

Rechtsgenossenschaft oder Tugendgemeinschaft

In unseren ratlosen Zeiten sind sämtliche politischen Richtungen auf der Suche nach neuen Orientierungen. Der Linken ist das Proletariat abhanden gekommen und neue gesellschaftliche Hoffnungsträger, die das "Reich der Notwendigkeit" in das "Reich der Freiheit" transformieren, sind nicht in Sicht. Auf der anderen Seite des politischen Spektrums dämmert der neoliberalen Rechten langsam, dass Marktprozesse allein noch keinen gesellschaftlichen Zusammenhalt stiften (Fukuyama 2000). So haben denn beide Seiten inzwischen die "Bürgergesellschaft" entdeckt, wenngleich sie damit unterschiedliche Zielsetzungen verbinden. Zu allem Überflus greift unterdessen auch die politische Klasse diesen Begriff auf und nutzt seine vopolitischen Gehalte recht munter als neue Legitimitätsressource. Insofern kommt der Aufsatz von Herfried Münkler im Heft 158 der *vorgänge* zur rechten Zeit, um Schneisen in das Phrasendickicht zu schlagen (Münkler 2002; im Folgenden wird nur noch die jeweilige Seitenzahl angegeben).

Der Berliner Politikwissenschaftler stellt das Konzept der Bürgergesellschaft in all seinen durchaus problematischen Konsequenzen und Abgrenzungen dar. Münklers Vision einer tugendgeleiteten und auf das Allgemeinwohl ausgerichteten Gesellschaft - einschließlich der Wege dorthin - enthält viele Vorstellungen, die für einen in der freisinnigen Tradition stehen den "Liberalen" nicht verhandelbar sein dürften und außerhalb gepflegter akademischer Debatten einen veritablen Kulturkampf provozieren könnten. Gerade bei Bürgerrechtlern müssten die Alarmglocken schrill läuten.

Der folgende Beitrag ist ein klares Dissensvotum zu Münklers Thesen. Ich werde mich zunächst dem prinzipiellen Problem des "Gemeinwohls" in einer werte- und interessenpluralen Gesellschaft zuwenden. Danach erfolgt eine Auseinandersetzung über Bürgerrecht und Bürgerstatus, am Ende steht dann das Problem des "freiwilligen Zwangs" mit seinen volkspädagogischen Implikationen sowie die damit verbundenen "Anreizsysteme" als gesellschaftliche Machtmittel.

Der innere Zusammenhang von individualisierender Marktgesellschaft, allgemeinem Stimmrecht und sozialstaatlichem Interventionismus kann hier nicht näher analysiert werden; dessen ungeachtet halte ich die dazu von Münkler offerierten Auffassungen (121f.) in historischer Perspektive für unzutreffend. Auch zukünftig dürfte wohl so manches neoliberale "Reformvorhaben" durch die Wirkungen des allgemeinen Stimmrechts begrenzt werden. Auf jeden Fall würde der von ihm zur Behebung sozialstaatlicher Defizite favorisierte sozietale Korporativismus mehr Probleme schaffen, als er zu lösen vermag.

Homogenitätsfiktionen in einer pluralistischen Gesellschaft

Seit das staatlich-politische Handeln unter den Stichworten "Globalisierung" und "Deregulierung" zunehmend seinen gestalterischen Einfluss und die damit verbundene legitimitätsstiftende Funktion verloren hat, erfreuen sich so wohlklingende Formeln wie "Gemeinwohlorientierung" und "Gemeinsinn" verstärkter Beliebtheit. Als "bürgerschaftliche" Tugenderwartungen werden sie an die freien und gleichen Rechtsgenossen herangetragen, damit diese "neben Staat und Markt" (117) die sozialintegrativen Defizite kompensieren, die ein rechtlich dereguliertes Gemeinwesen hinterlassen hat.

Als normative Fixpunkte stehen diese schönen Begriffe auch im Zentrum des Aufsatzes von Herfried Münkler. Allerdings werden sie von ihm an keiner Stelle operationalisiert. Dies verleiht seinen Ausführungen mitunter ein merkwürdig unscharfes Gepräge. Was versteht er überhaupt unter *Gemeinwohl* und einer *gemeinwohlorientierten Tätigkeit* in Abgrenzung - ja wovon? Derartige Fragen ließen sich beliebig fortsetzen. Vieles bleibt im Ungefähren; der Subtext überwuchert beim Leser das tatsächlich geschriebene

Wort, was die kritische Auseinandersetzung erheblich erschwert.

In den Text (und Subtext) Münklers gehen - wie auch bei anderen Autoren ähnlicher Zielsetzung - unterschiedliche Prämissen ein, die sowohl in der Geschichte der politischen Theorie als auch in der spezifisch deutschen politischen Tradition beheimatet sind. Da ist einmal der anthropologische Optimismus, der davon ausgeht, dass die Menschen ihr "entfremdetes" oder "sündhaftes" Dasein überwinden können, um dann als "befreite" oder "umgewandelte" Personen das in ihnen angelegte Potenzial sozialer Tugenden voll zu entfalten. Sowohl der "neue Mensch" altlinker Provenienz als auch der "Wiedergeborene" pietistischer Heiligungssekte gehören in diesen Zusammenhang.

Ein weiteres Element bildet der holistisch ausgerichtete und poliszentrierte Tugendrepublikanismus vergangener Zeiten. Hier ist es besonders die rousseauistische Variante mit ihren direktdemokratischen Vorgaben, welche sich seit dem historischen Scheitern des Marxismus bei der Linken zunehmender Attraktivität erfreut, die aber auch konservativ-kulturkritischen Anliegen entgegenkommt.

Hinzu tritt der in der deutschen Tradition tiefverwurzelte Antipluralismus mit seiner "Gemeinschaftsfühlerlei" (Theodor Geiger). Hier drückte sich in der Vergangenheit immer wieder der Abscheu der deutschen Spießerseelen vor politischen Meinungskämpfen und offen ausgetragenen Interessenkonflikten aus. Harmonisch sollte das öffentliche Leben sein und am "Volksganzen" orientiert - jenseits der "Parteien Hass und Hader".

Insgesamt durchzieht diese Traditionen ein harmonistisches Politikverständnis mit dem "Bürger" als Repräsentanten eines homogenen "Ganzen". Normativ ist es auch für Münkler maßgebend. Wo sich die Partikularinteressen dann doch mal regen sollten, da empfiehlt er volkspädagogisch intendierte "Anreizsysteme" (so drückt man es wohl "modern" aus), "damit Fragilität, Singularität und Partikularität als ursprüngliche Orientierungen" nicht die Oberhand gewinnen (119f.).

Als "input-orientiertes Demokratiemodell" (122) wird das Konzept der "Bürgergesellschaft" von einem starken Anti-Institutionalismus mit plebiszitären Beimengungen getragen. Es teilt die wertintegrierten Homogenitätsfiktionen, die im plebiszitären Demokratiekonzept seit jeher angelegt sind, und die es häufig genug in Formen charismatischer Herrschaft oder in den offenen Tugendterror umschlagen ließen.

Dagegen müssen heute alle politischen Überlegungen vom gesellschaftlichen Werte- und Interessenpluralismus als einem unhintergehbaren Faktum ausgehen. Dieser setzt zunächst einmal Streit und Konflikt unter rechtlich Freien und Gleichen voraus, welche sich nicht so ohne weiteres durch Harmonieformeln oder simple Tugendappelle zukleistern lassen.

Da es unter Freien und Gleichen keine Erkenntnisprivilege in *politicis* geben kann, so entschwindet auch das *Gemeinwohl* als eine über den Individuen schwebende substantielle Realität. Zurück bleibt der Zwang zur Kooperation, der mit den "Kategorien des Rechts und der Gerechtigkeit" bewältigt werden muss, um "zur Begründung eines reflektierten consensus" auf der gesellschaftlichen Ebene zu gelangen (Fraenkel 1974: 42).

Der prozedurale Begriff der *Gerechtigkeit* entzieht sich den homogenisierenden Tendenzen und Tugendzumutungen, wie sie in den landläufigen Gemeinwohlvorstellungen angelegt sind. Als regulative Idee politischen Handelns setzt er "eine eindeutige Begrenztheit der sozialen und altruistischen Motive" sowie faktische Differenzen auf der Wertebene und "konkurrierende Ansprüche" voraus. "Eine Gesellschaft, in der alle ihr Wohl vollkommen verwirklichen könnten, in der es keine unvereinbaren Wünsche gäbe, sondern alle sich zwanglos zu einem harmonischen Plan zusammenfügen würden, eine solche Gesellschaft stünde vielmehr in gewissem Sinne jenseits der Gerechtigkeit. Es gäbe gar keinen Anlass mehr, Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit anzuwenden." (Rawls 1975: 315f.).

Der Primat egalitärer Bürgerrechte

An dieser Stelle bewegt sich nun der Leser Herfried Münklers auf einem delikaten Feld, weil hier für ihn erst der Subtext relevant wird. Münkler spricht in seinen Ausführungen von der "Kompetenzanforderung bzw. Kompetenzzumutung", welche den Bürgern abzuverlangen sei. Diese müssten "spezifische Kompetenzen für die Wahrnehmung ihrer Rechte und die Übernahme von Pflichten besitzen". Historisch korrekt verweist er darauf, dass in früheren Zeiten das Bürgerrecht an "Landbesitz, Steueraufkommen und Bildungsabschlüsse" gebunden war. Im Laufe des 19. Jahrhunderts sei dann "eine fortschreitende Entqualifizierung und Formalisierung des Bürgerbegriffs" eingetreten. Das aktuelle "politische Konzept der Bürgergesellschaft" würde dagegen "eine deutliche Requalifizierung des Bürgerbegriffs" herbeiführen, welches im "Engagement für die politische Gemeinschaft, der man qua Bürgerschaft angehört" ihren Ausdruck finde. "Die Rede vom *aktiven* oder vom *kompetenten* Bürger sind neue Umschreibungen dessen, was im klassischen Republikanismus ein guter Bürger genannt worden ist." Folgerichtig gibt es für Münkler auch "schlechte Bürger", die lediglich als "Trittbrettfahrer" an den kollektiven Leistungen der politischen Gemeinschaft partizipieren (117).

Bei der Lektüre dieser Zeilen tauchte vor meinem geistigen Auge der alte Cato in seiner Funktion als römischer Censor auf, wie er über den Bürgerlisten des antiken Rom brütete und die aus seiner Sicht unwürdigen Subjekte heraussäuberte. Die Einrichtung eines der altrömischen Censur ähnlichen Instituts könnte als logische Konsequenz aus obigen Ausführungen herausgelesen werden. Aber allein schon eine öffentlich getroffene Unterscheidung zwischen "guten" und "schlechten" Bürger sowie die damit verbundenen "Kompetenzzumutungen" und ethischen Qualifikationsanforderungen dürften in ihrer antiegalitären Spitze a priori illegitim und mit einer Politik der Bürgerrechte unvereinbar sein.

Die Freiheit und Gleichheit der Bürger als Rechtsgenossen und ihre politischen Teilhaberechte beruhen nicht auf ihren besonderen ethischen Qualifikationen, sondern sind der Tatsache geschuldet, dass sie alle dem gleichen Recht unterworfen sind, welches wiederum das Ergebnis politischer Meinungsprozesse ist. Auch das "infame Subjekt" ist als Rechtsgenosse einerseits gesetzesunterworfen und verfügt andererseits über Rechte, die möglicherweise gegenüber tugendhafteren Zeitgenossen eingeklagt werden können - seien es die seine persönliche Integrität schützenden Grundrechte, seien es die politischen Beteiligungsrechte (aktives und passives Wahlrecht, Koalitionsrecht, Redefreiheit usw.). Keine noch so tugendhafte Bürgerversammlung besitzt das Mandat, ihm diese abzusprechen, auch wenn er sich in unverschämter Penetranz allen "bürgerschaftlichen" Appellen verweigert. "Rechte [...] verlangen von dem, der sie in Anspruch nimmt, keine einwandfreie Gesinnung, keine hohe Tugend und keinen guten Willen" (Brunkhorst 1994: 152).

Eine Politik der Bürgerrechte, die glaubhaft sein will, muss den ethisch qualifizierten Bürgerbegriff als elitär-subjektivistisches Gebilde, das die Gleichheit der Rechtsgenossen untergräbt, abweisen. Außerdem stellt sich wieder die Definitionsfrage. Wer qualifiziert den "guten" Bürger? Wer setzt die dafür erforderlichen ethischen Maßstäbe? Die historischen Erfahrungen verweisen auf die Willkür charismatischer Eiferer und das frei fluktuierende "gesunde Volksempfinden". Jenseits formaler Bestimmungen reduziert sich das Ganze schließlich auf eine reine Machtfrage. Bürgerrechte können nur dann wirkungsvoll gesichert werden, wenn ihr formal-rechtlicher Gehalt gegen alle weiterreichenden und subjektbezogenen Qualifikationsanforderungen verteidigt wird.

Anders als der "bürgerschaftliche" Subjektivismus regelt das *Recht* die äußeren Sozialbeziehungen nach den Grundsätzen der *Allgemeinverbindlichkeit* und *Reziprozität*, und seine Befolgung ist notfalls sanktionsbewehrt erzwingbar. Der äußere Regelgehorsam bindet die Individuen jedoch nicht als moralische Subjekte. Sie können jederzeit die befolgten Gesetze als falsch, unsinnig und ungerecht kritisieren und auf eine Änderung dringen. Im Unterschied zum heteronom befolgten Recht beruht die Moral auf der Selbstbindung des autonomen Subjekts. Dieser motivationale Bereich des *forum internum* ist politisch unverfügbar - und sowohl der mächtigste Leviathan als auch alle "input-orientierten Demokratiemodelle" finden hier ihre Grenze (vgl. Kant 1995: 261-274, 278ff.).

Die Bürgerrechte sind grundsätzlich in zwei Teile zu gliedern. Da gibt es die Grundrechte, welche die private Lebensführung und die persönliche Integrität gegen staatliche (und kommunitäre!) Übergriffe

schützen. Gleichgewichtig daneben stehen die Beteiligungsrechte, die dem Bürger als *homo politicus* zustehen. Protagonisten der "Bürgergesellschaft" haben nun von den politischen Beteiligungsrechten manchmal eine recht naive Vorstellung. Sie gehen davon aus, dass diese vorrangig der Förderung des Gemeinwohls dienen. Aber schon in dieser teleologischen Sichtweise liegt ihre Beschränkung. Denn die politischen Beteiligungsrechte sind selbstverständlich auch Kampfinstrumente im politischen Wettstreit, mit denen die jeweiligen Akteure im öffentlichen Raum ihre ideellen und materiellen Interessen gegen widerstrebende Absichten durchzusetzen versuchen. Es ist nicht immer nur das Hohe, Edle und Erhabene, das uns in die politische Arena führt, und "die Einmischungen der Menschen gleichen nicht denen des Heiligen Geistes" (Michael Walzer, zit. n. Brunkhorst 1994: 132). Bürgerrechte als Beteiligungsrechte regulieren unter Reziprozitätsbedingungen den politischen Konflikt unter Freien und Gleichen, der schließlich im temporären Interessenausgleich oder im Majoritätsvotum seine vorläufige Beilegung findet. Wer allerdings - zumindest implizit - den o.g. "aktiven oder kompetenten Bürgern" altrepublikanischen Zuschnitts die Beteiligungsrechte vorbehalten möchte, der sollte von den Bürgerrechten besser schweigen.

"Freiwilliger Zwang" oder die Nötigung zur Tugend

Im historischen Rückblick erkennen wir, dass chiliastisch-utopische Vorstellungsgehalte und tugendrepublikanische Traditionen mitunter recht zwanglos zueinander fanden. Robespierre und die Pariser Sektionen demonstrierten dies eindrucksvoll in den Hochzeiten der *terreur*. Auch die heutige nachmarxistische Linke zeigt vergleichbare Wahlverwandtschaften, wie unschwer aus bestimmten Aspekten des zivilgesellschaftlichen Diskurses geschlossen werden kann (vgl. auch 116f.). In beiden Traditionen spielt weiterhin die Erziehung - sei es nun die zum "neuen Menschen" oder die zum "guten Bürger" - eine wichtige Rolle. Ob es sich in der Vergangenheit um religiös-politische Indoktrinationen oder um die ständige gegenseitige Kontrolle der Tugendgenossen untereinander handelte (*neighbourhood watching*), es ging immer um Ziele, die über die Individuen hinaus wiesen und entweder auf die Polis als holistisches Gebilde oder auf metapolitische Zwecke ausgerichtet waren.

Angesichts der Differenzierungsprozesse der Moderne ist das tugendrepublikanische Ideal inzwischen selbst utopisch geworden. Folglich stellt sich für Herfried Münkler als Verfechter der "Bürgergesellschaft" das Problem der Erziehung besonders dringlich. Der "Bürger" müsse "kontinuierlich und immer wieder aufs neue erzogen werden", damit das von ihm angestrebte Ziel eines sozialetisch integrierten Gemeinwesens erreicht wird. "Wer über die Erziehung zum Bürger nicht reden will, sollte von der Bürgergesellschaft schweigen."

(118). Der Subtext dieser Zeilen lädt zu allerlei Vermutungen darüber ein, wie der Autor mit lernunwilligen und erziehungsresistenten "Bürgern" umzuspringen gedenkt.

In Münklers volkspädagogischem Programm spielt die "Entwicklung von Anreizstrukturen, die darauf angelegt sein müssen, bürgerschaftliches Engagement gegen gesellschaftliche Motivationskonjunkturen robust zu machen", und die Schaffung "gesellschaftlicher oder staatlicher(!) Anreizsysteme" eine wichtige Rolle

(119). Allerdings bleibt die Ausgestaltung dieser Anreizsysteme bei ihm völlig im Dunkeln. Es wird nur gesagt, dass "strikte individualisierte Reziprozitätserwartungen" und der "Erwerb von Berechtigungen und Ansprüche" nicht primär gemeint sind (122 und 124, Anm. 7). Wenn wir mal den feudal-ständischen Begriff der "Bürgerlehre" (124, Anm. 8) als archaisierende Skurrilität außer Acht lassen, so wird an keiner Stelle des Textes deutlich, worin die vielbeschworenen Anreize überhaupt bestehen sollen.

Also ist der Leser wieder einmal auf seine hermeneutischen Fähigkeiten angewiesen, um erneut im Subtext herumzustochern. Der Begriff der "Anreizsysteme" stammt ursprünglich aus dem neoliberalen Diskurs und wird dort häufig als Euphemismus benutzt, wenn es darum geht, Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger zu kujonieren und gleichzeitig an ihre "Eigenverantwortung" usw. zu appellieren. Es handelt sich um die elaborierte Fassung dessen, was der Volksmund als "freiwilligen Zwang" bezeichnet. Diese Beobachtung korrespondiert mit der Feststellung Münklers, dass das Verhältnis von "Freiwilligkeit und Pflicht" beim "bürgerschaftlichen Engagement" zwar als "harte Kontrastierung" die "Eckpunkte" bezeichne, während in

der Praxis wohl ein "'mittlerer Bereich' zwischen beiden" eintreten würde, der "versuchsweise vielleicht" (!?) als "freiwillige Selbstverpflichtung oder Selbstverpflichtung zur Freiwilligkeit" bezeichnet werden könnte (123).

All diese euphemismusverdächtigen Unklarheiten, verbunden mit der neoliberalen Begriffsanleihe, lassen vermuten, dass in der Tat die vorgeschlagenen "Anreizsysteme" auf Formen des "freiwilligen Zwangs" hinauslaufen, die man allerdings als eine besonders perfide Form von Herrschaft und Machtausübung betrachten kann. Bezeichnenderweise wird vom Politikwissenschaftler Münkler an keiner Stelle der machtheoretische Aspekt seiner Ausführungen reflektiert. *Macht* als politisch-gesellschaftliche Konstante wird hier im Sinne Max Webers verstanden, wonach sie die Wahrnehmung "jede(r) Chance bedeutet, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht" (Weber 1976: 28). "Freiwilliger Zwang" bedeutet, dass vorhandene informelle Machtgefälle (die Münkler durch seine "Anreizsysteme" teilweise erst schaffen will!) dazu benutzt werden, um mit indirekt-subtilen Druckmitteln den Machtunterworfenen ein Verhalten abzunötigen, dass dann nach außen mit lautem Getöse als "freiwillig" ausgegeben wird.

Damit keine Missverständnisse auftreten: Hier soll nicht die illusorische Vorstellung einer machtfreien und herrschaftslosen Gesellschaft als normatives Postulat verfochten werden. Die menschliche Vergesellschaftung ist unaufhebbar mit der Bildung von Machtgefällen und Herrschaftsstrukturen verbunden. Es stellt sich lediglich die Frage, ob wir diese frei floaten lassen oder rechtlich regulieren und institutionell eindämmen. Die neoliberalen Deregulierungen und Entstaatlichungen entbinden heutzutage die Marktmacht der großen Wirtschaftskonzerne sowie des internationalen Finanzkapitals aus allen rechtlichen Bezügen und produzieren so ein ganz neues "stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit" (Max Weber), während der Anti-Institutionalismus einer frei fluktuierenden "Bürgergesellschaft" all die informellen Abhängigkeitsverhältnisse und Machtstrukturen, die kleineren und mittleren Sozialbezügen eigentümlich sind, ungebremszt zur Entfaltung bringt (zur institutionell-rechtlichen Regulierung gesellschaftlicher und staatlicher Macht als liberales Postulat vgl. Herz 1999). Die neoliberalen Eliten werden sich selbst jederzeit irgendwelchen Tugendzumutungen zu entziehen wissen und stattdessen dieselben als soziale Disziplinierungsinstrumente für das "gemeine Volk" nutzen. Die bayrisch-sächsische "Zukunftskommission" unter Meinhard Miegel hat dies bereits theoretisch vorformuliert. Hierzu passen "empirische Studien" zum o.g. "Trittbrettfahrer"-Phänomen, die besagen, "dass die einzige soziale Gruppe, die bei Umfragen ein solches Verhalten zugab und für sinnvoll hielt, Ökonomen waren, während alle anderen sich doch stärker Gemeinschaftswerten verpflichtet fühlten." (Reese-Schäfer 1997: 456)

Der formale Rechtszwang in einem demokratischen Staat bezieht seine Legitimität aus dem von allen Rechtsgegnossen als gerecht beurteilten Verfahren seines Zustandekommens sowie aus seiner allgemeinen und reziproken Geltung. Der durch nicht näher definierte "Anreizsysteme" hergestellte informelle Tugendzwang besitzt diese Legitimität dagegen nicht.

Seine faktische Präsenz und sein tatsächlicher Nötigungscharakter beseitigen nicht den Makel illegitimer Machtausübung. Aber auch ein durch dubiose Methoden vermittelter Tugendzwang kommt nicht an den Bedingungen der Moderne vorbei. Auch er kann nur das äußere Verhalten bestimmen. Einige Zeitgegnossen mögen dann nach außen opportunitätsbedingt den tugendhaften "Bürger" spielen, aber ob ihre Motivationsebene davon berührt wird, entzieht sich der näheren Kontrolle. In heteronomer Form werden so weniger angenehme menschliche Eigenschaften wie Konformitätsbereitschaft, Heuchelei und Unaufrichtigkeit gefördert, über deren Tugendhaftigkeit sich der Leser ein eigenes Urteil bilden möge.

Die "Bürgergesellschaft" als Konfliktfeld identitärer Auseinandersetzungen?

Einleitend wies ich auf die Gefahr kultureller Konflikte hin, die das Konzept der Bürgergesellschaft in der vorliegenden Form provozieren könnte. Diese entstehen nämlich immer dann, wenn die Politik sich mit Dingen beschäftigt, die Menschen mit ihrer personalen und kulturellen Identität verbinden (vgl. Grützner 2001). Von den *französischen politiques* im 16. Jahrhundert bis zur *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls ist seither der maßgebliche Strang der neuzeitlichen politischen Theoriebildung damit beschäftigt,

kulturell-identitäre Fragen wie religiöse Überzeugungen, lebensweltlich verankerte Wertsetzungen und individuelle Lebensentwürfe aus der öffentlichen Entscheidungsfindung herauszunehmen und dem vorpolitischen Bereich zuzuweisen. Dies bedeutete auch den Bruch mit der tugendrepublikanischen Tradition, da diese nach den Erfahrungen der Religionskriege in der frühen Neuzeit und den darauf folgenden gesellschaftlichen Pluralisierungsprozessen als zu konfliktträchtig empfunden wurde.

Den akademischen Verfechtern eines unter der Firma "Bürgergesellschaft" revitalisierten Tugendrepublikanismus müsste klar sein, dass sie mit ihrem Vorhaben all die Problemlagen wieder hervorrufen, die einst zu dessen Überwindung führten (vgl. hierzu grundsätzlich: Constant [1819] 1970). Dies geschähe allerdings unter erschwerten Bedingungen, denn der Individualisierungsgrad, der Wertpluralismus und die kulturelle Heterogenität dürften heute ein Ausmaß erreicht haben, von denen ein Thomas Hobbes, ein Jean Bodin oder ein Immanuel Kant überhaupt keine Vorstellung hatten.

Wenn der "input-orientierte" Zugriff auf das individuelle *forum internum* bei eventuell unwilligen Adressaten nicht nur pure Heuchelei in der oben beschriebenen Form erzeugen soll, dann sind identitär begründete Widerstände vorgezeichnet. Denn die Unterscheidung zwischen "guten" und "schlechten" Bürgern beruht auf identitären Zuschreibungen unter freien und gleichen Rechtsgenossen im öffentlichen Raum, was von den negativ Stigmatisierten schon aus Gründen der Selbstachtung nicht kampflos hingenommen werden kann. Identitäre Konflikte spielen sich aber in Form von Kulturkämpfen ab, die in ihren Wirkungen wesentlich destruktiver sind als alle vorstellbaren ökonomisch motivierten Klassenkämpfe. Letztere beruhen in der Regel auf prinzipiell verhandelbaren Interessen, während identitäre Anliegen einem rationalen Ausgleichsmodus nicht zugänglich sind - denn wer verhandelt schon darüber, wer er ist? So könnte der unerfreuliche Zustand eintreten, dass "gute" und "schlechte" Bürger als jeweils "existentiell Andere" (Carl Schmitt) einen Politikbegriff de facto wiederbeleben, den wir doch eigentlich hinter uns haben sollten.

Literatur

Brunkhorst, Hauke 1994: Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus, Frankfurt/ Main

Constant, Benjamin 1970 [1819]: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. Rede vor dem Athénée Royal in Paris, in: Ders.: Werke Bd. IV, Berlin, S. 363-396

Fraenkel, Ernst 1974: Deutschland und die westlichen Demokratien, 6. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

Fukuyama, Francis 2000: Der große Aufbruch. Wie unsere Gesellschaft eine neue Ordnung erfindet, Wien

Grützner, Friedhelm 2001: Wir und die da. Wo Elemente der Identität politisch instrumentalisiert werden, drohen Kulturkämpfe, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Heft 8, Berlin, 11-13

Herz, Dietmar 1999: Die wohlerwogene Republik. Das konstitutionelle Denken des politisch-philosophischen Liberalismus, Paderborn

Kant, Immanuel 1995: Die Metaphysik der Sitten, in: Ders.: Werke in sechs Bänden, Bd. 5 (zweiter Halbband), Köln

Münkler, Herfried 2002: Die Bürgergesellschaft - Kampfbegriff oder Friedensformel? Potenzial und Reichweite einer Modeterminologie, in: vorgänge 158 (2/2002 — Juli), S. 115-125

Rawls, John 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main

Reese-Schäfer, Walter 1997: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur

politischen Ethik, Frankfurt/ Main

Weber, Max 1972 [1921/22]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie, 5. revidierte Auflage, Tübingen

<https://www.humanistische-union.de/publikationen/vorgaenge/vorg-161/publikation/rechtsgenossenschaft-oder-tugendgemeinschaft/>

Abgerufen am: 17.10.2026