



Walter Reese-Schäfer *Hrsg.*

Handbuch Kommunitarismus

Handbuch Kommunitarismus

Walter Reese-Schäfer
Hrsg.

Handbuch Kommunitarismus

mit 8 Abbildungen und 1 Tabelle

 Springer VS

Hrsg.
Walter Reese-Schäfer
Georg-August-Universität Göttingen
Göttingen, Deutschland

ISBN 978-3-658-16858-2 ISBN 978-3-658-16859-9 (eBook)
ISBN 978-3-658-28108-3 (Bundle)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-16859-9>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zum Handbuch Kommunitarismus	1
Walter Reese-Schäfer	
Teil I Grundlagen	3
Kommunitarismus: Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen und Typologien	5
Walter Reese-Schäfer	
Teil II Ideengeschichtlicher Hintergrund	29
Taugt Aristoteles als Vorbild der Kommunitarier?	31
Christof Rapp	
Tocqueville und das kommunitarische Denken	55
Harald Bluhm	
Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Ein Klassiker kommunitarischen Denkens oder Vorspiel des Nationalsozialismus?	73
Carsten Schlüter-Knauer	
Gesellschaftliche Gemeinschaft bei Talcott Parsons und Hegel	101
Michael Opielka	
Kommunitarismus und Zionismus	121
Samuel Salzborn	
Teil III Personen und theoretische Ansätze	129
Demokratischer Kommunitarismus – Der Ansatz Robert Bellahs	131
Edmund Arens	
Mitmenschlichkeit in der modernen jüdischen Sozialethik. Elemente kommunitarischen Denkens bei Martin Buber, Käthe Hamburger und Hermann Cohen	151
Elisabeth Conradi	

Amitai Etzioni	171
Walter Reese-Schäfer	
Alasdair MacIntyre	193
Michael Haus	
Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken	213
Grit Straßenberger	
Michael J. Sandel: Der Philosoph als Tugendlehrer	231
Johannes Fioole	
Kommunitaristische Elemente im sozialliberalen Denken von Amartya Sen	249
Christian Neuhäuser	
Charles Taylor	265
Walter Reese-Schäfer	
Kommunitärer Liberalismus. Michael Walzer Über Komplexe Gleichheit und Freiheit	277
Skadi Siiri Krause	
Richard Rorty und das kommunitarische Denken	301
Martin Müller	
Teil IV Liberalismus und Kommunitarismus	319
Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus	321
Karl-Heinz Nusser	
Die Liberale Kritik am Kommunitarismus	343
Harald Stelzer	
Kommunitarismus und der Freiheitsbegriff	365
Jan Philipp Schaefer	
Teil V Felder und Diskurse	389
Kommunitarismus und Religion	391
Michael Kühnlein	
Wie kommunitarisch sind dezidiert islamische politische Theorien? ...	407
Holger Zapf	
Der Islam zwischen Gemeinschaft und Weltgesellschaft	419
Gerhard Engel	
Kommunitarismus und Konfuzianismus	447
Eun-Jeung Lee	

Kommunitarismus und Grundgesetz	465
Alexander Thiele	
Gesellschaftskritik und Kommunitarismus	489
André Olbrich	
Die Rehabilitierung kommunitarischer Tugendethik in der ökonomischen Theorie – Eine ordonomische Argumentationsskizze	509
Ingo Pies	
Kommunitarismus und Individualismus	545
Heiner Hastedt	
Kommunitarismus und Republikanismus	567
Emanuel Richter	
Kommunitarismus und Tugendethik	591
Verena Weber	
Kommunitarismus und konservatives Denken	609
Peter Nitschke	
Communitarians and Feminists – the Case of Narrative Identity	627
Lois McNay	
Teil VI Kommunitarismus in der Praxis	641
Singapore From Social Democracy to Communitarianism	643
Beng Huat Chua	
Kommunitarismus und Migration	663
Markus Ottersbach	
Communautarisme in Frankreich – ein anderes Begriffsverständnis	689
Yves Bizeul	
Teil VII Bilanz	703
Communitarianism: A Historical Overview	705
Amitai Etzioni	

Autorenverzeichnis

Edmund Arens Theologische Fakultät, Emeritus: Universität Luzern, Luzern, Schweiz

Yves Bizeul Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte Universität Rostock, Rostock, Deutschland

Harald Bluhm Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Deutschland

Beng Huat Chua National University of Singapore, Singapore, Singapore

Elisabeth Conradi Duale Hochschule Baden-Württemberg Stuttgart, Stuttgart, Deutschland

Gerhard Engel Humanistische Akademie Bayern, Nürnberg, Deutschland

Amitai Etzioni The George Washington University, Washington, DC, Vereinigte Staaten

Johannes Fioole Institut für Politikwissenschaft, Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Heiner Hastedt Institut für Philosophie, Universität Rostock, Rostock, Deutschland

Michael Haus Institut für politische Wissenschaft, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg, Deutschland

Michael Kühnlein Institut für Philosophie, Goethe Universität Frankfurt/M., Frankfurt am Main, Deutschland

Skadi Siiri Krause Verbindungsbüro des Deutschen Bundestages, Brüssel, Belgien

Eun-Jeung Lee Freie Universität Berlin, Berlin, Deutschland

Martin Müller München, Deutschland

Lois McNay Somerville College, Oxford University, Oxford, Großbritannien

Christian Neuhäuser Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, TU Dortmund, Dortmund, Deutschland

Peter Nitschke Fakultät II: Natur- und Sozialwissenschaften, Universität Vechta, Vechta, Deutschland

Karl-Heinz Nusser Department für Philosophie, Technische Universität München, München, Deutschland

André Olbrich Institut für Politikwissenschaft an der Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Michael Opielka ISÖ – Institut für Sozialökologie gemeinnützige GmbH/Ernst-Abbe-Hochschule, Siegburg/Jena, Deutschland

Markus Ottersbach TH Köln, Köln, Deutschland

Ingo Pies Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Deutschland

Christof Rapp Ludwig-Maximilians-Universität, München, Deutschland

Walter Reese-Schäfer Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Emanuel Richter RWTH Aachen, Aachen, Deutschland

Samuel Salzborn Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin, Berlin, Deutschland

Jan Philipp Schaefer LMU München, München, Deutschland

Carsten Schlüter-Knauer Fachhochschule Kiel Fachbereich Medien, Kiel, Deutschland

Harald Stelzer Universität Graz, Graz, Österreich

Grit Straßenberger Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn, Deutschland

Alexander Thiele Institut für Allgemeine Staatslehre und Politische Wissenschaften, Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

Verena Weber München, Deutschland

Holger Zapf Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland



Vorwort zum Handbuch Kommunitarismus

Walter Reese-Schäfer

Zusammenfassung

Das kommunitarische Denken hat sich vor allem in den 1980er- und 1990er-Jahren in den USA entwickelt. Es ist eine Antwort und Gegenreaktion auf den gerade in dieser Zeit sich dynamisierenden Globalisierungsprozess und den sich verstärkenden Individualismus eines raschen sozialen Wandels unter der Signatur liberalen Denkens. Gegen die als kaltes Projekt aufgefasste sozialatomistische Moderne werden Konzepte der Familie, der Nachbarschaft und des freundschaftlichen Bürgerengagements, also Konzepte der Gemeinschaft, in Stellung gebracht. Die kommunitarischen Theoretiker legen Wert darauf, diese Konzepte nicht als traditionale, sondern als modernitätsangemessene Korrektive verstanden zu wissen.

Schlüsselwörter

Kommunitarismus · Gemeinschaftsbegriff · Überblick · Wirtschaftsliberalismus · Globalisierung

Dieses Handbuch vermittelt einen Überblick über die verschiedenen Strömungen und Ausprägungen des kommunitarischen Denkens. Dabei spielen die philosophischen und sozialen Grundlagen eine wesentliche Rolle. Es ist interdisziplinär angelegt, d. h. es wurden Autoren gewonnen, die auf philosophischer, politikwissenschaftlicher, soziologischer, juristischer, ökonomischer, aber auch auf fachtheologischer Grundlage argumentieren. Immer geht es um eine wissenschaftliche Perspektive, die kommunitarisches Denken kritisch-analytisch, d. h. aus einer reflexiven Distanz, aber nicht aus einer ideologischen Voreingenommenheit betrachtet.

Im Grundlagenteil werden Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen und Typologien kommunitarischen Denkens präsentiert. Danach werden wesentliche Aspekte

W. Reese-Schäfer (✉)

Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland

E-Mail: reeseschaefer@googlemail.com

des ideengeschichtlichen Hintergrunds ausgeleuchtet. Im dritten Teil geht es um die Hauptautoren des Kommunitarismus von Amitai Etzioni über Martha Nussbaum bis zu Alasdair MacIntyre, Michael Sandel und Michael Walzer. Abschließend für diesen Teil wird Richard Rortys interessante Melange von politischem Liberalismus und methodologischem Kommunitarismus in einer konzisen philosophischen Analyse dargelegt. Da das kommunitarische Denken vor allem als Kritik am vorherrschenden politischen Liberalismus aufgetreten ist, behandelt der vierte Teil spiegelbildlich die gegenseitigen Kritikpunkte, was schließlich aus juristischer Perspektive in einer Gegenüberstellung von Kommunitarismus und Freiheitsbegriff noch einmal entscheidend pointiert wird.

Der fünfte Teil behandelt wesentliche Diskursfelder des kommunitarischen Denkens. Das Verhältnis zum islamischen Gemeinschaftsbegriff wird in zwei Beiträgen behandelt, das Verhältnis zum Konfuzianismus ergänzt diesen Blick von außen. Kommunitarismus und Grundgesetz, Kommunitarismus und Gesellschaftskritik, Kommunitarismus und Individualismus, das Verhältnis zum republikanischen Denken sowie Differenzen und Gemeinsamkeiten zum Konservatismus und Feminismus bilden weitere wesentliche Aspekte. Beim Thema des Verhältnisses zum Feminismus bin ich besonders glücklich, durch die Vermittlung meiner Oxford-Kollegin Elizabeth Frazer eine wirklich herausragende Autorin gewonnen zu haben, nämlich Lois McNay.

Im sechsten Teil geht es dann in drei exemplarischen Analysen um die kommunitarische Praxis. Singapur ist hierfür sicherlich der Modellfall. Frankreich ist das Gegenmodell, denn „*Communautarisme*“ ist dort ein scharfer Kritikbegriff, beinahe schon ein Schimpfwort. Wenn Gemeinschaftsformen die Kernidee kommunitarischen Denkens sind, ist ebenfalls eine Analyse des Verhältnisses von Kommunitarismus und Migration unabdingbar.

Den Schluss bildet eine Gesamtbilanz in historischer Perspektive, die dankenswerter Weise von Amitai Etzioni gezogen wurde. Dieser Schlussartikel steht in produktiver intellektueller Spannung zum Einleitungsartikel, der ebenfalls nach den Folgen und Problemen dieser Denkform fragt.

Mit diesem Handbuch liegt ein Überblick über eine Denkrichtung vor, die sich als bewußte Alternative zum modernen, individualistisch argumentierenden Liberalismus entwickelt hat. Dieses Denken war besonders erfolgreich, wo es auf die vom Liberalismus übersehenen gemeinschaftlichen Grundlagen individueller Freiheitsentfaltung und Selbstverwirklichung hinweisen konnte. Kommunitarische Argumente wurden anfangs als eine Art dritter Weg zwischen Liberalismus und Sozialismus diskutiert. Nachdem aber die Bedeutung sozialistischen Denkens als Standardalternative zum Wirtschaftsliberalismus praktisch wie theoretisch geschrumpft war, erwiesen sich kommunitarische Überlegungen auf philosophischer, politiktheoretischer wie soziologischer Ebene als außerordentlich hilfreich, weil sie auf unpolemische Weise einsichts- und selbstreflexionsfördernd wirkten und dadurch auch politisch-praktische Handlungsalternativen öffnen konnten. Damit schließe ich mich der Einschätzung Michael Walzers an, das kommunitarische Denken könne seine produktivsten Wirkungen als permanentes Korrektiv eines allzu eindimensional gedachten Liberalismus entfalten.

Teil I

Grundlagen



Kommunitarismus: Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen und Typologien

Walter Reese-Schäfer

Inhalt

1	Einleitung	6
2	Begriffsbestimmungen und Definitionen	7
3	Abgrenzung zum traditionellen kommunitarischen Denken	9
4	Kosmopolitismus und Kommunitarismus – eine Abgrenzung	14
5	Diversität und Kommunitarismus	17
6	Migration als Kernthema kommunitarischen Denkens	18
7	Kommunitarismus und Konservatismus	21
8	Zur politischen Relevanz kommunitarischen Denkens: Dritter Weg	22
9	Fazit	24
	Literatur	25

Zusammenfassung

Die Kernelemente kommunitarischen Denkens sind hermeneutische Methodologie, Kritik des liberalen Individualismus, ein neoaristotelischer Begriff des Guten, die Idee neuer posttraditionaler Gemeinschaftsbildungen, ein Konzept der Bürgertugenden sowie die Betonung der Rolle der Zivilgesellschaft gegen zentralistischen Etatismus und den Korporatismus der traditionellen Großorganisationen.

Schlüsselwörter

Liberalismuskritik · Politische Hermeneutik · Gemeinschaft · Bürgertugenden · Individualismus

W. Reese-Schäfer (✉)
Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Deutschland
E-Mail: reeseschaefer@gmail.com

1 Einleitung

Wenn der Kommunitarismus, wie es der Verfassungsrechtler Winfried Brugger in einem einflussreichen Aufsatz behauptet hat, die „Verfassungstheorie des Grundgesetzes“ (Brugger 1999, in diesem Band vgl. Thiele) sei, dann haben wir es mit einer Strömung der politischen Ideengeschichte zu tun, die in der Bundesrepublik Deutschland eine wichtige politisch-praktische Ausformung gefunden hatte, noch bevor der Begriff sich in der politiktheoretischen Diskussion durchgesetzt hat. Das kommunitarische Denken, wie es in diesem Handbuch erfasst wird, hat sich vor allem seit den 1980er-Jahre in den USA und Kanada entwickelt. Eine nur lose gekoppelte, politisch durchaus heterogene Gruppe von Theoretikern wie Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni und Martha Nussbaum hat eine massive Kritik vorgetragen an dem, was sie als exzessiven Individualismus wahrnahmen. Dagegen stellten sie die Einsicht, dass Individualität sich nur in einem sozialen Kontext entfalten kann und von diesem abhängig ist. Die radikalliberale Idee eines freischwebenden Selbst wurde als selbstwidersprüchlich zurückgewiesen, weil sie diese notwendigen Voraussetzungen nicht nur nicht wahrnahm, sondern vor allem auch antisoziales Verhalten förderte mit der Tendenz, diese Voraussetzungen zu zerstören.

Die akademische und politische Wirkung des Kommunitarismus hat im Wesentlichen zwei Gründe. Er schien eine theoretische Antwort auf die damals vorherrschende politische Philosophie zu geben, nämlich auf die erneuerte Vertragstheorie von John Rawls und anderen. Dieser wurde ein individualistischer Liberalismus vorgeworfen. Der zweite Grund lag in der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung selbst. Die 1980er-Jahren waren die Zeit eines ‚Liberalismus der Gier‘, es waren die Thatcher- und Reagan-Jahre. Man muss dies aber nicht vordergründig an politischen Führungsgestalten festmachen. Es war die Zeit eines neuen Globalisierungsschubs, weitgehender Marktöffnungen und Privatisierungen mit der entsprechenden Erhöhung des Konkurrenzdrucks. Dadurch entstanden enorme Wohlstandssteigerungen bei den liberalen Globalisten und zugleich ein Gefühl des Ausgesetztseins bei denen, die über weniger Ressourcen verfügten, mit diesen Herausforderungen umzugehen. Man könnte dies als Gegensatz zwischen Globalisten und kommunitarischen Lokalisten typologisieren (Merkel 2017a). In Wirklichkeit ging dieser Gegensatz aber durch viele Köpfe und Herzen mitten hindurch und verursachte ein grundlegendes, zwar weitreichendes, aber durchaus unspezifisches Unbehagen, wie es vor allen Dingen Charles Taylor diagnostiziert hat (Taylor 2000).

Kommunitarische Ansätze in der Politik erwiesen sich sowohl für die *New Democrats* der Clinton-Ära wie auch für *New Labour* in Großbritannien als recht attraktiv, um die Stimmen derjenigen Wähler zurückzugewinnen, die zu Reagan oder den britischen Konservativen abgewandert waren. Rückblickend wird man hinzufügen müssen, dass vor allem kommunitarische Begriffe und Rhetoriken übernommen wurden, übrigens noch bis hin zum gescheiterten Wahlkampf Hillary Clintons gegen Donald Trump im Jahre 2016. In der Praxis hat dagegen auch die linke Mitte in den USA, Großbritannien und in geringerem Maße auch in Deutschland auf Strategien der Liberalisierung, Privatisierung und Marktöffnung gesetzt

(dazu Etzioni in diesem Band). Kommunitarische Politikideen geraten dadurch in den Verdacht, trotz gegenteiliger Beteuerungen nur Ornamente in einer zunehmend neoliberal sich entwickelnden Welt zu werden.

Politische Philosophie und praktische Politik haben sich hier in vielfältiger Weise überlagert. Und damit auch die Begrifflichkeit. In der politischen Philosophie richtet sich die kommunitarische Kritik gegen den individualistischen Liberalismus der Rechte. In der politischen Praxis verstehen sich einige Kommunitarier wie Etzioni, Walzer oder Taylor aber als *liberals* im amerikanischen Sinne, was dort abweichend vom sonst weltweit üblichen Sprachgebrauch nicht wirtschaftsliberal, sondern eher kulturell emanzipatorisch, sozialstaatlich und multikulturell-progressiv bedeutet. Selbst ein dezidiert liberalismuskritischer Theoretiker wie Alasdair MacIntyre, dessen Ansatz religiös-konservative Züge trägt, ist in vielen seiner Texte so außerordentlich originell, wählt so viele zustimmende Rekurse auf Marx oder Trotzki, dass er politisch nicht so leicht auf der einen oder anderen Seite zu kartografieren ist. Daneben gibt es dann auch noch erklärte Linksliberale wie Richard Rorty, die dort, wo sie harte philosophische Reflexion betreiben, liberale Begründungsansprüche dekonstruieren und stattdessen auf kommunitarische Formen und Formeln des „Wir“ setzen. Man kann also philosophisch Kommunitarier sein und zugleich politisch liberal in einem ganz bestimmten Sinn.

2 Begriffsbestimmungen und Definitionen

Hinzu kommt ein Weiteres. Einfache Dichotomien tendieren dazu, Theoretiker gegen ihren Willen in Schubladen zu zwingen, die doch lieber originär weiterdenken möchten, ohne immer zugleich das vertreten und verteidigen zu müssen, was die übrigen, ähnlich zugeordneten, vertreten haben. Deswegen haben Michael Walzer und Alasdair MacIntyre das Etikett ‚kommunitarisch‘ immer wieder auch zurückgewiesen. Das schafft begriffliche Unklarheiten, die sich aber beheben lassen. Denn damit ergibt sich das Erfordernis einer Definition der gemeinsamen Merkmale kommunitarischen Denkens, um eine von Selbsteinschätzungen unabhängige Zuordnung und Einordnung zu ermöglichen. Das soll an dieser Stelle ansatzweise versucht werden. Definitionen sind, wie immer in der politischen Philosophie, mit Vorsicht und Zurückhaltung zu handhaben, weil sie das Beobachtungsfeld auch auf verfälschende Weise einengen können. Im Bewusstsein dieses Risikos schlage ich folgende Merkmale kommunitarischen Denkens vor: Eine hermeneutische Methodologie, eine Kritik am liberalen Individualismus, ein aristotelisches Konzept des Guten im Gegensatz zu einem Konzept der Rechte, die Renaissance der Gemeinschaftsidee, eine erneuerte Einsicht in die politische Funktion von Bürgertugenden und die Betonung einer wichtigen Rolle der Momente freiwilliger Selbstorganisation in der Zivilgesellschaft im Unterschied zur wachsenden zentralistischen Funktionsübernahme des Zentralstaates sowie der bevormundenden großen Korporationen gewerkschaftlicher oder auch kirchlicher Art (Reese-Schäfer 2015, S. 308–310). Das zusammengenommen dürften die definitorischen Merkmale kommunitarischen

Denkens sein, wobei es wohl ausreicht, wenn die Mehrzahl, nicht jedes einzelne, erfüllt sind. Doch gehen wir diese Merkmale nun im einzelnen durch.

Die *politische Hermeneutik* der Kommunitarier bedeutet anders, als man vielleicht vermuten könnte, keine Verengung auf textinterpretierende Methoden. Robert Bellah und andere greifen auf Methoden der qualitativen, mit Interviews arbeitenden Sozialforschung zurück. Robert Putnam und teilweise auch Martha Nussbaum verwenden Methoden quantitativer Sozialforschung. Auf Statistiken greifen fast alle Kommunitarier zurück. Michael Walzer und Michael Sandel arbeiten vielfach mit politischen und juristischen Fallstudien bzw. Falldiskussionen. Argumentationsformen moderner linguistischer Philosophie finden sich vor allem bei Richard Rorty, klassisch philosophische Argumentationen verwenden Charles Taylor und Alasdair MacIntyre. Hermeneutik meint in diesem Zusammenhang den Ausgang von der vorhandenen Gesellschaftsordnung, deren problematische und zu verbessernde Züge herausgearbeitet werden. Michael Walzer sieht diesen *Pfad der Interpretation* in kritischer Absetzung vom *Pfad der Entdeckung* und vom *Pfad der Erfindung* bzw. Konstruktion (Walzer 1990). Schon die klassische Hermeneutik war ja immer auch Textkritik mit dem Ziel der Herstellung des nichtkorrumpierten, eigentlichen Textes. Die Interpretation bedeutet, so verstanden, keine Fesselung an den *status quo*, sondern impliziert immer auch die Gesellschaftskritik. Bei Taylor wird der hermeneutische Zugriff radikalisiert zu einer Auffassung von Menschen als selbstinterpretierende Lebewesen (Taylor 1985). Moderne Identität basiert auf einem unvermeidlichen Rahmenwerk von Interpretationen, die überhaupt erst die Hintergrundsprache für starke Wertungen und Wertschätzungen bereitgestellt haben. Die hermeneutische Anthropologie der sich permanent fortschreibenden Selbstinterpretationen von Menschen und Gemeinschaften kann als ein wesentlich moderner Zug dieses Denkens angesehen werden. Kommunitarisches Denken ist nicht an herkömmliche traditionale Gemeinschaftsformen gebunden.

Die *Kritik am liberalen Individualismus* reicht weit in die Tradition von Hegels Kant-Kritik zurück. Hegel hatte Gewohnheiten, Sitten, Institutionen und konkrete Lebensformen gegen den kantischen Standpunkt einer abstrakten Moralität als bewusste, neu aufbauende Selbstgesetzgebung der Individuen gestellt (Hegel 1970, S. 265 ff.; Ritter 1969, S. 281–309; Marquard 1973, S. 37–51). Hegels Begriff der konkreten Sittlichkeit wird in den amerikanischen philosophischen Texten oft als ‚ethical life‘ übersetzt, um die Abgrenzung von ‚morality‘ beizubehalten. Eine weitere Anmerkung zur Sprachform: begrifflich stehen Liberalismus und Kommunitarismus in einer Opposition, es sind aber nicht Liberalisten oder Kommunitaristen, sondern Liberale und Kommunitarier, die diese Diskussion führen. In vielen deutschen Übersetzungen wird sprachlich wie politisch unschön und in der politischen Stoßrichtung leicht pejorativ, selbst bei Fachdolmetschern, ‚Communitarian‘ mit ‚Kommunitarist‘ übersetzt. Es hat sich so sehr eingebürgert, dass der elegantere Sprachweg auch in diesem Handbuch nicht konsequent durchgehalten werden konnte.

Charakteristisch für kommunitarische Denkansätze ist weiterhin eine Theorie des sozial verstandenen *Guten* in Opposition zur liberalen und libertären Vorstellung von Rechten und Rechtsansprüchen der Individuen. Dieses sozialmoralische Denken

greift bewusst auf Aristoteles zurück, auch wenn es sich um durchaus eigenwillige Aristoteles-Interpretationen handelt (Nussbaum 1990, 1993; MacIntyre 1987, S. 202–203; kritisch dazu Reese-Schäfer 2013, S. 281–286).

Die Renaissance des *Gemeinschaftsbegriffs* ist sicherlich das augenfälligste, weil namengebende Element kommunitarischen Denkens. Sie ist keineswegs unkritisch oder nostalgisch angelegt. Während in Europa meist im Sinne soziologischer Modernisierungskonzeptionen der Weg von traditionellen Gemeinschaften der Familie, des Dorfes oder der Kleinstadt in die Individualisierung der großen Städte beschrieben wird, muss man sich in Nordamerika eher ein dreiphasiges Schema vorstellen. Auf den Verlust von Gemeinschaften folgt die Entstehung neuer und neuartiger Vergemeinschaftungsformen (Joas 1993) nun nicht mehr als herkömmliche Schicksalsgemeinschaften, sondern durch Selbstorganisation. Die Antwort auf Verlust- und Auflösungserscheinungen ist die bewusste Erneuerung nunmehr modernisierter post-traditionaler Gemeinschaften. Die radikalste und am Übergang von liberalem und kommunitarischen Denken schillerndste Variante ist der hochkomplexe Wir-Begriff von Richard Rorty (Müller 2014, S. 573–636).

Eine ähnlich moderne Lehre ziviler bzw. bürgerlicher *Tugenden* als Bedingung der Möglichkeit gedeihlichen Zusammenlebens gehört ebenfalls zu den neoaristotelischen Elementen im kommunitarischen Denken, ist diesem allerdings keineswegs exklusiv zu eigen, denn auch liberale Selbstreflexionen auf die Funktionsvoraussetzungen moderner Gesellschaften kommen zu dem Schluss, dass gewisse Tugenden wie Zivilcourage, Gesetzestreue oder Wahrhaftigkeit, aber auch gegenseitiger Respekt und Höflichkeit jenseits des rechtlich Erzwingbaren eine tragende Rolle für das Zusammenleben haben (Macedo 1990; Etzioni 1993; Galston 1992). Besonders Etzioni spricht aber lieber von Verantwortlichkeit oder Responsivität, um die Modernität dieses neuen Tugenddiskurses zu betonen (Etzioni 1997; Banzhaf 2017).

Ganz wesentlich ist die Herausstellung der intermediären Elemente der *Zivilgesellschaft*. Gemeint sind freiwillige Formen der Selbstorganisation, sei es im Vereinswesen, sei es im karitativen Bereich. Das kommunitarische Denken in den USA war vor allem auch eine Reaktion auf den Prozess der Erosion des öffentlichen Bürgerengagements und damit des Sozialkapitals seit den späten 1950er-Jahren. Schuld daran sei nicht zuletzt das Fernsehen, aber auch die erhöhte berufliche Mobilität und einige andere Faktoren (Putnam 2000). Die Überbetonung des Staates auf der Seite der Linken, aber auch die des Marktes auf der Rechten sollte zurückgedrängt werden zugunsten einer Stärkung der bürgerschaftlichen Selbstorganisation (Reese-Schäfer 2001, S. 75).

3 Abgrenzung zum traditionellen kommunitarischen Denken

Während traditionelle kommunitarische Denkansätze sozialen Bindungen und herkömmlichen kleinen Gemeinschaften den Vorrang gegenüber den Individuen einräumten, bemüht sich das neuere kommunitarische Denken um eine Balance zwischen

individuellen Rechten und sozialen Verantwortlichkeiten. Altkommunitarisches Denken orientierte sich an Dorfgemeinschaften, Kleinstädten, aber auch an religiösen Sekten, mitunter, wenn auch meist mit kritischerem Blick, an Stammesgemeinschaften. Besonders im französischen Begriff des *communautarisme* ist diese kritische Bedeutung präsent geblieben (Bizeul in diesem Band). Auch kriminelle Clan-Strukturen oder mafiöse Organisationen sind Formen von Gemeinschaften, welche aber hochproblematisch sind und den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang gefährden. Von den modernen Kommunitariern werden sie gerne als Gegenbeispiel zu ihrer Vorstellung von Gemeinschaft ins Feld geführt. Robert Putnam hat in seiner wichtigen Studie ‚Making Democracy Work‘ den amoralischen Familismus in Süditalien, aber auch in vielen anderen Ländern der zweiten oder dritten Welt, als strukturelles Entwicklungshindernis ausgemacht (Putnam 1993). Die Binnenstruktur von Gemeinschaften soll nach der Vorstellung der modernen Kommunitarier demokratisch sein – Autoritarismus und Oppression gegenüber den Individuen sind zu vermeiden. Diese binnenstrukturellen Gemeinschaften müssen immer auch auf das Gemeinwohl bezogen bleiben, denn eine Gesellschaft, die sich auflöst in untereinander verschworene und miteinander verfeindete Subgemeinschaften, kann dadurch zerfallen und scheitern:

„Frühe Kommunitarier könnten von dem Vorwurf getroffen werden, sie seien in Wirklichkeit Konservative, wenn nicht gar Autoritäre. Viele heutige Kommunitarier, besonders diejenigen, die sich als responsive Kommunitarier verstehen, sind sich vollkommen darüber im Klaren und betonen dies auch, dass sie keine Rückkehr zu traditionellen Gemeinschaftsformen suchen mit deren autoritären Machtstrukturen, ihrer rigiden Schichtung und ihren Diskriminierungen gegen Minderheiten und Frauen. Responsive Kommunitarier möchten Gemeinschaften schaffen, die auf offenerer Partizipation, Dialog und wahrhaft gemeinsamen Werten beruhen.“ (Etzioni 1996, S. 130)

In Deutschland hatte es das kommunitarische Denken weitaus schwerer als in den USA, weil es mit historischen Hypothesen belastet war:

„In Deutschland wird jede positive Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs auf die Skepsis derer stoßen, die hierin argwöhnisch antidemokratische Affekte vermuten. Unleugbar hatte die nationalsozialistische Rede von der ‚Volksgemeinschaft‘ zur Denunziation demokratischer Verhältnisse gedient, und unvergesslich ist mir, dass unter Walter Ulbricht das Land hinter der Mauer sich eine ‚sozialistische Menschengemeinschaft‘ nannte. Tatsächlich war vor 1933 der Gemeinschaftsbegriff das Codewort antidemokratischer sozialer Bewegungen in Deutschland. Doch führt jede historische Rückprojektion dieses Sachverhalts schnell zu Verzerrungen.“ (Joas 1993, S. 49)

Wir werden allerdings festhalten können:

„Der Begriff ‚community‘ ist schon deshalb unschuldiger als der Begriff ‚Gemeinschaft‘, weil er ein weiteres Spektrum abdeckt, zu dem die Bedeutung der territorialen ‚Gemeinde‘ ebenso gehört wie etwa die utopischen ‚Kommunen‘.“ (Joas 1993, S. 50)

Der Unterschied zwischen dem bisherigen Gemeinschaftsdiskurs in den USA und dem in Deutschland ist nach der Ansicht von Hans Joas, dass er in den USA

innerhalb einer im Wesentlichen liberal geprägten Gesellschaft stattfand und deshalb als Beitrag zu deren Selbstverständigung geführt werden konnte, während er in Deutschland bis 1945 in einer im wesentlichen illiberalen Umgebung geführt wurde. Selbst ein Autor wie Ferdinand Tönnies, der sich am Schluss seines Lebens den Sozialdemokraten anschloss, konnte im Nazi-Sinne gelesen werden. Joas zieht aus dem neuerlichen Überschwappen der Kommunitarismus-Debatte nach Deutschland den optimistischen Schluss, dass wir möglicherweise inzwischen auch so weit seien, diese Diskussion unverstellt führen zu können (Joas 1993, S. 52).

Ein liberaler Autor wie John Dewey konnte deshalb in seinem Buch *The Public and its Problems* aus dem Jahre 1927 durchaus die „great community“ als Zielvorstellung der Gesellschaftsreform empfehlen (Dewey 1927, S. 147). Demokratie als Idee ist für ihn die Idee des Gemeinschaftslebens selbst (Dewey 1927, S. 148). Deweys Gemeinschaftsbegriff bleibt allerdings noch einigermaßen unscharf.

Tönnies' Buch ist zuerst 1940 in New York unter dem Untertitel *Fundamental Concepts of Sociology* von Charles P. Loomis ins Englische übersetzt worden. Die zweite Auflage erschien 1955 in London und hieß *Community and Association*. Der Titel erklärt sich daraus, dass schon 1914 eine frühe Tönnies-Rezeption eingesetzt hatte mit Robert MacIvers Buch *Community* (1924), in dem dieser in leichter Abwandlung von Tönnies das Begriffspaar Community und Association einander gegenübergestellt hatte (Friedrich 1959). Ab 1957 lautete der Titel dann korrekt *Community and Society*. Aber schon lange vor dieser Übersetzung hatte Talcott Parsons, der Deutsch konnte, Tönnies gelesen und in seiner „Note on Gemeinschaft and Gesellschaft“ in *The Structure of Social Action* (zuerst 1937) zusammenfassend dargestellt.

In dem Abschnitt, der eigentlich Max Weber gewidmet war, stellt Parsons fest, es sei angemessener, Tönnies' Begriff von Gemeinschaft und Gesellschaft zu behandeln, weil dieser den Begriffsgegensatz eingeführt habe, während Weber ihn lediglich nachmodelliert habe und im Übrigen nur deskriptiv verwende. Da Parsons seine kontinentalen Studienergebnisse immer in solche Begriffe zu übersetzen pflegte, die er dem angelsächsischen Horizont für angemessen hielt, charakterisierte er Tönnies' *Gesellschaftsbegriff* als den Typ sozialer Beziehungen, wie er von der utilitaristischen Denkschule formuliert worden war. Es geht um die Verfolgung rationaler Selbstinteressen. *Gemeinschaft* dagegen ist Schicksalsgemeinschaft und enthält eine breitere Solidaritätsbeziehung über eine undefinierte allgemeine Ebene des Lebens und der Interessen hinweg. Gemeinschaften sind unfreiwillig, während man in gesellschaftliche Relationen freiwillig durch Vertrag eintritt.

Parsons macht schon an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass Tönnies hier nicht ganz den Punkt trifft, weil es sehr wohl freiwillig eingegangene Gemeinschaften gibt, nämlich Freundschaft und Heirat (Parsons 1949, S. 686–694). Er bringt auch ein Fragezeichen an, ob eine bloß zweistellige Dichotomie wirklich ausreichend zur Erfassung komplexer sozialer Strukturen sein kann.

Später hat er diesen Einwand dann präzisiert:

„Vor allem aber ist es notwendig, entsprechende theoretische Verbindungen zwischen der Psychologie des Individuums, dem Funktionieren sozialer Systeme in ihrer Mannigfaltigkeit und den im kulturellen System verankerten normativen Faktoren zu schaffen. Hierbei stellt

sich das Problem, wie man simple Dichotomien nach Art von Gemeinschaft-Gesellschaft vermeidet, die eine so auffällende Parallele zu der Dichotomie Sozialismus-Kapitalismus bildet. Unter den heutigen Intellektuellen herrscht die betrübliche Tendenz, davon auszugehen, dass die Rückkehr zur Gemeinschaft auf einer relativ primitiven Stufe das einzige Hilfsmittel dagegen darstellt, was weitverbreitet als Krankheit und moralisches Übel der heutigen Gesellschaft angesehen wird.“ (Parsons 1975, S. 40–41).

Parsons begründet seine Kritik der Dichotomisierung ganz eindeutig politisch und nicht etwa aus der Komplexität der Realität oder der soziologischen Methode. Deshalb entscheidet er sich auch für einen politisch motivierten begrifflichen Gegenzug, nämlich die Einführung des Begriffs *gesellschaftliche Gemeinschaft*. Zusammen mit Gerald M. Platt hat er 1973 einen hochideologischen Aufsatz über amerikanische Werte und die amerikanische Gesellschaft verfasst, in dem er in den USA den neuen Typ einer *societal community* diagnostiziert, der ihre Führungsrolle in der (damals) neuesten Phase der Modernisierung rechtfertigt. Diese *gesellschaftliche Gemeinschaft* erreicht nach Parsons und Platt die Chancengleichheit, die im Sozialismus so betont wird, und setzt eine Marktwirtschaft, eine von der Regierung relativ unabhängige Rechtsordnung sowie einen Nationalstaat voraus, der emanzipiert von religiöser und ethnischer Kontrolle ist.

Sie habe dadurch mehr Freiheiten institutionalisiert als jede frühere Gesellschaft, nämlich die Freiheit von vielen Krankheiten, von zu kurzer Lebensdauer und von räumlich-geografischer Beengtheit. Der größte Teil der Bevölkerung sei die meiste Zeit nur noch sehr wenig direkter physischer Gewalt ausgesetzt, größere Masseneinkommen garantierten Konsumfreiheit, zu Dienstleistungen wie Ausbildung usw. bestehe ein relativ breiter Zugang. Es gebe Freiheit der Ehwahl, der Berufswahl, der Religionszugehörigkeit, des politischen Engagements, und der öffentlichen Meinungsäußerung: „Aus einer vergleichenden und evolutionären Perspektive haben die privilegierten Gesellschaften des späten zwanzigsten Jahrhunderts erfolgreich die liberalen Werte des 19. Jahrhunderts verwirklicht“ (Parsons und Mayhew 1982, S. 331; vgl. Bickel 1993, S. 49–54).

Der triumphierende Unterton gegen ‚die Meinung vieler Intellektueller‘ durchzieht die ganze Schrift, auch wenn Parsons einräumt, dass die Frage der Rassenintegration vor allem gegenüber der schwarzen Minderheit keineswegs gelöst sei. Besonders aber geht er auf zwei Einwände linker Kritiker ein: das Fehlen der Gemeinschaft und die mangelnden Partizipationsmöglichkeiten der Bürger. Er gibt zu, dass die nachbarschaftliche Gemeinschaft durch den Rückzug auf die Privatheit erheblich gelitten hat, und dass viele Bürger ihre Aktivitäten in große, unpersönliche, formale Organisationen verlagern mussten. Parsons glaubt aber, dass das System der Massenkommunikation ein funktionales Äquivalent zu den verschwindenden Eigenschaften der Gemeinschaft darstellen könnte. Es ermöglicht dem Individuum, selektiv je nach seinen eigenen Standards und Bedürfnissen teilzunehmen. Allerdings gibt er sich mit dieser Lösung nicht zufrieden, zumal das Problem der Partizipation damit ja noch keineswegs gelöst ist. Der Wunsch nach Partizipation ist der Wunsch nach Inklusion, nach voller Akzeptanz als Mitglied solidarischer Gruppen (Parsons und Mayhew 1982, S. 333). Die entscheidende Zukunftsaufgabe

ist deshalb in seiner Sicht die Integration. Sein Konzept der *gesellschaftlichen Gemeinschaft* soll dazu beitragen, weil weder ethnische noch Klassenzugehörigkeiten noch andere Partikularismen dazu eine tragfähige Basis abgeben können. Die gesellschaftliche Gemeinschaft ist also gedacht als integrative Institution: sie muss jenseits der Verfügung über politische Macht und Wohlstand so etwas wie Anerkennung, Prestige und gesellschaftlichen Einfluss vermitteln können, sie muss vorstoßen zu Wertverpflichtungen und Einflussmechanismen (Parsons und Mayhew 1982, S. 338). Sie ist vom politischen System abzuheben und dient dazu, Institutionen der repräsentativen Demokratie, aber auch der Wirtschaft zu ‚kollektualisieren‘.

Parsons' vielversprechender Begriff der *gesellschaftlichen Gemeinschaft* bleibt hier letzten Endes unbestimmt. Er erkennt zu Recht, dass die Überwindung der begrifflichen Dichotomie im Kern ein politisches Problem ist, dass es nämlich darauf ankommt, integrative Momente von Gemeinschaft in eine Gesellschaft mit desintegrativen Zügen einzufügen. Dadurch, dass er die Begriffe aber so direkt zusammenzwingt, vergibt er die Chance, gerade in der Absetzung, Abgrenzung und Gegeneinanderführung genauer zu bestimmen, welche Formen von eventuell neuartiger Vergemeinschaftung einer modernen Gesellschaft angemessen sein könnten. Gewiss sind Dichotomien Vereinfachungen – die Vereinigung zweier gegensätzlicher Begriffe aber ist eine Paradoxierung der Problematik, die zu viel in der Schwebelässt. Parsons' Tönnies-Rezeption ist deshalb, so einleuchtend seine Kritik an der vereinfachten Polarisierung auf den ersten Blick auch scheinen mag, selber eine Simplifizierung und Verflachung, weil die Trennschärfe der Begrifflichkeit und damit die Pointe von Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* darüber verloren gegangen ist.

Die Kommunitarismus-Debatte hat – ganz unbeeindruckt von Parsons' Einwänden – solche eindrucksvollen Funken aus diesem Begriffsgegensatz schlagen können, dass seine Kritik sich auch in dieser Hinsicht als zu leichtgewichtig erwiesen hat (Heberle 1989). Eine durchdachte begriffliche Polarisierung ist einer zu kostengünstigen Harmonisierung immer vorzuziehen. Jürgen Habermas hat Parsons' *societal community* übrigens mit „Gemeinschaftssystem“ übersetzt, was die Paradoxie genauso ausdrückt, aber auch nicht aufzuheben vermag (Habermas 1992, S. 99). Und man fragt sich dann auch, ob die Übersetzung nicht doch möglichst eng an der Sprachform bleiben sollte, weil sich andernfalls zu viele theoretische Zwischenschritte zwischen Meinung und Bedeutung einschleichen.

Die Probleme, in die Parsons hier geraten ist, zeigen, dass die Kritik an der begrifflichen Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft nicht sehr weit führt. Interessanter und ergiebiger sind solche Kritiken, die die Begriffe zwar als sinnvolle Analysekategorien akzeptieren und auch verwenden, aber an der Sache selbst, d. h. an der Gemeinschaftlichkeit etwas auszusetzen haben. Die Kritik richtet sich dann nicht gegen die Methode, sondern gegen den Inhalt des Gemeinschaftsbegriffs. Gemeinschaft wird zum Idol eines sozialen Radikalismus, wie er sich in der deutschen Jugend- und Wanderbewegung herausgebildet hatte. Helmuth Plessner hat das in seinen *Grenzen der Gemeinschaft* aus dem Jahre 1924 sehr scharf kritisiert:

„Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft. Wie zum Ausgleich für die Härte und Schalheit unseres Lebens hat die Idee alle Süße bis zur Süßlichkeit [...]. Maßlose Erkaltung der menschlichen Beziehungen durch maschinelle, geschäftliche, politische Abstraktionen bedingt maßlosen Gegenentwurf im Ideal einer glühenden, in allen ihren Trägern überquellenden Gemeinschaft.“ – „Es geht nicht gegen das Recht der Lebensgemeinschaft, ihren Adel und ihre Schönheit. Aber es geht gegen ihre Proklamation als ausschließlich menschenwürdige Form des Zusammenlebens; nicht gegen die *communio*, sondern gegen die *communio* als Prinzip, gegen den Kommunismus als Lebensgesinnung, gegen den Radikalismus der Gemeinschaft.“ (Plessner 1981, S. 28, 41)

Dagegen setzt Plessner die Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit, sobald der enge Raum personaler Beziehungen überschritten wird, die Notwendigkeit des Taktes und der gegenseitigen Abgrenzung in der geselligen Konversation, ja sogar das Zeremoniell und das Prestige, die Rückzugsmöglichkeiten offenlassende Diplomatie und das Bewusstsein und die Notwendigkeit politischer Machtausübung anstelle wohlwollend gemeinschaftlicher Verschmelzung.

4 Kosmopolitismus und Kommunitarismus – eine Abgrenzung

Der Kommunitarismusbegriff, wie er in den Beiträgen zu diesem Handbuch vorwiegend verwendet wird, bezieht sich auf eine Konstellation von Ideen, einen theoretischen Ansatz und eine damit verbundene Gruppe von Theoretikern und Theoretikerinnen. Man kann den Begriff aber auch ganz anders verwenden, nämlich als Bezeichnung für bestimmte Formen von Gemeinschaftsbezug. Das ist die vorherrschende Begriffsverwendung von *communautarisme* in Frankreich (vgl. Bizeul in diesem Band). Aber auch ein 2016 abgeschlossenes Forschungsprojekt am Wissenschaftszentrum Berlin, das von Ruud Koopmanns, Michael Zürn und Wolfgang Merkel geleitet wurde, operiert mit diesem Begriff für ein bestimmtes Bündel von soziologischen Merkmalen. Das Projekt konstruiert eine neue Konfliktlinie der Politik quer zu den herkömmlichen rechts-links Spaltungen. Diese Konfliktlinie verläuft zwischen ‚Kosmopoliten‘ und ‚Kommunitaristen‘:

„Auf der einen Seite sammeln sich die Kosmopoliten als Grenzöffner und Vertreter universaler Menschenrechte. Kosmopoliten sind die Globalisierungsgewinner, besser gebildet und ausgestattet mit mobilem Human-, Sozial- und Kulturkapital. Auf der anderen Seite stehen als tendenzielle Globalisierungsverlierer die Kommunitaristen mit vergleichsweise niedriger Bildung, geringerem Einkommen und lokal-stationärem Human-, Sozial- wie Kulturkapital. Sie bekunden ein hohes Interesse an nationalstaatlichen Grenzen.“ (Merkel 2017a, S. 9)

Gesucht wurde hier eine idealtypische Zweiteilung der Gesellschaft, welche in dieser sich als empirisch ausgehenden Studie weniger wertfrei ausfällt als sonst in der empirischen Sozialforschung gefordert. Ganz offenkundig wird ‚Kommunitarismus‘ hier allein durch Negation der Positivmerkmale der Gegengruppe definiert. Man benötigte einen solchen überverknüpften Begriff in dieser empirisch vorgehenden,

aber normativ angelegten Studie als strukturierendes Markierungszeichen für ein Bündel von empirisch erhobenen Einstellungen und sozialstrukturellen Merkmalen. Obwohl als letztlich entscheidendes Merkmal eine Verkoppelung von innerstaatlicher Orientierung mit dem Interesse an der Aufrechterhaltung von Grenzen angenommen wird, hat man vor dem Begriff ‚Nationalismus‘ oder ‚nationale Orientierung‘ zurückgeschreckt und stattdessen lieber den weniger bekannten und weniger historisch belasteten Begriff ‚kommunitaristisch‘ gewählt. Obwohl empirische Studien an sich wertfrei angelegt sein sollten, ist das hier nicht der Fall, wie schon die sprachliche Form zeigt. Die Kommunitarier werden abfällig als Kommunitaristen benannt, die Kosmopoliten allerdings keineswegs als Kosmopolitisten. Diese verfälschende sprachliche Voreingenommenheit prägt dann auch die Auswertung der Daten.

Am Ende ist die Studie nicht ganz so holzschnittartig ausgefallen, wie die Begriffsbildung nahegelegt hätte. Die Vermutung der Forscher, die Zweispaltung der Gesellschaft sei vor allem von ökonomischen Interessen getrieben, weil in erster Linie die Eliten Globalisierungsgewinner, die Übrigen Verlierer seien, ließ sich nicht halten. Bildungsdifferenzen dagegen spielten eine größere Rolle, am stärksten aber ist das kulturelle Kapital, wobei sich zeigt, dass kosmopolitische Einstellungen von einigen sich als privilegiert verstehenden Gruppen auch als willkommenes Distinktionsmerkmal gegenüber den unteren Schichten benutzt werden.

Da die Gegenüberstellung sehr griffig ist, wird sie voraussichtlich gern zitiert, möglicherweise in Zukunft gar von anderen Studien übernommen werden. Wolfgang Merkels weitreichende Behauptung, dass der Gegensatz von Kapital und Arbeit durch den zwischen Kosmopoliten und Kommunitariern abgelöst worden sei, scheint nun doch extrem übertrieben, da es sich ja nur um eine mehr oder weniger pragmatisch gewählte Differenzierung zu Zählzwecken in einer empirischen Studie handelt. Die daraus gezogene Folgerung, dass aus diesem Grunde die AfD sich als Partei dauerhaft in Deutschland etablieren werde, mag zutreffend sein – eine bloße Typologie allerdings kann eine solche Prognose nicht tragen (Merkel 2017b). Typologische Strukturierungen der Materialauswertung allerdings sind analytisch nur wenig belastbar, da es sich um methodologische Werkzeuge, nicht aber um Analyseresultate handelt. Da die Verwendung nicht fest definierter Begriffe freigestellt ist, wird man mit solchen nur scheinbar empirisch belegten Spekulationen leben müssen – auch wenn es sich um ziemlich schwache Empirie handelt. Tatsächlich wird man selbst in der Welt der Vielflieger kaum eine echte Kosmopolitin antreffen. Die meisten sind eben doch auch lokal verwurzelt und legen Wert darauf. Umgekehrt wird man in den mittleren und ‚unteren‘ Schichten sehr viele Menschen finden, die Reisemöglichkeiten und offene Grenzen schätzen, aber oftmals – wie auch viele Kosmopoliten – gegen unkontrollierte Einwanderung sind. Die derzeit wohl allerärmste Schicht der europäischen Bevölkerung, nämlich die Gruppen der Roma aus Rumänien, Bulgarien und einigen anderen Ländern, nutzen die vorhandenen Reisemöglichkeiten geradezu extensiv.

Weiterführend ist möglicherweise eine komplexere Typologisierung, wie sie in Reaktion auf Wolfgang Merkels Thesen von Thomas Meyer vorgeschlagen worden ist. Er unterscheidet erstens die eher rechtsorientierten identitären Kommunitaristen,

zweitens die vorübergehenden Gegner unkontrollierter Zuwanderung und drittens die liberalen Kommunitarier,

„die ein starkes Interesse an Zusammengehörigkeit und Selbstbestimmung in überschaubaren Lebenswelten haben und den dafür notwendigen zivil-kulturellen Grundkonsens verteidigen, aber in diesem Rahmen für religiösen und ethnischen Pluralismus sowie kontrollierte Zuwanderung offen sind. Wo diese alle in einen Topf geworfen werden, geht die Differenzierung verloren, die für das genaue Verständnis der neuen Konflikte und für politische Strategien zu ihrer Lösung unerlässlich sind.“ (Meyer 2017, S. 39)

Thomas Meyer betont die Volatilität solcher Zuordnungen und identifiziert vor allem

„zwei Schwächen der idealtypisch überspitzten Konfliktlinie Kommunitarismus-Kosmopolitismus: Sie übersieht zum einen die gewichtigen Unterschiede beider ‚Lager‘, vor allem dass es vielen Kommunitaristen primär um Gewährleistung sozialer Sicherheit und Anerkennung geht oder um die Bewahrung beherrschbarer lokaler Lebenswelten und nicht um menschenverachtende Identitätspolitik. [...] Und zweitens ist Kommunitarismus kein objektiver sozio-politischer Status wie etwa ‚Lohnarbeiter‘ oder ‚Christ‘, sondern eine Mentalität, die in ihren sehr unterschiedlichen Ausprägungen ganz von situativen sozialen und politischen Erfahrungen abhängt.“ (Meyer 2017, S. 41).

So dass es eben durchaus Verbindungslinien geben kann zwischen einem „geerdeten Kosmopolitismus“ und einem „liberal-pluralistischen Kommunitarismus, der Offenheit und Zuwanderung nicht scheut, wenn sie in demokratisch kontrollierten Bahnen verlaufen“ (Meyer 2017, S. 41).

Gelegentlich ist dann auch der Versuch unternommen worden, eine Art „weltbürgerlichen Kommunitarismus“ zu denken (Mohrs 2003). Die Vorstellung von einer globalen Elite, die sich in den besseren Lounges der Flughäfen trifft und heimatlich fühlt, ist ja durchaus naheliegend (Brennan 1997; Zachary 2000; Robbins 1999). Richard Rorty hat eine bestimmte Art von kulturalistischem Kosmopolismus, der sich auf UNESCO-Konferenzen trifft, als hochproblematischen Relativismus kritisiert:

„Such cosmopolitanism was, when UNESCO was founded in the 1940’s, prudently and respectfully silent about Stalinism; nowadays it remains prudently and respectfully silent about religious fundamentalism and about the bloodstained autocrats who still rule much of the world. The most contemptible form of such cosmopolitanism is the sort that explains that human rights are all very well for Eurocentric cultures, but that an efficient secret police, with subservient judges, professors, and journalists at its disposal, in addition to prison guards and torture, is better suited to the needs of other cultures.“ (Rorty 2003, S. 203).

So zynisch war der weltbürgerliche Kommunitarismus wohl nicht gedacht, dessen utopische Züge aber sind unübersehbar und im Grunde, wie Thomas Mohrs zutreffend feststellt, allein eine Frage des guten Willens (Mohrs 2003, S. 232–236), und damit weltfremd gegenüber einer politischen Wirklichkeit der Konflikte.

5 Diversität und Kommunitarismus

Was den von Meyer so bezeichneten identitären Kommunitarismus angeht, wird man festhalten müssen, dass rechtsidentitäre Aktivisten bis jetzt den Begriff ‚Kommunitarismus‘ noch nicht für sich entdeckt haben – es handelt sich also um eine Zuschreibung von außen. Linke Identitätspolitikern allerdings spielen besonders an den amerikanischen Hochschulen eine zunehmende Rolle. Mark Lilla hat dies in der *New York Times* als ‚Rhetorik der Diversität‘ gekennzeichnet. Gemeint ist eine expressive Politik, die Identitätsformen der rassischen Zugehörigkeit oder geschlechtlichen Orientierung in den Vordergrund stellt. Lilla hält die Betonung dieser Art von Politik im Wahlkampf von Hillary Clinton im Jahre 2016 für einen strategischen Fehler und eine wesentliche Ursache ihrer Niederlage (Lilla 2016). Sein Argument lautet: Um Mehrheiten zu gewinnen, muss man übergreifende Themen ansprechen. Untergruppen und immer stärker ausdifferenzierte Subidentitäten gehörten in die Moralpädagogik der Anerkennung, aber nicht in eine auf Regierungsfähigkeit zielende Politik, die immer die vereinheitlichen Kräfte der Gemeinsamkeit betonen müsse. Barack Obama habe dies mit seinem *Yes, we can* erreicht, ähnlich Donald Trump 2016 mit *Make America Great Again*.

In einer verglichen mit der oben erwähnten Arbeit von Merkel (2017a) methodologisch wesentlich anspruchsvolleren empirischen Studie hat der Kommunitarier Robert Putnam das Verhältnis von ‚diversity and community‘ analysiert, und zwar mit der Fragestellung, was der Übergang zu einer stärker diversifizierten, multikulturellen Gesellschaft für das Sozialkapital und das Wohlbefinden der Bürger bedeutet. Sozialkapital ist definiert als funktionierende soziale Netzwerke und damit verbundene Haltungen der Reziprozität und des gegenseitigen Vertrauens (Putnam 2007, S. 137). Derartige Netzwerke können erhebliche positive Außenwirkungen aufweisen – auch auf die, die nicht direkt in ihnen engagiert sind. So sind Nachbarschaften mit sehr vielen gemeinsamen Aktivitäten ein schwieriges Arbeitsfeld für Kriminelle. Das schützt auch diejenigen, die nicht an den Grillfesten und Cocktail Partys teilnehmen. Robert Putnam räumt ein, dass nicht jedes Netzwerk zum Besten der Gesellschaft wirkt. Auch Al Quaida ermöglichte den Teilnehmern, Ziele zu erreichen, die sie ohne dieses Netzwerk niemals hätten erreichen können. Insgesamt aber sprechen sehr viele empirische Daten dafür, dass überall dort, wo das Niveau des Sozialkapitals höher ist, die Kinder gesünder, sicherer und besser ausgebildet aufwachsen, die Leute glücklicher und länger leben und die Wirtschaft wie die Demokratie besser funktionieren (Putnam 2000, 2007, S. 138; kritisch dagegen Walter 2018).

Soweit die Positivaussage. Nun hat Putnam aber in seinen neueren Studien ermittelt, dass zunehmende ethnische Diversität die gesellschaftliche Solidarität kurz- und mittelfristig in Schwierigkeiten bringt und das Sozialkapital gefährdet (Putnam 2007, S. 138). Diese Feststellung einer negativen Korrelation von Diversität und Solidarität deckt sich zudem mit einer Reihe von Studien anderer Sozialforscher, die Putnam zum Vergleich herangezogen hat (Putnam 2007, S. 142–143). Putnam operiert mit drei Erklärungsmöglichkeiten: der Kontakttheorie, derzufolge zunehmende Kontakte zu Gruppen mit anderen ethnischen Hintergründen zu Solidarität

und Vertrauen auch in andere Gruppen (*out-groups*) führen, der Konflikttheorie, derzufolge mehr Kontakte Misstrauen nach außen und verstärkten Zusammenhalt innerhalb der eigenen Gruppe fördern, und der Konstriktionstheorie, derzufolge beides nicht der Fall ist, sondern Individuen bei zunehmender Diversität nicht nur den *out-groups* misstrauen, sondern auch mehr und mehr allen anderen, vor allem auch den Politikern, den Medien, so dass sie sich in sich selbst zurückziehen und sich auch nicht mehr an Wahlen beteiligen. In diesem Fall sind Anomie und soziale Isolation die Folge.

Robert Putnam kommt nun zu dem Ergebnis, dass in den USA nicht nur Armut, Kriminalität und Diversität in einer deutlichen Korrelation stehen, sondern dass auch in Nachbarschaften mit ungefähr gleichem Einkommen und ähnlich hoher Kriminalitätsrate eine größere ethnische Diversität zusätzlich noch verbunden ist mit geringerem Vertrauen in die Nachbarn. Bemerkenswerterweise scheint es keine generationellen Differenzen in diesem Befund zu geben, d. h. jede Kohorte zwischen den 30- und 90-jährigen zeigte sich gleichermaßen entnervt von Diversität. Diese Effekte sind im Falle ethnischer Diversität sehr deutlich. Putnam hat dann die Frage der Einkommensungleichheit geprüft. Auch hier tendieren Menschen in Nachbarschaften mit großer ökonomischer Ungleichheit dazu, sich vom sozialen und politischen Leben zurückzuziehen. Die Effekte sind aber geringer als bei der ethnischen Diversität. Putnam kommt zu dem Schluss: „Many Americans today are uncomfortable with diversity“ (Putnam 2007, S. 158). Er fügt dann einen spekulativen, nicht mehr empirisch gedeckten Teil an seine Studie an, um zu zeigen, dass auf lange Sicht Diversität auch positive Effekte haben kann, wenn man nur auf irgendeine Weise dazu kommt, sich daran zu gewöhnen, indem man einen erweiterten Wir-Begriff kreiert. Damit treffen sich dann, ganz wie bei Richard Rorty, soziale Hoffnung und die Berufung auf die Erfolgsgeschichte als Einwanderungsland. Man könnte diese Schlusspassagen aber ebenso gut lesen als Tröstung seiner selbst und seines Publikums angesichts unerfreulicher empirischer Befunde.

6 Migration als Kernthema kommunitarischen Denkens

Das Thema Migration gehört zu den Kernthemen kommunitarischer Diskurse. Thomas Meyers Rede von der kontrollierten Einwanderung ist ganz gezielt als Kritik am Kontrollverlust der deutschen Einwanderungspolitik der Jahre 2015/2016 gemeint (Meyer 2017, S. 41). Diese Kritik wird übrigens auch von Wolfgang Merkel geteilt, der die humanitär begründete Grenzöffnung gegenüber einer Flüchtlingsgruppe aus Budapest berechtigt fand, „die unkontrollierte Einreise ohne Begrenzung in den Monaten danach“ dagegen aber für einen schwerwiegenden Politikfehler hält (Merkel 2017b).

Zum Thema Migration hatte Michael Walzer schon sehr früh, in seinen *Sphären der Gerechtigkeit*, das Recht auf Mitgliedschaft in einer Verteilungsgemeinschaft durchdiskutiert. Die allererste Frage der Verteilungsgerechtigkeit ist: Wer ist Mitglied der Gruppe, innerhalb derer verteilt werden soll, und wer nicht? Wie also wird die politische Gemeinschaft konstituiert? Die Mitgliedschaft ist das erste und grundlegende Gut, das zur Verteilung ansteht. Hannah Arendt hat eindrucksvoll das Schicksal der

Staatenlosen, der *displaced persons* im 20. Jahrhundert beschrieben, die als Flüchtlinge, Vertriebene, Ausgestoßene und Verfolgte nirgendwo garantierte Rechte besaßen (Arendt 1986, S. 426–452). Die Frage ist wichtig, denn freie und reiche Gesellschaften werden von Bewerbern umlagert. Diese haben also zu entscheiden: „Wen sollen wir aufnehmen? Sollen wir offenen Zugang für jeden haben? Können wir unter den Bewerbern auswählen? Was sind die angemessenen Kriterien für die Vergabe der Mitgliedschaft?“ (Walzer 1992, S. 66; vgl. Reese-Schäfer 2013, S. 344–346)

Es zeichnet Walzer als politischen Theoretiker aus, dass er diese Fragen um so vieles präziser formuliert, als das im sonstigen Diskurs üblich ist. Entscheidend ist aber seine Antwortmethode: durch Analogien zu der Art und Weise, wie Nachbarschaften, Vereine und Familien das Problem der Aufnahme von Mitgliedern handhaben. Aus der spezifischen Differenz hierzu entwickelt er die Eigentümlichkeit der politischen Vereinigung. In eine Nachbarschaft kann, formal gesehen, jeder einziehen. Vereine haben normalerweise besondere Aufnahmeausschüsse und suchen sich ihre Mitglieder nach ihrem gemeinsamen Ziel oder ihrer Exklusivität aus. Die Mitglieder werden von denen aufgenommen oder abgewiesen, die schon drin sind. Ein Charakteristikum von Familien ist es, „dass ihre Mitglieder sich moralisch mit Menschen verbunden fühlen, die sie sich nicht ausgesucht haben und die außerhalb des eigenen Haushalts leben“ (Walzer 1992, S. 78).

Staaten liegen in dieser Betrachtungsweise ungefähr zwischen Vereinen und Familien. Gegenüber Fremden gibt es eine Verpflichtung zur Aufnahme dann, wenn diese auf der Flucht sind. Der Forderung des Flüchtlings: „Nehmt mich auf, sonst werde ich von denen, die in meinem eigenen Land herrschen, getötet, verfolgt oder brutal unterdrückt“ (Walzer 1992, S. 88–89) lässt sich nur schwer etwas entgegenzusetzen. Walzer verweist aber darauf, dass es sich um Rechte von Einzelpersonen handelt. Kommen die Flüchtlinge in Millionen, gibt es Grenzen für die kollektive Pflicht zur Aufnahme. Walzer erklärt ausdrücklich, dass er sich nicht in der Lage sieht, diese Grenzen näher zu bezeichnen (Walzer 1992, S. 91), zumal es Fälle gibt, in denen nur Gewaltanwendung gegen hilflose und verzweifelte Menschen diese daran hindern könnte, im eigenen Land zu verbleiben oder dieses zu betreten. Dennoch besteht er darauf, dass gemeinsame demokratische Selbstbestimmung immer auch das Recht enthalten muss, einem solchen Zustrom Einhalt zu gebieten. Die Selbstbestimmung in diesem Bereich ist kein absolutes Recht, es unterliegt dem Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung auch unter Fremden (das ja auch im persönlichen Leben nicht bedeutet, dass man jemanden, den man hilflos auf der Straße findet, in seine Wohnung aufnehmen muss). Aber:

„Zulassung und Ausschluss sind der Kern, das Herzstück von gemeinschaftlicher Eigenständigkeit. [...] Ohne sie gäbe es keine Gemeinschaften des Charakters, keine historisch stabilen, weitergehenden Assoziationen von Männern und Frauen, die sich einander besonders verpflichtet fühlen und die einen besonderen Sinn für ihr gemeinsames Leben haben.“ (Walzer 1992, S. 106)

Die Rede von den ‚Gemeinschaften des Charakters‘ übernimmt Walzer von dem österreichischen Sozialisten Otto Bauer, der aus den Erfahrungen des Habsburger-

reiches heraus bis heute bemerkenswerte Überlegungen zur Nationalstaatlichkeit entwickelt hatte (Bauer 1975, S. 61).

Die wichtigste aktuelle Studie aus kommunitarischer Sicht zur Einwanderungspolitik stammt von David Miller. In einer Rezension ist dieses Buch ziemlich treffend als „Politische Philosophie der Obergrenze“ bezeichnet worden (Kempf 2017). Absicht des Buchs von Miller ist es, „ein qualifiziertes Recht von Staaten auf Schließung ihrer Grenzen zu verteidigen und Prinzipien der Auswahl von Migranten vorzuschlagen, die aufgenommen werden sollen“ (Miller 2017, S. 254). Miller differenziert nach Fluchtgründen, hat aber Schwierigkeiten mit dem durchaus kommunitarischen Prinzip, bevorzugt solche Flüchtlinge aufzunehmen, die sich durch größere kulturelle Nähe zum Aufnahmeland auszeichnen. Dafür spricht die größere Bereitschaft der Bevölkerung der Aufnahmegesellschaften sowie die Möglichkeit einer gewissen Arbeitsteilung zwischen Aufnahmeländern unterschiedlicher kultureller Prägung. Ohne einen solchen kulturell-pragmatischen Hintergrund aber hält Miller, sofern der Flucht Menschenrechtsverletzungen zugrunde liegen, eine kulturell bedingte Auswahl für nicht begründbar. Wenn es sich aber um Wirtschaftsmigranten handelt, dann greift dieser Grund ausdrücklich (Miller 2017, S. 143–144). Miller selbst aber gesteht zu, dass ihm angesichts der auf Europa gerichteten Massenmigrationsbewegungen des Jahres 2015 Zweifel an seinen sorgfältig ausgearbeiteten Differenzierungen gekommen sind (Miller 2017, S. 254). Diese Verunsicherung mag ihn ehren – in der politischen Philosophie kommt es allerdings darauf an, solche Grundkonzepte zu entwickeln, die gerade auch für Krisensituationen geschaffen sind.

Ein weiterer Punkt ist die Unterscheidung von Gemeinschaften. In den Diskussionszusammenhängen der Forschungen zur Einwanderungspolitik und zu den multikulturellen Gemeinschaftsbildungen hat sich ein Kommunitarismusbegriff herausgebildet, der deutlich andere Konnotationen als der amerikanische hat. Der deutsche Politikwissenschaftler Bassam Tibi definiert diese Begriffsverwendung wie folgt:

„Unter Kommunitarismus versteht man in Fachkreisen im Multi-Kulti-Kontext den Umstand, dass Menschen aus verschiedenen Religionen und Kulturen nach ihren eigenen Wertvorstellungen in Parallel-Gemeinschaften innerhalb einer bestehenden Gesellschaft leben.“ (Tibi 1998, S. 162)

Tibi befürchtet, dass diese Denkrichtung in Deutschland besondere Chancen hat, weil sich hier die Rezeption des aufklärerischen und liberalen amerikanischen Kommunitarismus verbinden kann mit einer Neuaufgabe der autoritären, antiindividualistischen deutschen Romantik. Das Resultat wäre ein Gruppenautoritarismus, der bewirken würde, dass das demokratische Gemeinwesen zerfällt „in Kulturghettos der Kollektive, die jeweils ihren eigenen, d. h. partikularistischen ‚Bürgersinn‘ haben“ (Tibi 1998, S. 164). Dies ist dann allerdings nicht mehr der gemeinwohlorientierte Bürgersinn, den die amerikanischen Kommunitarier gemeint hatten.

Die häufig in Deutschland unter Intellektuellen anzutreffende Ablehnung und Abwehr kommunitarischer Denkelemente richtet sich vor allem gegen die hier auch von Tibi kritisierte Spielart. Was unterscheidet nun den von Tibi und anderen

kritisierten multikulturalistischen Kommunitarismus von dem amerikanischen Typus dieses Denkens? Entscheidend ist wohl, dass die amerikanischen Kommunitarier von der bürgerlichen Mitte der Gesellschaft her denken. Es handelt sich also um einen bürgergesellschaftlichen, nicht um einen Randgruppenkommunitarismus. Wenn Bürgersinn und reflexive Besinnung auf die sozialen Voraussetzungen der Herausbildung des modernen unabhängigen Selbst als Gegenmittel propagiert werden, dann ist immer auch eine Stärkung der Bürgerlichkeit im Sinne von *citoyennité* gemeint, also der aktiven Partizipationsbereitschaft weniger von Randgruppenaktivisten, als vielmehr des sozialen Kerns der Gesellschaft. Dieser Teil der Gesellschaft, der nach Aristoteles den Zusammenhalt einer *Politeia* bewirkt, soll nach dem Ende der Randgruppenstrategien der sechziger und siebziger Jahre sozusagen wieder ermutigt werden, mehr Verantwortung zu übernehmen. Man könnte das Verhältnis von politischer Wirklichkeit und politischer Theoretisierung auch so formulieren, dass diese soziale Gruppe im kommunitarischen oder bürgergesellschaftlichen Denken ein Instrument vorfindet, ihre verstärkte politische Einflussnahme und die Rückgewinnung politischen Terrains auch überzeugend zu begründen. Die Gemeinwohlorientierung des kommunitarischen Denkens und das politisch-soziale Interesse dieser Mittelschichten fallen zusammen, weil der Kitt und wohl auch die wirtschaftliche Dynamik von Gesellschaften offenbar immer in der Existenz einer integrierenden und in ihrer sozialen Stellung allgemein akzeptierten möglichst breiten mittleren Schicht besteht.

Es liegt nach diesen Überlegungen nun auf der Hand, dass dieser Kommunitarismus der Selbstermutigung der sozialen und politischen Mitte etwas völlig Anderes ist als die Abschottung von Partialgemeinschaften untereinander. Die amerikanischen Kommunitarier meinen immer die gesellschaftliche Gemeinschaft, die an den Rändern relativ definitionsoffene, aber doch integrativ gedachte *societal community* im Sinne der Soziologie von Talcott Parsons, nicht ein Pandämonium von einander bekämpfenden Sondergruppen.

7 Kommunitarismus und Konservatismus

Konservative Gesellschaftstheoretiker und Kommunitarier stimmen in einem wesentlichen Punkt überein: Sie halten gegenüber dem liberalen Individualismus die soziale Ordnung für einen wesentlichen Faktor. Die Konservativen allerdings rücken die Autonomie an die zweite Stelle. Kommunitarier dagegen halten die Autonomie für grundlegend. Ein weiterer Punkt kommt hinzu: „Seit langem fungiert der Nationalismus als eine machtvolle, oftmals übermächtige Quelle säkularer konservativer Ideologien, die einen starken Staat und ordnungs- sowie tugendzentrierte Paradigmen legitimieren“ (Etzioni 1997, S. 40). In Großbritannien waren die Konservativen durchweg gegen die Übertragung von zentralstaatlichen Rechten auf die Regionen. In den USA liegen die Dinge etwas anders, weil Nationalismus und Betonung der Rechte von Einzelstaaten beide prägend sind. Aus kommunitarischer Sicht gilt hier eine Art Subsidiaritätsprinzip, d. h. alles, was auf einer unteren Ebene erledigt werden kann, sollte dort auch erledigt und verantwortet werden. Der Bundesstaat

sollte nur eingreifen, wenn es unvermeidlich ist. Konservative möchten auch eher zu staatlicher Gesetzgebung greifen, um ihre Wertvorstellungen gegen Scheidungen, Homosexuellenehen oder Pornografie zu etablieren, während Kommunitarier an die moralische Stimme der Gemeinschaft, an Erziehung, Überzeugungskraft und auch Appelle glauben. (Etzioni und George 2004). Zwar wollen viele Konservative weniger Staat, besonders, was die sozialstaatliche Dimension angeht, aber zugleich glauben sie immer an einen starken, nämlich durchsetzungsfähigen Staat. Kommunitarier dagegen setzen eher auf die Selbstorganisationskräfte der Gesellschaft (Etzioni und George 2004, S. 39):

„Ein wirklich zentraler Unterschied zwischen Konservativen und Kommunitariern liegt wohl in der Beurteilung, welche Verhaltensformen als moralisch schlecht betrachtet werden, und als wie schlecht sie angesehen werden. Natürlich würden Kommunitarier und Konservative viele Dinge als unmoralisch ansehen, und würden weiter darin übereinstimmen, dass Drogenmissbrauch schwere soziale Schäden verursacht [...]. Aber wenn es zu Fragen wie Abtreibung, Pornografie, Ehebruch, Prostitution etc. kommt, gibt es auch unter Kommunitariern nur eine sehr begrenzte Übereinstimmung, dass alle diese Dinge schlecht sind, und sogar noch weniger Konsens darüber, dass sie schlecht genug sind, um eine Politik staatlicher Restriktion zu rechtfertigen, wie sie Konservative befürworten.“ (Etzioni und George 2004, S. 258–259).

Dieser Punkt wird von dem Konservativen Robert P. George voll und ganz eingeräumt. Er fügt hinzu, dass die Kommunitarier damit große Teile liberaler Argumentationen übernehmen, was gewiss im Gegenzug als ebenso zutreffend angesehen werden muss.

Etzioni jedenfalls sieht kein Problem darin, mit moderaten Konservativen zu Übereinstimmungen zu kommen. Die Differenz sieht er zu harten und allzu sittenstrengen Konservativen, die zudem zu Nationalismus und Etatismus neigen, d. h. dazu, Staat, Justizapparat und Polizei für ihre *law and order*-Ziele einzuspinnen (Etzioni und George 2004, S. 261). In Deutschland haben sich sowohl die bayerische CSU als auch die CDU in Baden-Württemberg mit diesen Gedanken beschäftigt und sie vor allem im Hinblick auf die Bedeutung von Familie und Subsidiarität im Sinne der katholischen Soziallehre interpretiert (Teufel 1996; Glück 1999; Reese-Schäfer 1999).

8 Zur politischen Relevanz kommunitarischen Denkens: Dritter Weg

Das kommunitarische Denken hat sich seit seinen Anfängen sowohl an Linksliberale wie auch an Konservative gerichtet. Amitai Etzioni sympathisierte eher mit sozialdemokratischen und linksliberalen Initiativen. Ihm war allerdings immer klar, dass der kommunitarische Denkansatz eher eine Öffnung in Richtung ‚jenseits von links und rechts‘ bedeuten musste. Eine zu enge Bindung an nur eine politische Richtung war schon deshalb nicht zu erwarten, weil es sich nicht um ein kurzlebiges und nur für wenige Wahlkämpfe geeignetes Konzept zur Parolengenerierung handeln sollte. Vielmehr antwortete das kommunitarische Denken auf eine tieferliegende gesamtgesellschaftliche Entwicklung. Die Beschleunigung von Modernisierungsprozessen