

Gerd Meyer, Ulrich Dovermann,
Siegfried Frech, Günther Gugel (Hrsg.)

Zivilcourage lernen

Analysen – Modelle – Arbeitshilfen

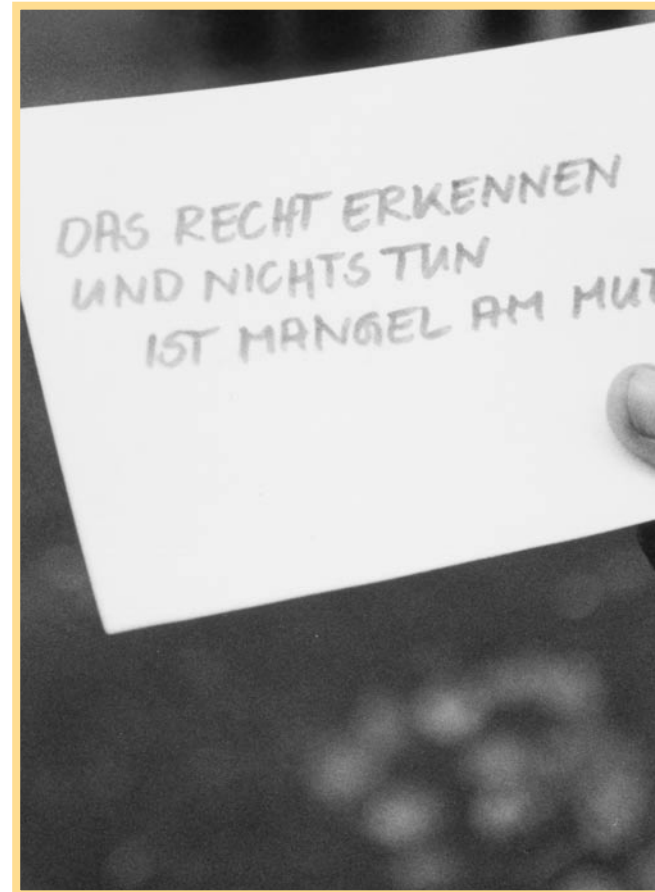
Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2004
ISBN 3-89331-537-3
www.bpb.de

Buchhandelsausgabe:
Institut für Friedenspädagogik Tübingen e. V.
Tübingen 2004
ISBN 3-932444-13-2
www.friedenspaedagogik.de

Wenige Begriffe haben in den letzten Jahren eine ähnliche Verbreitung gefunden wie der Begriff der Zivilcourage. Initiativen, Preise, Trainingsprogramme, öffentliche Kampagnen – auf vielfältige Weise wird versucht, ins Gedächtnis zu rufen, dass wir eingreifen, nicht wegsehen, nicht schweigen sollen. Und immer wieder wird die Öffentlichkeit durch grauerregende Vorfälle aufgeschreckt, bei denen sich die Frage aufdrängt, ob die gesellschaftlichen Ursachen sich durch gut gemeinte Appelle, mehr Zivilcourage zu zeigen, tatsächlich überwinden lassen. Begriffskonjunkturen weisen häufig auf Krisenphänomene hin. Mit was für einer Krise haben wir es hier also zu tun?

Die Öffentlichkeit hat sich zusehends für das Thema Zivilcourage interessiert, nachdem Anfang der 1990er-Jahre Berichte über brutale Übergriffe auf Ausländer, auf als „schwach“, „minderwertig“ oder schlicht als „anders“ Angesehene zugenommen hatten. Vor allem erschrak sie über die Passivität der Zuschauer von Gewalttaten und geringeren Schikanen. Seitdem ist die Diskussion um Zivilcourage eng mit Aktivitäten gegen Rechtsextremismus, rechts-extreme Gewalt und Fremdenfeindlichkeit verknüpft. Nicht von ungefähr stellte Bundeskanzler Schröder in seiner Regierungserklärung vom Oktober 2002 Zivilcourage in den Kontext von innerer Sicherheit (www.spd.de-2002, S.10 f.). Wenngleich der Bezug zur inneren Sicherheit an die Grundnorm von Zivilität, nämlich gewaltfreien Konfliktaustrag, erinnert, so lässt sich die Bedeutung von Zivilcourage für demokratische Gesellschaften nicht darauf reduzieren.

Über die öffentliche Diskussion hinaus wurden in unterschiedlichen fachwissenschaftlichen Disziplinen Untersuchungen des Phänomens Zivilcourage im Hinblick auf Handlungskontext und personale Kompetenzen begonnen. Zugleich wird seit geraumer Zeit in sozialwissenschaftlichen und politisch-philosophischen Debatten eingehend über „soziomoralische Grundlagen der Demokratie“ und Krisendiagnosen moderner Gesellschaften räsoniert (vgl. Honneth 1992). Doch diese Diskurse sind bislang nur wenig miteinander verknüpft. Soziologische Zeitbetrachtungen stellen einen Verschleiß an Zivilität fest, der sich in der Erosion lebensweltlicher Kategorien wie Alltagsgesittung, moralischer Sensi-



bilität oder allgemein eines Schwindens von „Sozialkapital“ äußern soll. In der Politikwissenschaft zentrieren sich Reflexionen über Voraussetzungen der Demokratie um Begriffe wie Bürgergesellschaft und Bürgertugend. Ins Feld geführt wird, dass demokratische Gemeinwesen nicht allein von der rechtlich verfassten Grundstruktur, sondern zugleich von den subjektiven Einstellungen, den gemeinschaftlichen Wertbindungen der Bürger abhängen, hier insbesondere von ihrer Bereitschaft, sich für die öffentlichen Angelegenheiten einzusetzen und aktiv Verantwortung zu übernehmen (vgl. Seubert 2000a; Münkler/Bluhm 2001; Münkler/Fischer 2002). Solche Einsichten legen es nahe, die Thematisierung von Zivilcourage in einen weiteren politiktheoretischen Kontext einzubetten.

Um die Bedeutung von Zivilcourage als politischer Tugend herauszuarbeiten, möchte ich zunächst aus einer demokratietheoretischen Perspektive Fragen der Bürgerrolle in der Demokratie erörtern und von daher den Begriff der Zivilcourage bestimmen. Merkmale und Voraussetzungen zivilcouragierten Handelns werden in dreierlei Hinsicht spezifiziert.

Zivilcourage als politische Tugend



Sodann wird die Thematisierung von Zivilcourage auf Reformdiskussionen bezogen, die sich gegenwärtig mit dem Begriff der Bürgergesellschaft verbinden.

ZIVILCOURAGE UND BÜRGERROLLE – EIN DEMOKRATIETHEORETISCHER RAHMEN

Begriffsbestimmungen haben in der politischen Theorie weder den Sinn, reale Handlungen eindeutig einer Kategorie zuzuordnen, noch sind sie abstrakte Glasperlenspiele. Sie tragen vielmehr dazu bei, die Bedeutung einer Handlungsform, hier: Zivilcourage, für eine demokratische Gesellschaft zu klären (Rawls 1994, 408). Darin enthaltene Annahmen zum Politik- und Bürgerverständnis gilt es, plausibel zu machen beziehungsweise zur Diskussion zu stellen. Mitunter wird der Vorbehalt formuliert, das Phänomen Zivilcourage lege ein induktives Vorgehen nahe, das beim Selbstverständnis und der Selbstbeschreibung von Akteuren ansetzen müsse. Forscher könnten dem Untersuchungsgegenstand sonst ein theoretisches Vorverständnis aufdrängen, das sie daran hindere, Substanzielles

über die handelnden Personen selbst herauszufinden (vgl. Heuer 2002, 300 ff.). Beide Zugänge sollten jedoch nicht mit Ausschließlichkeit betrachtet werden. Zwar kann es vorkommen, dass die Selbstbeschreibung der Akteure und die theoretische Rekonstruktion ihres Handelns auseinanderfallen. Wesentlich ist aber die Frage, ob das demokratietheoretische Konzept von Bürgerschaft und bürgerlicher Verantwortung plausibel gemacht und auch von denen als zustimmungsfähig angesehen werden kann, die sich selbst nicht explizit in jener bürgerlichen Verantwortung handelnd verstehen.

Den Begriff Zivilcourage auf eine Idee des Bürgers und der Bürgerlichkeit zu beziehen, liegt nahe, schon wenn man vom Wortsinn ausgeht. Der im zivilcouragierten Handeln angesprochene zivile Mut wurde von Beginn als Gegensatz gesehen zum militärischen. Zivilcourage bedeutet Mut im bürgerlichen Leben, Bürgermut. Die Bürgerlichkeit hat in Deutschland freilich eine zweideutige Geschichte. Als Dolf Sternberger 1967 forderte, den Begriff des Bürgers zu rehabilitieren, hatte er das Ziel, einen **politischen** Sinn von Bürgerlichkeit zurückzugewinnen, der im Deutschen schattenhaft geblieben sei – vom Klassenbegriff des Bürgers (Marx) überlagert und als geistig-moralisches Philistertum (Nietzsche) diskreditiert (vgl. Sternberger 1995, 10). Das deutsche Wort „Bürger“ umfasse zugleich den „citoyen“ der Französischen Revolution und den „bourgeois“ der Soziologie, und diese Doppeldeutigkeit werde kaum je trennscharf zu isolieren sein (vgl. zu den neueren Begriffen „Bürgerschaft“, „Bürgerschaftlichkeit“, „Bürgerlichkeit“ Deutscher Bundestag 2002, und zum Begriff der „Zivilgesellschaft“ Habermas 1992, 399 f.). Bürgerlichkeit im politischen Sinne der „Zivilität“ bezeichnet nach Sternberger die freie Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten. Ein Bürger zu sein, bedeute, eine freie und offene Sprache in der Öffentlichkeit sprechen zu können, „die Sprache des citoyen, des citizen, des mitdenkenden, mitverantwortlichen Subjekts in der Gemeinschaft, die Sprache des Bürgers“ (Sternberger 1995, 26). Sternberger stellt die Perspektive der gemeinsam, „in Gesellschaft und Geselligkeit“, mitdenkend und mitverantwortlich ihre Geschicke leitenden Bürger in den Vordergrund. Mit Zivilcourage wird indes häufig der exponierte Akt eines Einzelnen assoziiert. Wie passt das zusammen? Als Zivilcourage wird gängigerweise der

Mut angesehen, im alltäglichen Leben für die eigenen Überzeugungen, für andere Personen, für wesentliche Grundwerte unerschrocken einzutreten, **auch wenn man damit Autoritäten oder der herrschenden Meinung widerspricht**. Offenbar ist Zivilcourage gerade dann gefragt, wenn wir uns auf die Zustimmung unserer Mitbürger nicht verlassen können, unter Umständen sogar gegen sie handeln. Je stärker die Widerstände, desto höher, so scheint es, das Maß an Zivilcourage, das aufgebracht werden muss. Ist zivilcouragiertes Handeln also ein Handeln gegen oder mit unseren Mit-Bürgern?

HANDLUNGSMÄCHTIGKEIT

Die politische Theoretikerin Hannah Arendt hat unter anderem in ihrem philosophischen Hauptwerk „Vita activa“ ein Politikverständnis entwickelt, das im „Handeln“ die eigentlich politische Fähigkeit des Menschen sieht. Ihre Überlegungen sollen zur Bestimmung eines ersten wesentlichen Merkmals von Zivilcourage herangezogen werden. Arendt nimmt die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft auf, denn Handeln hat für sie von vornherein eine zweifache Dimension. Es leitet sich aus einem existenzphilosophisch verstandenen Freiheitsbegriff ab: der aus der „Gebürtlichkeit“ erwachsenden Fähigkeit des Menschen, als einzelner einen Anfang, ein Initium zu setzen. Handeln als diejenige Tätigkeit, die sich allein zwischen Menschen abspielt, hat aber immer auch den Sinn von „zusammen handeln“, mit anderen gemeinsam ein Machtpotenzial bilden, aus dem ein öffentlicher, ein politischer Raum erwächst (vgl. Arendt 1992; Seubert 2000b, 78 f.). Handeln im Sinne von „als einzelner einen Anfang setzen“, verlangt ein Exponieren als Person, und es ist dieses Exponieren, das Arendt veranlasst, jedes Handeln überhaupt als ein Wagnis zu beschreiben. „Der Mut, den wir heute als unerlässlich für einen Helden empfinden, gehört bereits, auch wenn er kein heroischer Mut in unserem Sinne ist, zum Handeln und Sprechen als solchen, nämlich zu der Initiative, die wir ergreifen müssen, um uns auf irgendeine Weise in die Welt einzuschalten“ (Arendt 1992, 178). Das Wagnis, sich aus eigener Initiative in die Welt einzuschalten, wird im Fall von Zivilcourage noch gesteigert: **Der Handelnde riskiert Nachteile** und gefährdet sich selbst in einem möglicherweise nicht nur symbolischen Sinn. Das Moment des Anfangens ent-

steht durch die Notwendigkeit der Initiative eines Einzelnen, der sich auf Zustimmung und gemeinsames Handeln nicht verlassen kann und unter Umständen gegen passive oder ablehnende Mehrheiten agiert. Die gemeinschaftliche Dimension des Handelns wird aber zugleich dadurch zur Geltung gebracht, dass das „Wagnis“ des Einzelnen im öffentlichen Raum stattfindet, ja diesen mit konstituiert und die anderen (zumindest potenziell) zur Kooperation auffordert.

Die „Fähigkeit des Anfangens“ setzt subjektiv ein Gefühl der eigenen Handlungsmächtigkeit voraus, denn Handlungsmöglichkeiten bestehen nicht einfach objektiv, sondern immer nur für Subjekte, das heißt, wenn sie als ein „ich kann“ oder „ich kann nicht“ wahrgenommen werden. In einem elementaren Sinne bedeutet dies, sich als Person zu sehen, die Dinge beeinflussen und Entscheidungen treffen kann. Aus Arendts Sicht stehen die anonymen Strukturen moderner Massengesellschaften, die potenziell Atomisierung und damit Ohnmacht erzeugen, der **Entwicklung eines Sinns für die eigene Handlungsmächtigkeit** entgegen. Die Erfahrungen mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und den Legitimationskrisen auch formell bestehender Demokratien lassen Arendt nach alternativen Ressourcen eines normativ anspruchsvollen Politikverständnisses suchen (dessen Realisierung in der Moderne allerdings prekär bleibt). Im Mittelpunkt steht die aus antiken Quellen vitalisierte Idee der Republik. Die „res publica“ (wörtlich: die öffentliche Sache) ist eine Vereinigung von Bürgern auf der Basis wechselseitiger Verpflichtung. Sie ruft Institutionen und Gesetze ins Leben; aber was diesen Institutionen Macht verleiht, das ist die Aktualisierung des „ursprünglichen Konsenses“, die Unterstützung und Zustimmung des Volkes (vgl. Arendt 1986, 146 f. sowie 1995, 41 f.). Einmal eingerichtete Institutionen leben nicht von selbst, sie sind Manifestationen von durch (Zusammen-)Handeln gebildeter Macht. Je mehr sich Bürger mit den Gesetzen identifizieren, sie als ihre eigenen betrachten, desto mehr wächst ihr Gefühl der Zuständigkeit. Gute Bürger achten selbst darauf, dass die Regeln der Gerechtigkeit, auf denen ihre Republik gründet, aufrechterhalten werden, geben sich nicht damit zufrieden, Verantwortung an externe Instanzen zu delegieren. Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Judith Shklar nennt „passive Ungerech-

tigkeit“ eine Haltung von Bürgern, die alle Verantwortung an Beauftragte der Regierung abgeben, auch wenn sie mit klar zutage tretendem Unrecht konfrontiert sind. Sie versagen in ihrer Eigenschaft als Bürger durch Gleichgültigkeit, durch bewusstes Weggucken und Übersehen. Denn Bürger in einer konstitutionellen Demokratie zu sein, bedeute, aktiv jene informellen Beziehungen zu unterstützen, auf denen die republikanische Ordnung beruht: eine egalitäre, auf gleiche Achtung gegründete Lebensweise (Shklar 1992, 69 ff.).

Auch der englische politische Philosoph John Stuart Mill spielt bereits auf das zivile Unterfutter einer Gesellschaft an, wenn er in seinen „Betrachtungen über die repräsentative Demokratie“ (1861) bemerkt, dass sich der Grad der Zivilität eines Volkes an dem Gefühl individueller Zuständigkeit messen lasse: Man werde ein Volk als „ungeeignet für mehr als eine bedingte und eingeschränkte Freiheit“ betrachten müssen, wenn die Menschen „auf der anderen Seite vorüber gehen, wenn ein Mann einen anderen auf offener Straße erdolcht, weil es Sache der Polizei ist, sich um dergleichen zu kümmern und weil es sicherer erscheint, sich nicht in fremde Angelegenheiten zu mischen“ (Mill 1971, 31). Er führt diese „bedauerliche Geistesverfassung“ auf eine vormals schlechte Regierung zurück, die die Menschen gelehrt habe, „im Gesetz das Mittel zu einem anderen Zweck als zu ihrem Besten und in seinen Hütern schlimmere Feinde zu sehen als in jenen, die es offen verletzen“ (ebd.).

Der hier skizzierte Hintergrund bindet Zivilcourage in ein republikanisches Bürgerverständnis ein und legt nahe, sie als alltägliche und allgemein zumutbare Handlungsbereitschaft zu verstehen, die für die Grundlagen des politischen Gemeinwesens und zivilen Miteinanders eintritt. Auf welche Herausforderungen sie zu reagieren hat, gilt es nun genauer zu betrachten.

SINN FÜR UNGERECHTIGKEIT

Zivilcourage wird häufig mit einem direkten Eingreifen in ein Handlungsgeschehen assoziiert. Dabei ist der Handlungsanlass nicht unbedingt bewusst herbeigeführt, sondern ergibt sich eher aus Zufälligkeiten: weil man gerade zugegen ist, weil man ein bestimmtes Amt inne hat etc. In der gesellschaftlichen Alltagspraxis kann Zivilcourage in einer Vielfalt

von Situationen und Formen zum Tragen kommen. Sie kann ein Einschutznemen konkreter Personen gegenüber Repräsentanten öffentlicher Autorität beziehungsweise anderer Machtpositionen oder aber gegenüber Diskriminierungen durch andere Bürger bedeuten. Sie kann sich aber auch als Protest abstrakter Art äußern: gegen systematisches Unrecht, das etwa in ungerechten Gesetzen, einer ungerechten Rechtspraxis oder Verstößen gegen den Sinn von Gesetzen zum Ausdruck kommt (vgl. Rawls 1994, 399 ff.; Arendt 1986). Die Akteure selbst können von ihrem Status in der politischen Gemeinschaft her „normale Bürger“ sein, die ohne die Rückendeckung einer besonderen Stellung und die Verfügung über Sanktions- und Zwangsmittel agieren. Oder aber es kann sich um mit besonderen Handlungsmöglichkeiten ausgestattete und unter besonderer Rechtfertigungspflicht stehende Amtsträger handeln. Gerade in Gesellschaften mit ausdifferenzierter Organisationsstruktur kann ein Großteil von Anlässen solche Personengruppen treffen.

Zivilcouragiertes Eingreifen lässt sich im weitesten Sinne als eine Reaktion auf eine subjektiv wahrgenommene Gefahr begreifen, allerdings spezifischer als Reaktion auf eine Gefahr moralischer Art: auf etwas, das als Unrecht betrachtet wird. Unrecht und Ungerechtigkeit sind nach einer Unterscheidung von Judith Shklar im Gegensatz zu Unglück menschlich verursacht. Die Unterscheidung betrifft das Verständnis der **Ursache** einer Notlage. Als Unglück gilt, was als unvermeidbar, äußeren Naturgewalten gleich, wahrgenommen wird. Ungerechtigkeiten hingegen werden als menschlich verursacht betrachtet und können durch Menschen beseitigt werden. Auf Unglück reagieren wir zwar unter Umständen mit Wut und Verzweiflung, auf Ungerechtigkeiten hingegen mit moralischer Empörung. Dieses moralische Gefühl hat durchaus einen kognitiven, mit dem Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit auftretenden Gehalt, wie auch neuere moralphilosophische und moralpsychologische Ansätze argumentieren. Missbilligung und Empörung sind Korrelate einer moralischen Forderung in dem Fall, in dem man findet, die Forderung werde oder wurde verletzt (vgl. etwa Montada 1993, 271ff.; Wingert 1993, 76 ff.; eindringlich bereits Strawson 1978, 218). **Moralische Gefühle** sind in diesem Sinne überpersönlich, sie erschließen eine durch das soziale Band normativer Erwartungen getragene „mora-

lische Welt“ (Wingert 1993, 112). Wenn wir Unrecht erfahren, sehen wir solche normativen Erwartungen an das Verhalten anderer verletzt. Moralische Verletzungen können auf einer allgemeinen Ebene als **Verletzungen des Respekts für Personen**, als Verstoß gegen das Gebot gleicher Achtung beschrieben werden: Sie enthalten etwas vor, was Personen **als Personen** legitimerweise beanspruchen dürfen (Honneth 1997, 30 f.). Konkret können sie sich in unterschiedlichen Arten der Missachtung, der Verletzung der physischen oder psychischen Integrität äußern, die von symbolischen Akten der Herabsetzung, Ungleichbehandlung, Beleidigung, Demütigung bis zu manifester Grausamkeit und Bedrohung des Lebens gehen können. Nicht immer müssen Individuen direkt Quelle moralischer Verletzungen sein, möglich sind auch Verletzungen abstrakter Art durch institutionelle Arrangements. Der israelische Philosoph Avishai Margalit etwa spricht von **institutioneller Demütigung** und meint damit eine Form der Entwürdigung, die durch Vertreter der „Autorität“ (wie Beamte, Polizisten, Soldaten, Gefängniswärter, Lehrer, Sozialarbeiter, Richter) ausgeübt wird. Hier erfolgt die Verletzung durch eine systematische Degradierung (durch diskriminierende Gesetze, Verordnungen, Vorurteilsstrukturen und historisch-kulturell gewachsene Stigmatisierungen) von Personen, die verhindern, dass diese als gleichwertige Bürger oder nicht einmal als gleichwertige Angehörige der Menschengemeinschaft gesehen werden (vgl. Margalit 1996, 128 f.). Bei institutionell verursachter Entwürdigung agieren Einzelne wesentlich als Repräsentanten und Rollenträger, ihre subjektive Intention ist für das Gefühl der Demütigung bei den Betroffenen daher nicht entscheidend.

In demokratischen Verfassungsstaaten sind grundlegende normative Erwartungen in Form von Rechtspflichten positiv normiert. Verletzungen dieser Pflichten, deren Einhaltung Menschen legitimerweise erwarten dürfen, sind also prinzipiell durch Rechtszwang sanktionierbar. Hannah Arendt aber hat sehr deutlich gesehen, dass Rechte nicht einfach als durch eine externe Instanz gewährt betrachtet werden können, sondern auf einem alltäglichen, wenn auch stillschweigenden wechselseitigen Zugeständnis beruhen: des „Rechts, Rechte zu haben“. Es ist Sache der Bürger, Rechtsgrundsätze vor ihrer Erosion in der Praxis zu bewahren oder

sie dort zu verteidigen, wo der „Arm des Gesetzes“ nicht hinlangt. Zivilcourage setzt also eine **alltägliche Aufmerksamkeit** voraus, die Sorge trägt, dass das integrative Band intersubjektiver Erwartungen nicht reißt. Freilich sollte man sich diesen Zusammenhang nicht all zu statisch vorstellen. Zivilcourage kann notwendig sein, um bestehende Normen zu verteidigen; sie kann unter Umständen aber auch gegen das eingebürgerte, gewohnte Verständnis wechselseitiger Erwartungen, Rollenvorstellungen, Zuschreibungen und Ähnliches ins Spiel gebracht werden (vgl. Dietz 1996). Denn was als ungerecht, demütigend, missachtend etc. betrachtet wird, und wer in das Bezugssystem von Verpflichtung einbezogen ist, unterliegt einem dynamischen Prozess gesellschaftlichen Wandels. Dieser ist für beide Richtungen offen, für historisches Lernen, aber auch für kollektive Rückfälle.

ÖFFENTLICHKEIT

Ohne genaue Erläuterung wurde zivilcouragiertes Handeln als öffentliches Handeln bezeichnet: Man tritt öffentlich, vor anderen, für etwas ein, lässt seine Überzeugung sichtbar werden. Aber was genau macht einen Kontext zu einem öffentlichen, wie konstituiert sich Öffentlichkeit, und was ist ihre demokratietheoretische Bedeutung?

Grundsätzlich wird das Öffentliche in Gegensatz zum Privaten gestellt und auf eine allgemein zugängliche, im Unterschied zu einer abgegrenzten Sphäre bezogen. Das Öffentliche ist das Allgemeine, in einem örtlichen, aber auch in einem prinzipiellen Sinn. Aus einem normativen Blickwinkel gilt das Prinzip des allgemeinen Zugangs als konstitutiv: „Eine Öffentlichkeit, von der angebbare Gruppen eo ipso ausgeschlossen wären, ist nicht etwa nur unvollständig, sie ist vielmehr gar keine Öffentlichkeit“ (Habermas 1990, 156). Historisch verweist diese Bestimmung auf den politischen Kampf um Inklusivität: politische Teilhabe. Normativ bringt sie ein universalistisches Moralbewusstsein zur Geltung: seitdem wir „gleich geschaffen“ sind, kann niemand willkürlich außer Acht gelassen werden. Ein Recht, gehört zu werden, haben prinzipiell alle Menschen (Shklar 1992, 62). Im engeren Sinn einer politischen Öffentlichkeit ist der „Ort“ gemeint, an dem Bürger sich über die gemeinsamen Angelegenheiten beraten. In modernen Gesellschaften ist dieser Ort freilich nicht mehr wie in der griechi-

schen Polis als „agora“, als Marktplatz, vorzustellen, auf dem sich tatsächlich alle Bürger versammeln können, sondern nur noch in einem übertragenen Sinne als **Kommunikationsstruktur** (vgl. Habermas 1992, 170; Benhabib 1995, 16; vgl. ferner Dewey 1996, 26 f.). Als Grundbegriff einer normativ angelegten Demokratietheorie ist Öffentlichkeit im Wesentlichen ein **Legitimationsprinzip**. Als solches bezieht es sich auf die Art und Weise, wie sich Meinungs- und Willensbildung unter Bürgern realisiert: als öffentliches Gespräch, als kommunikative Praxis der Rechtfertigung von gegeneinander erhobenen Ansprüchen. Ideengeschichtlich lässt sich diese Legitimationsgrundlage an Kants Prinzip der Publizität rückbinden: Gerechtigkeit könne nur als „öffentlich kundbar“ gedacht werden. Was gerecht sein will, muss also laut werden können und sich vor den Augen und Ohren aller als gerechtfertigt erweisen (Kant 1993, 49 ff.; Seubert 1999, 35 f., 81 ff.). Diese kommunikative Grundlage betont auch Hannah Arendt: Ein „öffentlicher Raum“ wird durch Handeln und Sprechen gebildet, was bedeutet, dass er allererst durch Tätigkeit aktiviert und durch Tätigkeit erhalten wird. Eigentümlichkeit des öffentlichen Bereichs sei es, so schreibt sie, dass er „so sehr auf dem handelnden und sprechenden Miteinander der Menschen beruht, dass er selbst unter den scheinbar stabilsten Verhältnissen seinen potentiellen Charakter niemals ganz und gar verliert“ (Arendt 1992, 193).

Wenn also davon die Rede ist, zivilcouragiertes Handeln sei auf öffentliche Kontexte bezogen, so hat das einen doppelten Sinn: Es handelt sich um ein Handeln in der öffentlichen Sphäre als sozialstrukturellem Ort und ein Handeln, das der Öffentlichkeit zugleich als demokratischem Prinzip der Legitimation verpflichtet ist. Deshalb werden durch zivilcouragiertes öffentliches Eintreten gegen Unrecht immer zugleich Grundlagen demokratischer Öffentlichkeit überhaupt verteidigt: die öffentliche Sphäre als Ort, an dem Bürger sich über die gemeinsam geteilten Normen ihres Zusammenlebens verständigen.

Nun sind Menschen freilich an unterschiedlichen Orten im Hinblick auf bestimmte Zwecke versammelt: am Arbeitsplatz, in Interessenverbänden, Vereinen, Bürgerinitiativen etc. An diesen Orten bilden sich Teilöffentlichkeiten heraus, die überhaupt nur

als dezentralisiertes Netzwerk einer Pluralität von Vereinigungsformen eine demokratische Öffentlichkeit insgesamt bilden. Unterschiedliche **soziale Orte** können, wie dies Gerd Meyer und Angela Hermann vorschlagen, nach dem Grad der Institutionalisierung und „Verregelung“ sozialer Beziehungen differenziert werden (vgl. Meyer/Hermann 1999, 188 f.). Während als öffentlicher Raum im Allgemeinen gilt, was nicht in irgendeiner Weise räumlich oder sozial vorstrukturiert ist, sind soziale Orte im spezifischeren Sinn durch formale Rollen, Positionen, Machtstrukturen und entsprechende Handlungsspielräume geprägt. Zivilcouragiertes Handeln hat sich häufig im Rahmen solcher vorstrukturierter Machtverhältnisse zu bewähren. Von der Art der Kontexte, in denen sich Menschen begegnen, von den Rollen und der Art der Beziehung hängen auch die Verhaltenserwartungen ab, die sie jeweils aneinander haben. Hier tut sich ein weites Feld für institutionentheoretische Überlegungen und empirische Untersuchungen auf. Angesichts des beschränkten Raums können dazu allerdings nur einige allgemeine Anmerkungen gemacht werden.

In vielen Fällen des Alltags besteht ein ungefähres Einverständnis, wann wir was von wem erwarten können, wann wir uns beschweren und willkürliche Benachteiligung nicht hinnehmen müssen. Ungleichbehandlung und Respektlosigkeit sind immer ein Übel, aber sie versetzen uns in besonderer Weise in Empörung, wenn sie von Trägern öffentlicher Autorität geübt werden. An **Amtsträger** stellen wir in besonderem Maße die Forderung, dass sie dem demokratischen Postulat der Gleichbehandlung und des geschuldeten respektvollen Umgangs Rechnung tragen, jenseits und trotz Differenzen sozialer und kultureller Art. Bei allem, was wir sonst auch sind (durch Beruf, Religion, Herkunftsmilieu usw.): als Bürger sind wir gleichberechtigt und als Menschen haben wir den Anspruch, nicht außer Acht gelassen zu werden. Egalitär-respektvolle Umgangsformen in formellen und informellen Zusammenhängen sind als Ausdruck eines solchen Bewusstseins Kennzeichen einer demokratischen politischen Kultur. Ihre Integrität ist abhängig von einer Bürgerschaft, die bereit ist, gemeinsam oder alleine, in einem speziellen Amt oder im gewöhnlichen Leben, für die geteilten Normen öffentlich einzutreten.

ZIVILCOURAGE UND BÜRGERGESELLSCHAFT – AKTUELLE REFORMPERSPEKTIVEN

Die vorangegangene demokratietheoretische Argumentation bildet die Grundlage für ein Verständnis von **Zivilcourage als Alltagstugend im öffentlichen Leben**. Um als Sicherung bürgerlicher Prinzipien zu wirken, muss sie keinesfalls immer heroische Handlungen verlangen, obwohl dies natürlich der Fall sein **kann**, wenn die Widerstände besonders groß sind. Gerade die vielen kleinen Handlungen können allerdings dazu beitragen, dass der große Heldenmut einzelner nicht nötig wird. In diesem Sinne ist der Ausspruch von Franca Magnani zu verstehen: „Je mehr Bürger mit Zivilcourage ein Land hat, desto weniger Helden wird es einmal brauchen“ (zitiert in: Handbuch für Zivilcourage 2001, 230). Eine lebendige Republik erhält sich weniger durch einzelne heroische als durch viele aktive Bürger. Damit ist nun freilich nicht eine Dauerpartizipation im politischen Leben gemeint, sondern – gerade mit Blick auf Zivilcourage – eher eine sich in prinzipieller Handlungsbereitschaft äußernde Fähigkeit zur Intervention, wenn Situationen moralisch problematisch werden. Zwar muss das individuelle Urteilsvermögen mit einem hinreichend funktionsfähigen Seismographen für das Aufspüren von Ungerechtigkeit ausgestattet sein, um Alarm schlagen zu können. Doch für Bürger, die sich in einer „lebendigen Beziehung“ mit anderen aktiven Bürgern befinden, wird Zivilcourage Teil bürgerschaftlichen Handelns im Allgemeinen sein (Heuer 2002, 335).

In der Diskussion um Bürgergesellschaft und bürgerschaftliches Engagement wird nachdrücklich herausgestellt, dass Zivilcourage und bürgerschaftliches Handeln zu ihrer Entfaltung auf fördernde soziale Kontexte angewiesen sind. So findet sich etwa in dem Bericht der vom Bundestag in der letzten Legislaturperiode eingesetzte Enquetekommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ der Hinweis, dass zivilgesellschaftliche Netzwerke ein ermutigendes Klima für Zivilcourage bilden. Denn sie tragen dazu bei, dass Bürger „ihren“ öffentlichen Raum verteidigen und dies nicht nur an Polizei und Verfassungsschutz delegieren (vgl. Deutscher Bundestag, 36).

Die Aktualität des **Konzepts der Bürgergesellschaft** hat mehrere Gründe. Auf einer grundsätzlichen

Ebene geht es darum, ein eher staatszentriertes Politikverständnis aufzubrechen und stattdessen ein stärker bürgerschaftliches in den Blickpunkt zu rücken. Gilt in Deutschland traditionellerweise der Staat als Hüter des Allgemeinen, so soll nun ausgelotet werden, inwieweit das Gewicht von einer staatlichen auf eine gesellschaftliche Erzeugung von Gemeinwohl verschoben werden kann. Dabei spielen freiwillige Assoziationen der Bürgerinnen und Bürger eine wesentliche Rolle. Das Konzept ist auch deshalb so verbreitet, weil sich in ihm unterschiedliche Problemdiagnosen zusammenführen lassen: Zum einen soll es auf Probleme staatlicher Steuerung eine Antwort geben, da es dem Staat immer schwerer fällt, zentrale Aufgaben alleine zu erfüllen; zum anderen gilt es als Chiffre für die Suche nach Wegen und Möglichkeiten einer Stärkung des demokratischen Gehalts liberaler, repräsentativ verfasster Demokratien. Insofern fungiert das Konzept als Begründungsrahmen für Reformpolitik. Ihm wird der Status eines „Reflexionsbegriffs“ oder einer „**regulativen Idee der liberalen Demokratie**“ zugeschrieben, an der sich die institutionelle Realität ständig messen lassen muss (vgl. Klein 2001, 26 ff.). Der Begriff der Bürgergesellschaft sei in seiner Realisierung zwar empirisch zu erschließen, enthalte aber immer zugleich einen normativen Anspruch, nämlich die „Vision einer politischen Gemeinschaft“, die sich als „Gesellschaft selbstbewusster und selbstverantwortlicher Bürger“, als „Gesellschaft der Selbstermächtigung und Selbstorganisation“ begreife (Deutscher Bundestag, 33).

In einem empirisch-analytischen Sinn ist mit der Bürgergesellschaft die Sphäre gemeint, in der sich Menschen zu gemeinsamer Betätigung zusammenschließen und für besondere, aber auch für öffentlich-allgemeine Belange einsetzen. Gerade die kommunale Ebene, auf der Bürger tatsächlich handelnd und sprechend miteinander umgehen, ist dabei von wesentlicher Bedeutung. Unter Anknüpfung an den republikanischen Strang der politischen Ideengeschichte und vor allem im Geiste Alexis de Tocquevilles wird auf die sozialisierende Funktion dieser Zusammenschlüsse hingewiesen, die ein Bewusstsein für das „enge Band“ schaffen, das die Privatinteressen mit den öffentlichen Angelegenheiten verknüpft (Tocqueville 1990, 245). Tocqueville hatte in seinem Bericht „Über die Demokratie in Amerika“ (1835) die „**Kunst des Zusammenschlusses**“ he-

rausgehoben, welche die Amerikaner beherrschten und die sie davor bewahre, angesichts fortschreitender Zentralisierung in Ohnmacht zu verfallen (ebd., 253). Er hat damit das entscheidende Stichwort für den Diskurs der Zivilgesellschaft gegeben. Um den „Geist der Freiheit“ zu bewahren, sind den Gesetzen kongruente Sitten und Gewohnheiten nötig (die Tocqueville „Gewohnheiten des Herzens“ nennt). Diese Einsicht hat Eingang in die politische Kulturforschung gefunden. Für die Rezeption in Deutschland ist dennoch auffallend, dass das Augenmerk lange Zeit vielfach auf eine vertikale Perspektive, nämlich die Einstellung **gegenüber** politischen Institutionen und Amtsträgern, gerichtet war. Demgegenüber hatten die Ahnväter der politischen Kulturforschung in ihren „Civic Culture“-Analysen immer auch gerade die horizontale Dimension betont: die Bereitschaft, sich mit anderen zusammenzuschließen, kooperative Beziehungen einzugehen, Vertrauen in die Mitbürger zu entwickeln (Almond/Verba 1965, 228; dies. 1980, 27).

In jüngster Zeit ist diese Dimension verstärkt ins Zentrum gerückt, vor allem mit Blick auf ein sich in den Strukturen der Bürgergesellschaft bildendes „**Sozialkapital**“. Der amerikanische Soziologe Robert Putnam bezeichnet damit das durch Normen generalisierter Gegenseitigkeit und Wertschätzung politischer Gleichheit gebildete Vertrauen, das freiwillige Kooperation und politisches Engagement ermutigt. In seiner einflussreichen Studie „Making Democracy Work“, welche die unterschiedlichen zivilen Traditionen in Nord- und Süditalien untersucht, stellt Putnam die horizontale Interaktion zwischen Bürgern einer vertikalen Patron-Klienten-Beziehung gegenüber. Letztere speist sich aus überkommenen Autoritätsstrukturen und behindert vor allem in Süditalien, das stärker von monarchisch-despotischen Traditionen geprägt ist, sowohl die demokratische als auch die ökonomische Entwicklung (vgl. Putnam 1993, 88 ff.). Wo zivilgesellschaftliche Netzwerke fehlen, herrscht in höherem Maße Verantwortungslosigkeit, Anonymität und Misstrauen; je dichter diese Netze sind, um so wahrscheinlicher ist es, dass Bürger zugunsten ihres gemeinsamen Wohls kooperieren (ebd., 173; Putnam 2000).

Einerseits ist die aktuelle Reformdiskussion von der optimistischen Erwartung getragen, bürgerschaft-

liches Engagement ließe sich durch konkrete politische Strategien fördern (vgl. Deutscher Bundestag). Andererseits finden sich auch pessimistische Diagnosen, die vermuten, es gäbe in modernen Gesellschaften zwar einen wachsenden Bedarf an Sozialkapital, das durch kooperative zivile Selbstkoordination erzeugt wird, zugleich aber nehme dessen Zufuhr ab. Die „**Rhetorik der Zivilität**“, so etwa Claus Offe (1996), liege eigentümlich kraftlos über Strukturen, die eine „moderne Barbarei“ hervorbringen. Mit „moderner Barbarei“ ist hier die Aufkündigung oder schleichende Erosion nominell bestehender Verbindlichkeit, bereits erreichter zivilisatorischer Standards gemeint. Dies geschehe **aktiv** als Aufkündigung der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen „moralischen Welt“ oder **passiv** in Form einer Verletzung der „zivilisatorischen Pflicht zur Kenntnisnahme“. Es soll sich dabei um eine negativ-regressive Reaktion auf die Moderne handeln. Die Moderne erweiterte beständig die Kreise faktischer Inklusion und forderte die Abstraktion von Differenz (sozialer, religiöser, ethnischer) zugunsten einer abstrakten Menschengleichheit. Sie erzeuge zugleich einen virulenten Bedarf an „Differenzversicherung“: das Bedürfnis, Grenzen und Nicht-Zugehörigkeiten zu definieren und diese mitunter auch aggressiv zu verteidigen. So gesehen ist die euphorisch beschworene Bürgergesellschaft unter enormem Stress. Die abstrakten Pflichten einer universalistischen Rechtsordnung müssen in den alltäglichen Lebensvollzügen zur Geltung gebracht werden, um nicht jene regressiven Reaktionen auf die Unübersichtlichkeit der Moderne, ihre Universalitätsansprüche und Globalisierungstendenzen zu provozieren. Es bleibt der Bürgergesellschaft dafür allerdings nichts anderes als das Bemühen, die Kräfte der Zivilität selbst anzubieten.

Zivilcourage als demokratische Tugend kann nicht sämtliche Herausforderungen politischer Steuerung in einer globalisierten Welt auffangen. Sie bleibt auf gesellschaftliche Grundstrukturen, die Zivilität möglich machen, angewiesen: neben Problemen der gerechten Verteilung von Ressourcen betrifft dies heute vor allem Fragen postnationaler Identitätsbildung. Die außerpädagogischen Voraussetzungen demokratischer Lernprozesse im Blick zu haben, kann vor überzogenen Erwartungen schützen, aber es sollte nicht davon abhalten, auf das „weiche“ Medium der Erziehung zu setzen.

LITERATUR

- Almond, Gabriel / Verba, Sidney: Civic Culture, Boston 1965.
- Dies.: The Civic Culture Revisited, Boston/Toronto 1980.
- Arendt, Hannah: Ziviler Ungehorsam, in: dies., Zur Zeit, Berlin 1986.
- Dies.: Vita Activa, München 1992.
- Dies.: Macht und Gewalt, München 1995.
- Benhabib, Seyla: Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 43/1995, S. 3–29.
- Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, 1993.
- Deutscher Bundestag: Bericht der Enquetekommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“, Drucksache 14/8900, 2002.
- Dewey, John: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Darmstadt 1996.
- Dietz, Simone: Die Bürgerlichkeit der Vernunft. Orientierung durch Zivilcourage, in: dies. u.a. (Hg.): Sich im Denken orientieren, Frankfurt am Main 1996, S. 140–155.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main 1990.
- Ders.: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1992.
- Handbuch für Zivilcourage, hg. von der Initiative „Gesicht zeigen!“, Frankfurt am Main / New York 2001.
- Heuer, Wolfgang: Couragiertes Handeln, Lüneburg 2002.
- Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main / New York 1992.
- Honneth, Axel: Anerkennung und moralische Verpflichtung, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Heft 51/1997, S. 25–41.
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden, Stuttgart 1993.
- Klein, Ansgar: Der Diskurs der Zivilgesellschaft, Op-laden 2001.
- Margalit, Avishai: The Decent Society, Cambridge MA/London 1996 (dt.: Politik der Würde: über Achtung und Verachtung, Berlin 1997).
- Meyer, Gerd / Hermann, Angela: „... normalerweise hätt' da schon jemand eingreifen müssen“: Zivilcourage im Alltag von BerufsschülerInnen, Schwalbach/Taunus 1999.
- Mill, John Stuart: Betrachtungen über die Repräsentative Demokratie, Paderborn 1971.
- Montada, Leo: Moralische Gefühle, in: Edelstein, Wolfgang / Nunner-Winkler, Getrud (Hg.): Moral und Person, Frankfurt am Main 1993, S. 259–277.
- Münkler, Herfried / Blum, Harald (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn, Bd. 1, Berlin 2001.
- Münkler Herfried / Fischer, Karsten (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn, Bd. 2, Berlin 2002.
- Dies.: Gemeinwohl und Gemeinsinn, Bd. 3, Berlin 2002.
- Putnam, Robert: Making Democracy Work, Princeton 1993.
- Ders.: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York u. a. 2000.
- Offe, Claus: Moderne „Barbarei“: Der Naturzustand im Kleinformat, in: Miller, Max / Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Modernität und Barbarei, Frankfurt am Main 1996, S. 258–289.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1994.
- Seubert, Sandra: Gerechtigkeit und Wohlwollen. Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant, Frankfurt am Main/New York 1999.
- Seubert, Sandra, (2000a): Bürgermut und Bürger-tugend. Verantwortung und Verpflichtung in der modernen Demokratie, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft Heft 3/2000, 1015–1032.
- Dies. (2000b): ‚Gehorsam ist etwas für Kinder und Sklaven‘. Zum Problem der Verantwortung bei Hannah Arendt, in: Berliner Debatte INITIAL, Heft 11, Nr. 4/2000, S. 73–81.
- Shklar, Judith: Über Ungerechtigkeit, Berlin 1992.
- Sternberger, Dolf: Aspekte des bürgerlichen Charakters, in: ders.: Ich wünschte, ein Bürger zu sein, Frankfurt/M. 1995.
- Strawson, Peter: Freiheit und Übelnehmen, in: Pothast, Ulrich (Hg.): Seminar Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt am Main 1978, S. 201–233.
- Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart 1990.
- Wingert, Lutz: Gemeinsinn und Moral, Frankfurt am Main 1993.

