

Ingolf U. Dalférth

Die **Krise** der
öffentlichen
Vernunft

Über Demokratie,
Urteilskraft und Gott



Die Krise der öffentlichen Vernunft

Ingolf U. Dalfferth

Die Krise der öffentlichen Vernunft

Über Demokratie,
Urteilskraft und Gott



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ingolf U. Dölferth, Dr. theol., Dr. h.c. mult, Jahrgang 1948, war von 1995 bis 2013 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und von 1998 bis 2012 Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Von 2007 bis 2020 lehrte er als Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien.

Dölferth war mehrfach Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, von 1999 bis 2008 Gründungspräsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und 2016/2017 Präsident der Society for the Philosophy of Religion in den USA. Er war Lecturer in Durham, Cambridge, Manchester und Oxford, Fellow am Collegium Helveticum in Zürich, am Wissenschaftskolleg zu Berlin, am Center for Subjectivity Research in Kopenhagen und am Institut für Religionsphilosophische Forschung in Frankfurt sowie von 2017 bis 2018 Leibniz-Professor in Leipzig. Von 2000 bis 2020 war er Hauptherausgeber der »Theologischen Literaturzeitung«.

Dölferth erhielt in den Jahren 2005 und 2006 die Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultäten von Uppsala und Kopenhagen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbeson-
dere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Friederike Arndt · Formenorm, Leipzig
Druck und Binden: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-374-07056-5 // eISBN (PDF) 978-3-374-07057-2
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Zu den merkwürdigen Zügen theologischer Staats- und Gesellschaftsreflexion gehört aus religionsphilosophischer Sicht, dass immer wieder versucht wird, die dominierenden Formen politischer Herrschaft in der jeweiligen Zeit theologisch zu legitimieren, ohne sich durch die Widersprüche zwischen dem jeweils Legitimierten davon abhalten zu lassen. Monarchie, Aristokratie, Diktatur und Demokratie wurden so schon theologisch als die adäquate Form der Herrschaft aus christlicher Sicht vertreten, und jeweils beanspruchte man, damit den entscheidenden Punkt getroffen zu haben. Doch das ist nur die eine Seite. Neben der das jeweils Faktische legitimierenden Argumentation gibt es stets auch Ansätze, die das Bestehende kontrafaktisch im Licht einer christlichen Alternative kritisieren und verändern wollen. Es soll gerade nicht so bleiben, wie es ist, sondern anders, besser, freier, gerechter werden. Theologische Legitimation des Vorfindlichen steht so neben der theologischen Anleitung zur Revolutionierung der Verhältnisse.

Mit der Unterscheidung von konservativem und progressivem Denken ist diese Differenz nicht zureichend erfasst. Zu verschieden ist das, was man theologisch zu legitimieren sucht, und zu verschieden das, was man theologisch als Alternative vor Augen stellt. Eine geradlinige Herleitung aus christlichen Grundüberzeugungen scheint in beiden Fällen eine Chimäre. Angesichts der sich widersprechenden Vielfalt der vertretenen Positionen erwecken theologische Argumente auf beiden Seiten den Eindruck der Beliebigkeit. Nichts erscheint unmöglich, und nichts zwingend.

Weit überzeugender ist es, die jeweilige Form politischer Herrschaft nicht theologisch herleiten zu wollen, sondern sie

als selbst zu verantwortende Eigengestaltung menschlichen Zusammenlebens zu begreifen. Als die ersten Freigelassenen der Schöpfung sind Menschen dazu bestimmt, sich selbst zu bestimmen. Sie können sich nicht auf vorgegebene Regeln und Gesetze berufen, die sie nur befolgen, sondern sie sind dazu fähig und verpflichtet, sich die Regeln ihres Zusammenlebens nach bestem Wissen und Gewissen selbst zu geben. Menschen sind geschaffen, um sich selbst zu erschaffen. Nicht dass es sie gibt, wohl aber, wie sie leben und zusammenleben, liegt in ihrer eigenen Verantwortung. Dieser können sie sich nicht entziehen. Niemand lebt, ohne es auf eine bestimmte Weise zu tun. Stets könnten Menschen auch anders leben, und nie leben sie so, dass es nicht besser, gerechter, zuträglicher für sie selbst und andere wäre, wenn sie es täten. Deshalb müssen sie nicht nur sich selbst gegenüber rechtfertigen, wie sie leben, wenn sie nicht nur Getriebene ihrer Umstände sein wollen, sondern auch denen gegenüber, die von ihrem Lebensstil betroffen sind und Antworten verlangen. Das können sie nur, wenn sie vor ihrer faktischen Lage nicht die Augen verschließen und die Möglichkeiten ausloten, die sie haben. Erst wenn man weiß, was der Fall ist und was möglich wäre, kann man rechtfertigen, warum man so und nicht anders lebt, nicht mehr so leben will, wie man lebt, oder anders leben sollte, als man es tut.

Wer zu diesen Erkundungen des Möglichen und der kritischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des Zusammenlebens der Menschen theologisch einen Beitrag leisten will, muss sich auf die konkreten Probleme einlassen, die sich zur jeweiligen Zeit stellen. Für uns gruppieren sich diese heute um die Demokratie, und sie haben mit den Formen der liberalen Demokratie zu tun, die sich bei uns herausgebildet haben. Zu deren Stärken, Schwierigkeiten und Grenzen wäre viel zu sagen, was ich nicht thematisieren kann. Ich werde mich allein auf eines ihrer Kernstücke konzentrieren: das Konzept der deliberativen Demokratie, in dem der Austausch vernünftiger Gründe

in öffentlichen Debatten im Zentrum steht. Meine Überlegungen befassen sich mit der Krise der deliberativen Demokratie, die für die gegenwärtige Krise der liberalen Demokratie überhaupt symptomatisch ist. Es geht um die Themen Öffentlichkeit, öffentliche Vernunft, die Bedeutung kritischer Urteilskraft und die Frage, ob im Horizont dieser Demokratiekonzeption die Gottesethik noch eine Rolle spielen kann. Kann man in einer deliberativen Demokratie überhaupt öffentlich von Gott sprechen, oder muss man sich, wie Habermas rät, mit der radikal detranszendentalisierten Sicht unserer gesellschaftlichen Situation in der Spätmoderne abfinden? Kann von Gott allenfalls noch privat die Rede sein – ohne von anderen zu erwarten, dass sie zuhören, weil die Geschichte gezeigt habe, dass Gott öffentlich irrelevant ist und im demokratischen Diskurs keine Rolle mehr spielen darf?

Die folgenden Ausführungen haben von vielen profitiert, von meinen Doktoranden, die über Themen der politischen Theologie gearbeitet haben, und von Freunden und Kollegen, mit denen ich das Glück hatte, über diese Themen reden und streiten zu können. Besonderen Dank schulde ich Hartmut von Sass, der eine frühere Version dieses Textes gründlich kritisiert hat. Ohne ihn wäre mir nicht klar geworden, was ich wirklich sagen will. Das jetzt Vorgelegte ist gewiss nicht das, was er vertreten würde. Aber wer jedem Widerspruch aus dem Weg gehen will, braucht nicht zu publizieren.

Ingolf U. Dalferth
Zürich, im September 2021

INHALT

I Gefährdete Demokratie 13

- 1 Politische Herrschaft **15**
- 2 Staat **18**
- 3 Gesellschaft **23**
- 4 Folgen der Ausdifferenzierung **28**
- 5 Abstrakte Alternativen **33**
- 6 Zeitgenössische Zuspitzungen **38**
- 7 Demokratie **48**
- 8 Deliberative Demokratie **57**
- 9 Identitätspolitische Zersplitterung **64**

II Die Krise der Öffentlichkeit 71

- 1 Vieldeutige Öffentlichkeit **73**
- 2 Öffentlichkeitsgeneralisierung **76**
- 3 Vom Marktplatz zum Kaffeehaus **79**
- 4 Diskursöffentlichkeit **83**
- 5 Zivilgesellschaftliche Teilöffentlichkeiten **87**
- 6 Öffentlichkeitspluralisierung **90**
- 7 Teilöffentlichkeiten, Netzwerke und Blasen **93**
- 8 Das anthropologisch Unverzichtbare **95**
- 9 Konkrete Gemeinschaften **101**
- 10 Universität als Ort öffentlicher Wissenschaft **110**
- 11 Wissenschaft, Wahrheit und Selbstdenken **115**
- 12 Theologie am Ort öffentlicher Wissenschaft **120**
- 13 Öffentlichkeit vor Gott **128**

III Die Krise der Vernunft 131

- 1 Die Herausforderung des Pluralismus **133**
- 2 Die Neutralitätsforderung **138**
- 3 Säkularität und Laizität **141**
- 4 Kritik am Liberalismus der öffentlichen Vernunft **144**
 - (1) Der Fairness-Einwand **144**
 - (2) Der Integritäts-Einwand **145**
 - (3) Der Einwand der Wahrheitsbestreitung **146**
 - (4) Der Einwand des Anti-Demokratischen **147**
 - (5) Der Einwand der Selbstwidersprüchlichkeit **148**
- 5 Die Unvernunft öffentlicher Vernunft **149**
- 6 Das Ende einer Epoche **153**
- 7 Nach dem nachmetaphysischen Denken **158**
- 8 Genealogischer Ausweg? **161**
- 9 Die Vernunft des Lebens **168**
- 10 Glaube als Lebensmodus **172**

IV Orientierende Urteilskraft 185

- 1 Formalpragmatik und Urteilskraft **187**
- 2 Verstehen, Selbstverstehen und Urteilskraft **190**
- 3 Vorurteilskritik **195**
- 4 Die hermeneutische Leistung der Urteilskraft **198**
- 5 Topologie der Urteilskraft **202**
- 6 Dialektik der Urteilskraft **208**
- 7 Ideen, Werte und Ideale **209**
- 8 Urteilskraft und Demokratie **215**
- 9 Gleiche und Ungleiche **219**

V Das Dritte 225

- 1 Als-Gleichheit und das Dritte **227**
- 2 Das nichtnegierbare Dritte **231**
- 3 Das politische Dritte **233**
- 4 Die Vielzahl und Verschiedenheit des Dritten **236**
- 5 Der Dritte **243**
- 6 Die Vieldeutigkeit des »We, the People« **249**
- 7 Der ultimative Dritte **254**
- 8 Bürger als Menschen **261**
- 9 Die Einheit der Menschheit **264**
- 10 Menschen als Geschöpfe **269**
- 11 Demokratie und Gott **279**

Anhang 289

Endnoten **291**

I Gefährdete Demokratie

1 Politische Herrschaft

Politische Herrschaft ist nie stabil, sondern immer gefährdet. Als Herrschaft von Menschen über Menschen in einem bestimmten Gebiet ist sie durch Strukturen der Über- und Unterordnung charakterisiert, die auch in institutionalisierter Form nur relativ dauerhaft sind. Zu ihren Aufgaben gehört es, in ihrem Bereich den Frieden zu sichern und für Recht und Ordnung sorgen, ohne die Menschen nicht friedlich zusammenleben können. Da diese nicht so sind, wie wir sie gerne hätten, geschieht das nicht von selbst. Der Gebrauch von Zwangsmitteln gehört daher zur politischen Herrschaft. Sie können die Menschen nicht besser machen, als sie sind. Das ist der Irrtum aller politischen Idealisten. Aber sie können helfen, die Übel einzudämmen, die sie sich gegenseitig antun können. Das ist die Position der politischen Realisten.

Nicht immer ist die Förderung von Freiheit und Gerechtigkeit das leitende Motiv politischer Herrschaft. Und schon gar nicht ist diese stets am Gemeinwohl orientiert, dem gemeinen Besten für die Mitglieder eines Gemeinwesens oder dem gemeinen Besten für die ganze Menschheit. Stets aber beansprucht sie die *Macht*, ihren Willen auch gegen Widerstrebende durchzusetzen (Max Weber). Sie tut es als *legitime Herrschaft* in einer Form, die von den betroffenen Personen bejaht wird und sich in sozialen Einrichtungen und Regeln (einer sozialen Ordnung) niederschlägt, die von ihnen als ihre soziale Lebensordnung anerkannt wird.¹ Und sie ist als *politische Herrschaft* durchgehend an der Leitdifferenz zwischen Regierenden und Regierten (Herrschenden und Beherrschten) orientiert.²

Die Macht liegt dabei keineswegs nur auf der Seite der Regierenden. Im Gegenteil, unter Bedingungen legitimer Herrschaft muss die Autorität der Regierenden von den Regierten anerkannt werden, um ausgeübt werden zu können, und die Regierenden müssen ihre Autorität legitimieren, um diese

Anerkennung zu erhalten. Geschieht das nicht, wird ihre Macht nicht lange währen. Anders als gewaltbasierte Inanspruchnahme von Macht setzt politische Herrschaft ein gewisses Maß an Dauerhaftigkeit voraus. Der charismatische Herrschaftstyp setzt dabei auf die Loyalität gegenüber der Person des Herrschers, der traditionale Herrschaftstyp auf die Loyalität gegenüber einer Tradition, der legale Herrschaftstyp auf die Legalität der Regierung und Verwaltung, also die Institutionalisierung von Strukturen, Regeln und Verfahren, die den Autoritätsanspruch der Regierung und Behörden gesetzlich legitimieren und ihnen so die Anerkennung durch die Regierten sichern.

In der Fiktion des Gesellschaftsvertrags zur Legitimierung politischer Herrschaft hat das in der Neuzeit den Ausdruck eines freiwilligen, vertraglich geregelten Zusammenschlusses der Menschen zur Sicherung ihrer Interessen bzw. zum Schutz ihres Lebens vor gegenseitigen Übergriffen gefunden – sei es durch Übertragung grundlegender Freiheitsrechte der Selbstverteidigung auf einen gemeinsam anerkannten Dritten (Hobbes), sei es als Ausdruck des Willens gleichberechtigter Individuen, sich nicht länger einer Monarchie oder Aristokratie unterzuordnen, sondern sich selbst eine ihre Freiheit wechselseitig einschränkende Ordnung zu geben (Rousseau). Die Dauerhaftigkeit der dadurch etablierten Ordnung hängt daran, dass alle Beteiligten die legale Ordnung respektieren und im Rahmen der eingegangenen Verpflichtungen die Leistungen erbringen, die von ihnen erwartet werden. Das kann sich jederzeit ändern, aus inneren und äußeren Gründen. Politische Herrschaft ist von der Dynamik gesellschaftlicher Veränderungsprozesse nicht ausgenommen. Ihre Gestalten entstehen, verändern sich und vergehen. Sie lebt von der Akzeptanz der Regierten.³ Und sie verliert an Einfluss und Kraft, wo man sie nicht mehr akzeptiert, weil man ihren Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsträgern nicht mehr traut, das zu leisten, was man von ihnen erwartet: Frieden zu sichern und für Recht und Ordnung zu sorgen.

Die Hauptgefährdung aller politischen Herrschaft ist der Verlust der Akzeptanz durch die Bevölkerung. Sie ist daher immer gut beraten, dafür zu sorgen, dass diese Akzeptanz erhalten bleibt. Doch Pflege und Sicherung der Akzeptanz darf nicht zum Hauptgeschäft einer Regierung werden. Wo Regierungen mehr Energie darauf verwenden, an der Regierung zubleiben, als die Aufgaben in Angriff zu nehmen, um derentwillen es sie gibt, haben sie keine Zukunft. Sie wollen die Gefährdung des Akzeptanzverlusts abwenden, und gefährden sich selbst durch die Art und Weise, in der sie das tun. Man kann seine Akzeptanz verspielen, wenn man die Leistungen nicht erbringt, die rechtmäßig von einer Regierung erwartet werden. Man kann seine Akzeptanz verspielen, wenn man meint, die Bevölkerung durch Gewalt bei der Stange halten zu müssen oder zu können. Und man kann seine Akzeptanz verspielen, wenn man den Weg des geringsten Widerstands wählt, die Bevölkerung also immer dann mit Wohltaten überschüttet, wenn Wahlen anstehen, oder ihr jede Zumutung erspart, um ihre Zustimmung zu erhalten. Im ersten Fall wird einer Regierung Versagen und Inkompetenz zum Vorwurf gemacht, im zweiten Machtmissbrauch und Unmenschlichkeit, im dritten Unehrlichkeit und fehlende Ernsthaftigkeit. In allen drei (und vielen weiteren) Fällen sind es aber häufig gar nicht konkrete Sachgründe, die ausschlaggebend sind, sondern der Verlust der emotionalen Zustimmung. Politische Akzeptanz oder Ablehnung basiert auf Emotionen und nicht primär auf Argumenten. Wo die emotionale Resonanz zwischen Regierung und Regierten verloren geht, beginnt die Endzeit einer politischen Herrschaft.⁴

2 Staat

Politische Herrschaft gewinnt ihre Autorität durch Akzeptanz, aber sie wird nur handlungsfähig, wenn die Loyalität gegenüber dem Regenten, der Tradition oder der Legalität der Regierung in Strukturen überführt wird, die der Herrschaft eine gewisse Dauer verleihen. Um die emotionale Resonanz zwischen Regierung und Regierten auf Dauer zu stellen, hilft es, gemeinsame Aufgaben, Ziele und Absichten zu haben. Wo man sich gemeinsam für das Gleiche einsetzt, kann man mit der Unwahrscheinlichkeit emotionaler Resonanz und der Wahrscheinlichkeit emotionaler Dissonanz besser umgehen.

Das zentrale gemeinsame emotionale Projekt von Regierenden und Regierten ist das Gemeinwesen oder der *Staat* als politische Basis der Gestaltung der gemeinsamen Gegenwart und Zukunft. Der Staat garantiert die Mechanismen der politischen Macht, des sozialen Friedens und des ökonomischen Ausgleichs, seine Symbolisierung des politisch Gemeinsamen formt die Identität der Bürger und auf diese nationalen Symbole (Verfassung, Flagge, Hymne) hin bündeln sich ihre Emotionen. Wenn das in Frage steht und nichts anderes an diese Stelle tritt, schlägt die emotionale Resonanz zwischen Regierenden und Regierten in emotionale Dissonanz um. Politische Herrschaft gefährdet sich im Kern, wenn sie die emotionale Bedeutung des Staates für die gemeinsame Aufgabe ignoriert oder unterschätzt. Erst dadurch kann die Loyalität gegenüber einem Regenten oder einer Tradition in geregelte Anerkennungsverhältnisse überführt werden und sich so etwas wie Legalität ausbilden.

Staaten sind die politische Organisationsform eines Gemeinwesens.⁵ Sie setzen nach gängiger Auffassung ein Staatsgebiet, ein Staatsvolk und eine Staatsgewalt voraus⁶, organisieren also die politische Herrschaft in einem bestimmten Gebiet für alle, die als Staatsbürger aktiv an der politischen Herrschaft in diesem Bereich mitwirken können.⁷ Nicht alle Menschen, die in

einem Staatsgebiet leben, gehören dazu und haben als Bürger Anteil an den entsprechenden Rechten und Pflichten.⁸ Aber sie alle gehören zum Sozialgefüge der Gesellschaft, in der sie leben. Sie müssen die Verkehrsregeln beachten und Steuern zahlen, auch wenn sie nicht wählen dürfen. Als Organisationsform politischer Herrschaft sind Staaten nicht gleichzusetzen mit der Gesellschaft. Sie und alle anderen gesellschaftlichen Subsysteme setzen diese vielmehr voraus.

Die staatliche Organisation politischer Herrschaft kann verschieden gestaltet sein, aber sie ist immer eingebettet in ein gesellschaftliches System, das auch andere Subsysteme umfasst. Nie ist sie die einzige soziale Organisationsform in der Gesellschaft, sonst wäre sie ununterscheidbar von ihr, aber es gibt sie selbst auch nie nur in einer Form, sonst wäre sie immer gleich. Das aber ist offenkundig nicht der Fall. In der Antike wurden die positiven Staatsformen der Monarchie, Aristokratie und Demokratie von den negativen Formen der Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie unterschieden.⁹ In der Gegenwart werden Monarchie und Republik auf der einen der Diktatur auf der anderen Seite gegenübergestellt. Sie alle können durch verschiedene Regierungsformen konkretisiert werden. Es gibt absolute, konstitutionelle oder parlamentarische Monarchien, präsidentielle, parlamentarische oder Räte-Republiken, Militärdiktaturen, Einparteiensysteme oder Autokratien einer Person. Und sie alle bestimmen das Verhältnis der Einzelnen zum Ganzen auf unterschiedliche Weise.

Das gilt nicht nur für verschiedene Staatsformen, sondern auch für verschiedene Versionen derselben Staatsform. Die demokratischen Staatsformen der Moderne belegen das deutlich. So sind liberal-demokratische Staatsformen an der Wahrung der Freiheit des Einzelnen orientiert: Jeder Bürger hat das Recht, frei zu denken und zu reden, sich frei zu bilden und zu betätigen und über sein ökonomisches, soziales und ideelles Eigentum zu verfügen. Soziale Strukturen sind die Folge, nicht

die Voraussetzung individueller Freiheit. Jeder ist anders als der andere, aber jeder hat die gleiche Freiheit. Individuelle Freiheit ist die Basis aller Gleichheit und Gerechtigkeit.¹⁰ Verfallsformen der liberalen Demokratie sind der Hyperindividualismus, der nur noch auf die Wahrung der eigenen Freiheitsräume und die Durchsetzung der eigenen Rechte achtet und alle Gemeinschaftspflichten an Experten, Eliten oder Repräsentanten delegiert.¹¹ Freiheit wird nur noch als individueller Anspruch, tun und lassen zu können, was man will, aber nicht mehr als Eintreten aller Bürger für die gleichen Rechte, Möglichkeiten und Chance eines jeden Bürgers verstanden. Statt eines normativen Ziels für alle wird Freiheit zum Willkürrecht eines jeden verkürzt. Kriterien zur Gestaltung einer Gemeinschaftsordnung lassen sich aus diesem liberalistischen Freiheitskonzept nicht mehr gewinnen.¹²

Sozial-demokratische Staatsformen dagegen gehen von der Gleichheit aller Bürger aus.¹³ Jeder Mensch hat unabhängig von seinem ökonomischen, sozialen und ideellen Eigentum die gleichen Rechte, sich politisch zu betätigen. Diese Gemeinsamkeit ist die Basis der Freiheit, die alle auf ihre Weise praktizieren können, solange sie mit der entsprechenden Freiheitspraxis der anderen nicht in Konflikt gerät. Alle sind gleich, aber die Praxis individueller Freiheit hat ihre Grenzen an der gleichen Freiheit der anderen. Gerechtigkeit hat Vorrang vor individueller Freiheit, und gerecht ist nur, was die Gleichheit aller fördert und wahrt.¹⁴ Im ersten Fall ist individuelle Freiheit die Basis der liberalen Gleichheit der Verschiedenen (jeder kann sich so einbringen, wie er will), im zweiten Fall ist die soziale Gleichheit die Basis der illiberalen Einschränkung individueller Freiheit und damit der Gleichstellung der Ungleichen (jeder darf sich nur so einbringen, wie sich auch jeder andere einbringen könnte). Im liberalen Modell ist die Ungleichheit Basis aller Gemeinsamkeiten, im sozialen Modell ist die Gleichheit die Basis der illiberalen Einschränkung von Ungleichheit. Im ersten Fall gehen die

Einzelnen dem Gemeinsamen voraus (Freiheit ist die Basis der Gerechtigkeit), im zweiten Fall geht das Gemeinsame den Einzelnen voraus (Gerechtigkeit ist die Grenze der Freiheit).

Beide Tendenzen sind heute in vielen demokratischen Staatsformen in Europa verknüpft, und viele Spannungen zwischen demokratischen Staaten sind auf die unterschiedliche Gewichtung dieser liberalen (an der Freiheit orientierten) bzw. sozialen (an der Gerechtigkeit orientierten) Tendenzen zurückzuführen. In jedem Fall aber entscheidet die Staatsform auch über mögliche Regierungsformen. Sofern es eine Verfassung gibt, wird das in dieser geregelt. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland etwa wird in Art. 20 GG erklärt: »(1) Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat. (2) Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt. (3) Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden. (4) Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.«

Dieser Bestimmung lassen sich fünf Staatsprinzipien entnehmen, die für alles staatliche Handeln unmittelbar verbindlich sind: das Demokratieprinzip (Art. 20, I, II GG), das Rechtsstaatsprinzip (Art. 20, II, III GG), das Sozialstaatsprinzip (Art. 20 I GG), das Bundesstaatsprinzip (Art. 20 I GG) und das Republikprinzip (Art. 20, I). Das Demokratieprinzip besagt, dass alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht, das Volk also durch das Volk über das Volk und für das Volk herrscht.¹⁵ Unter dem ›Volk‹ ist dabei keine bestimmte Ethnie verstanden. Ethnische Einheit war das, was die Nationalsozialisten angestrebt hatten. Aber Deutschland hatte noch nie eine ethnisch einheitliche Bevölkerung, und die Bundesrepublik Deutschland hat es stets aus-

drücklich abgelehnt, das Staatsvolk in ethnischen Kategorien zu definieren. Die populistischen Versuche, das zu tun, also das ›wahre Volk‹ den anderen gegenüber ethnisch abzugrenzen, operieren nicht nur mit einer ethnischen Fiktion, sondern führen zu einer Spaltung der Gesellschaft und gefährden die Demokratie.¹⁶ Das Rechtsstaatsprinzip betont, dass das nicht als Willkürherrschaft des Volkes geschieht, sondern alle staatliche Gewalt an die Gesetze und die Grundrechte gebunden ist, an die Gewaltenteilung, den Vorrang des Gesetzes (kein Handeln gegen das Gesetz), den Vorbehalt des Gesetzes (kein Handeln ohne Gesetz), das Bestimmtheitsgebot, den Verhältnismäßigkeitsgrundsatz, den Vertrauenschutz und den effektiven Rechtsschutz. Das Sozialstaatsprinzip verpflichtet den Gesetzgeber, die Verwaltung und die Rechtsprechung dazu, nach sozialen Gesichtspunkten zu handeln, also das Existenzminimum der Bürger zu sichern, Daseinsfürsorge zu betreiben, sich für den Schutz der Familie einzusetzen, Krankenversicherung, Rentenversicherung, Arbeitslosenversicherung und Unfallversicherung zu ermöglichen und für soziale Gerechtigkeit zu sorgen.¹⁷ Das Bundesstaatsprinzip sichert die föderale Verfassung der Republik als Bundesstaat, die Gliederung des Bundes in Länder und die Mitwirkung der Länder bei der Bundesgesetzgebung. Und das Republikprinzip legt fest, dass dieser Staat eine Republik ist, in der das Staatsoberhaupt durch Wahl (und nicht durch Geburt) auf Zeit (und nicht auf Lebenszeit) bestimmt wird, die Staatsform der Bundesrepublik also antimonarchisch, antidy-nastisch, antidespotisch und antitotalitär ist. Die Bundesrepublik kann weder zur Monarchie noch zur Räterepublik werden, sondern ist eine repräsentative Demokratie, in der alle Gewalt vom Volk ausgeht, der Bundespräsident und die Vertreter des Volkes im Parlament auf Zeit gewählt werden und durch die wechselseitige Kontrolle von Legislative, Exekutive und Judikative gewährleistet wird, dass die demokratischen Grundlagen in der Ausübung der Staatsgewalt gewahrt werden.¹⁸ Alle fünf

Staatsprinzipien sind durch die sog. Ewigkeitsklausel von Art. 79 GG davor geschützt, verändert zu werden. Man kann nur die ganze Verfassung ersetzen. Nach Art. 146 GG ist das aber allein durch den Beschluss einer neuen Verfassung durch die einfache Mehrheit aller Deutschen möglich.

In der Form des Staates organisiert sich politische Herrschaft daher so, dass ihr schnelles Ende unwahrscheinlicher und ihre Dauer wahrscheinlicher wird. Sie bleibt gefährdet. Aber sie gewinnt die Stabilität, die sie braucht, um menschliches Zusammenleben in Freiheit und Sicherheit zu ermöglichen.

3 Gesellschaft

Staaten lassen sich anhand ihrer Funktionen und Operationsweisen identifizieren, die sie von anderen gesellschaftlichen Subsystemen als politische Sphäre unterscheiden. Gesellschaften lassen sich so nicht identifizieren. Sie sind kein sozialer Phänomenzusammenhang neben anderen. Kein sozialer Prozess manifestiert die Gesellschaft so, dass ein anderer sie nicht manifestieren würde. Entweder gehört alles Soziale zur Gesellschaft oder nichts, und weil es keine dritte Option gibt und das zweite falsch ist, gilt das erste. *Gesellschaft* fungiert daher als der Grund- und Grenzbegriff der sozialen Wirklichkeit – als Grundbegriff, weil es kein soziales Phänomen gibt, das nicht gesellschaftlich wäre, als Grenzbegriff, weil sie die gesamte Sozialwelt von dem unterscheidet, was nicht zu ihr gehört.

Gesellschaft im soziologischen Sinn ist nach Luhmann das Gesamtsystem sozialer Kommunikation, das sich durch seine Operationen gegen seine Umwelt als soziale Welt abgrenzt, die den sozialen Lebensraum für die Mitglieder dieser Gesellschaft bildet.¹⁹ Die Grundoperation des Gesellschaftssystems

ist Kommunikation, die dynamische Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen. Sie ist das soziale Grundgeschehen, durch das sich die Gesellschaft permanent autonom reproduziert, indem sie Sinn schafft. Sinn ist das universale Medium der Gesellschaft, das man nicht verneinen kann, weil seine Verneinung selbst ein Sinn-Akt ist. Kommunikation schafft Sinn und Sinn steuert Kommunikation, weil jede Kommunikation durch ihren konkreten Sinn bestimmte Anschlusskommunikationen möglich macht und andere ausschließt. Nicht Menschen kommunizieren also, sondern die Kommunikation kommuniziert. Mit jedem Kommunikationsakt wird die Differenz zwischen sozialem System und Umwelt neu gesetzt und so ein sozialer Sinn-Raum geschaffen, in dem Menschen sinnvoll leben, handeln und interagieren können. Nur in diesem sozialen Raum gibt es Sinn, aber in ihm gibt es auch nichts, was nicht Sinn hätte. Selbst der Gegensatz von Sinn wird hier nur als Sinn thematisierbar. Auch die Differenz zwischen System und Umwelt kann nur innerhalb des Systems thematisiert werden. Sie lässt sich nicht von außen als stabile Gegebenheit beobachten, sondern nur innerhalb des Systems durch die Unterscheidung zwischen der Beobachtung der Umwelt (Fremdreferenz) und der Beobachtung von sich selbst (Selbstreferenz). Sie ist nur da, sofern sie vollzogen wird, und sie wird vollzogen, indem kommuniziert wird. Die Grundgefährdung der Gesellschaft ist daher der Abbruch der Kommunikation. Wo nicht mehr kommuniziert wird, ist sie Vergangenheit. Deshalb sucht sie das um jeden Preis zu verhindern.

Luhmanns abstrakte Weise, von Gesellschaft zu reden, ist nicht die einzige in der Soziologie, und der soziologische Sinn von Gesellschaft ist nicht die einzige Weise von Gesellschaft zu sprechen. In der Ethnologie meint Gesellschaft eine Gruppe von Menschen, die durch gemeinsame Sprache, Traditionen, Erfahrungen, Werte, Überzeugungen und Orientierungen miteinander verbunden sind. Im Verfassungsrecht die Gesamtheit

der Bürger, die dem politischen Herrschaftssystem des Staates gegenüberstehen. Im Gesellschaftsrecht eine Vereinigung von mehreren Personen zur gemeinsamen Verfolgung eines gemeinsamen Zwecks (vgl. § 705 BGB). Auch in der Biologie (Pflanzengesellschaft), in akademischen Zusammenhängen (wissenschaftliche Gesellschaft) und im umgangssprachlichen Sinn (feine Gesellschaft, bessere Gesellschaft) ist von Gesellschaft die Rede.²⁰ Stets geht es dabei um einen Zusammenschluss zu einem bestimmten Zweck oder ein Mit- und Beieinander, meist von Menschen, das dem Überleben dient oder das Leben für alle besser macht, als es für einzelne allein wäre.

Die Vielfalt der Bestimmungen ist nicht zufällig. Sie lässt erkennen, dass man stets von konkreten Standpunkten in bestimmten Zusammenhängen her von Gesellschaft spricht. Es gibt keinen Standpunkt der Gesellschaft *tout court*, von der her man über die Gesellschaft sprechen könnte. Eben das hat Luhmann zu seiner abstrakten Rede von Gesellschaft veranlasst. »Eine Gesellschaft, die sich selbst beschreibt, tut dies intern, aber so, als ob es von außen wäre.«²¹ Sie gerät damit in die paradoxe Situation, dass sie durch die Beschreibung das verändert, was sie beschreibt. Die Schlussfolgerung aus dieser paradoxen Situation ist für Luhmann, dass sich die soziologische Beschreibung der Selbstbeobachtung der Gesellschaft als »eine ständige Wiederbeschreibung von Beschreibungen«²² vollzieht. Sie beschreibt nicht, wie die Gesellschaft sich selbst beobachtet, sondern sie beschreibt, wie die Gesellschaft ihre Selbstbeobachtungen beschreibt.

Eben das aber ist nur möglich von einem bestimmten Standpunkt in der Gesellschaft aus, also weder *from nowhere* noch von einem Ort aus, der zwar in der Gesellschaft, aber nicht in einem ihrer Subsysteme läge. Einen solchen Ort gibt es nicht. Man redet nie einfach nur von der Gesellschaft. Man redet immer *in bestimmter Weise* von ihr, und die zeigt an, von wo aus man spricht. Wer soziologisch von ihr spricht, nimmt eine andere

Perspektive ein als der, der politisch, ökonomisch, rechtlich oder theologisch von ihr spricht. Die soziologische Bestimmung von Gesellschaft macht klar, dass das gar nicht anders möglich ist. Es gibt keinen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft, von dem aus man sie thematisieren könnte. Und es gibt keinen Standpunkt innerhalb der Gesellschaft, der nicht in einem der funktionalen Subsysteme der Gesellschaft läge. Sieht man davon ab, wird die Rede von Gesellschaft abstrakt. Will man konkret von ihr reden, muss man vielfältig und multiperspektivisch von ihr sprechen.

Wenn das für die Gesellschaft gilt, dann gilt es auch für ihre Umwelt. Nicht nur die Gesellschaft kommt vielfältig in den Blick, sondern auch das, gegen das sie sich im Prozess ihrer Selbstproduktion durch Kommunikation als ihre Umwelt abgrenzt.²³ Es gibt nicht *die* Umwelt *der* Gesellschaft, sondern nur das, was aus der Perspektive der jeweiligen Teilsphären als Gesellschaft und Umwelt jeweils in den Blick kommt. Nur innerhalb der Gesellschaft zeigt sich, was jeweils deren Umwelt ist.

Wie sich das zeigt, hängt an der Differenzierungsform einer Gesellschaft. In segmentär differenzierten Gesellschaften (Familien, Stämme, Clans) haben Individuen in ihren jeweiligen räumlich voneinander getrennten Gesellschaften die gleiche Rolle, die Differenz zwischen Gesellschaft und Umwelt wird in verschiedenen Gesellschaften also jeweils gleich bestimmt. In stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften, in denen es hierarchisch verschiedene soziale Schichten gibt (Adlige, Bürger, Bauern, Besitzlose) gehört jedes Individuum immer nur einem dieser schichtspezifischen Teilbereiche der Gesellschaft an und wird von dort her die Differenz zwischen Gesellschaft und Umwelt unterschiedlich wahrnehmen. In funktional differenzierten Gesellschaften dagegen, in denen autonome Funktionssysteme wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Medien usf. an die Stelle schichtspezifischer Teilsysteme getreten sind, erfüllen Individuen verschiedene Rollen in verschiedenen Teilsystemen und müssen daher die Kompetenz ent-

wickeln, von unterschiedlichen Standpunkten aus die Differenz von Gesellschaft und Umwelt auf verschiedene Weise thematisieren zu können. Sie haben nicht nur eine komplexe Identität, sondern sie sehen die Welt auch aus verschiedenen Perspektiven, zwischen denen sie wechseln können und übersetzen müssen, und sie müssen immer wieder entscheiden, welche dieser Perspektiven sie in welchen Situationen privilegieren. Die Differenz zwischen Gesellschaft und Umwelt wird daher nicht nur von Verschiedenen verschieden gesehen, sondern sie wird von jedem auf verschiedene Weise wahrgenommen. Das Leben wird damit dynamischer, aber auch komplexer und entscheidungintensiver. Die Gesellschaft ist nicht mehr der tragende Zusammenhang, der alles Auseinanderstrebende zusammenhält, sondern sie ist selbst der Motor der Veränderung, der niemand zur Ruhe kommen lässt.

Die Geschichte von Gesellschaften verläuft damit in mehrfacher Hinsicht diskontinuierlich. Zum einen ist der Ausdifferenzierungsprozess von segmentär über stratifikatorisch zu funktional differenzierten Gesellschaften kein kontinuierliches Geschehen, sondern verläuft diskontinuierlich über Abbrüche und Neuanfänge. Das Gesellschaftssystem wird nicht intern fortbestimmt, sondern neu strukturiert. Zum anderen betrifft die Veränderung der Organisation bestimmter Teilstrukturen in der Gesellschaft nicht nur diese Sphären, sondern auch die Rolle der Individuen in der Gesellschaft und nötigt sie, die Grenze zwischen der sozialen Welt der Gesellschaft und ihrer Umwelt immer wieder neu zu bestimmen.²⁴ Was gestern noch nicht als gesellschaftliches Phänomen verstanden wurde, wird heute so verstanden,²⁵ und während man in segmentär differenzierten Gesellschaften darauf setzen konnte, dass andere die Welt nicht anders sahen, und in stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften wusste, das andere sie anders sahen, weiß man in funktional differenzierten Gesellschaften oft nicht, welche der eigenen Sichtweisen man gegenüber den anderen vorziehen soll.

4 Folgen der Ausdifferenzierung

Funktionale Ausdifferenzierung erzeugt für den einzelnen Unübersichtlichkeit, Entscheidungsdruck und Erwartungsunsicherheit. Wusste man früher, dass man in einer gemeinsamen Welt lebte, so weiß man jetzt, dass man in einer anderen Welt lebt als andere und weiß nicht, worauf man sich verlassen kann und wie es weitergehen wird. Veränderungen werden nicht immer durch dasselbe Subsystem vorangetrieben, sondern können in allen Sphären stattfinden. Manchmal treibt die Politik, manchmal die Religion, manchmal die Wirtschaft, manchmal das Recht. Jede Veränderung in einer Sphäre betrifft aber nicht nur diese im Verhältnis zu den anderen Sphären, sondern sie betrifft auch das Verhältnis zu den jeweiligen Individuen und damit deren Sicht des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt aus der Perspektive dieser Sphäre. Sie können nicht auf ihre Erfahrungen bauen, weil sie durch Ereignisse, über die sie keine Kontrolle haben, und die oft gar nicht ihnen, sondern anderen widerfahren, immer wieder unterbrochen werden. Das macht ihre Erfahrung immer weniger zu einem orientierenden Kompass im Leben. Sie wissen nicht, worauf sie sich wie lange verlassen können. Damit wird die Geschichte von Gesellschaften in der Wahrnehmung der Menschen in unübersichtlicher Weise diskontinuierlich. Sie sind nicht Akteure des Geschehens, sondern verstehen immer erst, wenn überhaupt, im Nachhinein.

Traditionale Gesellschaften manifestieren das deutlicher. Sie versuchen, der Destabilisierung in Teilbereichen der Gesellschaft entgegenzuwirken, indem sie ihre Strukturen nicht modifizieren, sondern stärken und sich bemühen, sie zu erhalten, bis es nicht mehr geht. Dann bricht die ganze Struktur der Gesellschaft zusammen, und es muss eine neue an ihre Stelle treten, wenn Menschen weiterleben wollen. Die Geschichte dieser Gesellschaften ist daher nicht durch kontinuierliche Fortentwicklung, sondern durch Abbrüche und Neuanfänge gekenn-

zeichnet. Bei modernen Gesellschaften, die durch Prozesse der Differenzierung und wachsende Heterogenität, Komplexität und Vielfalt geprägt sind, fällt das nicht so auf, weil sie weit weniger als traditionale Gesellschaften als einheitliche Zusammenhänge in Erscheinung treten. Abbrüche und Neuanfänge finden in ihren ausdifferenzierten Teilbereichen an vielen Stellen statt, ohne dass sich das sogleich zu einem neuen Bild des Ganzen gruppiert. Alles ist ständig in Veränderung, und die wirklichen epochalen Einbrüche kommen erst retrospektiv aus der Distanz in den Blick.²⁶

Das System einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft umfasst Subsysteme oder Sphären wie Politik, Wirtschaft, Recht, Religion, Bildung, Medien usf., die sich durch ihre Operationen selbst reproduzieren und nach ihren je eigenen Grundunterscheidungen operieren. Keinem dieser Subsysteme kommt per se Priorität gegenüber den anderen zu. Ausdifferenzierung besagt nicht, dass eines dieser Subsysteme weniger wichtig wäre als ein anderes. Aber häufig dominieren einige über andere (die Politik über die Wirtschaft, das Recht über die Bildung, die Wirtschaft über die Religion) und versuchen, ihre Regeln, Operationsweisen und Leitunterscheidungen auch im Bereich der anderen zur Geltung zu bringen.

Manche Unterscheidungen gewinnen damit an Gewicht, andere verlieren ihre Bedeutung. Was zur Sphäre der Wissenschaft zu rechnen ist und was zur Sphäre der Politik, ist nicht mehr immer klar. Und das gilt ebenso für Wirtschaft, Recht, Kunst oder Religion. Die Unterscheidungen der einen Sphäre (etwa der Biologie oder der Religion) gelten nicht ohne weiteres auch in einer anderen Sphäre (der Gesellschaftspolitik, der Kunst, der Wirtschaft, der Wissenschaft). Jeder Bereich bildet seine eigenen Differenzierungen aus, mit denen er auf Probleme in seinem Bereich zu reagieren versucht. Aber kein Set von Unterscheidungen in einem Bereich gilt ohne weiteres auch in einem der anderen Bereiche. Das ist die Lektion der Moder-