis der Differenzen auch unter Frauen der Anlass, die „totalisierenden Gesten“<sup>13</sup> einer alle Frauen qua Geschlecht umfassenden Identität überhaupt infrage zu stellen, also Geschlecht als Leitkategorie zu dekonstruieren.

Wieder einmal hatte Gleichheit – nun unter Feministinnen – keinen Kurswert, wurde mit Gleichsein (*sameness*), Identität verwechselt, als Angleichung missverstanden. Dabei hatte schon Helene Stöcker, radikale Feministin und Pazifistin, in ihrer Schrift „Unsere Umwertung der Werte“ vor 100 Jahren eingewandt: „Nein, nein, nicht Mann sein wollen, wie ein Mann sein wollen (...): was sollte uns das helfen!“<sup>14</sup>

Die Frage, wie viel Gleichheit zuzulassen und welche Differenzen zu berücksichtigen sind, hat die neuzeitliche Geschichte der Frauenemanzipation seit der Französischen

<sup>11</sup> Adriana Cavarero, Die Perspektive der Geschlechterdifferenz, in: U. Gerhard et al. (Anm. 7), S. 96 f.

<sup>12</sup> Vgl. Luce Irigaray, Über die Notwendigkeit geschlechtsdifferenzierter Rechte, in: U. Gerhard et al. (Anm. 7), S. 338–351.

<sup>13</sup> Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991, S. 33.

<sup>14</sup> Helene Stöcker, Die Liebe und die Frauen, Minden 1906, S. 14.

Revolution begleitet. Während Olympe de Gouges in ihrer „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von 1791 grundsätzlich der Rechtsgleichheit den Vorrang gab, keine besonderen „Rechtswohltaten“ für Frauen, vielmehr gleiche Pflichten und Teilhabe forderte,<sup>15</sup> hat Mary Wollstonecraft in ihrem „Plädoyer für die Rechte der Frau“ von 1792 die Anerkennung der besonderen weiblichen Lebensweise, Erziehung und Moral ins Zentrum ihrer Rechtsforderungen gestellt.<sup>16</sup> Die Spannung zwischen der Berufung auf die Verschiedenheit der Geschlechter und der Forderung nach Gleichberechtigung wird deshalb auch „Wollstonecraft-Dilemma“ genannt und bezeichnet die Schwierigkeit, einerseits um Rechtsgleichheit mit dem Manne zu streiten, andererseits die Angleichung an hegemoniale Männlichkeit abzulehnen. Es ist das scheinbare Paradox, auf dem Recht auf Gleichheit zu bestehen und gleichzeitig die Berücksichtigung von Differenzen einzufordern.

## Für den „Sieg des Prinzips“

Die Gegenüberstellung von Gleichheit und Differenz – so inzwischen die Schlussfolgerung vieler Stimmen – ist eine „falsche Alternative“<sup>17</sup>, welche die gesellschaftlichen Bedingungen als Ursache von Ungleichheit vernachlässigt. Juristisch und politisch ist darum immer wieder darüber zu verhandeln und zu streiten, in welchen Hinsichten die Differenzen relevant und zu berücksichtigen sind – das spiegelt die mühsame und unabgeschlossene Geschichte des Gleichheitssatzes und der Gleichberechtigung. Gleichheit setzt die Verschiedenheit der Menschen voraus, sonst machte diese Leitnorm der Menschenrechte keinen Sinn, und es kann sich bei diesem Rechtsprinzip nur um Gleichheit von einer *bestimmten* Seite, in für die Lebenschancen wesentlichen Hinsichten handeln, niemals um Identität oder Angleichung. Der Maßstab für Geschlechtergerechtigkeit kann daher keinesfalls die „männliche Normalbio-

grafie“ sein, sondern muss sich an einem für alle Menschen (Männern und Frauen) möglichen Maß von Freiheit und Gleichheit ausrichten.

Mit dem Beharren auf Gleichheit ist immer auch die Freiheit, ein Leben selbstbestimmt zu führen, berührt. Was dies im Einzelnen für die gleiche Freiheit der Frauen heißt, ist im jeweiligen Kontext zu bestimmen und in rechtlichen Vereinbarungen auszuhandeln. Gewiss spielen hierbei die politischen Machtverhältnisse, gleiche Teilhabe und Repräsentation – daher etwa auch Quoten – eine bisher unverzichtbare Rolle. Immerhin steht das Recht, der Grundsatz der Gleichheit und Freiheit, nun auf der Seite der Frauen wie der aller anderen Benachteiligten und Unterdrückten. Die Inanspruchnahme von Rechten, insbesondere von Gleichheit, war in der Geschichte der Demokratie wie auch der Frauenbewegungen der entscheidende politische Hebel, um Ungleichheit und Ungerechtigkeit als solche wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen.

Wenn wissenschaftliche Analysen und feministische Kritik gegenwärtig insbesondere die ungerechte und ungleiche Arbeitsteilung im Reproduktionsbereich, im Hinblick auf alle Tätigkeiten der Pflege, Betreuung und Sorge für andere (*care*), aufgreifen und damit nicht nur ein Problem geschlechtsspezifischer, sondern auch internationaler Arbeitsteilung zur Sprache bringen, ist ein zentrales Feld bezeichnet, in dem aktuell die Frauenbewegungen wie andere zivilgesellschaftliche Akteure<sup>18</sup> um die relevanten Hinsichten der Gleichheit ringen und damit neue Standards für Gerechtigkeit einfordern. Die Umwertung der Werte und politischen Prioritäten in Bezug auf die soziale Praxis der Fürsorglichkeit von Männern und Frauen ist ein ziemlich revolutionäres Vorhaben, das mit der Arbeitsteilung auch die bisherigen Strukturen ökonomischer Macht und Ungleichheit infrage stellt.

<sup>15</sup> Vgl. Ute Gerhard, Gleichheit ohne Angleichung, München 1990, S. 49f., S. 263f.

<sup>16</sup> Vgl. Mary Wollstonecraft, Verteidigung der Rechte der Frauen, Zürich 1975/1976 (1792).

<sup>17</sup> Nancy Fraser, Falsche Gegensätze, in: Seyla Benhabib et al. (Hrsg.), Der Streit um Differenz, Frankfurt/M. 1993, S. 59–79.

<sup>18</sup> Vgl. das bemerkenswerte Manifest der Europäischen Sozialplattform von 2011: [www.socialplatform.org/Page\\_Generale.asp?DocID=11888](http://www.socialplatform.org/Page_Generale.asp?DocID=11888) (2.8.2013).



Ulrike Ackermann

# Freiheit und Gleichheit

Ist es im Hinblick auf unsere Kinder und Enkel gerecht, dass wir uns seit geraumer Zeit rund zwei Billionen Euro Staatsschulden erlauben? Dient es der Freiheit oder der Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger, wenn die amtierende Kanzlerin trotz leerer Kassen Mütterrenten, Kindergeld, Mietpreisbremse und Mindestlohn verspricht? Was befördert die alte Ordnung der Geschlechter, was dient ihrer Gleichberechtigung?

**Ulrike Ackermann**

Dr. rer. soc., geb. 1957; Professorin für Politische Wissenschaften mit dem Schwerpunkt Freiheitslehre und -forschung an der SRH Hochschule in Heidelberg; Direktorin des John Stuart Mill Instituts für Freiheitsforschung, Ludwig-Guttman-Straße 6, 69123 Heidelberg. [ulrike.ackermann@hochschule-heidelberg.de](mailto:ulrike.ackermann@hochschule-heidelberg.de)

Die Opposition will mit der Themensetzung „Gerechtigkeit“ im Wahlkampf punkten. Die Regierungsparteien wollen noch gerechter sein und mit „asymmetrischer Demobilisierung“ die Wahl gewinnen. Unabhängig von erhitzten Wahlkämpfen heutzutage war die Kollision des Werts der Freiheit mit dem der Gleichheit und der Gerechtigkeit schon Jahrhunderte vor uns Bestandteil leidenschaftlicher gesellschaftlicher Debatten. Es lohnt deshalb ein Blick in die Geschichte, um sich etwas Klarheit über die Bedeutung dieser scheinbar kontrahierenden Werte zu verschaffen.

Beginnen wir mit der Freiheit: „Das eigentliche Gebiet der menschlichen Freiheit umfaßt als erstes das innere Feld des Bewußtseins und fordert hier Gewissensfreiheit im weitesten Sinne, ferner Freiheit des Denkens und des Fühlens, unbedingte Unabhängigkeit der Meinung und der Gesinnung bei allen Fragen, seien sie praktischer oder philosophischer, wissenschaftlicher, moralischer oder theologischer Natur. (...) Zweitens verlangt dieses Prinzip Freiheit des Geschmacks und der Studien, Freiheit, einen Lebensplan, der unseren eigenen Charakteranlagen entspricht, zu entwerfen und zu tun, was uns beliebt, ohne Rücksicht auf die Folgen und ohne uns von unseren Zeitgenossen stören zu las-

sen – solange wir ihnen nichts zuleide tun – selbst wenn sie unser Benehmen für verrückt, verderbt oder falsch halten.“<sup>1</sup> So hat es der Philosoph und Nationalökonom John Stuart Mill 1859 formuliert.

Mit dieser Definition hat er in der Ideengeschichte des Liberalismus der individuellen Freiheit neben der politischen und wirtschaftlichen einen besonderen Stellenwert als Motor der Geschichte eingeräumt. Freiheit bedeutet demnach Freiheit von Zwang und Einmischung, so lange wir niemanden schädigen. Die Grenze der je individuellen Freiheit liegt also dort, wo die Freiheit des anderen beginnt. Eingehegt ist diese über die Jahrhunderte erkämpfte Freiheit heute vom Rechtsstaat, der die individuellen Grundrechte, die Vertragsfreiheit und das Privateigentum schützt. Verfassung, repräsentative Demokratie und die soziale Marktwirtschaft flankieren die Freiheit und ermöglichen die soziale Teilhabe der Bürgerinnen und Bürger.

Seit der Französischen Revolution begleiten uns die Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Zugleich hat uns dieser Aufbruch in die Demokratie seit dem 19. Jahrhundert ein neues Dilemma beschert: die Kollision des Werts der Freiheit mit dem Wert der Gleichheit – ein Konflikt, der bis heute unsere Debatten befeuert. Alexis de Tocqueville hat bereits vor Jahrhunderten vor dem „verderblichen Gleichheitstrieb“ der Menschen gewarnt, der dazu führe, dass sie „die Gleichheit in der Knechtschaft der Ungleichheit in der Freiheit“<sup>2</sup> vorziehen würden. Auch heute stellt sich die Frage, ob die Menschen zugunsten der Gleichheit auf Freiheit verzichten wollen oder umgekehrt den Wert der Freiheit höher schätzen und dafür Ungleichheit in Kauf nehmen?

Im jahrhundertelangen Kampf um gleiche Rechte bildete sich Zug um Zug die Rolle des Staatsbürgers heraus, ausgehend von dem Grundsatz der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz. Mit dieser Angleichung der politischen Bürgerrechte ging auch eine Angleichung sozialer Chancen im Hinblick auf

<sup>1</sup> John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1988, S. 20.

<sup>2</sup> Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Frankfurt/M.–Hamburg 1956 (1835/40), S. 39f.

Erziehung, Einkommen und Versorgung einher. Damit eröffneten sich für jede Bürgerin und jeden Bürger immer größere Chancen der Freiheit. Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status ist die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. Die Chance der Selbstverwirklichung ist damit nicht mehr wie in der Vergangenheit das Privileg weniger Auserwählter, sondern Rechtsanspruch eines jeden Menschen. Voraussetzung für die Herausbildung der Persönlichkeit und die Praxis eines eigenen Lebensplans ist die Freiheit einer jeden Frau und eines jeden Mannes, zwischen verschiedenen Optionen wählen zu können und sich von anderen zu differenzieren. Die Gleichheit vor dem Gesetz ist gewissermaßen Voraussetzung für soziale Differenzierung. Sie schafft damit soziale Ungleichheit, die erst Vielfältigkeit ermöglicht und sich in der Pluralität der Lebensstile manifestiert. Gerade darin liegt die Voraussetzung für die Produktivität und Innovationskraft einer Gesellschaft. Uniformität und soziale Gleichheit würden hingegen Stillstand der historischen Entwicklung bedeuten.

Der liberalen Freiheitsdefinition folgend bedeutet Gerechtigkeit die Durchsetzung geltenden Rechts und die Rechtsgleichheit aller vor dem Gesetz. Das freiheitlich-demokratische Gemeinwesen sorgt im Rahmen eines Gesellschaftsvertrags für die Chancengerechtigkeit aller als Voraussetzung dafür, die eigene Persönlichkeit auf je individuelle Weise entfalten zu können. Nicht von ungefähr ist in der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 vom *pursuit of happiness* als dem unveräußerlichen Recht aller Menschen die Rede; das heißt, dass das Streben nach Glück in der Verfassung geschützt ist, aber es ist keine Garantie auf das Glück selbst. Jeder Bürger und jede Bürgerin muss es selbst suchen.

## Wertschätzung der Freiheit

Seit dem 19. Jahrhundert hat sich mit dem Aufkommen der „sozialen Frage“, dem Erstarken der Arbeiterbewegung und sozialistisch-kommunistischer Parteien der Diskurs über Gerechtigkeit verändert. Einzug hielt der Begriff der sozialen Gerechtigkeit, der sich fortan an sozialer Gleichheit im Sinne von Ergebnisgleichheit orientiert. Für soziale Gerechtigkeit sollte nun der Staat durch Umverteilung sorgen. Das ist eine bemerkenswerte Verschie-

bung der Bedeutung von Gleichheit und Gerechtigkeit: Ging es ursprünglich in der Französischen Revolution um die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, so verändert sich diese Forderung in Richtung einer Gleichheit der tatsächlichen Lebensverhältnisse.

Obwohl sich die Lebensbedingungen in unseren europäischen Wohlfahrtsstaaten seit dem 19. Jahrhundert für alle Menschen fundamental verbessert haben, die Menschen viel länger leben, weniger arbeiten und insgesamt wohlhabender geworden sind, ertönen die Rufe nach mehr sozialer Gerechtigkeit und Umverteilung bis heute. Die unterschiedlichen Werte der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit prallen in den gesellschaftlichen Debatten immer wieder aufeinander. Auch der Sozialphilosoph Max Horkheimer beklagte noch kurz vor seinem Tod 1973 dieses Dilemma: „Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit, je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit.“<sup>f</sup>

Das John Stuart Mill Institut für Freiheitsforschung erstellt seit 2011 alljährlich in Kooperation mit dem Institut für Demoskopie Allensbach (IfD) sowie dem Institut für Publizistik der Universität Mainz einen Freiheitsindex für Deutschland, um herauszufinden, wie es die Deutschen mit der Freiheit halten. Der Fragenkatalog erfasst die subjektive Bedeutung des Werts der Freiheit auf Seiten der Bürger in folgenden Bereichen: Wie definieren sie Freiheit für sich? Welche Wertschätzung erfährt der Wert der Freiheit im Wettbewerb mit anderen Werten wie etwa Gleichheit, Sicherheit, Gerechtigkeit? Wie frei empfinden sich die Bürger? Was erwarten sie vom Staat? Uns interessiert dabei, ob und inwieweit ein Freiheitsverständnis, das die Freiheit als Freiheit des Einzelnen sieht, der über sein Leben selbst bestimmen und dafür die Verantwortung übernehmen will, Vorrang vor anderen Werten wie sozialer Gleichheit oder innerer und sozialer Sicherheit hat.<sup>f4</sup>

Über die Jahrzehnte konnte man beobachten, dass – auch gerade nach der Wiedervereinigung – der Wert der Freiheit im Vergleich zum Wert der Gleichheit in der Bevölkerung an

<sup>f</sup> Zit. nach: Gerhard Rein, Das Verbotene Jenseits, in: Weltwoche vom 25.7.1973.

<sup>f4</sup> Vgl. Ulrike Ackermann (Hrsg.), Freiheitsindex Deutschland 2011, Frankfurt/M. 2012; dies., Freiheitsindex Deutschland 2012, Frankfurt/M. 2013.

Ansehen verloren hat. Doch seit 2011 können wir bei den unter 30-Jährigen, gerade aus den östlichen Bundesländern, eine Trendwende zugunsten von Freiheit und Selbstbestimmung feststellen. Zugleich zeigt der Freiheitsindex, dass sich die Staatsorientierung verstärkt: Immer mehr Aufgaben wollen die Bürger an den Staat delegieren. Damit ist eine paradoxe Situation entstanden: Zwar nimmt die Akzeptanz des Werts der Freiheit im abstrakten Sinne zu. Doch gleichzeitig mehren sich die Forderungen nach Eingriffen des Staates in das Leben der Bürger, was letztlich die Einschränkung der individuellen Freiheit bedeutet.

Auf die Frage nach dem subjektiven Freiheitsgefühl antworten die befragten Deutschen hingegen mehrheitlich, dass sie sich in ihrem Leben frei fühlen. Der Wunsch nach staatlicher Kontrolle und Überwachung findet sich im Übrigen ebenso bei jenen, die der Freiheit von ihrem Selbstverständnis her näher stehen, wie bei jenen, denen Gleichheit und Sicherheit wichtiger sind als Freiheit und Selbstbestimmung. Klarer Favorit ist der „betreuende“ und „kümmernde“ Staat, der im Unterschied zum „liberalen“ Staat als gerechter, wohlhabender, menschlicher und lebenswürdiger angesehen wird.

Der Freiheitsindex 2012 hat zudem gezeigt, dass die Skepsis gegenüber der Marktwirtschaft eine neue Dimension angenommen hat: Erstmals glaubt auch in Westdeutschland eine knappe relative Mehrheit von 43 Prozent der Bevölkerung, Marktwirtschaft führe automatisch zu sozialer Ungerechtigkeit. Nur noch 38 Prozent der Deutschen sind der Meinung, „Marktwirtschaft macht soziale Gerechtigkeit erst möglich“. Es scheint immer mehr die Überzeugung verloren zu gehen, dass diese Wirtschaftsform Grundlage für Freiheit und Wohlstand ist.

Trotz der Individualisierungsprozesse, die wir der westlichen Moderne seit der Aufklärung verdanken, und der Herausbildung der Zivilgesellschaft ist also die Vorstellung vom Staat als gütigem und zugleich strengem „Vater“ immer noch sehr beliebt. Er soll für Wohlstand und Gesundheit „seiner Kinder“ sorgen und am besten alle Güter gerecht unter ihnen verteilen. Im Gegenzug zu seiner Wohltätigkeit nehmen die Bürger dann auch seine erzieherische Strenge und seine Wacht über die Tugend in Kauf.

Doch unsere bisherige Geschichte war gerade deshalb so erfolgreich, weil sich wirtschaftliche, politische und individuelle Freiheit immer gegenseitig bedingten und vorantrieben. Ohne die Neugierde, Risikobereitschaft und mutige Schaffenskraft der Individuen hätten wir heute weder Wohlstand noch Demokratie. Das Bewusstsein über diese Zusammenhänge ist aber weitestgehend verloren gegangen. Stattdessen wachsen die antikapitalistischen Ressentiments. Zum rapiden Ansehensverlust des Kapitalismus trugen obendrein noch viele Marktakteure bei. Denn wirtschaftliche Freiheit bedeutet Eigentum, Wettbewerb, Vertrags- und Gewerbefreiheit, aber eben auch Haftung und Verantwortung. Unternehmen, Banken *und* Staaten müssen für ihre Schulden und ihre Misswirtschaft geradestehen. Man kann nicht ewig auf Pump leben und die Schuldenspirale immer höher drehen und Risiken auslagern. Dann platzt, wie wir in der europäischen Schuldenkrise sehen, auch die Blase der öffentlichen Haushalte.

Wir brauchen deshalb einen starken, aber schlanken Staat, der seinen ordnungspolitischen Aufgaben nachkommt, konsequent Schulden abbaut und der Versuchung widersteht, der bessere Unternehmer sein zu wollen; ein Staat, der sich in seiner Interventionslust zurückhält und dafür sorgt, dass verfasste Regeln eingehalten werden; der als Rechtsstaat die innere und äußere Sicherheit seiner Bürger garantiert und sich jeglicher Übergriffe auf das private Leben und die individuellen Freiheiten seiner Bürger enthält; ein Staat, der sich seiner Neutralität bewusst ist und weder Recht noch Politik moralisiert; der kein Tugendwächter, Erzieher und Moralapostel ist. Wir brauchen also einen Staat, der die Grundversorgung und das Existenzminimum seiner Bürger garantiert, für Chancengerechtigkeit sorgt, aber die Eigeninitiative seiner Bürger gerade nicht in paternalistischer Fürsorge erstickt.

## Selbstbestimmung und Eigensinn

All dies wäre im Übrigen auch der Europäischen Union und ihren politischen Institutionen zu wünschen. Denn ein überregulierter europäischer Superstaat zerstört die Vielfalt und Fortschrittpotenziale eines freiheitlichen Europas – also all das, was die bisherige Erfolgsgeschichte Europas ausgemacht hat. Eine

Transferunion mit einer paternalistischen europäischen Wirtschaftsregierung, welche die Schulden vergemeinschaftet, die Verantwortung von Einzelstaaten suspendiert und private Gläubiger aus der Haftung entlässt, wird mit Sicherheit die Krise nicht lösen. Wenn der europäische Integrationsprozess auf Zwang beruht, von Rechtsbrüchen begleitet ist und auf dem Rücken der Steuerzahler ausgetragen wird, die Vielfalt der Einheit und Uniformität geopfert wird, braucht man sich nicht zu wundern, wenn die Europa- und Demokratieskepsis der Bürger wächst.

Anstelle von Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung – Werte, für die in Europa jahrhundertlang gekämpft wurde –, scheinen sich eher Entmündigung und paternalistische Fürsorge als Handlungsmaximen durchzusetzen. Wenn zudem marktwirtschaftliche Prinzipien einem zunehmend staatsmonopolistischen Kapitalismus weichen, in dem Politik und Banken unheilvoll verstrickt sind und die Schuldenberge emsig weiter auf türmen, ist es um die Freiheit schlecht bestellt.

Das Gegenteil von Paternalismus ist Eigensinn und Selbstsorge, aus denen neues Selbstvertrauen, Stolz und Würde und damit neue Lebensqualität für den einzelnen Bürger wie auch für Staaten erwachsen können. All dies sind Voraussetzungen, um die Freiheit zu entfalten, neue Freiräume zu entdecken und sie auszuloten auf dem Weg zu Mündigkeit und Selbstbestimmung. Eine Demokratie bleibt lebendig, wenn selbstbewusste und eigenwillige Bürger und Bürgerinnen ihre wirtschaftliche, politische und individuelle Freiheit zu Lebensexperimenten nutzen. Die Ambivalenzen und Widersprüche, in die uns die Freiheit verwickelt, kann uns jedoch niemand abnehmen, die müssen wir schon selbst aushalten. Aber wir sind so erwachsen geworden, dass wir keine Tugendwächter brauchen, weder den Staat oder die EU-Bürokratie noch eine Ideologie, die uns moralisch oder politisch vorschreiben, wie wir zu leben haben und wie unser Glück auszusehen hat. Denn es gibt keine bestimmte Konzeption des guten Lebens, die für alle gültig wäre, aber das Recht eines jeden – frei und gleich geboren –, sein jeweiliges Glück zu verfolgen.



*Jasper von Altenbockum*

## Zwergschulen und Energiebürger

Auf der Suche nach den Gründen, die unsere Freiheit immer mehr einschränken, stoßen die Hüter des reinen Liberalismus gerne auf die Abgaben- und Steuerlast, auf den Sozialstaat oder noch einfacher: auf den Staat an sich, auf die Fesseln des Marktes. Vor zehn Jahren gehörte die Kritik an diesem

**Jasper von Altenbockum**

Dr. phil., geb. 1962; Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ), verantwortlich für Innenpolitik, Hellerhofstraße 2–4, 60357 Frankfurt/M. [j.altenbockum@faz.de](mailto:j.altenbockum@faz.de)

Bündel freiheitshemmender Faktoren fast schon zum Common Sense; es war die Zeit, als sich nicht einmal die Grünen und die SPD dem marktliberalen Gedankengut entziehen konnten, eine Zeit, als die FDP von einer Zukunft als Volkspartei träumte („Projekt 18“) und die CDU sich auf eine Bierdeckel-Steuer eingeschworen hatte. Sie alle wurden von der Wirklichkeit der „Agenda 2010“ eingeholt, die SPD ungleich härter als all jene Parteien, die ihr noch wesentlich radikalere Reformen abverlangt hatten. Schon eine Reform, die aus marktwirtschaftlicher Sicht als Reförmchen kritisiert wurde, hatte die SPD an den Rand des Abgrunds gebracht, links von ihr eine neue Partei entstehen lassen und das Schicksal eines „Basta“-Kanzlers besiegelt.

Zwei Wahlperioden später sind die Parteien sichtlich froh, nicht noch mehr für die Freiheit tun zu müssen. Allenthalben ist von „Auswüchsen“ und „Entfesselung“ die Rede – auf dem Arbeitsmarkt, auf den Finanzmärkten, neuerdings auch auf den Internetmärkten. Es geht wieder mehr um die Gleichheit – von Arm und Reich, in der Schule, am Arbeitsplatz, in der Ehe, beim Arzt und vor dem Recht. Auch jetzt ist es wie vor zehn Jahren: Keine der Parteien kann sich diesem Pendelschlag in die andere Richtung entziehen, nicht einmal die FDP, die tapfer ihrer Staatsskepsis und ihrem individualistischen Credo gehorcht, sich aber dennoch den „sozialdemokratischen“ Themen nicht entziehen kann, die auch CDU und CSU gerne für sich vereinnahmen.

Den Umschwung kann man als Ausdruck jenes unersättlichen Verlangens nach Gleichheit begreifen, das Demokratien innewohnt, zumal dann, wenn sie nach dem Modell des auf Konsens getrimmten Sozialstaats geformt sind. In diesem egalitären Zug der Zeit wirkt die Freiheit nicht wie ein Wert an sich, sondern wie eines von vielen Werkzeugen, das nützlich ist, wenn es zur Reparatur gebraucht wird, aber unnütz herumliegt, wenn der Laden läuft.

Doch sind die letzten Gründe für die Gefährdung der Freiheit wirklich jene Gründe, die staatskritische liberale Denker gerne vorbringen? Waren die Reformen, die im Zeichen von Deregulierung, Privatisierung, Aktivierung und Flexibilisierung betrieben wurden, wirklich immer im Sinne der Freiheit des Einzelnen oder aller? Und sind die Korrekturen, die vorgenommen wurden und noch kommen sollen, wiederum eine neue, rückschrittliche Einschränkung der Freiheit?

Beides darf in Zweifel gezogen werden, wenn man in Rechnung stellt, dass staatlicher Einfluss die individuelle Freiheit zwar einschränken kann im Namen der Gleichheit und des „Zusammenhalts“ der Gesellschaft, dass der Staat diese Freiheit aber genauso gut gewährleistet im Namen der Gleichheit – der Gleichheit des Rechts, der Chancen, der Risiken, der Sicherheit. Beides wird im Laufe der Zeit immer wieder korrigiert werden müssen zum Vorteil des einen oder anderen.

Die wirkliche Herausforderung der Freiheit, das offenbart der (ansonsten recht unauffällige) Wahlkampf von 2013 wesentlich deutlicher als die Wahlkämpfe von 2002, 2005 oder 2009, liegt tiefer als nur im allenfalls literarisch anspruchsvollen Lamento über die „Knebel des Sozialstaats“ auf der einen oder über die „marktkonforme Demokratie“ auf der anderen Seite. Die wirkliche Herausforderung ist der Widerstreit zwischen Dezentralisierung und Zentralisierung, zwischen Rückkehr in die Provinz und beschleunigter Globalisierung, zwischen Überschaubarkeit und anonymer Macht.

## Rolle des demografischen Wandels

Die Demografie spielt dabei eine Schlüsselrolle. Es gibt kaum ein politisches Thema, das

nicht auf die „demografische Krise“ zurückzuführen wäre oder zumindest auf einer ihrer Schockwellen beruhte. Selbst die „Agenda 2010“ war nicht ein Programm allein zur Renaissance der Eigenverantwortung oder zur Entlastung der Sozialkassen – bei sinkender Geburtenrate, alternder Gesellschaft und absehbarer Unterversorgung des Arbeitsmarkts kann es sich der Staat nicht leisten, sich mit einem Heer von Langzeitarbeitslosen einzurichten. Unter dem Stichwort Fachkräftemangel konkurrieren sie mittlerweile mit eingewanderten Qualifizierten, denen der Zugang zum Arbeitsmarkt durch die „Blue Card“ erleichtert wird.

Auch die wenig später etablierte „Schuldenbremse“ – so unrealistisch ihre Einhaltung vielleicht auch sein mag – hat ihre starke demografische Schlagseite. Die Schulden der geburtenstarken Jahrgänge lassen sich nicht ohne Legitimationsprobleme einfach auf die geburtenschwachen Jahrgänge abladen. Die werden ohnehin genug Probleme haben, die Sozialkassen zu finanzieren – siehe „Rente mit 67“, siehe Pflegereformen, siehe Gesundheitsreformen.

Doch die Herausforderung besteht nicht nur in der demografisch durcheinander gewirbelten Sozialverfassung, deren Einzelteile die Wahlprogramme durchziehen (Bildung, Schule, Familie, Beruf, Kinderbetreuung, Wohnen, Infrastruktur bis hin zum Breitband-Zugang). Sie besteht in zwei diametral entgegengesetzten Bewegungen. Da ist zum einen der Drang zur Dezentralisierung, der aber politisch nur sehr selektiv gefördert wird. Und da ist zum anderen der Hang zur Zentralisierung, der ähnlich der Gleichheit im modernen Verwaltungsstaat eine Art gesetzmäßige Sogwirkung auszuüben scheint.

Jene Bewegung, die auf europäischer Ebene gerne auch unter dem Schlagwort „Subsidiarität“ gehegt und gepflegt, aber selten praktiziert wird, entspricht der Freiheitsliebe. Denn Dezentralisierung bedeutet Rückverlagerung von Verantwortung, Selbstverwaltung und im Idealfall bürgerschaftliche Eigenregie, mithin also eine Stärkung der Freiheit der „Zivilgesellschaft“ dort, wo sie sich selbst und ohne Eingriffe des Staates regulieren kann oder muss. Die andere Bewegung hingegen, die zunehmende Stärkung der „Zentrale“, auf welcher Verwaltungs-

ebene auch immer, entspricht der Egalisierung regionaler oder vertikaler Ordnungen, und nirgends wird die freiheitsberaubende Kraft durch Nivellierung partikularer Verbindungen oder Institutionen deutlicher wie hier.

## Dezentralisierung und zentralistische Gegentendenz

Zur Bewältigung der „demografischen Krise“, zur Rettung dünn besiedelter Ortschaften, zur Widerbelebung des „ländlichen Raums“ und zur Aktivierung des Bürgers wird immer wieder die Kraft der Dezentralisierung beschworen. Das leuchtet sofort ein: Nur wo die Bürger in ihrem Ort selbst bestimmen und verwalten können, werden sie Verantwortung übernehmen wollen (oder müssen), um ihren Ort zu erhalten. Stichworte dafür sind: Zwergschulen, Tante-Emma-Läden, Nahverkehr, Landärzte, lokale Stromerzeugung, schnelles Internet. Als eine letzte Keimzelle solcher Mikrostrukturen gilt das Vereinsleben, das zuallerletzt stirbt.

Doch zu nahezu jedem dieser Stichworte lässt sich schon längst eine zentralistische Gegentendenz feststellen. Besonders deutlich ist das in der Schulpolitik, die zwar alle Parteien unter den Schutz der „Bildungsrepublik“ stellen, die aber in den dafür zuständigen Ländern, Kreisen und Kommunen eindeutig Konzentrationsbemühungen unterworfen wird. Zwergschulen werden nicht etwa eröffnet, sondern systematisch geschlossen – nicht etwa trotz, sondern wegen der demografischen Entwicklung. So können Kosten gespart werden. Schulen werden deshalb zusammengelegt und lange Anfahrtswege der Schüler in Kauf genommen.

Die Schulen sind nur ein Abbild der Verwaltungsorganisation, ein Thema, das die Öffentlichkeit (sprich: die Journalisten) nur wenig interessiert, das aber Wirkungen hat bis hinein in die Ortsverbände der Parteien, die Ortsbeiräte, die Gemeinderäte und die Selbstverwaltung der Kommunen. Denn es spielt sich in Gegenden sinkender Bevölkerungszahlen eine ähnliche Konzentration ab wie durch die westdeutsche Gebietsreform in den 1970er Jahren.

In Mecklenburg-Vorpommern entstand durch die Zusammenlegung mehrerer Kreise ein Landkreis, der größer ist als das Saarland. Allerdings hat der Landrat dort nicht annähernd so viel Gestaltungsfreiheit (und Kapazitäten) wie die Ministerpräsidentin des Saarlands – und schon sie dürfte über mangelnde Möglichkeiten klagen, das Land wirklich zu gestalten. Da die kleinen Gemeinden mangels Kapazitäten ihre Aufgaben wiederum an den Kreis delegieren müssen, vollzieht sich das krasse Gegenteil von Dezentralisierung – was entschieden wird, entzieht sich den Bürgern vor Ort.

Den Dörfern und Gemeinden in den „entleerten“ Gegenden geht es auf diese Weise ähnlich wie den Orten, die durch die Gebietsreform „eingemeindet“ wurden: In Zeiten spendabler Stadtkassen und ausgabenfreudiger „Samtgemeinden“ hatten sie keinen Grund zur Klage – sie wurden ja gut „versorgt“; doch gerade in Zeiten, in denen sie aktiv werden müssten, weil gespart wird, merken sie, dass sie gar nicht erst gefragt werden und der Ortsbeirat sehen muss, wie er die Orientierung über die Entscheidungswege des Gemeinderats behält. Das untergräbt das Gefühl von politischer Mitsprachemöglichkeit mehr, als dass es das Verantwortungsgefühl wieder heranzieht, das im Zeichen kommunaler Sozialverwaltung, in die sich die Selbstverwaltung verwandelt hat, allmählich versickert ist.

Aus der Not wird zwar auch so eine Tugend gemacht – durch Sparen soll der Bevölkerungsschwund wettgemacht werden. Doch es ist ein Sparen auf Kosten der örtlichen Eigeninitiative. Wie schwierig eine solche Rückverlagerung ist, wenn sich erst einmal überregionale und zentralisierte Verfahren über Jahrzehnte durchgesetzt haben, zeigte im Zuge der „Agenda 2010“ die Debatte über die Arbeitsvermittlung, die in sogenannten Optionsgemeinden kommunalisiert werden sollte – gegen starke zentralistische Beharrung.

Die Städte und Ballungsgebiete hingegen, deren Luft bekanntlich frei macht, erleben mit einer Zunahme ihrer Attraktivität auch eine Zunahme an Aufgaben und Lasten. Zwar haben die meisten Kommunen Jahre finanzieller Erholung hinter sich. Doch wird – trotz raffinierter gesetzlicher

Vorrichtungen – ihre Selbstverwaltung weiterhin als verlängerte Werkbank der Sozialpolitik des Bundes oder gar der Vereinten Nationen missbraucht. Das Ergebnis sind nicht größere, sondern langsam schrumpfende Gestaltungsspielräume.

## Beispiel Energiewende

Wie leicht es wiederum in die andere Richtung gehen kann, zeigt die Energiewende. Auf mehreren Wegen findet hier eine Dezentralisierung und Stärkung der Selbstverwaltung statt – durchaus im Sinne einer Revitalisierung der „Provinz“. Das ist geradezu Teil des Programms der Energiewende, soweit sie sich auch gegen die „Macht der Konzerne“ richtet. Unter dem Schlagwort „Rekommunalisierung“ werden die Stromversorgung und die Netzwirtschaft von (wiederhergestellten) Stadtwerken oder örtlichen Genossenschaften übernommen. Der „Energiebürger“ beteiligt sich an lokalen oder regionalen Gesellschaften zur Produktion oder Verteilung von Strom, weil er davon profitiert oder weil er es politisch so will.

Das rechnet sich allerdings nur, weil sowohl Herstellung wie auch Einspeisung und Verteilung der erneuerbaren Energie privilegiert sind – ohne dieses materielle und politische Privileg unterbliebe wahrscheinlich auch das kommunale oder genossenschaftliche Engagement.

Allenfalls Interessen, aber keine Entscheidungsbefugnisse werden durch ein anderes Modell „gekauft“ – durch die Bürgerbeteiligung beim Ausbau der überregionalen Höchstspannungsnetze. Auch diese Folge der Energiewende ist eine pfiffige Verlagerung von Verantwortungsgefühl „nach unten“. Weder ist damit aber eine Dezentralisierung politischer oder Verwaltungsmacht verbunden, noch werden Mitsprache, Selbstverwaltung oder Freiheitsrechte gestärkt.

Die Dividende ist vielmehr der Ablass des Staates und der Energiewende-Gesellschaft für schnellere und zentralere Verwaltungsakte im Sinne des Gemeinwesens – bis hin zu Enteignungen. Was damit gemeint ist, wird sofort klar, wenn es garantierte Dividenden auf atomare Endlager-Anleihen geben würde. Weder der „Energiebürger“ noch der „Netz-

bürger“ sind also wirklich die Produkte von mehr Freiheit und mehr Eigenverantwortung.

Die Energiewende hat noch aus einem anderen Grund einen Januskopf. Ohne die Triebkraft des Föderalismus wären ihre Ziele wohl nicht so schnell übertroffen worden. Die Länder haben die nationale Energiewende in 16 Energiewenden übersetzt und damit das ganze Projekt in ungeahnter Weise beschleunigt. Anstatt dass dieser Übereifer als Stärke des Föderalismus begriffen würde, sind gerade die Freiheiten, die sich die Länder genommen haben, ein Grund, warum nach einem zentralistischen „Masterplan“ gerufen wird, um die Energiewende zu steuern oder gar zu „retten“.

Grund dafür sind Ungleichgewichte in der Verteilung von Vor- und Nachteilen zwischen den Ländern, die sich aus der Subventionierung der erneuerbaren Energien ergeben. Liegt die Rettung also wieder in der Bündelung, in der Nivellierung, in der Zentralisierung?

Die Energiewende wird nicht umsonst als versteckter Länderfinanzausgleich bezeichnet. Man könnte sie also, da es vom Geschick jedes Landes abhängt, wie viel es aus der Energiewende „herausholt“, als eines der Anreizsysteme verstehen, die in der Finanzverfassung des Grundgesetzes vermisst werden. Dazu ist die Energiewende in der politischen Diskussion aber nie herangezogen worden. Auch hier gilt: Zwar wird unter Stichworten wie Bürgernähe und neuerdings Entschleunigung die befreiende Kraft der Dezentralisierung und die heilsame Rückkehr zur überschaubaren und „authentischen“ Umgebung beschworen, doch der Kampf um Effektivität endet meist dann doch in der Flucht in den Zentralismus. In Deutschland bleibt nur der Föderalismus als Barriere – weshalb er immer wieder gerne geschmäht wird.

# Gerechtigkeit

*Laut Tatjana Freytag begründet die bürgerliche Gesellschaft neue strukturelle Ungleichheiten, welche die Frage von Gerechtigkeit auf mehreren Ebenen aufwerfen. „Leistung soll sich lohnen“ sei zwar die individualisierte Motivationsparole der bürgerlichen Gesellschaft, sie werde aber zugleich durch die strukturelle Ungleichheit unterhöhlt. Michael Borchard unterstreicht, dass bei der sozialen Gerechtigkeit stets Umverteilung die herrschende Interpretation war. In Zeiten von Globalisierung und Finanzkrise habe sich ein differenziertes Gerechtigkeitsbewusstsein entwickelt, das Chancen- und Leistungsgerechtigkeit hoch schätze (Anm. d. Red.).*

Tatjana Freytag

## Gerechtigkeit

In der modernen Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs, wie er sich im Entstehungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft herauskristallisiert hat,

**Tatjana Freytag**

Dr. phil.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Erziehungswissenschaft, Stiftung Universität Hildesheim, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim. freytag@uni-hildesheim.de

war seine Einbindung in die Lehre des Gesellschaftsvertrags unerlässlich. Nur im Zusammenhang mit diesem vermochte er die Grundlage für eine demokratisch verfasste Gesellschaft zu bilden:

„Zwischen Menschen mit verschiedenen Zielen schafft eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung den Bürgerfrieden; das allgemeine Gerechtigkeitsstreben setzt der Verfolgung anderer Ziele Grenzen. Man kann sich eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung als das Grundgesetz einer wohlgeordneten menschlichen Gesellschaft vorstellen.“<sup>1</sup> Dass sich diese wohlgeordnete menschliche Gesellschaft so nicht realisiert hat, ist offensichtlich. Nicht minder offenbar ist jedoch, dass formale Gerechtigkeitsvorstellungen immer auch Maßstäbe waren, demokratische Gesellschaften in ihren Grundrechten und Institutionen gerechter werden zu lassen, mithin in den „Zuweisungen von Grundrechten und -pflichten keine willkürlichen Unterschiede zwischen Menschen“<sup>2</sup> zu machen. Dies lässt sich nicht zuletzt an Neuerungen wie der Einführung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG) von 2006 nachvollziehen.

Gleichwohl begründet die bürgerliche Gesellschaft, die Leistung als innovativen befreienden Maßstab zur Abgrenzung gegenüber der privilegierten Erbschaftsgesellschaft des Feudalismus setzte, neue strukturelle Ungleichheiten, welche die Frage von Gerechtigkeit auf mehreren Ebenen aufwerfen. Nicht nur der Soziologe Pierre Bourdieu hat gezeigt, wie sich in den Grenzen der dem Einzelnen zur Verfügung stehenden Kapitalien, Ressourcen und Zugänge die Möglichkeiten zur Realisierung von Lebenschancen und Gestaltung von Lebensräumen vollziehen und dementsprechend auch das Leistungsvermögen mitbestimmen. „Leistung soll sich lohnen“ ist zwar die individualisierte Motivationsparole der bürgerlichen Gesellschaft, sie wird aber zugleich durch die strukturelle Ungleichheit unterhöhlt und verschweigt zudem die selektive Praxis im deutschen Bildungssystem wie auch die Akzeptanz von nicht existenzsichernden Einkommen, die sich alles andere als an Leistung orientieren. Eine Sozial- und Bildungspolitik, welche die ungleichen Startbedingungen auf reformorientierter Ebene auszugleichen sucht, müsste sich unter anderem auf folgende drei Dimensionen einlassen.

**Neues Arbeiten.** Arbeit nur als Erwerbsarbeit zu begreifen, läuft gesamtgesellschaftlich gesehen in eine Sackgasse. So werden etwa wesentliche Bereiche wie Care- und Sorgearbeit als bürgerschaftliches Engagement entwertet. Stattdessen sollte das tradierte System der Erwerbsarbeit transformiert werden

<sup>1</sup> John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1998, S. 21.

<sup>2</sup> Ebd.

in lebensnahe und geschlechtergerechte Arbeitskonzepte, die Arbeit in ihren vielfachen Konstellationen begreifen und Varianten des Grundeinkommens in Betracht ziehen. Notwendig wäre es, der Abwertung und Entwertung von Tätigkeiten, die nicht mehr mit Gratifikationen verbunden sind, weil Frauen sie ausführen, entgegenzuwirken. Zu Recht bemerkt in diesem Zusammenhang die Soziologin Regina Becker-Schmidt: „Die asymmetrische Verteilung von unbezahlter und bezahlter Arbeit im Geschlechterverhältnis tritt als Kristallisationspunkt sozialer Ungleichheitslagen zwischen den Genus-Gruppen zutage.“<sup>†</sup>

**Hidden gender structure.** Geschlechterverhältnisse strukturieren und positionieren Menschen. Sie erzeugen normative Projektionen auf Subjekte und formieren deren Lebensverhältnisse und -entwürfe. Zwar lässt sich feststellen, dass entsprechende politische Kämpfe und Forderungen in den vergangenen Jahrzehnten geschlechteremanzipatorische Entwicklungen gezeitigt haben; dennoch werden über die Kategorie Geschlecht nach wie vor Ungerechtigkeiten produziert. Mit dem Verweis, dass zu den Bildungsverliererinnen und -verlierern nicht mehr nur das „katholische Mädchen vom Lande“, sondern auch der Junge aus sozial benachteiligtem migrantischem Milieu zählt, und dass Mädchen und junge Frauen heute viel besser mit den Anforderungen des deutschen Bildungssystems zurechtkommen, wird mancherorts vorzeitig eine Nivellierung der Geschlechter konstatiert – nach dem Motto: Die Mädchen hätten jetzt ja aufgeholt und die Jungen sogar überholt. Dabei sind die gesellschaftlichen Vermittlungskontexte, in denen sozialisatorisch geschlechtsstereotype Bewältigungsmuster reaktiviert und Rollenmodelle, die alle sozialen Beziehungen durchweben, produziert werden, nach wie vor wirksam.

Das betrifft die Organisation von Sexualität, Generativität und die Strukturen der Familie ebenso wie die Formen der Arbeitsteilung und die Stellung von Mann und Frau auf dem Arbeitsmarkt und im Beschäftigungssystem. Durchweg ist hier eine ungleiche Verteilung existenzsichernder Ressourcen und politischer Partizipationsmöglichkeiten er-

kennbar, die Geschlecht zur strukturbildenden Kategorie werden lässt. Die Vermittlungsdimension der Externalisierung, das heißt die Matrix des männlich konnotierten Prinzips von Fortschritt und Wachstum im Kapitalismus, das zunehmend unter Druck gerät, und das alte Problem der Vereinbarkeit von Familie und Beruf, das durch die Auflösung des Normalarbeitsverhältnisses und durch arbeitsgesellschaftliche Entgrenzungsprozesse befeuert wird, erweisen sich als virulenter denn je. In der nach wie vor bestehenden Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern besteht Reformbedarf. Familiäre Verpflichtungen führen dazu, dass deutsche Arbeitnehmerinnen mit über 45 Prozent eine der höchsten Teilzeitquoten in Europa aufweisen.<sup>†</sup>

**Bildungsgerechtigkeit.** Gleiche Bildungschancen für alle gelten als Schlüssel für Integration und drücken auch die normative Grundlage einer demokratisch verfassten Gesellschaft aus. Diese herausragende Bedeutung von Bildung für die Lebensperspektiven junger Menschen gewinnt mit Blick auf die besondere Situation von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund und sogenannten bildungsfernen Milieus noch zusätzlich an Gewicht. Für sie spielt der Erwerb schulischer und beruflicher Bildungsqualifikationen eine Schlüsselrolle im sozialen Integrationsprozess. Nur über Bildungsabschlüsse können sie langfristig gesellschaftlich anerkannte Positionen einnehmen (auch wenn ein sozialer Aufstieg objektiv immer schwerer geworden ist und Bildung längst kein Garant mehr dafür darstellt).

Doch verschiedene Studien weisen seit längerer Zeit schon auf erhebliche Vernachlässigungen dieser Gruppen durch das deutsche Bildungssystem hin. Schule nimmt Selektions- und Allokationsfunktionen wahr und platziert junge Menschen auf der Basis von individuellen Leistungen. Herkunftsbedingte Ungleichheiten und Benachteiligungsstrukturen werden dabei nicht berücksichtigt. Bildungsgerechtigkeit müsste sich mit individualisierten Förderprogrammen auseinandersetzen, die es schaffen, alle Kinder und Jugendlichen so zu unterstützen und zu begleiten, dass niemand dabei auf der Strecke bleibt. Das kann nur mit strukturellen Verän-

<sup>†</sup> Regina Becker-Schmidt, „Verwahrloste Fürsorge“, in: Gender, (2011) 3, S. 12.

<sup>†</sup> Vgl. Böckler Impuls, Nr. 2 vom 6.2.2013, S. 5.

derungen in den Bildungsinstitutionen gelingen, die sich ihrerseits auf einem umfassenden diskursiven Selbstverständigungsprozess der Gesellschaft, was Schule überhaupt leisten soll, zu stützen hätten.

Zu analysieren wäre dabei das viel beschworene Konzept der Inklusion. Nicht nur der Begriff an sich ist inhaltlich schwammig; Begriffe wie „Inklusion“ und „Exklusion“ sind oberflächliche Zustandsbeschreibungen, die keine Analyse der Ursachen bieten, welche aber essenziell wäre, um sich den beschriebenen problematischen Zuständen annehmen zu können. Im pädagogischen Kontext wird die Abkopplung eines Kindes und die damit einhergehende Prekarisierung der Bildungsbiografie weder auf individueller noch auf struktureller Ebene dokumentiert und analysiert. Inklusion kann die Komplexität der Strukturen auf einfache Erklärungs- und Lösungsansätze reduzieren, ohne sich mit den meist verdeckten und vielschichtigen Strukturen auseinanderzusetzen.

Ein weiteres Problem sind Empfehlungen von Lehrerinnen und Lehrern, die sich bewusst oder unbewusst auf die soziale Herkunft von Schülerinnen und Schülern beziehen. Diese Habitus-Entscheidungen, die leistungsmäßige Kriterien ignorieren, schaffen auf subtiler, sich ihrer selbst nicht immer bewussten Weise Formen erneuter Ungerechtigkeit. Nicht Herkunft, sondern Leistung wäre gerade im Sinne des Ethos einer bürgerlichen demokratisch verfassten Gesellschaft anzuvisieren. Demgegenüber wäre hervorzuheben, dass auch das Leistungskriterium an sich die strukturelle Erzeugung herkunftsspezifischer Bildungsbenachteiligung mitnichten zu verhindern vermag, weil auch die Bewertung der Leistung letztlich habituell mitgeprägt ist. Zu bedenken wäre darüber hinaus, dass die Verschiebung der Entscheidung auf die elterliche Instanz keine Lösung des Problems bietet, denn auch sie reproduziert im Grunde die Prägung der (sozialen) Herkunft. Bei bildungsfernen Schichten entsteht so zwangsläufig eine doppelte Benachteiligung.

Im Zuge des *cultural turn* der vergangenen Jahrzehnte (verstanden als der Hinwendung von einstmalig strukturell-gesellschaftlichen Problemen zu kulturellen Erklärungsmustern) ist es auch in der Politik, in Programmatiken, Grundsatzpapieren und Leitideen üblich

geworden, nahezu jeden Problemzusammenhang innerhalb der Gesellschaft durch das Nadelöhr der Kultur zu interpretieren. Zum einen ist es zu begrüßen, dass der schon seit der Gründungszeit der Bundesrepublik bestehende Tatsache, dass Deutschland eine Migrationsgesellschaft ist, endlich Rechnung getragen wird; zum anderen wird vorschnell geradezu jeder Dysfunktion innerhalb des Sozialen und der Bildung mit Rückgriff auf die Kategorie der Kultur begegnet. Abgesehen davon, welcher Kulturbegriff dabei herangezogen wird, hat diese eindimensionale Problemorientierung Auswirkungen auf die gesamte gesellschaftliche Ausgestaltung.

Die Wissenschaft bemüht sich, dieser dominanten Lesart innergesellschaftlicher Konflikte Theorien und Handlungsempfehlungen an die Hand zu geben, und in der Praxis individualisiert sich dieser gesamtgesellschaftliche Umgang mit Kultur, indem Professionelle immer dann, wenn sie mit ihrer Arbeit an Grenzen stoßen, angewiesen werden, sich weiter zu qualifizieren, um sich Kompetenzen im Umgang mit kultureller Verschiedenheit anzueignen. Der Markt des Erwerbs interkultureller Kompetenzen sei hier nur in Erinnerung gerufen.

Abgesehen davon, wie verkürzt der Blick auf Verschiedenheit ist, wenn er, wie zurzeit sehr gängig, auf eine mögliche Differenzlinie reduziert wird, ist es doch bemerkenswert, wie aus einer Metatheorie des *cultural turn* politisch akzeptierte Deutungsmuster geschaffen werden und, gleichsam am Ende der Kette, sich der Handlungsdruck auf pädagogische Lehrkräfte derart erhöht, dass der gesamtgesellschaftliche Problemzusammenhang nur noch auf der Ebene der individuellen Fortbildungswilligkeit ausgetragen wird. Je nachdem, welches Verständnis von Kultur vorliegt, wird sich die Praxisgestaltung eher mangelzentriert oder möglichkeitsorientiert, differenzsensibel oder differenznivellierend gestalten.

Eine Überbetonung der Kultur (Kulturalisierung) ist unterkomplex und kann zu Fehleinschätzungen und Verkennungen anders gelagerter Probleme führen und die pädagogische Arbeit fehlleiten. Mehr noch: Auf allen Ebenen – der institutionellen, der epistemischen und der personellen – werden, dem Paradigma des Kulturellen entsprechend, neue Realitäten geschaffen, entstehen Programma-

tiken, Institutionen und Theorien, die ihrerseits neue Realitäten schaffen und somit rückwirkend die eigene Relevanz bestätigen.

Gesellschaftliche Polarisierung. Hierarchische Ordnung ist Kern einer jeden Sozialstruktur und gewinnt im Laufe der Geschichte den Charakter einer anthropologischen Konstante. Soziale Ungleichheit entspringt nicht zuletzt dem Konzept des bestimmenden Wirtschaftssystems. Die Bundesrepublik Deutschland ist eine Marktgesellschaft, deren Marktprinzipien das gesamte soziale Leben durchdringen. Die Schlüsselrolle hat der Arbeitsmarkt. Die Struktur dieser Marktgesellschaft ordnet kontinuierlich Güter und Ressourcen in einem vertikalen Ungleichheitsgefüge, das die Verteilung bestimmt: oben mehr, unten weniger. So bildet sich die Grundlage für eine Markt bedingte Klassengesellschaft.<sup>15</sup> Die Klassenkultur ist seit der Gründung der Bundesrepublik außerordentlich stabil und präsent geblieben und reproduziert sich mit steigendem Niveau.

Einkommen ist die wichtigste Ungleichheitsdimension der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Der vorbildlose Aufstieg der Einkommen der Wirtschaftswunderzeit verband sich fortwährend mit der Ungleichverteilung. Der Einkommensanteil des obersten Fünftels der Gesellschaft liegt seit den 1950er Jahren bei 39,8 Prozent und erreicht 60 Jahre später immer noch den gleichen Wert, während der Einkommensanteil des unteren Fünftels bei 7,1 Prozent damals wie heute stagniert. Die Einkommenshierarchie ist eine der wichtigsten „Indikatoren der sozialen Differenzierung“ von Ungleichheit, die durch erstaunlich hohe strukturelle Stabilität geprägt ist.<sup>16</sup> Die Vermögensverhältnisse zeigen die Ungleichheit in Deutschland noch viel schärfer auf als die Einkommensverhältnisse: Im Jahr 2000 besaßen fünf Prozent der Bevölkerung rund die Hälfte des gesamten Vermögens, die ärmeren 50 Prozent dagegen lediglich zwei Prozent. Bis 2010 hatte das oberste Zehntel in einem beispiellosen Konzentrationsprozess zwei Drittel des gesamten Privatvermögens an sich gebunden, beim obersten Prozent der Gesellschaft häuf-

<sup>15</sup> Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Die neue Umverteilung*, München 2013, S. 65 f.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 71. Auch die folgenden Zahlen sind dieser Quelle entnommen.

ten sich 35,8 Prozent des Vermögens. Mit anderen Worten: Noch nie waren die Reichen so reich, die Kluft zwischen der Restbevölkerung und ihnen war noch nie so tief.

Die steigenden Vermögensverhältnisse werden noch durch eine Vergrößerung der Erbmasse untermauert: Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts wurden zwei Billionen Euro vererbt, welche 27 Prozent des Nettovermögens aller Privathaushalte bilden. In der zweiten Dekade wird die Erbmasse nochmals um 3,2 Billionen Euro ansteigen. Vermögensteuer und Erbschaftsteuer bleiben hier unbeachtet, wie auch die Steuer auf Kapitaleinkünfte. Demgegenüber steigen die Steuern auf Arbeit stetig. Lohn-, Umsatz- und Verbrauchsteuern machen 80 Prozent, Unternehmen- und Gewinnsteuern 12 Prozent des gesamten Steueraufkommens aus. Verwunderlich ist nur, dass sich bislang kaum Widerstand gegen diese maßlose Einkommens- und Vermögenssteigerung formiert hat.



*Michael Borchard*

## Die vielen Gesichter der Gerechtigkeit

Gerechtigkeit – Nur wenige Begriffe entwickeln eine solche Verheißungskraft bei den Bürgerinnen und Bürgern, sind als programmatische Monstranz oder polemischer Vorwurf politisch so wirkmächtig und damit auch gefährlich – und sind doch bei Lichte betrachtet zugleich so schwer zu fassen, so unklar in ihrer Aussagekraft. Man muss nicht die „berühmte“ Herabwürdigung des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit“ durch Friedrich August von Hayek als „Wieselswort“ heranziehen, um eine merkwürdige Mischung aus Wohlempfinden und Abscheu bei diesem Begriff zu empfinden.<sup>17</sup> Aber wer nach dem Gehalt des Begriffs der Gerech-

**Michael Borchard**

Dr. phil., geb. 1967; Leiter der Hauptabteilung „Politik und Beratung“ der Konrad-Adenauer-Stiftung e. V., Klingelhöferstraße 23, 10785 Berlin.  
michael.borchard@kas.de

tigkeit sucht, der muss sich die Frage stellen, die Hayek für sich klar beantwortet hat: Ist es mit der sozialen Gerechtigkeit tatsächlich so wie beim Wiesel, das Eier restlos aussaugt und dann nur noch die leere, aber äußerlich intakte Hülle zurücklässt? Noch spannender ist – in einem Wahljahr, in dem beinahe alle Parteien die „soziale Gerechtigkeit“ thematisieren und mehr oder weniger intensiv zum Wahlkampfthema machen – die Frage, ob die Bürgerinnen und Bürger mehrheitlich auf die ausgesaugten Eier „hereinfallen“ und erst spät bemerken, dass hinter der Hülle nichts Substantielles mehr steckt? Oder haben die Menschen einen differenzierten und vielschichtigen Gerechtigkeitsbegriff?

Warum ist zudem der Wert der Gerechtigkeit ein scheinbar lohnendes Thema für die Wahlplakate in einer Zeit, in der es Deutschland nach wie vor – gegen den europäischen Trend – wirtschaftlich vergleichsweise gut geht? Umfragen zeigen, dass bei vielen Menschen die Unsicherheit über die Zukunft trotz Zufriedenheit über die konjunkturelle Situation wächst. Renate Köcher hat das den „entspannten Fatalismus“ genannt.<sup>1</sup> Andere Politikwissenschaftler sprechen von einer „stabilen Ambivalenz“ und der „sorgenvollen Zufriedenheit“.<sup>2</sup> Dabei spielt die Befürchtung eine Rolle, dass Deutschland nicht ewig eine Insel der Seligen bleiben kann und das Vertrauen in ein baldiges Ende der Euro-Krise nicht sehr ausgeprägt ist.

Stabile Ambivalenz ist zugleich das richtige Stichwort, wenn es um die Einschätzungen in Sachen Gerechtigkeit geht: Während mehr als zwei Drittel der Deutschen der Auffassung ist, dass die soziale Gerechtigkeit eher abgenommen hat, beurteilen die gleichen Menschen Deutschland im internationalen Vergleich als sehr gerechtes Land.<sup>3</sup> Diese Einschätzung weist nicht nur auf ei-

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich August von Hayek, *Wissenschaft und Sozialismus*, in: Manfred E. Streit (Hrsg.), *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Bd. A7, Tübingen 2004, S. 61 f.

<sup>2</sup> *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17.10.2012.

<sup>3</sup> Joachim Raschke/Ralf Tils, *Die krummen Wege und der Stolpergang*, in: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, (2013) 1/2, S. 13.

<sup>4</sup> Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach (IfD), *Was ist gerecht?*, Allensbach 2013, S. 3 ff. Nur zwei Prozent gehen davon aus, dass es in Deutschland am wenigsten soziale Gerechtigkeit gibt.

nen hohen Standard des sozialen Ausgleichs hin, sondern auch darauf, dass die Frage nach der Gerechtigkeit in der Bundesrepublik Deutschland historisch eine geradezu konstitutive Wirkung hatte, die auch im Bewusstsein der Menschen fest verankert ist: Eindeutig bestand in der Nachkriegszeit ein Zusammenhang zwischen den sozialstaatlichen Segnungen und einer gewissen Zufriedenheit mit Demokratie und Staatswesen.

Der Politikwissenschaftler Dolf Sternberger hat den Begriff des „Verfassungspatriotismus“ geprägt.<sup>5</sup> Dass der auf einen Verfassungstext gerichtete Patriotismus eine „blutleere“ Angelegenheit sei, hat man ihm immer wieder vorgehalten. Vielleicht ist die emotionale Verbundenheit zu Staat und Verfassung eher durch so etwas wie einen „Sozialstaatspatriotismus“ hergestellt worden.<sup>6</sup> Dieser Sozialstaatspatriotismus hat für lange Zeit den Stolz auf die Geschichte der deutschen Nation, der durch den Nationalsozialismus diskreditiert war, zumindest in Teilen ersetzt. Die Identifikation mit dem Staatswesen ist nicht alleine durch die Sicherheit des Sozialstaats herbeigeführt worden, sondern auch durch eine politische Logik, die über Jahrzehnte vor allem auf die Verheißungen sozialer Wohltaten gesetzt hat. Nach den Klassenkämpfen in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie nach den Verheerungen des Nationalsozialismus hatten diese Ausgleichsmechanismen eine befriedende und stabilisierende Wirkung: „Nur eine mehrheitlich als sozial gerecht empfundene Gesellschaft wird auf Dauer das notwendige Potenzial zur Konfliktregelung und gewaltlosen Streitschlichtung zur Verfügung stellen können.“<sup>7</sup>

Politische Steuerung, das hat übrigens alle Bundesregierungen vereint, folgte über Jahrzehnte dem Muster, mehr oder weniger konsequent auf die Zuwendung finanzieller Mittel zu setzen. Schon im Laufe der 1990er Jahre hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Verteilung sozialstaatlicher Wohltaten eine hemmende Wirkung hat, die den notwendi-

<sup>5</sup> Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt/M. 1990, S. 26–30.

<sup>6</sup> Arnulf Baring, *Unsere Schläfrigkeit ist unbegreiflich*, in: *Der Spiegel*, Nr. 45 vom 8.11.1999.

<sup>7</sup> Erwin Carigiet (Hrsg.), *Wohlstand durch Gerechtigkeit*, Zürich 2006, S. 396.

gen Wettbewerb zurückdrängt. Die Tatsache, dass in den späten 1960er und 1970er Jahren der Begriff der sozialen Gerechtigkeit vor allem als Umverteilung von Vermögen und Einkommen begriffen wurde, hatte Auswirkungen, die sich nicht zuletzt auf dem deutschen Arbeitsmarkt niederschlugen und seine Dynamik und Aufnahmefähigkeit in den Jahren nach der Wiedervereinigung bremsen.<sup>8</sup>

Die notwendigen Investitionen in den Ausbau der Infrastruktur nach der deutschen Wiedervereinigung sowie die ansteigende Arbeitslosigkeit belastete in den 1990er Jahren die öffentlichen Haushalte derartig, dass kaum noch finanzielle Spielräume für sozialstaatliche Segnungen blieben. Der Sozialstaat deutscher Prägung sei kein Modell mehr, schrieb 1998 der „Spiegel“, er sei zum Monstrum geworden, das an seiner eigenen Größe zu ersticken drohe.<sup>9</sup> Vor allem aber sei er zutiefst ungerecht geworden, weil er seine Leistungen willkürlich und nicht selten an den wirklich Bedürftigen vorbei verteile. Diese wachsende Kritik an einem ausufernden Sozialstaat veränderte die bis dahin vorherrschende und auf Umverteilung konzentrierte Interpretation des Gerechtigkeitsbegriffs nachhaltig. Es gehe nun „um eine gerechte Verteilung von Chancen, also den Möglichkeiten, seine eigenen Lebenspläne zu verwirklichen. Dies umfasst nicht nur die materielle Absicherung oder einen Anteil am gesellschaftlichen Wohlstand, sondern vor allem auch den Zugang zu Bildung, Kultur und die Ermöglichung politischer Teilnahme.“<sup>10</sup>

Mit der Finanzkrise seit 2008 veränderte sich der Blick auf die Gerechtigkeit noch einmal deutlich. Die „schwäbische Hausfrau“ scheint kein Mythos zu sein. Offensichtlich besitzen die Bürgerinnen und Bürger inzwischen so etwas wie einen ordnungspolitischen Instinkt, wie die geradezu aufregenden Befunde einer Studie aus dem Jahr 2012 andeuten:<sup>11</sup> 76 Prozent der in Deutschland befragten Menschen stimmen beispielsweise

zu, dass die Aussage „Der Staat sorgt dafür, dass es nur geringe Unterschiede bei den Einkommen der Bürger gibt“ nicht zu einer Marktwirtschaft gehört. Ebenso deutlich werden Subventionen für angeschlagene Unternehmen abgelehnt. Selbst unter Facharbeitern gibt es eine klare Ablehnung der Aussage „Ich finde es richtig, dass der Staat Betriebe und Wirtschaftszweige, die alleine nicht lebensfähig sind, finanziell unterstützt. Dadurch werden viele Arbeitsplätze erhalten“. Für die überwältigende Mehrheit der deutschen Bevölkerung steht außer Frage, dass Gewinne für die Unternehmen und für ihren Fortbestand außerordentlich wichtig sind und es für diese Unternehmen keinesfalls ausreicht, wenn sie nur ihre Kosten decken. 60 Prozent der Menschen sehen Unternehmer und Bevölkerung in einem Boot.

Dieses ordnungspolitische Bewusstsein wirkt sich auch auf die Einschätzung der verschiedenen Ausprägungen der Gerechtigkeit aus: „Die große Mehrheit der Bürger hat einen umfassenden, anspruchsvollen Gerechtigkeitsbegriff, der Chancen- und Leistungsgerechtigkeit genauso umfasst, wie Familien- und Generationengerechtigkeit sowie Verteilungsgerechtigkeit.“<sup>12</sup> Dabei nehmen die Menschen eine klare Priorisierung der verschiedenen Ausprägungen vor: Ganz besonders wichtig ist ihnen die Chancengerechtigkeit. An zweiter Stelle stehen gemeinsam die Familiengerechtigkeit und die Leistungsgerechtigkeit. Erst an letzter Stelle, hinter der Generationengerechtigkeit, steht die Verteilungsgerechtigkeit, die nur noch 21 Prozent der Befragten als ganz besonders wichtig einschätzen.

Der Gerechtigkeitsbegriff, vor allem aber die ordnungspolitischen Einschätzungen müssten die Menschen eigentlich in erster Linie mit der Christdemokratie verbinden, die in ihrer Programmatik an vielen Stellen diesem Bild entspricht. Warum aber ist das augenscheinlich nicht der Fall? Zunächst steht auch für die CDU fest: Mit der sozialen Gerechtigkeit werden Wahlen gewonnen und Wahlen verloren. Keine Partei kann es sich leisten, diesen Begriff – im wahrsten Sinne des Wortes – links liegen zu lassen und nicht wenigstens an einer Stelle des eigenen Programms anzusprechen. Und doch gehen die Parteien sehr

<sup>8</sup> Vgl. Michael Borchard/Thomas Schrapel, „Gerechtigkeit“, in: dies./Bernhard Vogel (Hrsg.), Was ist Gerechtigkeit?, Wien–Köln–Weimar 2012, S. 28.

<sup>9</sup> Vgl. Der Spiegel, Nr. 30 vom 20.7.1998.

<sup>10</sup> Stefan Liebig/Meike May, Dimensionen sozialer Gerechtigkeit, in: APuZ, (2009) 47, S. 4.

<sup>11</sup> Vgl. IfD, Wirtschaftliches Verständnis und ordnungspolitische Positionen der Bevölkerung, Allensbach 2012, S. 37, S. 46.

<sup>12</sup> Dass. (Anm. 4), S. 37. Auch die folgenden Absätze beziehen sich auf diese Studie.

unterschiedlich mit ihm um. Sie tun dies in dem Wissen, dass die Wählerinnen und Wähler die Kompetenzzuweisungen an die Parteien beinahe schon traditionsbewusst – und nicht immer mit den Inhalten verbunden – vornehmen.

Gerade weil die Kenntnisse über Politik deutlich zurückgehen und viele Menschen der Politik distanziert gegenüberstehen, nehmen die relativ fest gefügten Images eine wichtige Rolle ein. So wie bei einem Menschen, den man aus weiter Ferne betrachtet, weniger die Details des Gesichts, sondern eben die äußeren Formen erkennbar sind, überhöhen diese Images einzelne Merkmale. Soziale Gerechtigkeit wird, mit Ausnahme der CSU in Bayern, als Kompetenz immer bei der SPD verortet. Es kann bei Wahlen als ehernes Gesetz betrachtet werden: Wenn die CDU bei einer Landtagswahl bei der Kompetenz der sozialen Gerechtigkeit vergleichsweise gut abschneidet, aber Schwächen bei der Wirtschaftskompetenz zeigt, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Wahl verloren geht, recht hoch. Bei der SPD ist es exakt umgekehrt.

Die unbeirrte Zuweisung des „Gerechtigkeitsimages“ an die SPD treibt dabei gelegentlich interessante Blüten: Die Leistungsgerechtigkeit, die nicht gerade im Zentrum der sozialdemokratischen Programmatik steht und im aktuellen Regierungsprogramm der CDU neben der „Generationengerechtigkeit“ als einzige Teilgerechtigkeit einen prominenten Platz einnimmt, wird von den Bürgerinnen und Bürgern mit deutlicher Mehrheit der SPD zugewiesen, wie eine Umfrage der Konrad-Adenauer-Stiftung zeigt.<sup>13</sup> Auch wenn die CDU der SPD die Kompetenz bei der sozialen Gerechtigkeit kaum streitig machen kann, so muss sie dennoch – insbesondere bei den Themen der Chancen- und Leistungsgerechtigkeit – ihre Anhängerschaft zielgerichtet ansprechen.

Der politische Umgang mit der Gerechtigkeit wird noch dadurch erschwert, dass dieses Thema stark in der Gefahr steht, bei Meinungsumfragen verzerrt dargestellt zu werden. Denn es gibt einen erheblichen Unterschied zwischen der allgemeinen Frage nach Gerechtigkeit, bei der sozial erwünschte Antworten zu Buche schlagen können oder

<sup>13</sup> Vgl. Viola Neu/Sabine Pokorny, Breiter gesellschaftlicher Wertekonsens, 26.2.2013, [www.zukunftspartei.de/?p=534](http://www.zukunftspartei.de/?p=534) (9.7.2013).

die persönliche Betroffenheit ausgeblendet wird, und der Frage nach der persönlichen Situation, bei der die Menschen direkt betroffen sind. Ein Beispiel dafür ist die Frage nach dem Spitzensteuersatz, welche die Meinungsforschungsinstitute TNS Emnid im Auftrag der Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft (INSM) und TNS Infratest kürzlich gestellt haben.<sup>14</sup> 77 Prozent der Befragten sind dafür, dass Personen mit sehr hohem Einkommen und sehr großem Vermögen höhere Steuern zahlen sollen als bisher, damit mehr finanzielle Mittel für öffentliche Aufgaben zur Verfügung stehen. Wenn man hingegen die Menschen mit der Tatsache konfrontiert, dass für Alleinstehende ab einem Jahreseinkommen von 53 000 Euro der Spitzensteuersatz von 42 Prozent gilt, dann finden 14 Prozent diesen Spitzensteuersatz zu niedrig und immerhin 19 Prozent empfinden ihn sogar als zu hoch.

Diese Tatsache ist für die Beurteilung wichtig, ob es tatsächlich die vielfach in den Medien und der Politik deklamierte „Gerechtigkeitslücke“ gibt. Staat und Politik tun gut daran, in Bezug auf die Gerechtigkeit nicht aufstachelnd, sondern moderierend zu wirken. Denn je moralischer die Interpretation des Begriffs der Gerechtigkeit unterlegt ist, desto größer ist die Gefahr, dass in einem schleichenden Prozess jede Form der Verschiedenheit zunehmend als Ungerechtigkeit interpretiert wird.<sup>15</sup>

Verteilungsgerechtigkeit darf die Leistungsgerechtigkeit nicht überragen, denn in einem freiheitlichen Staatswesen darf nicht verlernt werden, Ungleichheit als einen Ansporn zu bewerten, um mit mehr Leistung aufzusteigen und ein höheres Niveau von Bildung, Einkommen zu erreichen. Wenn das Gefühl besteht, dass sich Anstrengung nicht lohnt, wächst die Gefahr, dass der Wille zur Freiheit erlahmt. Verantwortliche und verantwortete Freiheit und Gerechtigkeit müssen von Politik und Gesellschaft gemeinsam immer wieder in eine Balance gebracht werden. Dabei hilft, dass Leistung für die Menschen wieder zu einer Kategorie wird. „Wer mehr leistet, soll auch mehr verdienen als der-

<sup>14</sup> Vgl. hier und im Folgenden: INSM, Die Frage entscheidet, online: [www.insm.de/in-sm/Themen/Steuer-und-Finanz/Vergleich-Umfrage-zu-Spitzensteuersatz.html](http://www.insm.de/in-sm/Themen/Steuer-und-Finanz/Vergleich-Umfrage-zu-Spitzensteuersatz.html) (9.7.2013); TNS Emnid, Ergebnisse einer bundesweiten Umfrage zum Spitzensteuersatz, Bielefeld 2013, S. 3 ff.

<sup>15</sup> Vgl. M. Borchard/T. Schrapel (Anm. 8), S. 24.

jenige, der weniger leistet“, sagen 77 Prozent der Deutschen.<sup>16</sup> Dass das vielfach mit einer rigorosen und gesellschaftlich schädlichen Abgrenzung nach „unten“ zu den Transferempfängern einhergeht, darf dabei nicht verschwiegen werden.

Zweifelhafte „Armutdefinitionen“ und Studien, die ein vermeintliches Schrumpfen der Mittelschicht als Gewissheit verkaufen, aber an deren Indikatoren und Methodik Zweifel angebracht sind, schüren allerdings den politischen Vorwurf einer Gerechtigkeitslücke und widersprechen der Tatsache, dass eine Verschlechterung der Einkommens- und Vermögensverteilung gegenwärtig ebenso wenig zu beobachten ist wie das angebliche Massenphänomen der Armut.<sup>17</sup> Das heißt freilich nicht, dass es nicht ganz erhebliche Baustellen in Sachen Gerechtigkeit in Deutschland gibt. Dazu gehört zweifelsohne das Thema der Generationengerechtigkeit. Auch wenn einige Stimmen, wie etwa der Wirtschaftswissenschaftler Axel Börsch-Supan, die Generationengerechtigkeit als Schimäre darstellen,<sup>18</sup> so steht doch unter dem Strich die banale Erkenntnis außer Frage, dass wir vor allem den kommenden Generationen keine untragbaren Belastungen aufbürden dürfen. Haushaltskonsolidierung und Schuldenvermeidung bleiben deswegen wichtige Beiträge zum Generationenausgleich.

Wenn die Bürgerinnen und Bürger die Chancengerechtigkeit als wichtigste Dimension einstufen, dann richtet sich der Blick besonders auf die Lebensperspektiven von Kindern und Jugendlichen. Hier besteht in Sachen „Gerechtigkeit“ vielleicht der höchste und politisch vordringlichste Handlungsbedarf.<sup>19</sup> Eine Mehrheit der Eltern bezweifelt, dass Chancengerechtigkeit in der Gesellschaft und speziell im Bildungssystem gesichert ist, und die Lehrerinnen und Lehrer teilen diese Skepsis mit deutlicher Mehrheit.<sup>20</sup> Auch wenn sich die ungleichen Startchancen seit der ersten PISA-Studie aus dem

Jahr 2000 in Deutschland deutlich verbessert haben: Es kann uns kaum ruhen lassen, dass der beruflichen Chancen hierzulande noch immer stark mit dem Elternhaus und dem jeweiligen sozioökonomischen Hintergrund zusammenhängen.

Man mag die Methodik der OECD kritisch sehen, aber es muss ernst genommen werden, dass die Wahrscheinlichkeit, dass Kinder aus sozial schwächerem Umfeld durch Bildung am gesellschaftlichen Wohlstand teilnehmen können, in Deutschland deutlich geringer ausgeprägt ist als in anderen OECD-Staaten. Eine Schlüsselstellung kommt der frühkindlichen Bildung zu, die weit überwiegend – und durchaus mit Hingabe – in den Elternhäusern geleistet wird, aber dazu führt, dass die Kinder mit sehr unterschiedlichen Voraussetzungen in die Schullaufbahn eintreten. Übertriebenen Leistungsdruck will niemand rechtfertigen, aber wer die Bemühungen um einen international wettbewerbsfähigen Bildungsstandard als „Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse“ diskreditiert, der verkennt, dass die Voraussetzung für eine eigenverantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen Leben immer und vor allem gute Bildung ist.

Kardinal Reinhard Marx, der „Sozialbischof“, bringt es auf den Punkt und betont, dass die ganze Gerechtigkeitsdiskussion fehlgeht, wenn sie nicht die Chancen der Jüngsten in unserer Gesellschaft beherzt in den Blick nimmt: „Die Kinder (...) sind die Achillesferse unserer Gesellschaft. Wenn wir ihnen keine lebenswerte Zukunft zugestehen und ermöglichen, ist auch unser Leben gefährdet. Dann aber werden wir uns selbst als freie Menschen nicht gerecht und geben das Streben nach Gerechtigkeit auf. Eine Gesellschaft kann nicht lebensfähig sein ohne Freiheit und Gerechtigkeit.“<sup>21</sup> Wie kritisch, wie schizophoren auch immer man den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ empfinden mag, für eine Gesellschaft, welche die Würde des Menschen explizit in den Mittelpunkt stellt, bleibt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Freiheit die leitende Kategorie.

<sup>21</sup> Handelsblatt vom 21. 12. 2012.

<sup>16</sup> Vgl. IfD (Anm. 4), S. 6.

<sup>17</sup> Vgl. Michael Hüther, Schwache stärken, in: Wirtschaftswoche Global, Nr. 2 vom 24. 6. 2013, S. 26f.

<sup>18</sup> Vgl. Axel Börsch-Supan, Utopie der Gerechtigkeit, in: ebd., S. 74f.

<sup>19</sup> Vgl. OECD (Hrsg.), Soziale Gerechtigkeit in der OECD, Gütersloh 2010, S. 6ff.

<sup>20</sup> Vgl. Vodafone-Stiftung Deutschland (Hrsg.), Hindernis Herkunft, Düsseldorf 2013.

# Solidarität

*Martin Hartmann skizziert verschiedene Verwendungen des Solidaritätsbegriffs und plädiert dafür, sich die politischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen, unter denen Solidarität geleistet werden soll, genau anzuschauen. Sascha Tamm argumentiert, dass staatlich organisierte und durchgesetzte Solidarität nicht dauerhaft zum Zusammenhalt einer Gesellschaft beitrage; freiwillige Solidarität in ihrer ganzen Vielfalt fördere dagegen Stabilität und Zusammenhalt (Anm. d. Red.).*

Martin Hartmann

## Solidarität als Ideologie

In den sozialphilosophischen und politiktheoretischen Ansätzen der jüngeren Gegenwart spielt der Solidaritätsbegriff keine größere Rolle. Das

**Martin Hartmann**

Dr. phil., geb. 1968; Professor am Philosophischen Seminar der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, Universität Luzern, Frohburgstrasse 3, Postfach 44 66, CH-6002 Luzern/Schweiz. martin.hartmann@unilu.ch

liegt vor allem daran, dass in der Regel der Gerechtigkeits- und der (Menschen-)Rechtsbegriff dominieren, wenn es darum geht, Fragen nach der normativen Qualität sozialer, politischer und ökonomischer Lebenszusammenhänge zu beantworten. Wo von Gerechtigkeit die Rede ist, da geht es oftmals um moralische Prinzipien, Ansprüche, Rechte und Pflichten, die umzusetzen sind. Ähnliches gilt für die Menschenrechte, die eingeklagt werden können oder gewährleistet werden müssen. Die Dominanz der Rechtskategorie und des Gerechtigkeitsbegriffs lassen den Begriff der Solidarität verblassen, sodass sein Ort im Kontext der Sozialphilosophie und der Politischen Theorie undeutlich geworden ist. Das, wofür sie steht, die freiwillige (nicht zwangsläufig verpflichtende) Bereitschaft, anderen, denen man sich verbunden fühlt und die in Not geraten sind, zu helfen (ohne dass sie ein Recht auf Hilfe hätten), kommt empirisch zwar nach wie vor oft vor und wird entsprechend benannt,

aber dieser empirische Gebrauch des Solidaritätsbegriffs bleibt theoretisch gewissermaßen sprachlos.

Dort, wo der Solidaritätsbegriff theoretisch noch reflektiert wird, nimmt er in der Regel einen eher residualen Charakter an und wird oft sogleich problematisiert. Das Versprechen des modernen Wohlfahrtsstaates etwa, materiale Ungleichheiten auszugleichen, um hinreichende Chancengleichheit herzustellen, wird zwar als praktisch-politische Verwirklichung solidarischer Umverteilungsprinzipien gedeutet, aber im gleichen Atemzug artikulieren sich oft genug Zweifel daran, ob man hier überhaupt noch von Solidarität sprechen soll. Zum einen nämlich verpflichtet sich der moderne Sozialstaat in gewisser Weise zu dieser Umverteilung, zum anderen spielen Gefühle wechselseitiger Verbundenheit, die doch in den Augen vieler Kommentatoren zentral für Solidarität sind, unter den anonymisierten Transfersystemen moderner Staaten keine Rolle mehr. Kurt Bayertz folgert bündig: „Ein Rekurs auf den Solidaritätsbegriff ist daher zur Legitimation des Sozialstaates überhaupt nicht erforderlich.“<sup>1</sup> Mehr noch: Appelle an freiwillige Solidaritätsleistungen würden verdrängt durch Gerechtigkeitsargumente, die weniger auf Freiwilligkeit und mehr auf Pflichten und Rechte setzen.

Andererseits nannte Jürgen Habermas Solidarität das „Andere der Gerechtigkeit“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kurt Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hrsg.), Solidarität, Frankfurt/M. 1998, S. 39f.

<sup>2</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, S. 70f.

Diese Formel zielt auf den Schutz der sozialen Gemeinschaften, die jeder braucht, um ein gutes Leben zu führen; während Gerechtigkeit nach Jürgen Habermas eher auf die einzelne Person zielt, auf ihre Würde und den ihr gebührenden Respekt, zielt Solidarität auf einzelne Personen als „Genossen“ eines „gemeinsamen Lebenszusammenhangs“ und bricht damit die „individualistische Vereinseitigung“ moderner Gerechtigkeitskonzeptionen.<sup>¶</sup> In dem Maße allerdings, in dem Solidarität bei Habermas das Andere der *Gerechtigkeit* ist, verliert sie in gewisser Weise ihren spezifischen Charakter und bleibt auch moralpsychologisch eher blass; sie ergänzt die Gerechtigkeit nur in dem Maße, in dem nun der gleichgewichtige Respekt und Schutz intersubjektiver Lebensformen (aber welcher genau?) neben den von Gerechtigkeitsprinzipien schon immer geforderten gleichgewichtigen Respekt des einzelnen Subjekts gestellt wird. Nicht ohne Grund hat man deswegen von einer „Engführung von Solidarität und Gleichheit“ gesprochen und beklagt, dass die *eigentümlichen* Leistungen der Solidarität auch bei Habermas keinen angemessenen Raum finden.<sup>¶</sup>

Dieser Problemaufriss würde also bestätigen, dass Haltungen, Einstellungen und Gefühle der Solidarität in der gegenwärtigen Sozialphilosophie und Politischen Theorie, von wenigen Ausnahmen abgesehen,<sup>¶</sup> keinen Ort haben. Freilich muss man darin kein Problem sehen. Wenn sich der Bereich dessen, was moralisch gefordert werden kann und was als Recht geschützt werden muss, ausgeweitet hat, etwa, weil wir erkannt haben, wie sehr wir (der Westen, die westlichen Eliten, wir alle) in das Leiden oder die Armut ferner Menschen involviert sind, dann scheint Solidarität, moralphilosophisch gesprochen, ein viel zu schwaches Korrektiv gegen die von uns zu verantwortenden Ungerechtigkeiten zu sein. Wir müssen hier die härtere Wahrung von möglichst zu juridifizierenden moralischen Rechten und Pflichten heranziehen, um die zu schützen, die in Not sind.<sup>¶</sup>

¶ Vgl. ebd.

¶ Vgl. Andreas Wildt, Solidarität als Strukturbegriff politisch-sozialer Gerechtigkeit, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 48 (2007), S. 46.

¶ Vgl. Hauke Brunkhorst, Solidarität unter Fremden, Frankfurt/M. 1997.

¶ Vgl. Thomas Pogge, Weltarmut und Menschenrechte, Berlin–New York 2011.

Am Rande der Moral mag immer noch Platz für Solidarität sein (die viel zitierten supererogatorischen Pflichten), aber dieser Platz ist aus guten Gründen schlicht enger geworden, scheint er doch ganz unseren willkürlichen Zuneigungen und Gemeinschaftsgefühlen ausgeliefert zu sein.

Andererseits ist in gegenwärtigen politischen Diskussionen durchaus häufig von Solidarität die Rede. Wir seien „solidarisch“ mit Flutopfern oder mit der Not hungernder Kinder, wir fragen uns, ob wir im Zuge der europäischen Schuldenkrise mit Griechenland „solidarisch“ sein sollen. Wie passt diese Art zu reden zum Schweigen der Philosophie? Verkennen wir als Nichtphilosophen oder als Politiker, was wir tun, wenn wir unser Tun als solidarisch bezeichnen, weil wir in Wirklichkeit nur tun, wozu wir moralisch verpflichtet sind? Verdeckt am Ende die Rede von Solidarität moralische Pflichten, die wir haben, aber nicht erkennen? Gibt es Formen oder Formeln der Solidarität, die wir problematisieren sollten, weil sie Zusammenhänge vertuschen oder Differenzierungen ausblenden, die politisch wichtig sind? Wolfgang Streeck etwa hat unlängst die Wendung von der „Solidarität-als-Strafe“ geprägt, um auf erzwungene Unterstützungsleistungen im Kontext der Eurokrise hinzuweisen.<sup>¶</sup> Wenn es aber pervertierte Formen der Solidarität gibt, wird es hilfreich sein, nicht-pervertierte Formen zu kennen, um genauer benennen zu können, was falsch ist an der zur Zeit gängigen Rede von Solidarität.

Die Philosophie kann zweifellos nicht so tun, als gäbe es die eine, richtige Definition des Begriffs. Besonders politische Begriffe und Wörter sind Teil einer realen Sprachpraxis, in der es um Macht und Einflussnahme, um Definitionshegemonie und den Kampf um Deutungsmonopole geht. Von wem und in welchem Kontext ein Begriff geäußert wird, entscheidet also darüber, was gemeint sein kann und was nicht, was getan werden kann und was nicht.<sup>¶</sup> Unter demokratischen Verhältnissen gibt es zudem oft genug Auseinandersetzungen darüber, welche Verwendungen

¶ Vgl. Wolfgang Streeck, Gekaufte Zeit, Frankfurt/M. 2013, S. 138.

¶ Vgl. Raymond Geuss, Was ist ein politisches Urteil?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55 (2007), S. 345–359.

eines Begriffs plausibel oder demokratisch legitim sind, und es sollte klar sein, dass diese Auseinandersetzungen falsch verstanden werden, wenn man sie bloß als linguistisch oder akademisch titulierte. In der handlungsbelasteten Atmosphäre universitärer Seminare mag man einigermaßen herrschaftsfrei über die Geschichte und Bedeutung politischer Begriffe diskutieren, in der realen Politik geht das nicht. Im Folgenden sollen deshalb zwei reale Verwendungen des Solidaritätsbegriffs untersucht werden, die modellhaft als kontraktualistisches Pflichtenmodell der Solidarität und als neoliberale Solidarität bezeichnet werden. Diese ist eine Ad-hoc-Unterscheidung und erhebt keinen größeren Systematisierungsanspruch.

## Solidarität und die Eurokrise

Als sich das slowakische Parlament im Sommer 2010 weigerte, an den Hilfskrediten der Euro-Staaten für Griechenland teilzunehmen, reagierte EU-Währungskommissar Olli Rehn ungewohnt scharf. Das slowakische Votum „widerspreche dem solidarischen Geist, mit dem sich alle Euro-Staaten – auch die Slowakei – im Mai zu den Hilfen für Athen entschlossen hätten“.<sup>9</sup> Die Slowakei wiederum hat ihre Haltung ebenfalls unter Berufung auf das Solidaritätsprinzip gerechtfertigt, wenn auch negativ. Hintergrund ist die Tatsache, dass das Pro-Kopf-Einkommen in der Slowakei weit unter jenem Griechenlands liegt. Vom damaligen Finanzminister Ivan Mikloš stammt in diesem Zusammenhang folgende Aussage: „Eine Solidarität der Armen mit den Reichen, der Verantwortungsvollen mit den Verantwortungslosen, der Steuerzahler mit den Bankbesitzern und -managern ist keine wahre Solidarität.“<sup>10</sup> Während Rehn offenbar davon ausgeht, dass Solidarität unabhängig von ökonomischen Differenzen zwischen Geber und Nehmer eingeklagt werden kann, solange die Forderung nach Unterstützung Ergebnis eines „Entschlusses“ und somit scheinbar freiwillig ist, unternimmt Mikloš gleichsam eine Interpretation des Begriffs und folgert, dass Solidarität nur von den Starken, Reichen oder „Verantwortungsvollen“ geleistet werden kann und das auch nur

<sup>9</sup> Zit. nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 12. 8. 2010.

<sup>10</sup> Zit. nach: ebd.

unter bestimmten Bedingungen. Untergründig liegt seiner Argumentation die Annahme zugrunde, dass selbstverschuldetes Unglück keine Solidarität verdient – zweifellos eine massive begriffliche Vorentscheidung, mit der Mikloš nicht allein steht.

Was sich hier abzeichnet, ist ein Konflikt der Solidaritätsverständnisse, der die Entscheidungen der EU zum Umgang mit der Eurokrise bis heute mal mehr, mal weniger deutlich durchzieht. Als unlängst das Bundesverfassungsgericht finanzpolitische Entscheidungen der Europäischen Zentralbank (EZB) verhandelte, hat sich in der Berichterstattung der Konflikt zwischen den Befürwortern von Staatsanleihekäufen durch die EZB und den Gegnern einer solchen Finanzpolitik ebenfalls als ein Konflikt um Solidaritätsverständnisse dargestellt. Während die einen davon ausgehen, dass die starken Glieder einer Gemeinschaft die schwachen Glieder unterstützen müssen, weil sie ihre Position der Stärke in vielen Fällen nur mithilfe der anderen erreichen können, setzen die anderen stärker auf die Eigenverantwortung der Schuldenstaaten. Eine „verordnete Umverteilung“ entspreche nicht der Idee der Solidarität: „Hinter all dem Streit der Juristen und Ökonomen steht am Ende die eine große Frage: Wie viel Solidarität wollen die Staaten Europas untereinander üben? Haften alle für alle – oder jeder für sich? Jene, die für Haftungsübernahme plädieren, führen an, dass Deutschland schließlich vom Euro profitiert habe. Meint Solidarität nicht, dass man ein wenig von diesem Vorteil an die Partner zurückgibt? Dass der Starke für den Schwachen einsteht? (...) Die anderen sagen, dass Solidarität Freiwilligkeit voraussetzt – dass also eine verordnete Umverteilung eben gerade nicht der Idee der Solidarität entspricht.“<sup>11</sup>

Diese Beispiele verdeutlichen, wie sehr die Rede von Solidarität gegenwärtig politisch aufgeladen ist. Zwei Modelle von Solidarität scheinen aufeinander zu prallen: Folgt man dem einen, werden solidarische Hilfsleistungen als Pflicht begriffen, folgt man dem anderen, wird die Freiwilligkeit dieser Leistungen betont, gleichzeitig aber werden Bedingungen spezifiziert, unter denen Solidarität überhaupt erst geleistet werden soll.

<sup>11</sup> FAZ vom 11. 6. 2013.

Wenn Rehn den „solidarischen Geist“ beschwört, der die Mitglieder der EU vorgeblich getragen hat, als sie die Hilfen für Griechenland beschlossen, vermischen sich zwei Elemente, die für den Solidaritätsbegriff häufig einschlägig sind; zum einen appelliert Rehn an eine Art europäisches Zusammengehörigkeitsgefühl, das gegenseitige Opferbereitschaften mit sich bringt; zum anderen könnte der Hinweis auf offizielle Beschlüsse eine Form von Vertragstreue einklagen, die auf der Annahme basiert, dass die EU als politisches Gesamtgebilde für alle Beteiligten Vorteile mit sich bringt, sodass Verluste und Gewinne sich entweder die Waage halten oder langfristig zur Gewinnseite tendieren. Mit Mitteln wie dem Europäischen Strukturfonds hat die EU bekanntermaßen eine Art Finanzausgleich geschaffen, als dessen „Geist“ häufig das Solidaritätsprinzip bezeichnet wird, das hier eine verrechtlichte Form gewonnen hat.<sup>12</sup> Der „Preis“, der für die Mitgliedschaft in der EU zu entrichten ist, besteht nach diesem kollektiven, vertragsförmigen und pflichtenorientierten Modell in der Bereitschaft, Mitgliedern, die strukturell benachteiligt sind, zu helfen – und genau diesen Preis klagt Rehn vehement ein. Solidarität beruht damit in letzter Instanz auf einem vertragsförmig artikulierten Gemeinschaftsgefühl, durch das ein „Wir“ spezifiziert wird, das die Basis gegenseitiger Hilfeleistungen ist. Ich nenne dieses Modell das der Solidarität als *kontraktualistische Pflicht*.

Das andere Modell unterscheidet sich vor allem durch zwei Elemente davon. Einerseits wird wiederholt die Freiwilligkeit der solidarischen Leistungen betont; andererseits werden diese Leistungen an Bedingungen geknüpft. So wies die damalige slowakische Ministerpräsidentin Iveta Radičová im Zusammenhang mit Rehns Kritik darauf hin, dass die Slowakei ihren eigenen Finanzhaushalt ohne Solidarleistungen konsolidieren musste. Radičová weiter: „Wie sollte ich also unseren Bürgern erklären, dass wir nun denen helfen sollen, die nicht bereit sind, selbst etwas zu tun?“<sup>13</sup> Fügt man diesem Zitat noch die Ausführungen des damaligen slowakischen Finanzministers hinzu, wonach eine

Solidarität der Armen mit den Reichen keine Solidarität sei, kommt allerdings die Frage auf, inwieweit wir es hier überhaupt mit einem Modell der Solidarität zu tun haben. Offenkundig geht es zunächst um die Zurückweisung von Solidaritätszumutungen. Aus dieser Zurückweisung ergibt sich aber indirekt ein positives Bild der Solidarität, das genauer auf die genannten Bedingungen eingeht. Nur die Starken können und sollen solidarisch sein; nur denjenigen Schwachen soll geholfen werden, die nicht selbst schuld sind an ihrer Notlage. Der reine Fall der Solidarität tritt folglich nur dann ein, wenn eine Partei ohne eigene Schuld in Not gerät und eine andere Partei über die Mittel verfügt, die Notlage zu lindern. Eine Pflicht zur Solidarität widerspreche der Rede von Freiwilligkeit. Ein Recht auf Solidarität scheint ebenfalls nicht gegeben zu sein. Solidarität wird zur willkürlich gewährten Wohltat.<sup>14</sup> Ich nenne dieses Modell das *neoliberale Solidaritätsmodell*. Sein Status als Modell von Solidarität ist eher wackelig, da es sich nicht unerheblich aus der Kritik an anderen Solidaritätsmodellen speist.

## Beide Modelle im Vergleich

Drei Parallelen lassen sich zwischen den Modellen identifizieren. Erstens: In beiden werden solidarische Hilfsleistungen an Bedingungen geknüpft: Während das kontraktualistische Pflichtenmodell Solidarität an *zukünftige* Haushaltskonsolidierungen bindet, konzentriert sich das neoliberale Modell auf *vergangene* Leistungsindizes und gewährt Solidarität nur dann, wenn Notlagen schuldlos erlitten wurden. In beiden Fällen handelt es sich also eindeutig um *bedingte* Solidarität. Im Modell Rehn verbinden die leistungspflichtigen Parteien mit ihrer solidarischen Hilfe Verhaltensauflagen, welche die Empfängerseite dazu anhalten, sich die Solidarität gewissermaßen zukünftig zu verdienen, indem strenge Austeritätsforderungen selbst gegen lokalen Widerstand durch- und umgesetzt werden.<sup>15</sup> In ähnlicher Weise ha-

<sup>12</sup> Vgl. Christian Calliess, Das europäische Solidaritätsprinzip und die Krise des Euro, in: Berliner Online-Beiträge zum Europarecht, 1 (2011), S. 1–63.

<sup>13</sup> Zit. nach: FAZ (Anm. 9).

<sup>14</sup> Bayertz (Anm. 1, S. 38) weist darauf hin, dass der Solidaritätsbegriff im einflussreichen französischen Kontext „ausdrücklich als Gegenbegriff zu ‚Barmherzigkeit‘ und ‚Mildtätigkeit‘“ eingeführt wurde.

<sup>15</sup> Vgl. Claus Offe, Pflichten versus Kosten: Typen und Kontexte der Solidarität, in: Jens Beckert et al. (Hrsg.), Transnationale Solidarität, Frankfurt/M. 2004, S. 42f.

ben moderne Wohlfahrtsstaaten immer wieder versucht, ihre verrechtlichten sozialen Unterstützungsleistungen auf das Prinzip der Solidarität zu beziehen und gleichzeitig disziplinierende Maßnahmen mit den Solidaritätsleistungen verbunden. Im Modell Slowakei wird Solidarität nur denen gewährt, die ihre finanzpolitischen „Hausaufgaben“ schon gemacht haben oder aber ohne eigenes Zutun in eine Notlage geraten. Eine Implikation dieser Position ist, dass Solidarität nur dann nötig wird (allerdings keinesfalls als Pflicht begriffen wird), wenn sich eine Partei nicht aus eigener Kraft aus ihrer unverschuldeten Not befreien kann. Unbedingten Vorrang hat die Eigenverantwortung.

Zweitens: Wie Rehns Kritik an der slowakischen Haltung verdeutlicht, spielt Freiwilligkeit durchaus eine Rolle im kontraktualistischen Modell. Explizit wird auf den Entschluss angespielt, der den Unterstützungsleistungen zugrunde liegt. Die Pflichten, die eingefordert werden, sind nicht bloß von außen auferlegt, sie entspringen einer kollektiven Vereinbarung und gewinnen nur von hier aus ihre bindende Kraft. Schließlich werden in beiden Modellen als Akteure der Solidarität Nationalstaaten benannt, sodass die Bevölkerungen dieser Nationalstaaten einer Gesamthaftung unterliegen. Der internationale Solidaritätsdiskurs tendiert zu einer „Reformulierung von Schuldenpolitik in nationalistischen Begriffen mit hohem demagogischen Potenzial“.<sup>16</sup> Es sieht so aus, als wären „die“ Griechen, „die“ Spanier oder „die“ Portugiesen schuld an ihrer Misere, ohne dass es weiterer Binnendifferenzierungen bedürfte, um zu klären, wer genau von den alten finanzpolitischen Arrangements besonders profitiert hat und wer nicht.

Diese Parallelen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass gemäß dem neoliberalen Modell *keine* Hilfe für Griechenland gewährt werden sollte. Weil Solidarität das Vermögen eines Landes, sich selbst durch eigene Anstrengungen aus der Krise zu befreien, vorgeblich schmälert, gerät sie in den Verdacht, ein kontraproduktives Instrument internationaler Politik zu sein. Eine weitere gewichtige Differenz zwischen den Modellen bezieht sich auf den Faktor der emotionalen oder

identitären Verbundenheit. Dieser Faktor ist für alle Solidaritätsmodelle maßgeblich, denn er ist es letztlich, der in der Lage ist, einen solidaritätsspezifischen Pflichtbegriff zu etablieren, der jenseits von Moral und Mildtätigkeit liegt.<sup>17</sup>

Ihre wesentliche motivationale Bindungskraft gewinnt Solidarität aus geteilten Wertehorizonten, die es erlauben, dass einer für den anderen in Notlagen einsteht. Im neoliberalen Solidaritätsmodell kommt dieser Faktor nicht vor, sodass auch von dieser Seite erneut der Eindruck entsteht, das Modell begreife Solidarität als bloße, willkürlich gewährte Mildtätigkeit und verletzte damit wesentliche semantische Kriterien des Solidaritätsbegriffs. Anders das kontraktualistische Modell: Es verbindet auf eigentümliche Weise eine Rhetorik gemeinsamer Werte mit Elementen eines handlungsrationalen Eigeninteresses und versucht aus beiden Quellen Solidarität als Pflicht (jenseits strenger Moralkriterien) zu etablieren. Für den Fall, dass das Kriterium des Eigeninteresses nicht ausreicht, um Solidaritätsleistungen zu gewährleisten (siehe Slowakei), wird der Verweis auf gemeinsame Werte gleichsam als Ausfallbürgschaft herangezogen, als letzter Trumpf, der an ein „Wir“ appelliert, das eine kollektive Verantwortung eines jeden für jeden etablieren soll.

Wenn nun aber dieser Appell an das „Wir“ „einstweilen nicht hinreichend motivationskräftig“<sup>18</sup> ist, dann nimmt er leicht repressive Züge an und wird auch demokratietheoretisch dubios, weil einzelne nationale Bevölkerungen ihre Bereitschaft zur Übernahme solidarischer Pflichten nicht aus freiwilliger Zustimmung zu unterstellten Wertehorizonten ableiten können. Entscheidend für meine Überlegungen ist aber, dass die Kategorie der gemeinsamen Werte oder Interessen ohnehin dazu tendiert, wichtige kategoriale Binnendifferenzierungen zu überdecken. Auf diesen Punkt ist ja schon hingewiesen worden: So wie der Begriff der Solidarität momentan im europäischen Kontext Anwendung findet, hat er in verschiedenen Hinsichten eine überinkludierende Neigung und verzichtet etwa darauf, innerhalb von nationalen Populationen mehr oder we-

<sup>16</sup> W. Streeck (Anm. 7), S. 133 f.

<sup>17</sup> Vgl. C. Calliess (Anm. 12), S. 17 f.

<sup>18</sup> C. Offe (Anm. 15), S. 49.

niger verantwortliche Akteure zu unterscheiden: „Interne Klassen- und Herrschaftsverhältnisse bleiben außer Acht.“<sup>19</sup>

Der Schuldendiskurs wird nationalisiert mit Effekten in mindestens zwei Richtungen. Einerseits wird Verantwortung holistisch und unter Differenzierungsverzicht ganzen Nationen zugesprochen, andererseits werden faktisch längst vorhandene politische, soziale und ökonomische Interdependenzen einzelner Staaten rhetorisch ausgesetzt, als hätten die einen mit der Lage der anderen nichts zu tun. Zwar scheint das kontraktualistische Modell Platz zu haben für Anwendungen des Reziprozitätsprinzips („Heute bin ich in der Position der Stärke, morgen aber könnte ich auf die Hilfe der anderen angewiesen sein“), aber dieses Prinzip ist nicht identisch mit einem Eingeständnis eigener Schuld oder Mitverantwortung an der Lage der anderen. Selbst gemäß neoliberaler Logik müsste ein solches Eingeständnis ohnehin eher eine *moralische* Verpflichtung zur Nothilfe mit sich bringen, doch von einer solchen starken Form der Verpflichtung will man am Ende nichts wissen. Sowohl das kontraktualistische als auch das neoliberale Modell, das hier ja ähnliche Tendenzen aufweist, lenken insofern von der Mittäterschaft einzelner privilegierter Akteursgruppen auf Seiten der „starken“ Staaten ab und kaschieren diese Zusammenhänge gerade unter rhetorischer Zuhilfenahme des Solidaritätsprinzips.

Damit aber gewinnt das Solidaritätsprinzip eine ideologische Schlagseite. Der gegenwärtig vorherrschende politische Appell an Solidarität schlachtet die positiven normativen Konnotationen des Solidaritätsbegriff unter Berufung auf ein durch Werte integriertes „Wir“ aus, ohne jedoch zuzugestehen, dass die Werte, um die es hier vorgeblich geht – sagen wir: Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit – im neoliberalen Regime der vergangenen Jahrzehnte kaum hinreichend umgesetzt worden sind. Vieles deutet darauf hin, dass die im Namen von Solidarität vorangetriebene europäische Austeritätspolitik ein marktkonformes<sup>20</sup> Europa schaffen soll, von dem vor allem diejenigen profitieren werden, die

für die Krise von 2008 mitverantwortlich sind. Das spricht nicht gegen Solidarität, es spricht auch nicht gegen Hilfen für Griechenland oder andere Schuldenländer. Es spricht aber dafür, sich die politischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen, unter denen Solidarität geleistet werden soll, noch einmal genau anzuschauen.

Das neoliberale Solidaritätsmodell, sofern es denn überhaupt eines ist, hat ja auf eigentümliche Weise Recht, wenn es auf Fragen nach der Genese der Notlage und nach den vermeintlichen Effekten der Abhilfe insistiert. Sein Fehler liegt in der Kollektivierung der beteiligten Akteure und im Übersehen realer Verflechtungen, die auch Nationen längst viel weniger „eigen“ sein lassen als der Begriff „Eigenverantwortung“ suggeriert. Dem kontraktualistischen Modell ist entgegenzuhalten: Wird Solidarität unter unfairen Ausgangsbedingungen eingeklagt, unter denen beispielsweise Gewinne privatisiert, Verluste aber sozialisiert werden, pervertiert sie sich geradezu in ihr Gegenteil. Anstatt nämlich als Mittel des Kampfes um Gerechtigkeit herangezogen zu werden, muss sie von denen, die zwangssolidarisiert werden, als ungerechte „Strafe“ empfunden werden.

Denn das ist eine Bedeutung von Solidarität, die bislang noch gar nicht angesprochen wurde: Wo Prinzipien der Gerechtigkeit oder Fairness nicht umgesetzt sind, bedarf es laut Kurt Bayertz einer Solidarität mit den Benachteiligten, um sie entweder in den Genuss dieser Prinzipien kommen zu lassen oder aber in die Lage zu versetzen, sich eigenständig an der Formulierung dieser Prinzipien zu beteiligen. Insofern ist sie vielleicht tatsächlich „das Andere“ der Gerechtigkeit. Aber nicht so sehr in dem Sinne, in dem sie immer schon als Teil der Gerechtigkeit begriffen wird, als in dem Sinne, in dem sie eine praktische Voraussetzung dafür ist, dass Gerechtigkeit überhaupt ist. Auf welcher Gemeinsamkeit beruht *diese* Solidarität? Vielleicht auf einer, die performativ zwar angerufen, praktisch aber erst hergestellt werden muss. Sie gewinnt damit etwas Bedingungsloses, das sie gegenwärtig nicht hat.

<sup>19</sup> W. Streeck (Anm. 7), S. 134.

<sup>20</sup> Vgl. Lutz Wingert, Die marktkonforme Demokratie, in: Mittelweg 36, (2013) 1, S. 53–67.



Sascha Tamm

# Solidarität aus freiheitlicher Perspektive

Es gibt viele konkurrierende Bestimmungen und Verwendungen des Begriffs „Solidarität“. Jenseits aller Unterschiede im Detail herrscht aber weitgehende Einigkeit darüber, dass Solidarität etwas Gutes und Wertvolles ist. Das gilt in besonderem Maße für das Feld der politischen und gesellschaftlichen Debatte. Hier

**Sascha Tamm**

M. A., geb. 1965; Referent im Liberalen Institut der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, Reinhardtstraße 12, 10117 Berlin.  
sascha.tamm@freiheit.org

ist die Bewertung einer bestimmten Institution oder Organisation als „solidarisch“ ein wirksames Instrument zur Unterstützung einer politischen Forderung oder zur Verteidigung eines bestimmten Status quo. Dabei kann es sich um verschiedene Dinge handeln: von einem Zuschlag auf die Einkommensteuer über eine bestimmte Organisationsform des Gesundheitswesens oder der Altersvorsorge bis hin zu Finanzierungsmechanismen auf europäischer Ebene. Etwas, das als „solidarisch“ bezeichnet wird, wird gleichzeitig moralisch aufgewertet und gegen Kritik aus anderen Gründen immunisiert.

Warum funktioniert diese Methode der politischen Rhetorik so gut? Neben der von vielen Menschen oft übernommenen, im alltäglichen Sprachgebrauch eingeübten Gleichsetzung von „solidarisch“ mit „moralisch wertvoll“ gibt es ein funktionales Argument, das zur Verteidigung und Förderung solidarischen Handelns immer wieder herangezogen wird. Es wird behauptet, dass Solidarität ein wichtiges Bindemittel der Gesellschaft sei. Solidarität wird so zur Voraussetzung für die Stabilität eines Gemeinwesens – sie leistet somit mehr, als die Akzeptanz gemeinsamer Regeln in einem Rechtsstaat zu leisten vermag. Die entsprechende Passage aus dem Grundsatzprogramm der SPD steht exemplarisch für einen Begründungszusammenhang,

den alle relevanten politischen Kräfte vertreten, wenn auch in unterschiedlich starkem Maße: „Solidarität ist eine starke Kraft, die unsere Gesellschaft zusammenhält – in spontaner und individueller Hilfsbereitschaft, mit gemeinsamen Regeln und Organisationen, im Sozialstaat als politisch verbürgter und organisierter Solidarität.“<sup>1</sup> Der Einfachheit halber soll auch die Definition, die dieses Grundsatzprogramm zugrunde legt, verwendet werden: „Solidarität bedeutet wechselseitige Verbundenheit, Zusammengehörigkeit und Hilfe. Sie ist die Bereitschaft der Menschen, füreinander einzustehen und sich gegenseitig zu helfen. Sie gilt zwischen Starken und Schwachen, zwischen Generationen, zwischen den Völkern.“<sup>2</sup> Hier soll nicht diskutiert werden, welche der Definitionen von Solidarität richtig oder zutreffend sind. Auch die weit verbreitete Behauptung, dass Solidarität eine wichtige und notwendige Kraft ist, die Gesellschaften zusammenhält, soll nicht überprüft, sondern übernommen werden. Die folgenden Überlegungen haben die Beantwortung einer Frage zum Ziel, die an die oben genannte, auf den ersten Blick plausible Bestimmung von Solidarität und an die ihr zugeschriebene langfristige Wirkung in Gesellschaften anknüpft: Wie muss die Solidarität aussehen, die eine Gesellschaft stabilisiert und zusammenhält?

Dabei steht vor allem die Solidarität innerhalb einer Gesellschaft im Mittelpunkt, die in einem bestimmten Staat lebt. In gewisser Weise gelten die Überlegungen auch für noch größere Gruppen, etwa die Europäer oder gar die gern postulierte Weltgesellschaft. Dabei nehme ich in Kauf, dass die Grenzen des Solidaritätsbegriffs unscharf bleiben – ebenso unscharf, wie sie in der öffentlichen Debatte sind.<sup>3</sup> Es soll gezeigt werden, dass die „politisch verbürgte und organisierte Solidarität“ im Sozialstaat keine der Funktionen und Verheißungen erfüllt, die mit ihr verbunden werden. Eine für meine Zwecke ausreichende Bestimmung von gesellschaftlichem Zusammenhalt findet sich im „Kohäsionsradar“ der Bertelsmann Stiftung: „Zusammenhalt ist ein beschreibendes Merkmal eines Kollektivs,

<sup>1</sup> SPD, Hamburger Programm, Berlin 2007, S. 16.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. Kurt Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hrsg.), Solidarität, Frankfurt/M. 1998, S. 11–54.

das die Qualität des gemeinschaftlichen Miteinanders zum Ausdruck bringt. Eine kohäsive Gesellschaft ist gekennzeichnet durch enge soziale Beziehungen, intensive emotionale Verbundenheit und eine ausgeprägte Gemeinwohlorientierung.<sup>¶</sup> Welche Art von Solidarität kann also soziale Beziehungen und emotionale Verbundenheit fördern? Auf den ersten Blick scheinen die Anhänger der immer wieder als „solidarisch“ qualifizierten Institutionen und Organisationen des modernen Sozialstaates richtig zu liegen. Sie erzeugen ein gewisses Maß an Vertrauen in materielle Sicherheit im Alter, in bestimmte Leistungen im Krankheitsfall, in finanzielle Leistungen bei Arbeitslosigkeit oder allgemeiner bei verschiedenen Notlagen. Dieses Vertrauen, so könnte argumentiert werden, entsteht gerade dadurch, dass diese Leistungen vom Staat garantiert werden und eben nicht vom Wohlwollen anderer abhängen. Durch das allgemeine Vertrauen aller darauf, dass ihnen von allen anderen (um eine simplifizierende, aber weit verbreitete Beschreibung zu verwenden) geholfen wird, entsteht gesellschaftlicher Zusammenhalt. Dagegen gibt es gewichtige Einwände.

Zunächst einmal bestehen die Ansprüche eben nicht an alle anderen, sondern an bestimmte staatliche Behörden oder ihnen sehr ähnliche Pflichtversicherungen, welche die Leistungen garantieren. Damit wird eine Sicherheit vorgegaukelt, die von verschiedenen Faktoren, wie etwa der demografischen Entwicklung, der Produktivität der Volkswirtschaft oder einer steigenden Verschuldung der öffentlichen Haushalte gefährdet ist. Gerade wegen der scheinbaren Sicherheit können Enttäuschungen über die Nichteinhaltung von Versprechungen zu einem rapiden Schwund an Vertrauen in staatliche Institutionen führen und so Zusammenhalt und Stabilität der Gesellschaft gefährden. Die Konzentration von Vertrauen auf staatliche Institutionen ist jedoch nicht nur deshalb problematisch, weil es so leicht erschüttert werden kann. Sie ist gefährlich, weil sie in Konkurrenz zum eigentlichen „Bindemittel“ einer Gesellschaft, dem gegenseitigen Vertrauen, steht. Das gilt besonders, weil die staatlichen, oft als solidarisch qualifizierten Institutionen einen systematischen Anreiz dazu bieten, auf Formen der privaten Vorsor-

ge und der in Eigenverantwortung organisierter Solidarität zu verzichten. Viele Menschen sind so in starkem Maße von ihnen abhängig, um in bestimmten Situationen oder Lebensphasen ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.

Der nächste Einwand bezieht sich auf eine weitere Wirkung staatlich organisierter Solidarität, die eine erhebliche Bedrohung des gesellschaftlichen Zusammenhalts darstellt: Staatliche Umverteilung fördert eine Aufspaltung der Gesellschaft in Interessengruppen, die um politische Renten konkurrieren.<sup>¶</sup> Sozialsysteme und in noch stärkerem Maße die Umverteilung durch das Steuersystem haben die Nebenwirkung, dass sie einen Verteilungskampf befördern, der engen sozialen Beziehungen zwischen allen Mitgliedern einer Gesellschaft und ihrer Gemeinwohlorientierung entgegen gesetzt ist. Die Diskussionen um „Reichensteuern“ oder Subventionen für bestimmte Wirtschaftszweige sind Beispiele dafür.

Ein weiteres Grundprinzip, das in praktisch jeder Definition von „Solidarität“ und von Beginn seiner historischen Verwendung an eine entscheidende Rolle spielt, ist das der Gegenseitigkeit. Es geht um „wechselseitige Verbundenheit“, um die Bereitschaft sich „gegenseitig“ zu helfen, „füreinander“ einzustehen. Die Mechanismen staatlicher Umverteilung verletzen dieses Prinzip, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Doch sicher ist zu beobachten, dass potenziell Zusammenhalt schaffende gegenseitige Verpflichtungen mindestens ausgehöhlt werden – vorgeblich solidarische Leistungen des Staates an Bedürftige oder (und das ist oft nicht das gleiche) Berechtigte beruhen eben nicht zuerst auf gegenseitigen Ansprüchen und emotionaler Bindung an andere oder auch an eine Gruppe von Menschen.

Die als „solidarisch“ bezeichneten staatlichen Systeme stehen außerdem im Widerspruch zu einem weiteren, für die Stärkung von sozialen Bindungen in einer Gesellschaft wichtigen Prinzip: dem Subsidiaritätsprinzip. Es besagt, dass politische Entscheidungen, aber auch gegenseitige Hilfeleistungen auf der niedrigsten möglichen Ebene getroffen werden müssen. In einem zugespitzten liberalen Sinn bedeutet es, dass ein Staat sich nicht einmischen darf, wenn Menschen in freiwilliger

¶ David Schiefer et al., Kohäsionsradar: Zusammenhalt messen, Gütersloh 2012, S. 21.

¶ Vgl. Michael Baumann, Der Markt der Tugend, Tübingen 1996, S. 649.

Kooperation ihre Probleme selbst und in eigener Verantwortung lösen können. Die durch dieses Prinzip geforderte Solidarität im Nahbereich hat großes Potenzial, das Gefühl des Zusammenhalts und damit die Stabilität von kleineren Gemeinwesen zu erhöhen, welche die Basis einer stabilen Großgesellschaft bilden. Das gilt umso mehr für die Familie, die sicher der wichtigste Ort der Solidarität ist. Das gilt für alle Formen von Familien und Lebensgemeinschaften, unabhängig von ihrer rechtlichen Gestaltung und ihrer Zusammensetzung.

Das Subsidiaritätsprinzip ist auch auf weit „höherer“ Ebene unverzichtbar, auf der seit einiger Zeit der Begriff der Solidarität in besonders starker Weise als Waffe in politischen Auseinandersetzungen verwendet wurde – auf der Ebene der Europäischen Union. Elmar Nass betont die große Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips aus der Perspektive der katholischen Soziallehre: „Wird die freiheitliche Ordnungsidee einer Hilfe zur Selbsthilfe durch eine Alimentierung ersetzt, wird das Subsidiaritätsprinzip übergangen. Eine solche Interpretation gibt auch das Prinzip gegenseitigen Vertrauens preis, das nicht nur die Währung, sondern auch den sozialen Frieden stabilisiert. Ohne Vertrauen verlieren menschliches Miteinander und Währungen ihren Wert.“<sup>16</sup> Hier wird besonders deutlich, wohin (staatlich organisierte) Solidarität ohne Subsidiarität führen kann – in die Verantwortungslosigkeit. Und es wird sichtbar, welche Bedrohung sie für den Zusammenhalt darstellt.

Primär staatlich organisierte Solidarität behindert, so das abschließende Argument in der nicht vollständigen Reihe, die Herausbildung von Vielfalt: Neue Formen solidarischen Handelns, der Kooperation und der gegenseitigen Hilfe können nur aus einem Prozess des Ausprobierens vieler Varianten und des damit verbundenen Prozesses des voneinander Lernens entstehen – und nicht aus staatlichen Vorschriften. So hat der sich herausbildende Bismarcksche Sozialstaat die Weiterentwicklung des Systems aus Genossenschaften und Hilfskassen stark behindert, die auf freiwilligem solidarischen Handeln aufbauten.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. 8. 2012.

<sup>17</sup> Vgl. Detmar Doering, Liberale Ordnung und privater Gemeinsinn, in: Otto Graf Lambsdorff (Hrsg.), Freiheit und soziale Verantwortung, Frankfurt/M. 2001, S. 124-129.

In engem Zusammenhang damit steht auch, dass staatliche Solidarität Effizienzverluste hinnehmen muss, da sie den Wettbewerb um immer bessere Lösungen ausschließt oder wenigstens behindert. Das gilt etwa im Bereich der Gesundheits- und Pflegedienstleistungen. Damit werden Mittel verschwendet, die freie Menschen sinnvoll für solidarisches Handeln, für die Lösung der Probleme, die für sie wichtig sind, einsetzen könnten.

Die diskutierten Einwände zeigen, dass das funktionale Argument für Solidarität nur dann sinnvoll ist, wenn solidarisches Handeln als individuelles, von den einzelnen Menschen selbst verantwortetes Handeln verstanden wird. Ein derartiges Verständnis von Solidarität wird interessanter- und aus einer liberalen Perspektive erfreulicherweise von zwei weiteren grundsätzlichen Argumenten gestützt. Erstens: Nur eine derartige Solidarität kann aus einer moralischen Perspektive den einzelnen Individuen zugerechnet und damit auch hoch angerechnet werden. Nur wer Alternativen hat und sich für eine von ihnen entscheidet, kann dafür gelobt (oder auch kritisiert) werden. Die Einzahler in die Sozialversicherungen handeln aus dieser Perspektive nicht in moralisch wertvoller Weise – denn sie sind gezwungen, zu zahlen. Zweitens: Nur eine auf freiwilligem Handeln aufgebaute Solidarität ist mit dem Grundwert der individuellen Freiheit vollständig vereinbar. Alle Formen der durch Staaten erzwungenen Solidarität stehen mit der Freiheit der einzelnen Menschen in einem kaum auflösbaren Konflikt.

Daraus folgt nicht, dass es keine Argumente für auf Zwang aufgebaute Sozialsysteme und staatliche Umverteilung gibt. Es folgt allerdings daraus, dass diese nicht „solidarisch“ sein können und keine Anreize für moralisch wertvolles, solidarisches Handeln geben. Vielmehr leisten sie einen Beitrag dazu, dem Menschen Chancen für solidarisches Handeln, für die freiwillige Übernahme von Verantwortung für sich und andere zu nehmen. Damit leisten sie langfristig keinen Beitrag zur Förderung von Zusammenhalt und Bindung an eine Gesellschaft, sondern bewirken eher das Gegenteil.

# Nachhaltigkeit als politischer Wert

Der Begriff Nachhaltigkeit ist in Deutschland 300 Jahre alt. (...) Das heißt, wir feiern in diesem Jahr 300 Jahre Nachhaltigkeit.

**Lothar Probst**  
Dr. phil., geb. 1952; Geschäftsführer des Instituts für Interkulturelle und Internationale Studien; Professor am Institut für Politikwissenschaft der Universität Bremen.  
www.lotharprobst.de

Daran können Sie erkennen, wie lange eigentlich einfache Sachen brauchen, um wirklich durchgesetzt zu werden. Wir sprechen jetzt über eine Welt, die heute mehr als sieben Milliarden Einwohner hat und die 2050 neun Milliarden Einwohner haben wird, auf der die Einkommen ungleich verteilt sind, auf der die Vermögen noch viel ungleicher verteilt sind, und über eine Welt, die mit Sicherheit auf Kosten der Zukunft lebt, also von der umfassenden Devise der Nachhaltigkeit noch weit entfernt ist.<sup>1</sup>

Wer heute über Nachhaltigkeit als politischem Wert schreibt, läuft Gefahr, einem Begriff, der ausgequetscht ist wie eine Zitrone, allenfalls ein weiteres Bekenntnis zu dessen Wichtigkeit für die Zukunft unserer Gesellschaft hinzuzufügen. In kaum einer gewichtigen Rede auf der nationalen oder internationalen politischen Bühne fehlt heute der Verweis auf Nachhaltigkeit, sei es im Bereich des Ökonomischen, des Ökologischen oder des Sozialen. Nach der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio de Janeiro im Jahr 1992 hat unter den politischen Akteuren geradezu ein inflationärer Wettlauf im Beschwören der Notwendigkeit und Bedeutung von Nachhaltigkeit eingesetzt – ein Wettlauf, der inzwischen in eine Art Nachhaltigkeits-Populismus ausgeartet ist und dem Begriff jegliche Trennschärfe zu nehmen droht.

Taugt also der Begriff überhaupt noch dazu, ihm im Gesamtuniversum politischer Werte eine spezifische Bedeutung beizumessen? Oder ist er so entleert, dass er im Grunde zu einer beliebigen und unverbind-

lichen Formel im politischen Alltag zu werden droht? Um diese Fragen zu klären, soll zunächst nachgezeichnet werden, wie der Begriff Nachhaltigkeit Eingang in zeitgenössische gesellschaftspolitische Diskurse gefunden hat. Dem liegt die Überlegung zugrunde, dass ein gesellschaftspolitisches Konzept erst dann in Institutionen und alltäglichen Wertorientierungen verankert ist, wenn es sich als regulative Leitidee im politischen Diskurs durchgesetzt hat. Darauf aufbauend geht der Beitrag auf den Verfassungsrang von Nachhaltigkeit als politischem Grundwert sowie auf seine Bedeutung als Wertorientierung in den gesellschaftlichen Praxen und Verhaltensweisen ein, bevor Nachhaltigkeit als politischer Wert in aktuelle gesellschaftspolitische Zukunftskonzepte und Strategien für das politische Handeln eingeordnet wird.

## Vom Nischendasein zur regulativen Leitidee

Wenn man sich aus wissenschaftlicher Perspektive mit Werten beschäftigt, gerät man schnell in ein kaum zu entwirrendes Knäuel verschiedener Erklärungen, Ansätze und Deutungen. Einig sind sich die meisten Autorinnen und Autoren darin, dass der ursprünglich aus der Ökonomie stammende Begriff erst im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die Wertephilosophie in den Bereich der Politik übertragen wurde, während er in der traditionellen europäischen Ethik nur eine marginale Rolle spielte.<sup>2</sup> Seit dieser Zeit entfalten Werte ihr orientierendes und normierendes Potenzial für politisches und gesellschaftliches Handeln. Welche Werte für eine politische Gemeinschaft sinnstiftend und verbindlich sein sollen, muss jedoch diskursiv ausgehandelt werden. Dieser Aushandlungsprozess ist nicht frei von politischen Opportunitäten und in einer pluralistischen Gesellschaft, in der unterschiedliche Wertvorstellungen aufeinanderprallen, stetig im Fluss. Vormalig akzeptierte politische Werte können ihren gemeinschafts- und

<sup>1</sup> Bundeskanzlerin Angela Merkel auf dem Evangelischen Kirchentag, 3.5.2013, online: [www.bundesregierung.de/Content/DE/Rede/2013/05/2013-05-03-rede-merkel-kirchentag.html](http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Rede/2013/05/2013-05-03-rede-merkel-kirchentag.html) (25.6.2013).

<sup>2</sup> Vgl. Hermann Lübbe, Werteverfall oder Wertewandel?, in: Georg W. Oesterdiekhoff/Norbert Jegelka (Hrsg.), Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften, Leverkusen 2001.

sinnstiftenden Status verlieren, neue Werte dagegen in den Katalog moralisch verbindlicher politischer Orientierungen aufgenommen werden.

Die Entstehung neuer Werte ist häufig mit tief greifenden politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen verbunden, in denen sich neue Leitideen Bahn brechen. So haben die großen politischen Leitideen der Moderne – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – ihren Ursprung in der Amerikanischen beziehungsweise Französischen Revolution. Sie bestimmen bis heute unser politisches Handeln und wurden im Laufe der Geschichte von unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Strömungen und Parteien programmatisch vereinnahmt. Sie entwickelten sich zu regulativen Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenseins. Obwohl die Ursprünge des Begriffs Nachhaltigkeit vor dem Zeitalter dieser Revolutionen liegen, konnte dieser seine politische Sprengkraft als eine neue regulative Leitidee natürlich erst zu einem Zeitpunkt entfalten, als die destruktiven Folgen einer wachstums- und fortschrittsgetriebenen Moderne langsam ins öffentliche Bewusstsein sickerten.

In der Bundesrepublik lässt sich dieser Zeitpunkt relativ genau bestimmen. Die kulturhistorische Forschung begreift die 1970er Jahre als „Umbruchzeit“ und als „Abschied von der Geltung des *liberal consensus*“<sup>¶</sup> – einem Konsens, der mit den Begriffen Wachstum, Wohlstand, Techniqueuphorie und Fortschrittszuversicht beschrieben werden kann. In den umweltpolitischen Bewegungen jenes Jahrzehnts wurde die Fortschrittsgläubigkeit einer aus dem Ruder laufenden Moderne hinterfragt und ein grundsätzliches Unbehagen an den Erscheinungsformen der modernen Industriegesellschaft artikuliert. Es ist kein Zufall, dass gerade in dieser Zeit die Karriere des Begriffs Nachhaltigkeit begann.<sup>‡</sup> Wie kaum ein anderer Begriff eignete sich der ursprünglich aus der Forstwirtschaft als Grundsatz entwickelte Nachhaltigkeitsgedanke als gemeinsame Klammer einer an sich heterogenen Bewegung, in der bürgerlich-konservati-

ve Strömungen genauso zu Hause waren wie linke und alternative Gruppierungen. Der einfache wie bestechend klare Gedanke, der vor 300 Jahren von Hans Carl von Carlowitz aus einer eher volkswirtschaftlichen Perspektive entwickelt wurde, nämlich dass man nur soviel Holz schlagen sollte, wie durch Wiederaufforstung nachwachsen kann, konnte nach der Veröffentlichung des Berichts des Club of Rome (1972) und der Ölkrise von 1973 – nicht nur aufgrund seiner symbolischen Verbindung zum durch sauren Regen bedrohten Wald – umstandslos in eine ökologische Problemsicht integriert werden. Die schon in seinen forstwirtschaftlichen Ursprüngen angelegte Verbindung ökonomischer, ökologischer und sozialer Faktoren machte den Begriff zum idealen Ausgangspunkt eines neuen Paradigmas, welches sich gegen die zerstörerischen Potenziale der industriellen Moderne richtete.

Der Impuls für Nachhaltigkeit als neue regulative Leitidee kam also nicht aus der Ökonomie, sondern aus der ökologischen Bewegung der 1970er Jahre, die damals noch in ihrer embryonalen Phase steckte und gesellschaftspolitisch weitgehend ein Nischendasein führte. Zwar beschäftigten sich schon in dieser Zeit internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen auf ihrer Conference on the Human Environment (1972) in Stockholm mit den wachsenden Problemen der weltweiten Umweltzerstörung, aber es dauerte mehr als ein Jahrzehnt, bis Nachhaltigkeit Eingang in offizielle internationale Dokumente fand. Erst in den Debatten auf den Umweltkonferenzen der Vereinten Nationen seit 1992 folgte der Siegeszug des Prinzips der Nachhaltigkeit nicht nur als ökologische, sondern auch als wirtschaftliche und soziale Handlungsmaxime.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die volkswirtschaftliche Dimension von Nachhaltigkeit erst über den ökologischen Umweg auch von der Ökonomie wieder als handlungsleitendes Prinzip entdeckt wurde. Das hat damit zu tun, dass in den vergangenen Jahrzehnten in wirtschafts- und finanzpolitischen Diskursen ein zentraler Kerngedanke von Nachhaltigkeit stärker an Einfluss gewonnen hat – die Verantwortung für nachkommende Generationen. Die Grünen vermochten es in ihrem ersten Wahl-

¶ Silke Mende, „Nicht rechts, nicht links, sondern vorn“, München 2011, S. 12.

‡ Vgl. Heiner Schanz, Forstliche Nachhaltigkeit, Schriften aus dem Institut für Forstökonomie der Universität Freiburg, Bd. 4, Freiburg/Br. 1996, S. 32.

kampf zur Europawahl 1979,<sup>5</sup> diesen Kerngedanken symbolisch in einem Wahlplakat zu bündeln, das heute noch als gelungene visuelle Verkörperung von Nachhaltigkeit gelesen werden kann. Vor dem Hintergrund einer von Kinderhand gemalten Kulisse aus Bäumen, Blumen, Vögeln und einer strahlenden Sonne steht: „Wir haben die Erde von unseren Kindern nur geborgt.“ Dass diese Botschaft in der Folgezeit einen Resonanzboden fand, lag auch daran, dass sie an die christliche Schöpfungsgeschichte und damit an christliche Werte anschlussfähig war.

Halten wir fest: Nachhaltigkeit hat sich seit den 1970er Jahren nach und nach über den ökologischen Diskurs als mehrdimensionale regulative Leitidee in der Bundesrepublik und in der internationalen Arena etablieren können. Nicht jede regulative Leitidee wird jedoch in den Katalog der politischen Grundwerte einer Gesellschaft aufgenommen. Erst die verfassungsrechtliche Normierung und Aufwertung einer Leitidee kann als ein Zeichen dafür gewertet werden, dass sie als politischer Grundwert anerkannt und akzeptiert ist.

## Von der Leitidee zum Grundwert

In der Bundesrepublik hat das Prinzip der Nachhaltigkeit bisher zwar keinen normierenden Verfassungsrang als einklagbares Grundrecht erhalten, aber 2002 wurde der Schutz der Umwelt als Staatsschutzziel in das Grundgesetz (Artikel 20a) aufgenommen. Die Formulierung, dass der Staat „in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen (...) durch die Gesetzgebung und (...) durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung“ schützt, nimmt den Gedanken der Nachhaltigkeit implizit in das Staatsschutzziel mit auf. Angela Merkel bediente sich bei ihrer eingangs zitierten Rede auf dem Evangelischen Kirchentag in Hamburg eines kleinen Tricks, um Nachhaltigkeit auch aus Artikel 1 des Grundgesetzes („Die Würde des Menschen ist unantastbar“) als Verfassungsziel abzuleiten: „Dieser Artikel 1 gilt nicht nur für uns heute, sondern wir haben auch eine Verantwortung für die Kin-

der, für die Enkel, für die Generationen, die nach uns kommen. Deshalb ist es so wichtig und so richtig, dass der Begriff Nachhaltigkeit schrittweise an Bedeutung gewinnt und unser politisches Handeln immer mehr bestimmt.“<sup>6</sup>

Tatsächlich stellt sich die Frage, ob die Verpflichtung zu einer nachhaltigen Entwicklung explizit als Grundrecht Verfassungsrang bekommen sollte oder sich aus bereits bestehenden Artikeln des Grundgesetzes ableiten lässt. Einen Vorschlag des 2001 von der damaligen Bundesregierung ins Leben gerufenen „Rats für Nachhaltige Entwicklung“ aufgreifend, brachte 2006 eine fraktionsübergreifende Gruppe von überwiegend jüngeren Bundestagsabgeordneten einen Gesetzentwurf zur Erweiterung der Staatszielbestimmung nach Artikel 20a in den Bundestag ein. Der Entwurf sah vor, einen neuen Artikel 20b mit folgendem Wortlaut einzufügen: „Der Staat hat in seinem Handeln das Prinzip der Nachhaltigkeit zu beachten und die Interessen künftiger Generationen zu schützen.“<sup>7</sup> Auch wenn der Gesetzentwurf mehrheitlich abgelehnt wurde, zeigt der Vorstoß, dass Nachhaltigkeit als Verfassungsprinzip an Bedeutung gewonnen hat.

Andere Länder, wie die Schweiz, sind schon einen Schritt weitergegangen und haben dem Ziel der Nachhaltigkeit bereits Verfassungsrang eingeräumt. In der Präambel der Schweizerischen Bundesverfassung wird die Verantwortung für die Schöpfung und für kommende Generationen explizit genannt, und in Artikel 2 heißt es: „Die Schweizerische Eidgenossenschaft (...) fördert (...) die nachhaltige Entwicklung, den inneren Zusammenhalt und die kulturelle Vielfalt des Landes. (...) Sie setzt sich ein für die dauerhafte Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen und für eine friedliche und gerechte internationale Ordnung.“<sup>8</sup> Artikel 73 trägt sogar den Titel „Nachhaltigkeit“ und verpflichtet Bund und Kantone der Schweiz ausdrücklich auf ein „ausgewogenes Verhältnis zwischen der Natur und ihrer Erneuerungsfähigkeit einerseits und ihrer Beanspruchung durch den Menschen andererseits.“<sup>9</sup>

<sup>5</sup> A. Merkel (Anm. 1).

<sup>6</sup> <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/16/033/1603399.pdf> (25. 6. 2013).

<sup>7</sup> [www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/1995395/index.html](http://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/1995395/index.html) (27. 6. 2013).

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Es handelte sich damals noch um die Vorläuferorganisation „Sonstige politische Vereinigung (SPV). Die Grünen“, aus der 1980 die Partei Die Grünen hervorging.

Auch in dem 2003 vorgelegten Entwurf für eine Europäische Verfassung wurde das Ziel einer nachhaltigen Entwicklung und der Solidarität zwischen den Generationen in Artikel I-3 (Ziele der Union) aufgenommen.<sup>10</sup> Obwohl aus diesem Entwurf bis heute keine Verfassung für Europa hervorgegangen ist, zeigen diese Beispiele, dass Nachhaltigkeit nicht mehr allein die Agenda internationaler Umweltkonferenzen bestimmt, sondern als politischer Grundwert auch die Verfassungsebene erreicht hat.

## Nachhaltigkeit in den politischen Wertorientierungen der Gesellschaft

Eine regulative Leitidee, zumal wenn sie in den Katalog politischer Grundwerte aufgenommen wird, muss sich als Wertorientierung auch in den alltäglichen Praxen und Verhaltensweisen, also in der politischen Kultur einer Gesellschaft bewähren, bevor man ihr eine gewisse Wirkmächtigkeit zusprechen kann. Tatsächlich lässt sich seit den 1970er Jahren in der Bundesrepublik und in anderen westlichen Gesellschaften in dieser Hinsicht ein Bewusstseinswandel konstatieren. Nachhaltigkeit wurde in den vergangenen Jahrzehnten auch zu einer Frage der persönlichen Wertpräferenzen und des Lebenswandels. Ausgehend von den alternativen Lebensformen, in denen zunächst kleinere Gemeinschaften eine neue Kultur des Konsumverzichts einübten sowie neue Formen einer alternativen regionalen Ökonomie ausprobierten, entwickelten sich in den folgenden Jahrzehnten sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben politische Wertorientierungen, die dem Postulat der Nachhaltigkeit folgten und nach und nach auch die Mehrheitsgesellschaft erreicht haben.<sup>11</sup> Mit der umstrittenen Wortschöpfung LOHAS (Lifestyles of Health and Sustainability)

<sup>10</sup> [http://europa.eu/scadplus/constitution/objectives\\_de.htm#PRINCIPLES](http://europa.eu/scadplus/constitution/objectives_de.htm#PRINCIPLES) (27.6.2013).

<sup>11</sup> In einer repräsentativen Umfrage des Bundesministeriums für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (BMU) aus dem Jahr 2008 erklärten 84 Prozent der Befragten, dass sie davon überzeugt seien, durch ihr eigenes Konsumverhalten einen Beitrag zum Umweltschutz leisten zu können. 61 Prozent meinten zugleich, dass dieses Verhalten nicht mit einer Verschlechterung ihrer Lebensqualität einhergehen dürfe. Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, 14.6.2009, [www.bpb.de/61347](http://www.bpb.de/61347) (5.7.2013).

wurde sogar eine neue Gruppe von Bürgerinnen und Bürgern als Träger eines nachhaltigen Lebensstils identifiziert.<sup>12</sup> Als Sammelbegriff für sehr unterschiedliche soziale und politische Gruppen kann LOHAS auf jeden Fall als Indiz dafür gelten, dass der Nachhaltigkeitsdiskurs in den alltäglichen politischen Orientierungen und Verhaltensweisen von der Peripherie ins Zentrum der Gesellschaft gerückt ist.

Nachhaltigkeit als Leitlinie des individuellen Verhaltens manifestiert sich beispielsweise in der Wiederverwertung von Rohstoffen durch Mülltrennung, einer Veränderung des Mobilitätsverhaltens, einem sparsameren Umgang mit öffentlichen Gütern, der Verwendung nachwachsender Materialien, dem Einkauf biologisch erzeugter Nahrungsmittel und einem anderen Umgang mit Zeit. Auch Tauschbörsen, Carsharing-Stationen, Ökoläden, Ökobanken, Märkte für ökologische Baumaterialien sowie ökologische Konsumgenossenschaften gehören längst zu einer über Jahre gewachsenen Nachhaltigkeits-Infrastruktur. Die Wirkung dieser Veränderungen in den individuellen Wertorientierungen auf eine nachhaltige Entwicklung ist jedoch politisch sehr umstritten. Ihnen wird von einigen Autoren eher symbolischer und kosmetischer Wert zugeschrieben, der dem guten Gewissen diene, aber *de facto* auf die Entwicklung einer weiterhin auf expansives Wachstum ausgerichteten Ökonomie keinen Einfluss habe.

## Postwachstumsökonomie oder ökologische Modernisierung?

An der kontroversen Debatte über die Wirkung und den Sinn der Veränderung individueller Wertorientierungen und Verhaltensweisen für eine nachhaltige Entwicklung lässt sich ablesen, dass sich der Nachhaltigkeitsdiskurs in den vergangenen Jahren in zwei Richtungen polarisiert hat. Autoren wie Niko Paech kritisieren die Vorstellung eines „grü-

<sup>12</sup> Paul Ray hatte 2001 das Phänomen der LOHAS in seinem Buch „The Cultural Creatives: How 50 Million are Changing the World“ beschrieben. In Deutschland wurde der Begriff durch das 2007 vom Zukunftsinstitut herausgegebene Buch „Zielgruppe LOHAS. Wie der grüne Lifestyle die Märkte erobert“ (von Anja Kirig, Christian Rauch, Eike Wenzel) bekannt.

nen Wachstumsmythos“, der sich aus dem „Impetus einer ökologischen Modernisierung“ speise und von der Illusion eines „qualitativen“ beziehungsweise „nachhaltigen“ Wachstums träume.<sup>13</sup> Der damit verbundene Glaube, dass durch eine Effizienzrevolution und eine ressourcen- und energiesparende Veränderung des industriellen Stoffwechsels das fortschrittsgetriebene Wohlstandsmodell aufrechterhalten und die ökologischen Katastrophen der Zukunft aufgehalten werden könnten, kritisiert er als naiv. Demgegenüber käme es darauf an, den politischen Wert der Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsökonomie zu verwirklichen. Dies erfordere „eine Kunst der Reduktion“<sup>14</sup> und die Überwindung von Expansionszwängen, die, auch nach der Finanzkrise, wieder weltweit auf dem Vormarsch seien. Zwangsläufig ist eine derartige Strategie nicht ohne Einschränkungen des privaten Konsums und eine Veränderung der Alltagsgewohnheiten zu verwirklichen.

Interessanterweise ist es in Deutschland ein Vordenker der grünen Partei, Ralf Fücks, der mit seinem Buch „Intelligent Wachsen. Die grüne Revolution“ genau in die entgegengesetzte Richtung zielt, indem er Nachhaltigkeit zu einer „Frage der Produktionsweise“ erklärt und aus der Perspektive jener Gesellschaften, die sich noch im Stadium der Entwicklung von privatem Wohlstand und Konsum befinden, gegen die Idee einer Postwachstumsgesellschaft „als Seufzer einer akademischen Mittelschicht, die schon alles hat, was das Herz begehrt“<sup>15</sup>, polemisiert. Fücks setzt vielmehr auf technische und soziale Innovationen und den „Kapitalismus als lernendes System“, wohingegen er von einer Kultur der Mäßigung, des Verzichts und der Bescheidenheit nichts hält. Kajsa Borgnäs argumentiert dagegen, dass „die Hoffnung auf ‚grünes Wachstum‘ als Generalschlüssel zur Lösung ökologischer und ökonomischer Herausforderungen eine riskante Sache“ sei.<sup>16</sup> Es sei eine Illusion anzunehmen, dass die

<sup>13</sup> Niko Paech, Vom grünen Wachstumsmythos zur Postwachstumsökonomie, in: Harald Welzer/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Perspektiven einer nachhaltigen Entwicklung, Frankfurt/M. 2012, S. 133.

<sup>14</sup> Ebd., S. 142.

<sup>15</sup> Ralf Fücks, Intelligent wachsen, München 2013, S. 140.

<sup>16</sup> Kajsa Borgnäs, Jenseits des grünen Wachstumspfadparadigmas, in: Christian Kellermann/Henning Meyer (Hrsg.), Die Gute Gesellschaft, Berlin 2013, S. 296.

Wirtschaft nach der Krise wieder auf einen „normalen“ Wachstumspfad“ einschwenken könne; wir müssten deshalb „wohl oder übel lernen, in einer Welt des langsamen Wachstums zu leben“.<sup>17</sup>

Die Debatte oszilliert also um zwei sich anscheinend ausschließende Positionen. Produktiver scheint es zu sein, in beide Richtungen zu denken, wenn Nachhaltigkeit als regulative Leitidee und politischer Grundwert das zukünftige politische Handeln bestimmen soll. Damit Nachhaltigkeit nicht nur ein wohlfeiles Lippenbekenntnis bleibt, müssen jetzt ökonomische, finanzielle, ökologische, technische und soziale Weichenstellungen erfolgen, die den nachfolgenden Generationen Handlungsspielräume für das eigene Handeln ermöglichen. Dazu muss die Politik nicht nur ehrgeizige Ziele, etwa in der Klimapolitik, formulieren, sondern auch mit ihrer Umsetzung Ernst machen. Solange althergebrachte ökonomische Imperative immer wieder über ökologische Erfordernisse triumphieren, werden wir tiefer in den Strudel von Krisen mit globaler Auswirkung schlittern. Effizienzsteigerungen durch technische Innovation und gezielte Wachstumsbremsen in Bereichen, in denen Ressourcen und Energie vergeudet werden, müssen sich nicht ausschließen.

Gleichzeitig kann die Gesellschaft die Probleme nicht nur an die Politik delegieren. Sie muss im Rahmen ihrer Alltagsgewohnheiten bereit sein, einen eigenen Beitrag zur nachhaltigen Umsteuerung zu leisten. Harald Welzer hat mit seinem Buch „Selbst denken“ Möglichkeiten aufgezeigt, wie durch andere Wertorientierungen und Verhaltensweisen, die von einer Avantgarde auf allen gesellschaftlichen Ebenen vertreten und vorgelebt werden, auch auf der Ebene der Zivilgesellschaft ein Beitrag zu einer „nachhaltigen Moderne“ geleistet werden kann.<sup>18</sup> Politische Weichenstellungen für Nachhaltigkeit und nachhaltiges Verhalten im Alltag können vor diesem Hintergrund also durchaus zwei sich ergänzende Seiten einer Medaille sein.

<sup>17</sup> Ebd., S. 287.

<sup>18</sup> Vgl. Harald Welzer, Selbst denken, Frankfurt/M. 2013.

# Sichere Gesellschaft – Ein unerfüllbares Versprechen?

Politische Zyniker würden auf die Frage, ob Werte in der Politik eine Bedeutung haben, stirnrunzelnd auf die pragmatische

## Bernhard Frevel

Dr. rer. soc., geb. 1959; Professor für Sozialwissenschaften an der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung NRW, Abt. Münster, Nevinghoff 8–10, 48147 Münster. [bernhard.frevel@fhoev.nrw.de](mailto:bernhard.frevel@fhoev.nrw.de)

Interessenvertretung – oder eher: Interessendurchsetzung – verweisen und die Wertgebundenheit grundsätzlich hinterfragen. Vielleicht würden sie noch ergänzen, dass das Ansprechen von Werten und den ihnen zugrunde liegenden Bedürfnissen der Menschen allenfalls Bedeutung habe, die Interessen klarer zu bestimmen und mit der Postulierung von Werten die Wählerstimmenmaximierung zu fördern. Dabei würden diese Zyniker jedoch die schon von Max Weber im Kontext seiner Überlegungen zur Verantwortungs- und Gesinnungsethik geführte Diskussion über politische Orientierung übersehen. Und sie würden seinen berühmten Satz über die Wertkonflikte nicht wahrnehmen: „Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen Gott und Teufel.“<sup>1</sup> Natürlich liegt der Politik auch immer ein Konflikt der Werte zugrunde – auch wenn er sich nicht immer bewusst gemacht wird. Werte liefern den bei Weber so bedeutsamen „Sinn“, der Ausgangspunkt für soziales (und damit auch politisches) Handeln ist.

Die Demokratie in Deutschland führt ihre Wertekonflikte nicht mehr als „unüberbrückbar tödlichen Kampf“, muss jedoch immer wieder zwischen widerstreitenden Werten entscheiden, Kompromisse finden, Ausgleich schaffen und sich dabei permanent die Frage nach der Aktualität und Bedeutung der verschiedenen Werte stellen. Werte wie Gleichheit und Gerechtigkeit, Wohlstand

und Teilhabe, Fortschritt und Nachhaltigkeit stehen in der Gesellschaft und im Staat kontinuierlich auf der Tagesordnung und bedürfen der Austarierung.

Sicherheit gehört ebenfalls in den Kanon der politischen Grundwerte und wird häufig in einem Atemzug mit Freiheit genannt. Erscheint die Kombination „Sicherheit und Freiheit“ zunächst als harmonische Ergänzung, werden sie bei der Konkretisierung aber auch mitunter als Gegensatzpaar verstanden. Denn bei umfassender Freiheit und der hier gegebenen Möglichkeit „alles“ zu tun, würde die Sicherheit der Mitmenschen gefährdet. Andererseits: Wenn überall die Sicherheit oberste Priorität besäße, müssten Gefährdungen durch Verbote, technische Schutzmaßnahmen, umfassende polizeiliche Präsenz und umfassende Fürsorge verhindert werden, was wiederum die Handlungsfreiheit einschränken würde.

Doch, so unter anderem der Bielefelder Staatsrechtler Christoph Gusy, kann Freiheit nicht ohne Sicherheit bestehen, wie auch die Sicherheit nur in einem System der Freiheit genossen werden kann. Sicherheit und Freiheit wären demnach gesellschaftliche Konstrukte, die in der wechselseitigen Ermöglichung notwendig sind für eine Gesellschaftsbildung. „Ohne ein Mindestmaß an Sicherheit ist Gesellschaftsbildung gar nicht möglich. Wer die Folgen seines Verhaltens bei anderen Menschen oder Gruppen überhaupt nicht voraussehen kann, kann mit ihnen nicht zusammenleben, kann sich mit ihnen nicht sozialisieren. Vertrauen schafft Sicherheit, und Sicherheit schafft Vertrauen. Aber auch ein Zuviel an Sicherheit macht Gesellschaftsbildung unmöglich: Wo alles kontrolliert, alles aufgezeichnet und alles gegen den Einzelnen verwendet werden kann, kann sich gleichfalls kein Vertrauen bilden. Gesellschaftsbildung setzt also immer das Vorhandensein von Freiräumen voraus. Und wo auch Freiheit sein muss, kann keine vollständige Sicherheit sein. Der alte Gemeinplatz, wonach es in einem auf Zusammenleben angelegten Gemeinwesen keine grenzenlose Freiheit geben kann, ist also dahin gehend zu ergänzen, dass es in einem solchen Gemeinwesen auch keine grenzenlose Sicherheit ge-

<sup>1</sup> Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 507.

ben kann.“<sup>12</sup> Wenn also eine freie Gesellschaft politisch geschaffen und erhalten werden soll, bedarf es der Sicherheit.

Da Sicherheit aber nicht nur ein politischer Wert ist, sondern ein individuelles und kollektives Grundbedürfnis darstellt, ist sie auch eine emotional positiv besetzte Vokabel. Wer würde schon gegen Sicherheit sein? Wer wünscht sich nicht mehr Sicherheit – gerade in unsicheren Zeiten? Ist es dann nicht auch selbstverständlich, dass die politischen Parteien Sicherheit versprechen (müssen) – wohl wissend, dass es umfassende Sicherheit nicht geben kann?

## Unklarer Begriff für ein unstillbares Grundbedürfnis

Es ist kaum verwunderlich, dass Sicherheit ein Begriff ist, der sich in politischen Reden und Programmen zwar häufig wiederfindet, aber dennoch amorph bleibt. Mal wird damit auf das allgemeine Grundbedürfnis nach Orientierung, Verlässlichkeit und Sorglosigkeit<sup>13</sup> angespielt. Häufiger geht es um die *soziale Sicherheit*, die etwa die ökonomische Grundversorgung, verlässliche soziale Beziehungen, berufliche Integration und Schutz vor Ausbeutung umfasst. Im engeren Sinne wird auf die *äußere Sicherheit*, auch in Verbindung mit einer internationalen Sicherheitsarchitektur im Kontext von UN und NATO, europäischer Sicherheitspolitik und Fragen des Militärs, sowie die *innere Sicherheit* und damit auf die Bekämpfung von Kriminalität, Extremismus, Terrorismus oder die *öffentliche Sicherheit* (wie Schutz vor Katastrophen) verwiesen.

Zudem gewannen die Begriffe der *Versorgungssicherheit* (wie die Gewährleistung der Versorgung mit Energie, Wasser, Kommunikationstechnik) sowie die *Verbrauchersicherheit* (wie angesichts der Lebensmittelskandale) an Bedeutung. Während diese Begriff sich auch in den Grundsatzprogrammen der Parteien zeigen, werden weitere Sicherheitsaspekte

eher unregelmäßig im Kontext von jeweils aktuellen Problemen politisch aufgegriffen, wie etwa die *Verkehrssicherheit* bei der Vorstellung der Unfallstatistiken oder die *Netzicherheit*, wenn sogenannte Firewalls löchrig sind und Schad- oder Ausspähprogramme (Viren oder Trojaner) die Computer heimsuchen können.

Wie wichtig der Begriff der Sicherheit in der politischen Kommunikation ist, wird deutlich bei einer einfachen Frequenzanalyse, also der Zählung der Nennungshäufigkeit, der Grundsatzprogramme der sechs im Bundestag vertretenen Parteien.<sup>14</sup> Auf jeder zweiten Seite findet sich im Durchschnitt die Sicherheit. Gut nachvollziehbar ist, dass die CDU bei ihrem Programm „Freiheit und Sicherheit“ den Sicherheitsbegriff am häufigsten benutzt, er sich wie ein roter Faden durch das Papier zieht und mit verschiedenen Facetten versehen wird. Die SPD benutzt Sicherheit in fast jedem dritten Fall, die Linke sogar in 47 Prozent der Nennungen im Zusammenhang mit sozialer Sicherheit. Die FDP setzt einen Schwerpunkt bei der äußeren Sicherheit, wobei sie insbesondere die internationalen Sicherheitsakteure wie die UN sowie die europäische Sicherheitsarchitektur in den Vordergrund rückt. Wiederum ist die FDP auffällig bei dem Zusammenspiel von innerer Sicherheit und der Rechtssicherheit beziehungsweise den Bürger- und Freiheitsrechten. Sie stellt in der Regel diese Freiheitsrechte in den Vordergrund und äußert sich kaum zu Kompetenzerweiterungen für die Polizei oder andere Sicherheitsbehörden. Und obwohl bei der Verabschiedung des CDU-Programms 2007 der Atomausstieg unter Angela Merkel noch nicht in Sicht war, betont die CDU am intensivsten die Fragen der Versorgungssicherheit, wobei sie 2007 hierbei auch die Anlagensicherheit der Energieversorgung im Blick hatte.

Im inhaltsanalytischen Vergleich der Programme wird das den Nennungen zugrunde liegende Sicherheitsverständnis und damit auch das parteiliche Menschen- und Staatsbild besonders deutlich. Im Grundsatz haben die im Bundestag vertretenen Parteien bei der

<sup>12</sup> Christoph Gusy, Freiheit und Sicherheit, 14.6.2012, [www.bpb.de/76651](http://www.bpb.de/76651) (9.5.2013).

<sup>13</sup> Das deutsche Wort Sicherheit stammt aus dem althochdeutschen „sihhor“ und leitet sich von dem lateinischen „securitas“ ab, was sich auf „sine cura“ – ohne Sorge – bezieht.

<sup>14</sup> Vgl. CDU, Freiheit und Sicherheit, 2007; CSU, Chancen für alle, 2007; SPD, Hamburger Programm, 2007; Bündnis 90/Die Grünen, Die Zukunft ist Grün, 2002; FDP, Verantwortung für die Freiheit, 2012; Die Linke, Programm der Partei DIE LINKE, 2011.

äußeren Sicherheit die größte Übereinstimmung, wobei die Linke eine abweichende Meinung vertritt. CDU, CSU, SPD, Grüne und FDP sind sich einig, dass die äußere Sicherheit durch eine intensive europäische und transatlantische Zusammenarbeit geschaffen werden muss und dass eine konfliktmindernde Außen- und Entwicklungspolitik hierzu gehört. So haben dann auch die UN hierbei eine wichtige Rolle zu spielen. Der Einsatz der Bundeswehr im Ausland wird von diesen Parteien als notwendig angesehen. Die Linke vertritt hier jedoch eine deutlich andere, antimilitaristische Position, wenn sie in ihrem Grundsatzprogramm formuliert: „Die Linke wird niemals einer deutschen Beteiligung an einem Krieg zustimmen. Krieg löst kein Problem, er ist immer Teil des Problems. Die Bundeswehr muss aus allen Auslandseinsätzen zurückgeholt werden.“ Auch wird die „Militarisierung“ der EU-Sicherheits- und Verteidigungspolitik kritisiert.

Im Bereich der inneren Sicherheit zeigen sich sowohl in der Einschätzung der Gefährdungen als auch bei der Betonung einer zentralen Bedeutung der Polizei und Justiz deutliche Nähe der Unions-Parteien mit der SPD, wobei die SPD ihre staatsorientierte Gewährleistung der inneren Sicherheit durch die Feststellung ergänzt, den „Kampf gegen Gewalt, Hass und Verbrechen“ nur dann gewinnen zu können, „wenn wir mit gleicher Konsequenz gegen deren Ursachen vorgehen“, und so den zivilen und primärpräventiven Ansatz der Kriminalitätsbekämpfung betont.

Andererseits zeigen die Grünen und die FDP Berührungspunkte, wenn die Grünen dem „starken Staat“ die Forderung nach der Wahrung von bürgerschaftlichen Freiheitsrechten entgegenstellt: „Dem Schutz der Grundrechte kommt im Strafrecht und im Strafprozess besondere Bedeutung zu. Die Gesetzesverschärfungen der Vergangenheit sind daher zu überprüfen und zu korrigieren. Kriminalpolitik muss ein ausgewogenes Zusammenspiel aus Prävention, Intervention und Repression sein. Ein einseitiges Setzen auf Repressionen macht das Land nicht sicherer.“ Die FDP schreibt diesbezüglich: „Effektiv können Strafverfolgung und Gefahrenabwehr nur dann sein, wenn sie mehr Freiheit eröffnen, als sie kosten. Denn die Freiheit schützt man nicht, indem man sie abschafft.

Bürgerrechtseingriffe, die nur politische Entschlossenheit demonstrieren sollen oder nur einer Symbolpolitik ‚der harten Hand‘ dienen, kommen für uns nicht in Frage. Bürgerrechtseingriffe, die zwar Sicherheit schaffen, aber mehr Freiheit kosten, als sie sichern, sind für Liberale unverhältnismäßig, und wir lehnen sie daher ab.“

Weit auseinander liegen die Parteien CDU/CSU und FDP von der SPD, den Grünen und der Linken bei dem Thema der sozialen Sicherheit. Betont die CSU ihre Absage an den „politischen Irrweg des Versorgungsstaates“ und lehnt sie den „falschen Glauben an den allzuständigen ‚Vater Staat‘“ ab, so nimmt die FDP die soziale Sicherheit als Begriff gar nicht in ihr Programm auf, sondern verweist auf die Kräfte der sozialen Marktwirtschaft und darin die individuelle Verantwortung. Der Gegenpol wird von der Linken vertreten, die unter anderem umfassenden Kündigungsschutz, Mindestlohn, sanktionsfreie Mindestsicherung und eine armutsfeste solidarische Rente fordert.

## Rolle des Staates oder: Versprechen der Sicherheit

Die Parteien und die Regierungen verweisen durchaus darauf, dass die Schaffung von Sicherheit zunächst eine Aufgabe der Bürgerinnen und Bürger selbst ist. Vorsorge zu betreiben und auf den Schutz der eigenen Person und des eigenen Vermögens zu achten, seien individuelle Pflichtaufgaben. Und so schließen die Bürgerinnen und Bürger Versicherungen ab, kaufen gute Schlösser für die Wohnungstür, installieren Rauchmeldeanlagen oder ergänzen die staatliche Rente durch eigene Altersvorsorge. Gleichwohl übernimmt der Staat, insbesondere ein moderner Wohlfahrtsstaat wie Deutschland, eine zentrale Rolle bei der Schaffung von Sicherheit – und zwar sowohl in dem großen Bereich der sozialen Sicherheit wie auch der öffentlichen Sicherheit, die hier als Sammelbereich für die äußere und innere Sicherheit verstanden wird.

Die Grundidee des Wohlfahrtsstaates<sup>5</sup> sowie das Konzept des staatlichen Gewalt-

<sup>5</sup> Vgl. Klaus Schubert et al., Europäische Wohlfahrtssysteme, in: dies. (Hrsg.), Europäische Wohlfahrtssysteme, Wiesbaden 2008, S. 15.

## Gefahren des Sicherheitsversprechens

monopols<sup>6</sup> fordern geradezu vom Staat die Verantwortung für umfassende Aufgaben im Bereich der Sicherheit. Die Gestaltung einer Daseinsvorsorge und der Schutz der Bevölkerung vor inneren und äußeren Gefahren und Risiken bilden deshalb das Kernverständnis der modernen Staatlichkeit. Die Abwehr von Gefahren, Hilfeleistung im Schadensfall sowie die Wiederherstellung von Sicherheit nach dessen Eintritt sind deshalb sowohl für soziale und die öffentliche Sicherheit geboten. Die Bedeutung für den Staat wird unter anderem dadurch deutlich, dass erhebliche Finanzmittel der öffentlichen Hand für diese Bereiche bereitgestellt werden und dass auch öffentliches Personal mittelbar und unmittelbar hier tätig wird. Mit 56,6 Prozent umfasst die soziale Sicherung den größten Anteil der öffentlichen Ausgaben. Jeder 17. Euro (5,9 Prozent), den Bund, Länder und Kommunen ausgeben, wird für Verteidigung, öffentliche Sicherheit und Ordnung verwendet.<sup>7</sup> 733 000 Beschäftigte des öffentlichen Dienstes kümmern sich um soziale Sicherung und 714 000 um die öffentliche Sicherheit und die Verteidigung.<sup>8</sup>

Sicherheitsproduktion ist also Staatsaufgabe. Und das Maß an objektiver und/oder von den Bürgerinnen und Bürgern gefühlter (sozialer oder innerer und äußerer) Sicherheit ist fundamental für die Legitimität des Staates. Vor allem der Vergleich zu sogenannten scheiternden beziehungsweise gescheiterten Staaten zeigt, dass die Gewährung von Sicherheit *das* zentrale Entscheidungskriterium für den Erfolg von Staatsbildung ist. Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass die politischen Akteure der Sicherheit eine besondere Aufmerksamkeit schenken und diesen Begriff häufig in Programme und Reden einflechten.

<sup>6</sup> Vgl. Max Weber, *Politik als Beruf*, in: Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Tübingen 1994 (1919), S. 40f.

<sup>7</sup> Vgl. Statistisches Bundesamt, *Ausgaben des öffentlichen Gesamthaushalts 2010*, [www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/OeffentlicheFinanzenSteuern/OeffentlicheFinanzen/AusgabenEinnahmen/Tabellen/AusgabenAusgewahlteAufgabenbereiche.html](http://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/OeffentlicheFinanzenSteuern/OeffentlicheFinanzen/AusgabenEinnahmen/Tabellen/AusgabenAusgewahlteAufgabenbereiche.html) (5.7.2013).

<sup>8</sup> Vgl. *dass.*, *Personal des öffentlichen Dienstes 2011*, [www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/OeffentlicheFinanzenSteuern/OeffentlicherDienst/Personal/Tabellen/Aufgaben.html](http://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/OeffentlicheFinanzenSteuern/OeffentlicherDienst/Personal/Tabellen/Aufgaben.html) (5.7.2013).

Wenn Sicherheit ein Grundbedürfnis ist,<sup>9</sup> wenn der Staat bei der Sicherheitsgewährung eine zentrale Rolle spielt und wenn dies ein fundamentaler Faktor für die staatliche Legitimität ist, dann eignen sich politische Versprechen von Sicherheit in besonderer Form, Wählerinnen und Wähler anzusprechen. Je nachdem welche Wählerzielgruppen ins Auge gefasst werden, welche Form von Sicherheit bei ihnen faktisch bedroht ist beziehungsweise welche Unsicherheitsgefühle sie haben und welche Eingriffsmöglichkeiten der Staat in diesen Bereichen hat, werden die passenden Vokabeln differenziert und gezielt eingesetzt. So setzen die Sozialdemokraten und die Linke besonders stark auf die soziale Sicherheit und die staatlichen Hilfsangebote. Die Konservativen betonen den schützenden Staat und die Rolle von Polizei und Justiz, sind aber skeptisch gegenüber dem allzuständigen „Vater Staat“ als Versorgungsstaat. Die Liberalen warnen vor der Verunsicherung der Freiheit durch zu viel staatliche Kontrollkompetenz. Jede Partei nutzt den Sicherheitsbegriff, aber spricht damit unterschiedliche Sorgen an.

Obwohl Deutschland ein im internationalen Vergleich gutes soziales Sicherungsniveau hat und über vielfältige Unterstützungsmöglichkeiten verfügt, obwohl hier das Kriminalitätsniveau relativ niedrig ist und die Polizei sowie die Justiz ihre Aufgaben ordentlich erledigen und obwohl Deutschland nur in geringem Maß militärisch engagiert ist und seit Jahren keinen Krieg auf heimischen Boden erleben musste, wird mit der politischen Betonung von Sicherheit der Wunsch nach „noch mehr“ Sicherheit gefördert. Dabei läuft der Staat beziehungsweise laufen die politischen Akteure jedoch Gefahr, Opfer ihrer eigenen Erfolge zu werden. Es entsteht ein fatales Dilemma: Das Versprechen von mehr Sicherheit wird gegeben, um politische Legitimität zu gewinnen, und die geweckten Erwartungen können nicht abgewiesen werden, weil sie die Legitimität gefährden.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Vgl. Abraham Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek 1981.

<sup>10</sup> Vgl. Christian Endreß/Nils Petersen, *Die Dimensionen des Sicherheitsbegriffs*, 14.6.2012, [www.bpb.de/76634](http://www.bpb.de/76634) (9.5.2013).

Doch in der wachsenden Komplexität der Gesellschaft, den vielfältigen Gefahren sowie den unüberschaubaren und durch den Staat kaum beeinflussbaren Risikofaktoren kann der Staat die erweiterte Nachfrage nach Sicherheit gar nicht befriedigen. Hierfür fehlt es mitunter an Interventionsmöglichkeiten, an finanziellen und personellen Mitteln, an Kompetenzen. Dennoch – gefangen in der Vorstellung der Legitimität schaffenden Sicherheit und eingefahren durch die Pfadabhängigkeit von Wohlfahrtsstaat und Gewaltmonopol – versuchen die politischen Akteure ihr Versprechen aufrechtzuerhalten: Nach schweren Kriminalitätsfällen, terroristischen Anschlagversuchen, technischen Unfällen, Extremwettern oder auch Lebensmittelskandalen werden Maßnahmen entwickelt, die „mehr Sicherheit“ schaffen sollen. Das unstillbare Grundbedürfnis nach Sicherheit gilt es zumindest symbolisch zu befriedigen. Dabei wird der Begriff beständig erweitert und überdehnt.

## Werte und Leitsterne

Sicherheit ist ein bedeutsamer Wert in der Politik, da er ein elementares Grundbedürfnis der Menschen betrifft. So ist es selbstverständlich und notwendig, dass Parteien und Regierungen sich bemühen, Sicherheit zu gewährleisten. Nur darf diese Sicherheit nicht isoliert betrachtet werden, müssen die verschiedenen Dimensionen der Sicherheit im Blick behalten werden und gilt es, das Versprechen der Sicherheit nicht zu weit zu treiben.

Hierfür fand Christoph Gusy ein passendes Bild: „Die großen Ideen (Freiheit, Sicherheit und andere) haben die gesellschaftliche und politische Funktion von Leitsternen. Man kann an ihnen die Richtung bestimmen, aber man kann, darf und wird sie nie erreichen. Insoweit gleichen sie dem Polarstern: Er zeigt die Richtung für die Seefahrt. Aber wenn man ihn erreicht, hat man irgendetwas falsch gemacht. Politik bedarf der Orientierung an jenen Ideen, aber zugleich eines gewissen Maßes an Distanzierung von ihnen.“<sup>11</sup>

<sup>11</sup> C. Gusy (Anm. 2).

Stephan Heichel · Christoph Knill

# Institutionelle Rahmenbedingungen moralpolitischer Steuerung

In der vergleichenden Policy-Forschung wird verstärkt die Frage diskutiert, ob Moralpolitiken einen eigenen Politiktypus bilden, der sich im Hinblick auf

Prozess- und Steuerungsmuster von anderen Politiken abhebt. Hierunter fallen etwa die Regulierung von Abtreibung, Sterbehilfe, Prostitution, Pornografie, Drogen, Glücksspiel oder gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Betont wird dabei insbesondere, dass es bei Moralpolitiken typischerweise um Entscheidungen über grundlegende

Werte geht: Wann fängt menschliches Leben an, wann endet es? Sind Glücksspiel, Drogenkonsum oder Prostitution inhärent als verwerflich zu bewerten? Entscheidungen über diese Fragen implizieren Festlegungen über „richtig“ und „falsch“ und damit die Definition eines bestimmten Sets gesellschaftlicher Grundwerte.

Die bisherige Forschung zeigt, dass das Auftreten und die Muster der politischen Bewältigung moralischer Grundkonflikte sowohl zwischen Politikfeldern als auch zwischen Ländern erheblich variieren.<sup>1</sup> So steigt die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten solcher Wertkonflikte (das *Framing* politischer Probleme als gesellschaftliche Wertprobleme) mit der thematischen Nähe zu religiösen

### Stephan Heichel

Dr. rer. soc., geb. 1975; Fachbereich Politik- und Verwaltungswissenschaft der Universität Konstanz, Fach D 91, 78457 Konstanz. [stephan.heichel@uni-konstanz.de](mailto:stephan.heichel@uni-konstanz.de)

### Christoph Knill

Dr. phil., geb. 1965; Professor im Fachbereich Politik- und Verwaltungswissenschaft der Universität Konstanz (s. o.). [christoph.knill@uni-konstanz.de](mailto:christoph.knill@uni-konstanz.de)

<sup>1</sup> Vgl. Isabelle Engeli et al., *Morality Politics in Western Europe*, London 2012; Stephan Heichel et al., *Public policy meets morality*, in: *Journal of European Public Policy*, 20 (2013) 3, S. 318–334.

Fragen; ein Umstand, der insbesondere bei Themen wie Abtreibung, Sterbehilfe, Präimplantationsdiagnostik (PID) oder embryonaler Stammzellenforschung zu beobachten ist. Auch die Frage, wie sehr die Konfliktlinie zwischen religiösen und säkularen Wertvorstellungen innerhalb des Parteiensystems institutionalisiert ist, beeinflusst die Politisierung moralpolitischer Themen.

## Spezifische Herausforderungen

Moralpolitiken werden definiert als Politiken, deren inhaltliche Ausgestaltung eng mit Entscheidungen über gesellschaftliche Werte verknüpft ist. Politische Konflikte sind durch gegensätzliche Wertvorstellungen geprägt und weniger durch eine an rationaler Problemlösung orientierten Argumentation. Die Frage, in welchem Ausmaß sich eine Politik durch moralische oder instrumentelle Konflikte auszeichnet, hängt nicht nur vom jeweiligen Regelungsgegenstand ab, sondern auch davon, welche Akteurinnen und Akteure sich mit ihrer Problemsicht im politischen Prozess durchsetzen können und damit das *Framing* eines Policy-Problems beeinflussen.<sup>¶</sup> So kann etwa die Regulierung von Glücksspiel nicht nur als Problem gesellschaftlicher Werte, sondern auch als Gesundheitsproblem oder als ökonomisches Problem thematisiert werden. Folglich können das Ausmaß und die relative Bedeutung moralpolitischer Konflikte sowohl im Zeitablauf als auch über Länder und Politikbereiche variieren.

Jenseits dieser grundsätzlichen Klassifikation erfolgt eine Unterscheidung bestimmter Teilbereiche von Moralpolitik, wie etwa Themen, die sich auf Entscheidungen über Leben und Sterben beziehen (wie Abtreibung, Sterbehilfe, PID), Themen mit Sexualitätsbezug (wie Homosexualität, gleichgeschlechtliche Partnerschaften, Pornografie, Prostitution), die Regulierung von Suchtverhalten und Suchtstoffen (wie Drogen, Glücksspiel) sowie grundsätzliche Fragen der Vereinbarkeit individueller Freiheit und kollektiver Werte (wie Religionsunterricht an Schulen, Waffenbesitz).<sup>¶</sup>

Moralpolitische Konflikte gehen typischerweise mit bestimmten Merkmalen einher, welche den politischen Entscheidungsprozess charakterisieren. So erleichtert *erstens* die Verknüpfung mit gesellschaftlichen Wertvorstellungen die Reduktion der oftmals technisch-wissenschaftlichen Komplexität der Materien auf vergleichsweise einfache Grundfragen. Dies begünstigt ein hohes Maß gesellschaftlicher Partizipation und einen entsprechend hohen Grad der Politisierung moralpolitischer Themen.<sup>¶</sup> *Zweitens* weisen moralische Konflikte und die darin tangierten individuellen Freiheitsrechte eine große Nähe zu grundrechtlichen Fragen auf. Damit kommt Gerichten eine zentrale Rolle im politischen Prozess zu. Letztere ergibt sich darüber hinaus aus dem Umstand, dass moralpolitische Fragen vielfach im Rahmen allgemeiner gesetzlicher Regelungen, insbesondere dem Strafrecht, thematisiert werden. Insgesamt sind Moralpolitiken daher in starkem Maße durch das Wechselspiel zwischen Politik und Rechtsprechung geprägt.

*Drittens* sind moralpolitische Entscheidungen häufig individuelle Gewissensentscheidungen, die weniger durch parteipolitische Positionen, sondern durch Überzeugungen und Wertvorstellungen der einzelnen Entscheidungsträger geprägt werden. Hieraus ergeben sich Rückwirkungen für die Bedeutung des Parteienwettbewerbs bei moralpolitischen Fragen, da moralpolitische Konflikte quer zu parteipolitischen Konfliktlinien verlaufen können.<sup>¶</sup>

*Viertens* sind moralpolitische Konflikte häufig auch Konflikte zwischen religiösen und säkularen Weltanschauungen. Entsprechend wird der Religion bei der Analyse von Moralpolitiken eine im Vergleich zu anderen Politikfeldern wichtigere Rolle zugewiesen.<sup>¶</sup> Die religiöse Orientierung einer Gesellschaft stellt einerseits einen generellen – diffusen – Faktor dar, der die Wählerpräferenzen im Hinblick auf ein bestimmtes Thema beeinflusst. Andererseits können Kirchen als Vertreter religiöser Interessen versuchen, ihre

¶ Vgl. Gary Mucciaroni, Are Debates about „Morality Policy“ Really about Morality?, in: Policy Studies Journal, 39 (2011) 2, S. 187–216.

¶ Vgl. I. Engeli et al. (Anm. 1); Christoph Knill, The Study of Morality Policy, in: Journal of European Public Policy, 20 (2013) 3, S. 309–317.

¶ Vgl. Christopher Z. Mooney (ed.), The Public Clash of Private Values, New York 2001.

¶ Vgl. S. Heichel et al. (Anm. 1).

¶ Vgl. Michael Minkenberg, The policy impact of church-state relations, in: West European Politics, 26 (2003) 1, S. 195–217.

Mitglieder zu mobilisieren oder über ihre Nähe zu bestimmten politischen Parteien Einfluss auf die Politikgestaltung nehmen.<sup>7</sup> Der institutionellen Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sowie der Existenz konfessioneller Parteien kommt hierbei eine wichtige Bedeutung zu.

## Politisierungspotenzial und Entscheidungsfähigkeit

Moralpolitische Steuerung ist in Deutschland durch zwei gegenläufige Tendenzen charakterisiert: ein vergleichsweise hohes Potenzial der Politisierung geht einher mit einer geringen Entscheidungsfähigkeit.

**Politisierung und agenda-setting.** Die neuere Forschung sieht den zentralen Faktor für das Politisierungspotenzial moralischer Themen in der Struktur des nationalen Parteiensystems und dem Vorhandensein bestimmter Konfliktlinien.<sup>8</sup> Entscheidend ist demnach, ob bedeutende konfessionelle (religiöse oder religiös fundierte) Parteien existieren. Daraus ergibt sich (für Westeuropa) die grundlegende Unterscheidung in eine so bezeichnete religiöse und eine säkulare moralpolitische Welt. In der religiösen (christlichen) Welt haben konfessionelle Parteien ein genuines Interesse, moralische Themen zu politisieren oder konkret auf die (eigene) politische Agenda zu setzen, da diese Thematiken für bedeutsame Teile ihrer Wählerklientel wichtig sind. In der säkularen Welt sind solche Anreize zur Politisierung moralischer Thematiken dagegen weit geringer ausgeprägt.

Aus dieser Perspektive ist das Potenzial für die Politisierung moralischer Themen in Deutschland als grundsätzlich hoch einzuschätzen. Mit der Union aus CDU und CSU gibt es eine christlich fundierte Partei, die dies bereits durch ihre Namensgebung zum Ausdruck bringt. Zudem war diese Partei über die gesamte Existenz der Bundesrepublik objektiv betrachtet die bedeutsamste politische Kraft, bezogen auf die Ergebnisse bei Bundestagswahlen, die Zeit der Regierungsbeteiligung und nicht zuletzt beim Stellen

des Bundeskanzlers und der Bundeskanzlerin. Der Umstand, dass moralpolitische Themen für die Union eine hohe Priorität haben und daraus resultierende Effekte auf den politischen Prozess, lässt sich an verschiedenen Beispielen verdeutlichen. Nicht zuletzt der Umgang der CDU/CSU mit den Themen Abtreibung, Stammzellenforschung, PID, Sterbehilfe und aktuell die Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bestätigt dies.<sup>9</sup> Aufgrund der Existenz einer verhältnismäßig starken Partei, für die Moralpolitik einen hohen Stellenwert hat, sehen sich aber auch die anderen nicht religiös geprägten Parteien genötigt, zu moralpolitischen Fragen Stellung zu beziehen.

Verstärkt wird dieses Politisierungspotenzial durch den organisierten Einfluss der beiden großen christlichen Kirchen, also durch die Bedeutung von moralpolitischen „Kerninteressenvertretern“. Dieser Einfluss manifestiert sich zum einen in deren verfassungsrechtlichen Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Aus der Verzahnung der weltlichen und der religiösen Sphären ergibt sich für die Kirchen ein privilegierter Zugang zum politischen Entscheidungsprozess. Im Gegensatz zum pluralistischen Modell der USA sind im korporatistisch geprägten Deutschland die beiden großen Kirchen nicht zwei Spieler unter vielen anderen, sondern *big player*. Ihre Positionierung in moralischen Fragen und ihr hieraus resultierender Einfluss auf die politische Agenda kann von den Parteien kaum ignoriert werden. Verstärkt wird dieser institutionelle Effekt durch persönliche Verflechtungen zwischen Parteien und Kirchen.

**Entscheidungsfähigkeit.** Das hohe Politisierungspotenzial geht einher mit einer relativ geringen moralpolitischen Entscheidungsfähigkeit. Die Wahrscheinlichkeit, dass in Deutschland der moralpolitische Status quo durch verbindliche exekutive oder legislative Entscheidungen verändert wird, ist aufgrund verschiedener Faktoren begrenzt. Allgemein betrachtet ist zunächst festzuhalten, dass das politische System der Bundesrepublik eines mit vielen „Vetospielern“ ist.

<sup>7</sup> Vgl. Simon Fink, *Politics as Usual or Bringing Religion Back In?*, in: *Comparative Political Studies*, 41 (2010) 12, S. 1631–1656.

<sup>8</sup> Vgl. I. Engeli et al. (Anm. 1).

<sup>9</sup> Vgl. etwa die Debatte auf dem Bundesparteitag der CDU im Dezember 2012 zur weiteren Gleichstellung homosexueller Partnerschaften: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 4. 12. 2012.

Damit ist gemeint, dass einer Regierung und der sie tragenden Parlamentsmehrheit weitere „Mitspieler“ gegenüberstehen, die eine Änderung des Status quo verhindern, revidieren oder zumindest inhaltlich beeinflussen können.

Eine wichtige Rolle spielt hierbei der Föderalismus. Geplante Rechtsakte in moralpolitischen Regulierungsbereichen bedürfen vielfach der Zustimmung des Bundesrates, um verabschiedet werden zu können, wie etwa im Falle des Gesetzes zur Änderung des Schwangerschaftskonfliktgesetzes oder des Präimplantationsdiagnostikgesetzes (PräimpG). Hinzu kommt, dass für einige moralpolitische Felder die wesentliche Gesetzgebungskompetenz bei den Ländern liegt (wie Glücksspiel) oder diese zumindest erhebliche Entscheidungsspielräume bei der Umsetzung haben (wie Drogen).

Ebenso ist die Rolle der Gerichte als (potenzielle) Vetoakteure in moralpolitischen Regelungsbereichen bedeutsam. In Deutschland gilt dies in erster Linie für das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) und basiert dabei auf dessen Befugnis zum *judicial review*, also der Überprüfung der Verfassungsmäßigkeit von Gesetzen. Die starke Bedeutung des Gerichts ergibt sich nicht zuletzt aus dem Grundrechtsbezug vieler moralpolitischer Themen. So ist etwa der Komplex „Leben und Sterben“ untrennbar mit dem verfassungsrechtlichen Lebensschutz (Artikel 2 Absatz 2 Grundgesetz) verwoben und damit alle Regelungen in diesem Bereich der Deutungshoheit des BVerfG unterworfen. Für Politiken im Bereich Sucht ist hingegen vor allem die allgemeine Handlungsfreiheit (Art. 2 Abs. 1 GG) relevant. Für sexualitätsbezogene Themen ist insbesondere das allgemeine Gleichbehandlungspostulat aus Art. 3 Abs. 1 GG (Diskriminierungsverbot) von Bedeutung, das als „Einfallstor“ für das Verfassungsgericht fungiert.

Dabei definierte das BVerfG in verschiedenen Fällen teilweise gegen den mehr oder weniger ausdrücklich artikulierten Willen der jeweiligen politischen Mehrheit im Bund maßgeblich den Inhalt moralpolitischer Regelungen. Am augenfälligsten wurde der Einfluss des BVerfG bisher bei der Regelung des Schwangerschaftsabbruchs. Das Gericht dehnte dabei den Lebensschutz aus Art. 2 Abs. 2

GG auch auf den Fötus aus. In zwei Entscheidungen in den Jahren 1975 und 1993 verwarf es jeweils die zuvor gefundene politische Lösung als dem Lebensschutzauftrag nicht gerecht werdend. Auch bei der rechtlichen Stellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften wirkte das Gericht durch eine Reihe von Urteilen als treibende Kraft, die rechtlich noch bestehenden Unterschiede zwischen der Ehe und der eingetragenen Lebenspartnerschaft nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz (LPartG) einzu-ebnen – so in den Bereichen Hinterbliebenenversorgung, Adoption und Besteuerung.

Auch die anderen obersten Gerichte können über die Auslegung bestehenden Rechts eine Änderung des Status quo herbeiführen und dadurch eine Regulationssituation schaffen, die nicht der politischen Intention hinter dem entsprechenden Rechtsakt entspricht oder zumindest erheblich hiervon abweicht – also politisch so nicht gewollt war. So hat etwa der Bundesgerichtshof (BGH) mit seinem Urteil vom 6. Juli 2010 über die Nichtstrafbarkeit der PID nach dem Embryonenschutzgesetz eine bedeutende Änderung der bestehenden Rechtslage vorgenommen. Für den Bereich Sterbehilfe bedeutete das Grundsatzurteil des BGH vom 25. Juni 2010 durch eine sehr weitgehende Auslegung der Bedeutung einer Patientenverfügung eine nicht unerhebliche Liberalisierung, da es die aktive Beendigung der von einem Patienten nicht mehr gewollten lebenserhaltenden Maßnahmen straffrei stellte.

Das PID-Urteil ist überdies ein Beispiel dafür, wie eine von einem Gericht vollzogene Änderung des Status quo (die PID wurde aufgrund diverser Bestimmungen des Embryonenschutzgesetzes zuvor allgemein als nicht zulässig erachtet) von politischer Seite partiell wieder „korrigiert“ wurde. Durch das PräimpG wurde die Vornahme einer PID zwar nicht wieder grundsätzlich untersagt, aber zumindest auf gravierende Fälle beschränkt. Damit wird deutlich, dass Gerichte auch als moralpolitische Agendasetzer fungieren können. Allerdings erfordert eine entsprechende Reaktion der Politik die Initiierung eines Gesetzgebungsverfahrens. Im Falle der BGH-Rechtsprechung zur Sterbehilfe kam ein solches Verfahren bislang nicht zustande. Offenbar gab es keine politische Mehrheit für die Änderung der durch den BGH geschaffenen Rechtslage.

Neben verschiedenen Vetospielern im deutschen politischen System sind es aber vor allem die politischen Institutionen von Parlament und Regierung beziehungsweise die in ihnen agierenden Akteure – namentlich die Parteien und Fraktionen –, die für die geringe Entscheidungsfähigkeit in moralpolitischen Regelungsbereichen verantwortlich sind. Das Vorhandensein einer bedeutenden konfessionellen Partei und deren durch den Parteienwettbewerb induzierten Ausstrahlung auf die anderen politischen Kräfte im Parlament führt zwar zu einem vergleichsweise hohen Potenzial moralischer Politisierung. Hieraus folgt jedoch nicht zwangsläufig, dass die verschiedenen Parteien in moralpolitischen Fragen als homogene Akteure begriffen werden können. Die Konfliktlinien verlaufen keineswegs immer eindeutig entlang der Parteigrenzen – schon gar nicht anhand des bekannten Links-rechts-Spektrums.

Vielmehr zeigt sich insbesondere für die großen Volksparteien häufig eine starke Heterogenität innerparteilicher Positionen, die nicht zuletzt aus der unterschiedlichen religiösen Bindung der Abgeordneten resultieren kann. Bei (ethischen) Fragen von Leben und Sterben manifestiert sich dies oft im ausdrücklichen Wunsch nach breiterer Willensbildung über Parteigrenzen hinweg (Stichwort „Gewissensentscheidungen“).<sup>10</sup> Hinzu kommt eine hohe Entscheidungskomplexität, welche sich daraus ergibt, dass in vielen moralpolitischen Bereichen Werteentscheidungen mit zusätzlichen relevanten Aspekten (Gesundheit, wirtschaftliche Interessen, Forschungsförderung) zusammenfallen.

Mit steigender innerparteilicher Fragmentierung reduziert sich gleichzeitig der potenzielle elektorale Gewinn für die jeweiligen Parteien, der mit einer Positionierung zu moralpolitischen Themen verbunden sein könnte. Wenn es innerhalb der Volksparteien Union und SPD unterschiedliche moralpolitische Interessen oder gar Flügel gibt, dann repräsentieren diese zu einem gewissen Grad auch unterschiedliche Elektorate bei diesen Fragen (auch wenn

<sup>10</sup> Vgl. Caroline Preidel, Die soziale Logik der Moralpolitik, Masterarbeit Universität Konstanz 2011; Markus Baumann et al., Beyond Party Unity, Arbeitspapier, Universität Mannheim 2013.

derartige Themen meist keine zentrale Bedeutung für Wahlentscheidungen haben). Fehlen klare, innerparteilich breit akzeptierte Grundpositionen (wie sie etwa in der Sozialpolitik anzutreffen sind), bestehen aus parteipolitischer Sicht geringe Anreize, eine Veränderung des moralpolitischen Status quo anzustreben.

## Entpolitisierung und Nichtentscheidung

Nicht immer sind moralpolitische Diskurse in starkem Maße politisiert und werden moralpolitische Reformen blockiert. Dies lässt sich vor dem Hintergrund verschiedener Kompensationsmuster erklären, die unter bestimmten Bedingungen moralpolitische Steuerungsfähigkeit innerhalb des deutschen Regierungssystems gewährleisten. Konkret manifestieren sich diese Muster in verschiedenen Formen der Entscheidungsverlagerung auf andere Arenen. Damit kommt es nicht nur zu einer Entpolitisierung moralpolitischer Konflikte, sondern auch zu einer gezielten Vermeidung direkter politischer Entscheidungen (*non-decisions*).

**Unabhängige Expertenkommissionen.** Das hohe Politisierungspotenzial führt dazu, dass das Aushandeln von Kompromisslösungen schwierig ist, da der politische Diskurs als moralische Auseinandersetzung und weniger als instrumentell-rationale Suche nach effektiven Problemlösungen geprägt ist. Die Chancen auf eine politische Einigung steigen jedoch, wenn es gelingt, das *Framing* des Policy-Problems in Richtung einer instrumentell geprägten Diskussion zu verschieben. Entpolitisierung bezeichnet dabei generell den Versuch, gesellschaftliche Konflikte und Probleme aus der öffentlichen Diskussion zu verbannen beziehungsweise die Konfliktpotenziale aus den tatsächlich sie bedingenden gesellschaftlichen Beziehungen herauszulösen.

In diesem Zusammenhang kommt der Entscheidungsverlagerung auf unabhängige Expertenkommissionen eine große Bedeutung zu. Ein Beispiel ist der 2001 eingesetzte Deutsche Ethikrat, ein unabhängiger Sachverständigenrat, der ethische, gesellschaftliche, naturwissenschaftliche, medizinische und rechtliche Fragen analysiert, die sich im

Zusammenhang mit wissenschaftlicher Forschung und deren Folgen für den Menschen ergeben. Hierzu erarbeitet er Stellungnahmen und Empfehlungen für politische oder gesetzgeberische Handeln, entweder auf eigenen Entschluss oder im Auftrag der Bundesregierung und des Deutschen Bundestags. Aktuelle Themen, mit denen sich der Rat befasst, betreffen etwa die PID, Demenz und Selbstbestimmung, Zwischengeschlechtlichkeit oder genetische Diagnostik.

**Selbstverwaltungsorgane.** In ähnlicher Weise funktioniert eine Entscheidungsverlagerung im medizinisch-rechtlichen Kontext, wenn Befugnisse zum Setzen verbindlicher Regelungen auf Organe der beruflichen Selbstverwaltung übertragen werden („Standesrecht“). Auch hierdurch kann sich die Politik „lästiger“ Komplexe entledigen, indem moralische Regelungsbereiche an (vermeintliche) Fachleute und in unpolitische Arenen delegiert werden. Ein wichtiges Beispiel ist die Selbstregulierung der Berufsorganisation der Ärzteschaft durch die Bundesärztekammer. So hat es beispielsweise zwar keine politische Reaktion auf das BGH-Urteil zur Sterbehilfe gegeben. Wohl aber haben die Medizinerorganisationen darauf reagiert, indem sie Ärztinnen und Ärzten die aktive Sterbehilfe in der rechtlich eigentlich erlaubten Form als unvereinbar mit dem Berufsethos untersagten.<sup>11</sup> Dass dies keine zwingende medizinisch-ethische Festlegung ist, zeigen die Beispiele anderer Staaten (wie der Niederlande). Im Endeffekt bleibt es damit zwar nicht *de jure*, aber *de facto* bei der alten Regelung.

**Gerichte.** Die Vetomacht des BVerfG und anderer Gerichte impliziert nicht nur potenzielle Restriktionen moralpolitischer Entscheidungsfähigkeit. Gleichzeitig können die Gerichte – politisch mehr oder weniger beabsichtigt – die Funktion haben, fehlende politische Entscheidungsfähigkeit zu kompensieren. Dies gilt etwa in vielen Fällen, in denen aus parteipolitischer Sicht die Kosten des Handelns größer wären als bei einer Nichtentscheidung (sei es aufgrund unklarer elektoraler Gewinne oder innerparteilicher Fragmentierung). So lassen sich etwa die in den vergangenen Jahren ergangenen Urteile des BVerfG zur Gleichstellung der

gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften auch so interpretieren, dass hier insbesondere die Union eine Festlegung auf weitere Reformschritte, für die es inhaltlich keine Mehrheit in der Partei gegeben hätte, aus strategischen Gründen vermeiden wollte und stattdessen dem BVerfG die Verantwortung übertrug.

## Fazit

Die Analyse der moralpolitischen Steuerungsfähigkeit des deutschen politischen Systems bestätigt viele der allgemein für Moralpolitiken theoretisch antizipierten Muster und Konstellationen. Insofern lässt sich mit einiger Berechtigung auch für Deutschland von einem eigenen Politikbereich „Moralpolitik“ sprechen. Generell ist hierbei von einer einerseits hohen moralpolitischen Mobilisierung und andererseits einer relativ geringen Entscheidungsfähigkeit des politischen Systems auszugehen.

Dennoch resultiert dies nicht zwingend in einer Status-quo-Fixierung. Zum einen haben die politischen Akteure selbst (wie durch Aufhebung des Fraktionszwangs bei moralpolitischen Gesetzesmaterien) konfliktminimierende Wege gefunden, um notwendige Entscheidungen herbeizuführen. Zum anderen haben sich ebenso Kompensationsmechanismen für die fehlende Steuerungsfähigkeit in Form von Entpolitisierung und Entscheidungsdelegation herausgebildet. Sie ermöglichen moralpolitischen Wandel in anderen Entscheidungsarenen.

<sup>11</sup> Vgl. FAZ vom 11. 6. 2011.

„APuZ aktuell“, der Newsletter von

## Aus Politik und Zeitgeschichte

Wir informieren Sie regelmäßig und kostenlos per E-Mail über die neuen Ausgaben.

Online anmelden unter: [www.bpb.de/apuz-aktuell](http://www.bpb.de/apuz-aktuell)

# APuZ

Nächste Ausgabe 37/2013 · 9. September 2013

## Internationale Sicherheit

*Markus Böckenförde et al.*

Stimmen zur internationalen Zusammenarbeit

*Peter Rudolf*

Schutzverantwortung und humanitäre Intervention

*Eva Schmitt*

Der UN-Sicherheitsrat in der globalen Sicherheitsarchitektur

*Stephan Klingebiel*

Konfliktbewältigung und Umgang mit fragilen Staaten

*Alfred Kraft*

Das afghanische Modell: Weg zu Unabhängigkeit?

*Marc von Boemcken · Jan Grebe*

Globale Waffenexporte

*Ulrike Esther Franke*

Drohnen und die internationale Sicherheit

*Burak Copur*

Sicherheitspolitische Akteure im Kontext des „Arabischen Frühlings“

*Gunther Hellmann*

Deutschland und die internationale Sicherheit



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-NichtKommerziell-Keine-Bearbeitung 3.0 Deutschland.

Herausgegeben von  
der Bundeszentrale  
für politische Bildung  
Adenauerallee 86  
53113 Bonn



### Redaktion

Dr. Asiye Öztürk  
(verantwortlich für diese Ausgabe)  
Johannes Piepenbrink  
Anne Seibring  
Sarah Laukamp (Volontärin)  
Telefon: (02 28) 9 95 15-0  
[www.bpb.de/apuz](http://www.bpb.de/apuz)  
[apuz@bpb.de](mailto:apuz@bpb.de)

Redaktionsschluss dieses Heftes:  
8. August 2013

### Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH  
Kurfürstenstraße 4–6  
64546 Mörfelden-Walldorf

### Satz

le-tex publishing services GmbH  
Weißensefelder Straße 84  
04229 Leipzig

### Abonnementservice

**Aus Politik und Zeitgeschichte** wird mit der Wochenzeitung **Das Parlament** ausgeliefert.  
Jahresabonnement 25,80 Euro; für Schülerinnen und Schüler, Studierende, Auszubildende (Nachweis erforderlich) 13,80 Euro. Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH  
Vertriebsabteilung **Das Parlament**  
Frankenallee 71–81  
60327 Frankfurt am Main  
Telefon (069) 7501 4253  
Telefax (069) 7501 4502  
[parlament@fs-medien.de](mailto:parlament@fs-medien.de)

### Nachbestellungen

Publikationsversand der Bundeszentrale für politische Bildung/bpb  
Postfach 501055  
18155 Rostock  
Fax.: (038204) 66273  
[bestellungen@shop.bpb.de](mailto:bestellungen@shop.bpb.de)  
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit 4,60 Euro berechnet.

Die Veröffentlichungen in **Aus Politik und Zeitgeschichte** stellen keine Meinungsäußerung der Herausgeberin dar; sie dienen der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

# Politische Grundwerte *APuZ* 34–36/2013

*U. Nothelle-Wildfeuer · H. Grebing · R. Saage · A. Süer*

## 3–15 **Menschenbilder**

Leitmotive politischer Grundwerte sind die damit verbundenen Menschenbilder. In drei Beiträgen werden ihre Entstehung, unveräußerlichen Normen und die Prägung dieser durch gesellschaftliche Kontexte nachgezeichnet.

*Siegfried Schiele*

## 15–19 **Gibt es noch Werte?**

Unsere demokratische Gesellschaft ist auf Grundwerte angewiesen. Es ist allerdings nicht einfach, Werte zu vermitteln, da sie nicht einfach gelehrt und gelernt werden können. Wir sollten verstärkt darüber streiten, was uns wichtig ist.

*Ute Gerhard · Ulrike Ackermann · Jasper von Altenbockum*

## 20–30 **Gleichheit und Freiheit**

Gleichheit und Freiheit bedingen sich gegenseitig. Die drei Beiträge fragen danach, in welcher Hinsicht und wie viel Gleichheit und Freiheit herzustellen sind, aber auch was Herausforderungen hierbei sind.

*Tatjana Freytag · Michael Borchard*

## 31–38 **Gerechtigkeit**

Der erste Beitrag untersucht, wie strukturelle Ungleichheiten die Frage von Gerechtigkeit auf mehreren Ebenen aufwerfen. Der zweite betont, dass sich ein neues Gerechtigkeitsbewusstsein hin zu Chancen- und Leistungsgerechtigkeit entwickle.

*Martin Hartmann · Sascha Tamm*

## 39–47 **Solidarität**

Der erste Beitrag zeichnet die politischen und sozialen Bedingungen, unter denen Solidarität geleistet werden soll, nach. Der zweite argumentiert, dass staatlich durchgesetzte Solidarität nicht dauerhaft zum Zusammenhalt einer Gesellschaft beitrage.

*Lothar Probst*

## 48–52 **Nachhaltigkeit**

Nachhaltigkeit hat sich aus den Nischen der umweltpolitischen Bewegungen zu einer regulativen Leitidee und einem politischen Grundwert entwickelt. Heute lautet die Alternative: Postwachstumsökonomie oder ökologische Modernisierung?

*Bernhard Frevel*

## 53–57 **Sicherheit**

Sicherheit ist ein bedeutsamer Wert und betrifft ein elementares Grundbedürfnis. Nur darf sie nicht isoliert betrachtet werden; es gilt, die verschiedenen Dimensionen im Blick zu behalten und das Versprechen der Sicherheit nicht zu weit zu treiben.

*Stephan Heichel · Christoph Knill*

## 57–62 **Moralpolitische Steuerung**

Moralpolitiken sind Politiken, deren Ausgestaltung eng mit Entscheidungen über gesellschaftliche Werte verknüpft ist. Wie ist es in solchen Konstellationen um die politische Steuerungsfähigkeit des deutschen Regierungssystems bestellt?