



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Zivilgesellschaft

Bernhard Laux

Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel?

Bernhard Bleyer

Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe

Michael Reder, Johannes Wallacher

Globale Zivilgesellschaft

Mariano Barbato, Eva Maria Fischer

Zivilgesellschaft und religiöser Pluralismus

Petra Dobner

Zivilgesellschaft und Sozialstaat



Sozialinstitut Kommende Dortmund
1/2011



Impressum

5. Jahrgang 2011 Heft 1

Herausgeber

Prälat Dr. theol. Peter Klasvogt, Dortmund

Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. Markus Vogt, München

Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Stefan Lunte, F-Bresson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)

Dipl.-Theol. Detlef Herbers (Kommende, Dortmund)

Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

Konzept Schwerpunktthema

Prof. Dr. Bernhard Laux

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,

Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich

(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis

zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



Editorial	<i>Markus Vogt (München)</i> Aufgabe und Hoffnungsbegriff Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Bernhard Laux (Regensburg)</i> Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts	3
	<i>Bernhard Bleyer (Regensburg)</i> Zivilgesellschaftliches Engagement Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe	11
	<i>Michael Reder, Johannes Wallacher (München)</i> Globale Zivilgesellschaft Theoretische Grundlagen und praktische Grenzen	19
	<i>Mariano Barbato (Darmstadt), Eva Maria Fischer (Jena/New York)</i> Zivilgesellschaft und religiöser Pluralismus Was Religionen zur Zivilisierung der Gesellschaft beitragen	26
	<i>Petra Dobner (Hamburg)</i> „Entscheidend ist die Befreiung von Demütigung und Diskriminierung“ Gespräch über Zivilgesellschaft und Sozialstaat	35
Buchbesprechung	<i>Christian J. Matuschek (Warstein)</i> Flower Power?!	28
	Handbuch Sozialstaat	41
	Globale Gerechtigkeit	42
	Anständig wirtschaften	44
	Die Kirche der Weltgesellschaft	45
	Sozialethik und praktische Politik	46
	Ethical Turn	47
Bericht	<i>Wilhelm Rauscher (Bonn)</i> „Migranten – die Zukunft gemeinsam bauen“ Jahreskongress der Französischen Sozialwochen in Paris	49
Länderbericht	<i>Stjepan Baloba (Zagreb, Hrvatska)</i> Zwischen messianischer Erwartung und ernüchternder Wirklichkeit Länderbericht zur Soziallehre der Kirche in Kroatien	51
Der Überblick	Summaries	55
	Résumés	56
Impressum	U2	



Markus Vogt

„Zivilgesellschaft“ ist ein Hoffnungsbe-griff, der als positive Rück-seite von Enttäuschungen über staatliches Handeln einerseits und marktwirt-schaftliche Steuerungen andererseits zu einem zentralen Attraktor des sozialetischen Denkens geworden ist. Staatsver-sagen und Marktversagen

gelten nicht als Ausnahme, sondern als prinzipielle Probleme unter der Bedin-gung gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Aktuelle Herausforderungen wie die Finanzkrise, der Klimawandel oder die demografische Entwicklung stellen dies deutlich vor Augen.

Das Konzept der Zivilgesellschaft bestreitet nicht die hohe Effizienz der systemischen Integration durch Staat und Markt. Aber als Instrumente benö-tigen sie Ziele. Solche durchaus auch im Streit zu formulieren, ist ein wesent-liches Kennzeichen und eine der Haupt-aufgaben dessen, was dann Zivilgesell-schaft genannt wird. Sie ist „der Ort gesellschaftlicher Kommunikationen und Aktionen, die auf die politische Willensbildung und Entscheidungs-findung in kommunikativ-argumen-tativer Weise Einfluss nehmen“, wie Bernhard Laux in seinem einführen-den Beitrag ausführt.

„Zivilgesellschaft“ ist wesentlich ein normativer, ein Zielbegriff. Die Mitglie-der der Gesellschaft sollen sich zivil, als Bürger dieser Gesellschaft, engagieren. Solcher Einsatz hat seine eigenen „Rationalitätspotenziale“ (Laux) und deckt die ganze Spannbreite von kompen-satorischer Erfüllung staatlicher und wirtschaftlicher Funktionen bis hin zum kritischen Korrektiv ab. Insofern ist die Zivilgesellschaft nicht nur ein Ort des solidarischen Handelns, son-derm ebenso des Protestes und diskur-siven Streitens. Dementsprechend chan-

Aufgabe und Hoffnungsbe-griff

giert auch die Einschätzung: Den einen gelten die Engagierten als „Wutbür-ger“, den anderen als Rückgrat und Ausdruck einer aktiven und lebendi-gen Gesellschaft.

Als zentralen Schlüssel zu einem anspruchsvollen Konzept von Zivilge-sellschaft entfaltet Bernhard Bleyer das Modell der aktiven Teilhabe und kon-kretisiert dieses mit Blick auf die Kir-che: „Das Christentum als in seinem Grundauftrag wirklichkeitsinkarnierte Religion kann gar nicht anders als sich mit der je konkreten Wirklichkeit und Gesellschaft, in der sie agiert, zu kon-frontieren.“ Was dies heißt, zeigt Bleyer exemplarisch am Konzeptwandel des Deutschen Caritasverbandes, der in sei-nen beiden letzten Kampagnen Befä-higung und selbstbestimmte Teilhabe in den Mittelpunkt seiner programma-tischen Ausrichtung stellte.

Mit dem Grundsatz der aktiven Teilhabe stellt sich freilich eine wei-tere, sozialetisch grundlegende Fra-ge: Welchen Ansprüchen müssen ziv-ilgesellschaftliche Akteure genügen, um diesen Titel auch zu Recht zu tra-gen? Die Anerkennung der Anderen als prinzipiell gleich und dazugehörig ist sicherlich eine Mindestbedingung. Doch genügt sie? Johannes Wallacher und Michael Reder erörtern diese Fra-ge und legen dabei den Schwerpunkt auf die globale Dimension: Wie muss eine „globale Zivilgesellschaft im Ein-satz für eine gerechte und friedliche Welt“ gestaltet sein? Müssen sich ziv-ilgesellschaftliche Assoziationen für all-gemeine Belange wie z. B. fairen Handel oder Naturschutz einsetzen? Wie lässt sich zwischen zivilgesellschaftlichem Engagement und Lobbyismus unter-

scheiden? Müssen solche Gruppierun-gen internen demokratisch strukturiert sein? – Und was hieße dies für die Kir-che und andere Religionsgemeinschaf-ten?

Dies entfalten Mariano Barbatto und Eva Maria Fischer in ihrem Beitrag zu „Zivilgesellschaft und religiöser Plu-ralismus“. In Auseinandersetzung mit Habermas' Gedanken zur postsäkula-ren Gesellschaft diskutieren sie norma-tive Anforderungen an religiöse Ak-teure am Beispiel des Islam. Zugleich aber ist die Blickrichtung auch umzu-kehren: Wie verhält sich die plurale Zi-vilgesellschaft zur Religion? Gerade in Deutschland ist sie auch Ort der Kulti-rierung des neuen Feindbildes „Islam“.

Ein Interview mit Petra Dobner zum Verhältnis von Sozialstaat und Zivil-gesellschaft sowie zwei Berichte aus Frankreich und Kroatien von Wilhelm Rauscher bzw. Stjepan Baloba erwei-tern diesen weiten Bogen sozialetisch-er Analysen der Vielfalt dessen, was Zivilgesellschaft ist oder sein kann.

Der Kampf um Religionsfreiheit ist ein wesentlicher Ursprung von Zivil-gesellschaft als einer sowohl vom Staat wie vom bloß Privaten unterschiedenen Sphäre. Die katholische Kirche ist die größte Institution der Zivilgesellschaft. Zugleich ist sie von deren kritischer Dy-namik häufig überfordert. So ist und bleibt Zivilgesellschaft eine Aufgabe, an der konstruktiv und dialogfähig mit-zuwirken Auftrag der Kirche ist. Diese Ausgabe von Amosinternational will mit einer sozialetischen Zwischenreflexion dieses Engagement unterstützend begleiten.



Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel?

Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts

Zivilgesellschaft bezeichnet einen von Staat, Wirtschaft und Privatsphäre unterschiedenen Handlungszusammenhang in der Gesellschaft, der insbesondere durch freiwillige Assoziationen gekennzeichnet ist. Die Interaktionsweisen sind von Freiwilligkeit und Offenheit beziehungsweise Öffentlichkeit, von Gewaltlosigkeit und dem Bemühen um kommunikative Klärungen geprägt. Dadurch werden sie zugleich mit normativen Erwartungen versehen. Grundlegend ist die Anerkennung der Anderen als gleichwertige und gleichberechtigte Bürger – selbst wenn Überzeugungen und Lebensweisen unterschiedlich sind, Interessen divergieren und Konflikte in grundlegenden Wertefragen bestehen. Zivilgesellschaftliche Aktivitäten wollen zum einen in Kooperation und Solidarität gesellschaftliche Lebensmöglichkeiten erweitern. Zum anderen zielen sie darauf ab, Einfluss zu nehmen auf politische Entscheidungen. Das Konzept Zivilgesellschaft hat Eingang in die neuere kirchliche Sozialverkündigung gefunden.



Bernhard Laux

Vier Jahreszahlen: 1968, 1989, 2010, 2011. Sie lenken den Blick in besonderer Weise auf die Zivilgesellschaft. 1968: Auf dem Höhepunkt der Studenten- und Bürgerproteste nicht nur in Deutschland, sondern u. a. auch in den USA, Frankreich und – mit anderen Frontstellungen – in der Tschechoslowakei werden in einer für die Nachkriegsgeschichte neuen Intensität aus der Gesellschaft heraus gesellschaftliche Verhältnisse sowie politische Strukturen und Entscheidungen kritisiert und Veränderungen intendiert. 1989: Bürgerproteste und -bewegungen fegen in den meisten Ostblockstaaten die bisherigen Regierungen hinweg und führen teilweise zu einer grundlegenden Veränderung des politischen Systems. 2010: Das nach demokratischen und rechtsstaatlichen Planungsverfahren und Entscheidungen umsetzungsfähige Verkehrs- und Bahnhofskonzept „Stuttgart 21“ stößt auf Kritik und Ablehnung bei einem

erheblichen Teil der Bevölkerung. Es kommt zu einer breiten Protestbewegung und zu – in dieser Form einmaligen – Schlichtungsgesprächen zwischen Repräsentanten des Staates, der Wirtschaft und der Bürger, in denen öffentlich in strukturierter und moderierter Weise Argumente für das Projekt und für Alternativen geprüft werden. 2011: Die UNO hatte das Jahr 2001 als Jahr der Freiwilligen bzw. der Freiwilligendienste (Volunteering) ausgerufen, die EU stellt das Jahr 2011 unter diese Perspektive. In der Presseerklärung der EU-Kommission wird konstatiert: „Menschen aller Altersschichten leisten einen positiven Beitrag für die Gemeinschaft, indem sie einen Teil ihrer Freizeit in Organisationen der Zivilgesellschaft, in Jugendclubs, in Krankenhäusern, Schulen, Sportvereinen usw. investieren. Die Europäische Kommission sieht die Freiwilligentätigkeit als gelebte Bürgerbeteiligung.“ (Presseerklärung vom 3.6.2009, IP/09/862)

Verschiedene Facetten des Begriffs Zivilgesellschaft zeigen sich an diesen Ereignissen. Seinen grundlegenden Sinn kann man vielleicht so bestimmen: Das Konzept „Zivilgesellschaft“ bezieht sich – zunächst sehr weit formuliert – auf die Frage nach den Prozessen und Strukturen, in denen eine Gesellschaft sich reflektierend, kommunizierend und aktiv handelnd auf die Gestaltung ihrer eigenen Entwicklung bezieht. Dabei wird das politische System im engeren Sinn als Gegenüber dieses zivilgesellschaftlichen Handlungszusammenhangs verstanden, bis hin zu dem Punkt, dass eine Gesellschaft ihr politisches System – wie 1989 – neu bestimmt. Neben dieser politikbezogenen Komponente gehören zum Handlungszusammenhang Zivilgesellschaft aber auch jene Aktivitäten, die Bürger im Interesse der Verbesserung der Lebensmöglichkeiten und der Entwicklung der Gesellschaft ohne Adressierung an die Politik leisten.



Abgrenzungen und Zusammenhänge

„Zivilgesellschaft“ ist kein Begriff, der Gesellschaften als ganzen zukommt. Weder ist er ein Attribut, das einer Gesellschaft positiv wertend – in Gegensatz etwa zu „unzivilen“ – zugesprochen werden könnte, noch fällt er in der Reichweite mit dem Begriff der Gesellschaft zusammen. Er bezeichnet vielmehr partielle Handlungszusammenhänge in der Gesellschaft. Zivilgesellschaft ist deswegen in einem ersten Reflexionsschritt von anderen gesellschaftlichen Prozessen abzugrenzen, wodurch der zweite Schritt der Reflexion von Abhängigkeiten und Austauschprozessen ermöglicht wird.

„Nach verbreitetem, aber nicht verbindlichem Sprachgebrauch gehören zur Zivilgesellschaft die selbstorganisierten Initiativen, Zirkel, Vereine und Organisationen, die weder der staatlichen Sphäre und ihren Institutionen zuzuschlagen sind, noch zum Markt rechnen und drittens auch nicht in der Privatsphäre angesiedelt sind. Es geht um Initiativen, Netzwerke, Bewegungen und Organisationen zwischen Staat, Markt und Privatsphäre.“ (Goswinkler et al., 2004, 11)

Zivilgesellschaft und Politik

Zivilgesellschaft ist vom Staat zu unterscheiden, dessen zentrale Aufgabe es in der Gesetzgebung ist, verbindliche Entscheidungen zu treffen, in der Verwaltung, diese Entscheidungen umzusetzen und zu implementieren und in der Rechtsprechung und -durchsetzung diese verbindlich zu interpretieren und ihnen Geltung zu verschaffen. Die Möglichkeit einer funktionierenden Zivilgesellschaft ist dabei von politischen Bedingungen abhängig, insbesondere von der Gewährleistung von Freiheits- und Partizipationsrechten, allen voran Meinungs-, Kommunikations-, Presse- und Vereinigungsfreiheit. Sie erst ermöglichen die Bildung freier Assoziationen und eine offene

und öffentliche Kommunikation. Umgekehrt ist eine demokratische, auf die Erfordernisse der Gesellschaft bezogene, leistungsfähige und rationale Politik auf die Zuflüsse aus der Zivilgesellschaft angewiesen. Die zivilgesellschaftliche Artikulation von Belastungen in der Lebensführung und von gesellschaftlichen Problemlagen, die Diskussion dieser Fragen in Assoziationen und Medien, die Zusammenführung gesellschaftlichen Wissens und die Suche nach Problemlösungsmöglichkeiten schaffen eine politische Öffentlichkeit, in der Erwartungen an die politische Entscheidungstätigkeit – in der Regel durchaus plural und kontrovers – zur Sprache kommen. Eine demokratische Politik, die an den Willen der Bürger rückgekoppelt ist, kann im inhaltlichen Interesse einer leistungsfähigen und vernünftigen Politik von den im zivilgesellschaftlichen Diskurs sich zeigenden Rationalitätspotentialen nicht absehen und im selbstbezogenen Interesse des Machterhalts das Gewicht zivilgesellschaftlicher Meinungsbildung nicht ignorieren. Sie wird über das zentrale, wenngleich kommunikativ „schmalbandige“ Wahlrecht machtrelevant. Neben dem Kernrecht der Wahl sind es insbesondere die Parteien, die bei der Übersetzung zivilgesellschaftlicher Meinungsbildung in das Machtssystem politischer Entschei-

Zivilgesellschaft und Wirtschaft

Anders als in der an Hegel orientierten Gegenüberstellung von Staat und (bürgerlicher) Gesellschaft, die in ursprünglich liberal-abwehrrechtlicher Absicht die freie Tätigkeit des Bürgers, auch und gerade seiner Wirtschaftstätigkeit, gegen staatlichen Zugriff zu sichern suchte, wird Zivilgesellschaft zumeist gegen den Wirtschaftsbereich abgegrenzt. Wirtschaftliche Interaktionen sind intentional durch Interessenorientierung in Verbindung mit einem

dung – bei der Übersetzung von Kommunikation in Macht – eine grundlegende Vermittlungsrolle spielen.

Zivilgesellschaft ist in diesem Verständnis nicht der Ort verbindlicher Entscheidungen, die aus guten Gründen dem stärker formalisierten und normierten parlamentarischen Verfahren überlassen bleiben, sondern der Ort gesellschaftlicher Kommunikationen und Aktionen, die auf die politische Willensbildung und Entscheidungsfindung in kommunikativ-argumentativer Weise Einfluss nehmen. Sie ist so eng mit dem normativ gehaltenen Konzept der (politischen) Öffentlichkeit verbunden.

Die Möglichkeit der Zivilgesellschaft ist daran gebunden, dass der Staat weder zu stark noch zu schwach ist. Ein überstarker Staat, der das Medium Macht überzieht und die Gesellschaft kontrolliert und steuert, verhindert eigenständige gesellschaftliche Initiativen und freie Kommunikation. Diese Perspektive stand insbesondere im Kampf osteuropäischer Bürgerrechtsbewegungen und Dissidenten gegen totalitäre kommunistische Regimes im Vordergrund. Zivilgesellschaft wird aber auch durch einen zu schwachen Staat verhindert, dem es nicht gelingt, Gewalt zu monopolisieren und gesellschaftliche Machtverhältnisse und soziale Ungleichheit soweit zu neutralisieren, dass ein friedlicher Umgang der Bürger gewährleistet werden kann.

zweckrationalen Handlungskalkül gekennzeichnet, wobei deren Anschlussfähigkeit durch das Medium Geld hergestellt wird. Die Einzelhandlungen verknüpfen sich via Geld und Markt zum komplexen, transnationalen Netz Wirtschaft. Dessen Gesamtergebnis und Strukturen ergeben sich „hinter dem Rücken der Handelnden“ teilweise konstraintentional. Handlungsintention und Folgen fallen nicht nur auseinander, sondern sind, wie Adam Smith

schon klar herausgearbeitet hat, systematisch entkoppelt. Die Akteure im Handlungsfeld der Wirtschaft begehen sich interessenrational und strategisch: eigene Handlungszüge sind so zu wählen, dass unter Berücksichtigung der Handlungszüge der Anderen die eigenen Handlungsziele bestmöglich realisiert werden können. In der wirtschaftlichen Handlungslogik ist das Interesse am Anderen durch das eigene Selbstinteresse motiviert und limitiert. Diese Interessenlage reinen wirtschaftlichen Handelns – das natürlich nicht immer rein auftreten muss und unternehmensethisch gesehen auch nicht soll – ist Grund der Abgrenzung der Zivilgesellschaft gegenüber der Wirtschaft. Für Zivilgesellschaft wird ein anderer Handlungsmodus als grundlegend erachtet, wie nachfolgend noch zu verdeutlichen sein wird.

Wechselwirkungen zwischen Wirtschaft und Zivilgesellschaft bestehen in einer Abhängigkeit der Gesellschaft und darin auch der Zivilgesellschaft von Gütern und Dienstleistungen ebenso wie von Arbeitsplätzen und Einkommen. Umgekehrt ist die Wirtschaft aber auch von zivilgesellschaftlicher Akzeptanz abhängig. Wirtschaftliche Entwicklungen, Prozesse und Strukturen sind Gegenstand zivilgesellschaftlicher Debatten. Sie können zum einen via Staat auf die Veränderung der rechtlichen Rahmenbedingungen der Wirtschaftsordnung zielen, zum anderen das Image von Firmen tangieren oder zu ethisch-politisch – zivilgesellschaftlich – motivierten Kaufentscheidungen führen, die die wirtschaftliche Lage für Unternehmen und so ihr Entscheidungskalkül verändern können. Eine zivilgesellschaftliche Orientierung wird wirtschaftsintern wahrgenommen, wenn Unternehmen ihr Handeln unter den Anspruch der „(Good) Corporate Citizenship“ stellen (vgl. Maak/Ulrich, 2007).

Zivilgesellschaft und Privatsphäre

Die Privatsphäre, für die idealtypisch Familie, Verwandtschaft, Freundschaft, Peergroups etc. stehen können, bezeichnet jene Kommunikationsverhältnisse, die durch affektive Bindung, direkte Interaktion und spontane Solidarität gekennzeichnet sind (vgl. Gosewinkel/Rucht 45 ff.). Diese umfassenden, nicht funktionalisierten und spezialisierten Beziehungen sind wesentliche Grundlage der eigenen Identität und der sozialen Verankerung. Im Verhältnis von Privatsphäre und Zivilgesellschaft ist aus der Perspektive der Lebensführung zunächst ein Element der Abschottung zentral. Die privaten,



Zivilgesellschaft und andere Ebenen des öffentlichen und privaten Lebens grenzen sich in gegenseitiger Verwiesenheit von einander ab

ja intimen und von Zuneigung geprägten Beziehungen sind gegen den zudringlichen Blick von außen, gegen die Einmischung in die privaten Angelegenheiten und gegen äußere Regulierung zu schützen. Andererseits werden ganz wesentlich die – nicht singulären – Erfahrungen, Belastungen und Problemlagen der privaten Lebensgestaltung im öffentlichen Raum der Zivilgesellschaft thematisiert und reflektiert. So sehr etwa die Ausgestaltung ihres Familienlebens in die Kompetenz einer Familie selbst gehört, so sehr sind generelle Fragen der Ausgestaltung des Familienlebens und verallgemeinerbare Problemlagen – etwa Fragen der Geschlechterrollen oder der Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familie – Gegenstand zivilgesellschaftlicher Debatten. Das in diesen Debatten entwickelte Problembewusstsein und Rationalitätsniveau ist einerseits Ressource für die Lebensgestaltung von Familien selbst und kann andererseits Erwartungen an das politische Entscheidungssystem hinsichtlich der Veränderung struktureller Rahmenbedingungen für das Familienleben artikulieren. An die Politik fließen aus der Privatsphäre via Zivilgesellschaft also zwei Anliegen: die Unversehrtheit privater Lebensbereiche gegenüber staatlichen Zugriffen zu sichern und die materiellen, sozialen und strukturellen Voraussetzungen zu schaffen, die gelingende Privatheit möglich machen (vgl. Habermas, 1992, 441 f.).

Zivilgesellschaft als offener Raum kooperativer Zielverwirklichung

Wenn Zivilgesellschaft bisher gegen machtbestimmte Handlungszusammenhänge, in denen verbindliche Entscheidungen getroffen und durchgesetzt werden, gegen geldbestimmte Interaktionssysteme, in denen wirtschaftliche Eigeninteressen verfolgt werden, und gegen affektive Bindungen, in denen Menschen ihr privates Leben gestalten, abgegrenzt wurde, so gilt es nun ihre Andersheit positiv zu bestimmen.

Zivilgesellschaftliche Handlungszusammenhänge sind – im Unterschied zu privaten Beziehungen – durch die

Interaktion mit Fremden, die durchaus Vertraute sein oder werden können, und durch die prinzipielle Zutrittsmöglichkeit für weitere Mitglieder der Gesellschaft gekennzeichnet. Ihnen kommt also eine gewisse Offenheit und Öffentlichkeit zu. Zivilgesellschaftliche Interaktionen dienen der Realisierung von Zielen, die alleine nicht zu verwirklichen sind, sondern der Verbindung mit Anderen bedürfen. Dabei ist – im Unterschied zur Fixierung auf die je eigene Zielerreichung in wirtschaftlichen Transaktionen – die gemeinsame Zielerreichung der Beteiligten in-



tendiert. Zivilgesellschaft ist so durch die Anerkennung der Anderen – auch in ihrer Verschiedenheit – als gleichwertige Mitglieder des Gemeinwesens geleitet, die die Berücksichtigung ihrer Perspektive in den Interaktionen untereinander erfordert.

Zielsetzung: Erweiterte Lebensmöglichkeit durch Kooperation und Solidarität

Die erste Zielrichtung ist von der Erwartung getragen, dass durch die Verbindung der Mitglieder des Gemeinwesens in verschiedenen Assoziationen auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen oder gemeinsamer Anliegen Gesellschaft reichhaltiger wird und erweiterte Lebensmöglichkeiten bietet. Das beginnt bei primär unpolitischen Anliegen wie Sportvereinen, die ermöglichen, einen Sport gemeinsam auszuüben, Sportanlagen zu schaffen, ein Gemeinschaftsleben zu entwickeln sowie Kinder und Jugendliche an den Sport heranzuführen und auszubilden. Andere Vereinigungen sind stärker auf soziale und gesellschaftliche Dienste bezogen, wie Freiwillige Feuerwehren, Bürger- bzw. Stadtteilvereine, soziale und karitative Initiativen oder Naturschutzgruppen. Sie kümmern sich um Anliegen der Gemeinschaft oder von bestimmten belasteten oder benachteiligten Gruppen in der Gesellschaft, die der Staat nicht – oder jedenfalls nicht allein – verwirklichen kann. In sozialen

Mit zivilgesellschaftlichen Prozessen kann eine Intention und Wirkung in zwei Richtungen verbunden sein: Sie können zum einen Gesellschaft selbst bereichern und verändern und zum anderen auf die Gestaltung der Politik zielen.

und karitativen Initiativen geht es nicht nur und häufig nicht primär um materielle Aspekte der Linderung von Not, sondern auch um eine kommunikative Struktur. Belastete und Benachteiligte wie ältere Menschen, Kranke, Ausländer, Einkommensschwache werden in kommunikative Netze einbezogen, wobei auch ihre eigene Kommunikations- und Selbstorganisationsfähigkeit gestärkt wird. In all diesen Vereinigungen und Aktivitäten kann auch eine politische Komponente Platz finden.

Zivilgesellschaftliche Interaktionen und Kooperationen können das Leben reicher und besser machen, Kommunikation in der Gesellschaft intensivieren und Räume der Begegnung schaffen. In diesen Aktivitäten zeigt sich Bereitschaft zu Verantwortungsübernahme und wird zugleich bestärkt und auch gelernt. Zivilgesellschaft ist in diesem Sinn der Raum, in dem das Leben eine bewusst auf die Gesellschaft bezogene Dimension erhält und über gesellschaftliche Anliegen gesprochen wird.

Zielsetzung: Realisierung politischer Partizipation

Die politikbezogene Ausrichtung zivilgesellschaftlicher Prozesse als zweite Zielrichtung kann und muss von den gesellschaftsbezogenen Aktivitäten nicht strikt getrennt werden. Soziale Initiativen etwa werden sich häufig nicht nur direkt um die Verbesserung der Lebenslage Benachteiligter bemühen, sondern auch politische Veränderungen fordern, die Benachteiligung verhindern bzw. überwinden.

In politikbezogener Perspektive ist Zivilgesellschaft die politische Seite der Gesellschaft. Sie ist der Kommunikations- und Reflexionsraum, in dem die gesellschaftlichen Probleme und Herausforderungen, die einer politischen Bearbeitung bedürfen, artikuliert und diskutiert werden und in bereits vorgeklärter Form an das politische Entscheidungssystem herangebracht werden.

„Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiert.“ (Habermas 443 f.)

Der Koordinierungsmechanismus der Zivilgesellschaft ist durch kommunikative Verständigung bestimmt. Die Verständigungsleistung kann angesichts der Vielzahl der Themen und Probleme, die theoretischer, ästhetischer, ethischer oder moralischer Natur sein können – und häufig mehrere dieser Perspektiven gleichzeitig berühren – nicht nur auf einen im engeren Sinn diskursiv gewonnenen rationalen Konsens, sondern auch auf einen in Verhandlungen erzielten ausgewogenen Kompromiss zielen. „Die Anerkennung der prinzipiellen Gleichheit trotz Verschiedenheit und damit der Autonomie und freien Entfaltung aller Gruppen und Assoziationen führt handlungspraktisch zur Akzeptanz von Interaktionsformen, die verhandlungsförmigen und/oder deliberativen Mustern folgen und auf Kompromisse bzw. Konsens angelegt sind. Grundlage für die Bereitschaft zu ‚ziviler‘ Interaktion bildet die Einsicht, dass ein derartiges Handeln dem verallgemeinerungsfähigen Interesse an Gerechtigkeit und Vernunft entspringt und selbiges sich in öffentlichen Prozessen der Meinungs- und Willensbildung konkretisiert.“ (Gosewinkel/Rucht 49)

Normative Qualität des Konzepts „Zivilgesellschaft“

Es ist nicht zu übersehen, dass die zunächst deskriptiv verstandene Abgrenzung eines gesellschaftlichen Handlungsbereichs, den Offenheit, wechselseitige Anerkennung, Kooperation und kommunikative Verständigung kennzeichnen, mit einer normativen Komponente verschränkt ist.

Darin drückt sich grundlegend aus, dass keiner für sich selber leben kann, dass die Anderen nicht primär Grenze eigener Freiheit sind, sondern Freiheit erst ermöglichen und erweitern. Aus der Sozialverstrickung menschlicher Existenz folgt eine Sozialverpflichtung. Sie „wurzelt in der Erfahrung, daß einer für den anderen eintreten muß, weil alle Genossen an der Integrität ihres gemeinsamen Lebenszusammenhangs in derselben Weise interessiert sein müssen“. (Habermas 1986, 311)

Diese Verbundenheit erfordert Aufmerksamkeit und Mitverantwortung für die gemeinsamen Angelegenheiten und Sorge für die Lebensbedingungen der Anderen; wie bei allen positiven Pflichten ist deren Umfang schwer generell zu bestimmen und von verfügbaren Handlungsmöglichkeiten und gestuften Zugehörigkeiten abhängig. Es bleibt so die doppelte Aufforderung, den Kreis nicht zu klein zu ziehen, solidarische Verantwortung aber auch nicht durch Allzuständigkeit zu überfordern und letztlich zu gefährden.

In der politikbezogenen Dimension zivilgesellschaftlicher Aktivität drückt sich die Anerkennung der Anderen in einer verständigungsorientierten Grundeinstellung aus: Sie schließt nicht nur Gewalt als Weg der Durchsetzung eigener Vorstellungen und Interessen, sondern auch Täuschung, die Sprache strategisch einsetzt, aus. Anerkennung erfordert Wahrhaftigkeit und Offenheit der Kommunikation. Sie verlangt von den Vereinigungen, ihre Ziele offen zu legen und argumentativ zu vertreten. Gegen die Offenheit der Kommunikation wird auch verstoben, wenn Einfluss auf die Politik im

Geheimen genommen wird. Lobbyarbeit ist nicht illegitim. Aber dort, wo sie im stillen Kämmerlein erfolgt und vor der Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft verborgen gehalten wird, wird sie problematisch.

Schließlich erfordert die Anerkennung der Anderen auch, dass ihnen die Chance gegeben wird, mit ihren Positionen zu Wort zu kommen und gehört zu werden. Dies ist gerade dann nicht leicht, wenn sie Andersdenkende und – noch herausfordernder – Anderslebende sind. Gefordert ist, ihre Freiheit zu achten, soweit sie mit der Freiheit aller Anderen zusammen bestehen kann, und ihre Argumente zu hören.

Normative Ansprüche richten sich in der politischen Seite der Zivilgesellschaft also vor allem auf die Offenheit der Kommunikation, so dass Öffentlichkeit in einem normativ gehaltvollen Sinn entstehen kann. Im Blick auf das politische System ist vor allem die Durchlässigkeit und Resonanzfähigkeit für zivilgesellschaftlich artikulierte Erwartungen zu fordern. Dabei sind auch erweiterte Partizipationsstrukturen – wie etwa verpflichtende moderierte Schlichtungen, erweiterte Anhörungen oder Bürgerentscheide sowie weitergehende Informations- und Transparenzverpflichtungen staatlicher Instanzen – durchaus notwendig.

Im Gegensatz zu manchen kommunitaristischen oder sozialromantischen Konzepten darf die Zivilgesellschaft nicht harmonistisch gedacht werden. Wenngleich im Prozess zivilgesellschaftlicher Interaktionen – gerade in der Zivilität des Umgangs und der Ar-

gumentativität der Auseinandersetzung – auch ein Wertekonsens zum Ausdruck kommt, in dem die Unterschiedlichkeit von Lebenskonzepten, Zielen und Interessen umfassen ist, so ist Zivilgesellschaft eben auch der Ort, an dem Pluralität moderner, freiheitlicher Gesellschaften sichtbar wird und aufeinander trifft. Zivilgesellschaft ist

 Die Zivilgesellschaft ist bisweilen Ort konträrer, aber nach Ausgleich strebender Interessen

insofern der Ort kontroverser Debatten, fortbestehender Unterschiede in Weltanschauungen, Gesellschaftskonzepten und Menschenbildern. Sie ist auch Ort divergierender, manchmal konträrer Interessen. Dass sie diese Vielfalt aushält, kommunikativ in Beziehung bringt, in Argumentation nach Klärung, Annäherungen, Kompromissen und Konsens sucht und so zu einer gesteigerten Rationalität politischer Prozesse beiträgt, macht ihren eigenen normativen Wert aus und trägt zu einer gesteigerten Moral der Politik bei.

Damit wird auch deutlich, dass Positionen und Vereinigungen, die die wechselseitige Anerkennung als Grundlage des Zusammenlebens verweigern, einer normativ verstandenen Zivilgesellschaft nicht entsprechen. Rassistische, sexistische und religiös-fundamentalistische Vereinigungen und Aktivitäten verfehlen die normative Implikation der Zivilgesellschaft, auch wenn sie sich zivilgesellschaftlicher Formen und Möglichkeiten bedienen.¹

Zivilgesellschaft, Bürger und Nation

Auch wenn der Begriff der Bürgergesellschaft oft mehr oder weniger syn-

onym für den Begriff der Zivilgesellschaft gebraucht wird, so bezieht sich

¹ Sheri Berman zeigt, wie nationalistisches und nationalsozialistisches Gedankengut gerade im reichhaltigen zivilgesellschaftlichen Leben der Weimarer Republik gesellschaftsfähig werden und sich ausbreiten kann. Vgl. Berman, 1997, 401–429

Zivilgesellschaft nicht nur auf Bürger im Sinne von Staatsbürger. In die zivilgesellschaftlichen Prozesse sind alle Menschen einbezogen, die in einer Gesellschaft leben und sich an deren Leben und Debatten beteiligen. Es gibt insofern eine Zugehörigkeit zu zivilgesellschaftlichen Prozessen, die nicht an die Staatsbürgerschaft in einem nationalstaatlichen Kontext – der durch transnationale Prozesse sowieso relativiert wird – gebunden ist.²

Die zivilgesellschaftlichen Hochzeiten von 1968 und 1989 können beide darüber hinaus verdeutlichen, dass zivilgesellschaftliche Kommunikationszusammenhänge nicht an nationalen Grenzen Halt machen. Themen und Argumente gehen über nationale Grenzen hinaus. In einem transnationalen Austauschprozess entstehen grenzüberschreitende Öffentlichkeiten, weil Gesellschaften vor ähnlichen Herausforderungen und Entwicklungsprozessen stehen.

Transnationale Zivilgesellschaft entsteht aber auch angesichts globaler Herausforderungen sowie der Entwicklung grenzüberschreitender politischer Gebilde wie der EU oder von Governance-Strukturen auf Weltebene. (Zur globalen Zivilgesellschaft siehe auch den Beitrag von Reder/Wallacher in diesem Heft.)

Zivilgesellschaft und Sozialstaat

„Wenn Regierungsvertreter die Zivilgesellschaft umarmen, sollte man misstrauisch werden – besonders in Zeiten, da aufgrund knapper Finanzen wenig Staat zu machen ist. Plötzlich wird der ‚engagierte Bürger‘ auf’s Podest gehoben, gelobt und geehrt – und weiß noch gar nicht, was ihm da außer Orden an Verantwortung angehängt wird, die bislang dem Staat oblag.“ (Böhm, 2003, 139) In der Tat ist Vorsicht geboten – und dennoch: Zivilgesellschaft ist kein Gegenkonzept zum Sozialstaat

und kann es nur in missbräuchlicher Verwendung werden.

Zivilgesellschaftliche Solidarität hat zwei Seiten (vgl. Lohmann, 2003, 21 f.): Zivilgesellschaftliche Eigenverantwortung und Eigenaktivität ist Quelle freiwillig gewährter und privat organisierter Solidarität. Und es scheint mir unstrittig, dass nicht alles Soziale vom Staat ausgehen kann. Es bedarf vielmehr einer Gesellschaft, in der es Solidarität und Verbundenheit der Bürger untereinander gibt. Sie kann in kommunikativer Einbindung, in konkreter Hilfeleistung und in materieller Unterstützung zum Ausdruck kommen. Zuzugeben ist, dass eine Versuchung darin liegt, diese Solidarität – im Sinne eines fehlinterpretierten Subsidiaritätsprinzips – als den eigentlichen Ort gesellschaftlicher Solidarität zu verstehen und für die Abwälzung sozialstaatlicher Leistungen und Dienste zu funktionalisieren. Dies würde allerdings zum einen eine Entrechtlichung sozialer menschenrechtlicher Ansprüche bedeuten und zum anderen zu einer Überlastung zivilgesellschaftlicher Solidarität führen.

Zivilgesellschaftliche Solidarität zielt aber auch auf die Unterstützung

beim Kampf um legitime soziale Ansprüche und Rechte Anderer. Zivilgesellschaft ist so Ort der Gründung, der Begründung und der Verteidigung des Sozialstaates. Gerade in der Zivilgesellschaft werden die Belastungen der privaten Lebensführung, der Mangel an Ressourcen für ein Leben in Freiheit und Partizipation öffentlich thematisiert. In der Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft kommen gesellschaftliche Ungleichheiten auf den Tisch der Kommunikation. Hier können die Forderungen nach einem sozialen und aktiven Staat, der die Lebensvoraussetzung seiner Bürger sichert, eine gewisse Gleichheit auch in materieller Hinsicht zum Ziel hat sowie zur Solidarität in der Gesellschaft durch soziale Sicherungssysteme beiträgt, erhoben und an das staatliche System der Entscheidung herangetragen werden. So wird Not nicht abgedrängt, sondern zivilgesellschaftlich wahrgenommen und in politische Forderungen umgewandelt. Diese politische Aktivierung kann und muss teilweise anwaltschaftlich vorgenommen werden, zielt aber besonders auf die Befähigung der Benachteiligten, selbst politisch für ihre Anliegen einzutreten.³

Zivilgesellschaft in der kirchlichen Sozialverkündigung

„Zivilgesellschaft“ spielt in der kirchlichen Sozialverkündigung nur eine nachrangige Rolle. Ein Grund dafür ist, dass das Konzept – bei einer ideengeschichtlich viel längeren Tradition – in der neueren politischen Diskussion doch erst relativ spät einen prominenten Stellenwert bekommt; eine markante Zäsur stellen dabei die politischen Transformationsprozesse in Osteuropa dar. Insofern kann ein expliziter Bezug der kirchlichen Sozialverkündigung auch erst in jüngster

Zeit erwartet werden. „Caritas in veritate“ verwendet den Begriff mehrfach, sogar in der Überschrift des dritten Kapitels, und bezieht sich positiv darauf. Grundlegend wird konstatiert: „Mit einer besser ausgewogenen Rolle der staatlichen Gewalt kann man davon ausgehen, daß sich jene neuen Formen der Teilnahme an der nationalen und internationalen Politik stärken, die sich durch die Tätigkeit der in der Zivilgesellschaft arbeitenden Organisationen verwirklichen. Es ist wünschenswert,

² Das Konzept „citizenship“ ist eher als „Staatsbürgerschaft“ in der Lage, differenzierte und multiple Zugehörigkeiten und Rechte zu thematisieren. Vgl. Becka, 2010

³ Eine kritisch-differenzierte Analyse des Verhältnisses von Zivilgesellschaft, Sozialstaat und Sozialer Arbeit leistet Oliver Fehren (2008).



daß in dieser Richtung eine tiefer empfundene Aufmerksamkeit und Anteilnahme der Bürger an der *Res publica* wachse.“ (CV 24)

Begriff und Sache der Zivilgesellschaft werden in „*Caritas in veritate*“ deutlich thematisiert und vor allem im Blick auf wirtschafts- und entwicklungspolitische Fragen stark gemacht. Es fällt allerdings auf, dass die demokratietheoretischen Bezüge nicht besonders betont werden. Verschiedene Aspekte spielen hier zusammen:

Erstens ist der Subsidiaritätsgedanke stärker als der Demokratiegedanke. Zivilgesellschaftliche Aktivitäten sind als solidarische Eigenaktivitäten von Assoziationen und kleineren Gemeinschaften wertvoll und insofern schützenswert – auch gegen den Staat. Ihre Einflussnahme auf den Staat wird viel weniger thematisiert. Dabei spielt jedoch „*Caritas in veritate*“ zivilgesellschaftliche Solidarität nicht gegen den Sozialstaat aus.

Zweitens ist das kirchliche Staatsverständnis in Kontinuität mit einer langen Tradition „output-orientiert“.

Vom Staat wird erwartet, dass er bestimmte Leistungen erbringt, insbesondere dass er Frieden, Gerechtigkeit und – seit der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ des 2. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit – Freiheit wahrt und sichert. In welcher Staatsform er dies tut, ist dabei nicht so entscheidend. Wichtiger als die demokratische Beteiligung der Bürger sind richtige Entscheidungen, die grundlegenden moralischen Kriterien gerecht werden. Demokratie wird dabei durchaus als die bessere und die heutige „Normalform“ bejaht, aber auch mit gewissen Risiken in Verbindung gebracht – „*Centesimus annus*“ spricht von der Gefahr des Relativismus. Die Bindung der Entscheidung an die Wahrheit macht das Verhältnis zu Demokratie nicht unambivalent; und das Selbstverständnis der Kirche als Hüterin der Wahrheit macht es für sie schwierig, ihren demokratiegemäßen Ort zu bestimmen. Hier scheinen kirchlicherseits nach wie vor Klärungsprozesse auszustehen, die von einem differenzierteren und reiferen Konzept politischer Demokratie

und von einem positiven Verständnis offener Kommunikation geleitet sind.

Resümee

1. Zivilgesellschaft ist ein analytisch taugliches und normativ leistungsfähiges theoretisches Konzept. Anstelle der großen Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft differenziert es einen von der Privatheit und der Wirtschaft unterschiedenen Bereich aus, in dem sich zentrale Prozesse der Kommunikation unter den Mitgliedern eines Gemeinwesens unter Bezug auf die Gestaltung der gemeinsamen Angelegenheiten abspielen. Es kann dabei auch die Prozesse näher bestimmen, in denen Gesellschaft auf kommunikative Weise ihre Anliegen an die Politik heranträgt und auf sie einwirkt. Damit wird benennbar, welche Faktoren Politik lebendig machen und sie über den Zustand einer Elitenbestimmung durch Wahlen hinausführen.

LITERATUR

- Becka, M. (2010): Zugehörigkeit, Rechte, Partizipationsmöglichkeiten. Dimensionen von Citizenship und ihre Herausforderung durch Migration. In: Becka, M./Rethmann, A.-P. (Hg.): Ethik und Migration. Paderborn, 81–106.
- Berman, S. (1997): Civil Societies and the Collapse of the Weimar Republic. In: World Politics, Jg. 49, 401–429.
- Böhm, A. (2003): Zivilgesellschaft. Polemik gegen ein Wundermittel. In: Lohmann, G. (Hg.): Demokratische Zivilgesellschaft und Bürgertugenden in Ost und West. Frankfurt/Main, 139–144.
- Fehren, O. (2008): Wer organisiert das Gemeinwesen? Zivilgesellschaftliche Perspektiven sozialer Arbeit als intermediärer Instanz. Berlin
- Gosewinkel, D./Rucht, D. (2004): „History meets sociology“. Zivilgesellschaft als Prozess. In: Gosewinkel, D./Rucht, D./van den Daele, W./Kocka, J. (Hg.): Zivilgesellschaft – national und transnational. Berlin, 29–60.
- Gosewinkel, D. u. a. (2004): Einleitung. Zivilgesellschaft – national und transnational. In: dies. (Hg.): Zivilgesellschaft – national und transnational. Berlin, 11–26.
- Habermas, J. (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main.
- Ders. (1986): Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über „Stufe 6“. In: Edelstein, W./Nummer-Winkler, G. (Hg.): Zur Bestimmung der Moral. Frankfurt/Main, 291–318.
- Inthorn, J. u. a. (Hg.) (2005): Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente – Modelle – Anwendungsfelder. Stuttgart.
- Klein, A. (2001): Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung. Opladen.
- Lohmann, G. (2003): Modell „Zivilgesellschaft“. Grundlagen, Eigenschaften und Probleme. In: ders. (Hg.): Demokratische Zivilgesellschaft und Bürgertugenden in Ost und West. Frankfurt/Main, 11–29.
- Maak, Th./Ulrich, P. (2007): Integre Unternehmensführung. Ethisches Orientierungswissen für die Wirtschaftspraxis. Stuttgart.
- Olk, Th./Klein, A./Hartnuß, B. (Hg.) (2010): Engagementpolitik. Die Entwicklung der Zivilgesellschaft als politische Aufgabe. Wiesbaden.



2. Deutlich wurde, dass das Konzept Zivilgesellschaft vor Missdeutungen und Missbrauch geschützt werden muss. Es kann insbesondere nicht gegen das Sozialstaatskonzept ausgespielt werden. Es liefert nicht die Legitimation für ein „subsidiäres“ Abschieben sozialstaatlicher Sorge um Lebensmöglichkeiten und Inklusion an die Zivilgesellschaft. Allerdings wird deutlich, dass Inklusion nicht ausreichend durch die Instrumente Recht und Geld allein zu sichern ist, sondern auch der Interaktion und Kommunikation unter Bürgern bedarf, die der Staat nicht von sich aus herstellen kann.

Missdeutet wird das Konzept auch dann, wenn Zivilgesellschaft ausgeprägt gemeinschaftlich konzipiert und ihr ein gemeinsames Konzept des guten Lebens unterlegt wird. Zivilgesellschaft ist durch Zusammengehörigkeit in Verschiedenheit gekennzeichnet, die durch wechselseitige Anerkennung als Gleiche ermöglicht wird und darin ihre normative Grundlage hat.

3. Ausgehend von der gegenseitigen Anerkennung als Bürger, die in einem Gemeinwesen verbunden sind und in dessen Gestaltung miteinander in Beziehung stehen, erwachsen Anforderungen, die sich einerseits an die Bürgerinnen und Bürger adressieren lassen und andererseits bestimmte Strukturen erfordern. Von den Bürgern wird Mit-

KURZBIOGRAPHIE

Bernhard Laux (*1955), Dr. theol, Dipl.-Soziologe und -Pädagoge, Professor für Theologische Anthropologie und Werteorientierung an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg; Forschungsschwerpunkte: Grundlegungsfragen Theologischer Sozialethik, Werte und Religion, Wirtschaftsethik, Medizinethik, gesellschaftliche Fragen von Ehe und Familie; aktuelle Veröffentlichungen: Exzentrische Soziallehre. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft, Münster 2007; Zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor. Katholische Sozialethik im Spannungsfeld von liberalem und kommunitaristischem Denken, In: M. Kühnlein (Hg.): Kommunitarismus und Religion. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband; 25) Berlin 2010, 303–318; Wirtschaftsethik des Christentums, In: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 119 (1/2009) 14–23.

verantwortung für die gemeinsamen Angelegenheiten und Sorge für die Lebensbedingungen der Anderen erwartet, die auch Toleranz gegenüber ihrer – anderen – Lebensweise einschließt. Strukturell geht es um die Sicherung eines Raumes freier Kommunikation, der

sowohl gegen den Staat als auch gegen gesellschaftliche Machtungleichgewichte – insbesondere im Medienbereich – zu gewährleisten ist, um allen gesellschaftlichen Gruppen Zugang zur Öffentlichkeit zu ermöglichen. Schließlich ist erforderlich, dass die öffentlichen Erwägungen Resonanz im politischen System finden. Die erforderlichen Kanäle sollten gestärkt werden, etwa durch erweiterte Anhörungs- und Beteiligungsmöglichkeiten. Die Schlichtungsgespräche im Konflikt um Stuttgart 21 könnten dafür durchaus beispielhaft sein – wenn sie am Anfang und nicht am Ende gestanden hätten.

4. Universitäre theologische Sozialethik greift schon länger auf das Konzept der Zivilgesellschaft zurück, aber auch in die kirchliche Sozialverkündigung hat es in „Caritas in veritate“ explizit Eingang gefunden. Es ist zu hoffen, dass damit das Verständnis der Demokratie und der Stellung der Kirche im Prozess zivilgesellschaftlicher Beratung und Entscheidungsfindung einer weiteren differenzierten Klärung zugeführt wird. Insbesondere käme es darauf an, offene Kommunikation und Bindung an Wahrheit in kognitiver oder normativer Hinsicht nicht als Spannungs- sondern als Bedingungsverhältnis zu verstehen. Daraus können auch Impulse für die Öffnung innerkirchlicher Kommunikation erwachsen.



Zivilgesellschaftliches Engagement

Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe



Zivilgesellschaftliches Engagement zeichnet sich durch die Eigenständigkeit der jeweiligen Akteure aus. In freier Selbstbestimmung entscheiden sie darüber, ob sie in Kooperation mit Institutionen des Staates bzw. des Marktes handeln, oder ob sie ohne, möglicherweise auch gegen diese aktiv werden. Es bleibt ihnen selbst überlassen, ob sie sich stabilisierend, korrigierend oder kritisierend einmischen. Es wäre freilich Illusion anzunehmen, dass zivilgesellschaftliches Engagement anstelle dieser Institutionen dauerhafte Stabilitäten gewährleisten könnte. Das Wachsen der Zivilgesellschaft hängt nicht zuletzt davon ab, dass die bereits aktivierten Bürger auch diejenigen einbeziehen, die bisher noch nicht an der Verwirklichung einer zivilen Gesellschaft teilhaben. Es gilt, auch ihnen Kompetenzen zuzugestehen, sie zu unterstützen und sie mit ihren Möglichkeiten in die Pflicht zu nehmen. Dann werden immer mehr Akteure das öffentliche Geschehen beobachten und befragen, bestätigen oder kritisieren, stoppen oder sich entwickeln lassen.



Bernhard Bleyer

Als Thomas Mann am 30. Oktober 1952 in Zürich einen Brief verschickt, artikuliert er tiefe Skepsis. Manns Zweifeln reagiert vor allem auf jene Hoffnungen, dass nach den Jahren der Verbrechen ein neues Verständnis von bürgerlicher Verantwortung aufkeimen und als gesellschaftliche Gestaltungskraft in Deutschland Fuß fassen könne. „Was ich kommen, unaufhaltsam heraufziehen und sich ausbreiten sehe, ist einfach die Barbarei. (...) Wieviele sind wir noch, die ‚die Grunderfahrungen des bürgerlichen Zeitalters‘ noch ‚vollziehen‘ können (...)? Unsere Zahl schrumpft rapide zusammen“.¹ Die Idee des Bürgerlichen mit ihrer Sorge um das Dauerhafte, mit ihrer Sehnsucht nach Ordnung, mit ihrer Angst vor dem Instabilen und Angreifbaren sei mit diesem Jahrhundert an ihr Ende gekommen.

Der Empfänger kennt die enttäuschte Schwere der Erwartungslosigkeit. Ihm selbst ist sie nicht fremd. Aber er widerspricht. „Das Gefühl des Wir sind die letzten, dem Ihr Brief so schmerzlichen und nachhaltigen Ausdruck verleiht, hat selber schon seine lange Geschichte. Besser als ich kennen Sie die

zuständigen Äußerungen des späten Goethe, die Baudelairs, die Nietzsches, die von Karl Kraus, und trotz allem ist der Faden nicht ganz abgerissen.“² Es ist Theodor W. Adorno, der diese Antwort schrieb. Anders als Mann glaubt Adorno wieder an die eigenständigen Kräfte des Zivilen. Adornos zeitdiagnostisch düsterer Blick der „Dialektik der Aufklärung“ hatte sich, wie er selbst

schreibt, vor allem durch die studentischen Kontakte am frisch gegründeten Institut für Sozialforschung verändert. Das kritische Potential der jungen, Verstehensuchenden intellektuellen Bürger bestärkte seine Hoffnung. Vor allem der engere Kreis um ihn machte sich daran, im fortgeführten Projekt Selbstaufklärung den genannten Faden weiterzuspinnen.

Die gesellschaftliche Eigenständigkeit zivilen Engagements

Vielleicht schreiben Thomas Mann und Theodor W. Adorno sogar aneinander vorbei. Mann sieht das Verschwinden eines bürgerlich habituellen Status' gekommen. Das Ende eines gesellschaftlichen Zustands, der so typisch das preußisch wilhelminische Zeitalter prägen konnte. Adorno hingegen blickt auf ein Potential, auf eine aktive Verhältnis-

bestimmung, welche sich immer erst finden muss. Ziviles Verhalten kann nicht über die Zeit gerettet werden. Es ist ein immer neu zu bewerkstelliger Entwurf, kein Status. Darin liegt wohl der Unterschied, der die klassische Bedeutung des „Bürgerschaftlichen“ vom „Zivilgesellschaftlichen“ am markantesten trennt.³

¹ Adorno, Theodor W./Mann, Thomas, Briefwechsel 1943–1955. Frankfurt a.M. 2003, 123.

² Ebd. 129.

³ Die zweite Trennlinie verläuft entlang der verfassungsrechtlich grundgelegten Angehörigkeit eines Individuums zu einem Staat. Vgl. den Beitrag von Bernhard Laux in diesem Heft.



Auch am Institut für Sozialforschung wird der Faden nicht einfach weitergewoben. Das so ambivalente Bürgerliche im Deutschland der Nachkriegsjahre sollte nicht konserviert werden. Die Intention des Modells einer kritischen Gesellschaftstheorie will den Entstehungs- und Produktionsbedingungen des Fadens nachgehen. Ohne



Ziviles Verhalten ist nichts Statisches, sondern ein immer neu zu bewerkstellender Entwurf

dass Adorno selbst wesentlich beteiligt gewesen wäre, rekonstruiert sein Assistent Jürgen Habermas die Genese einer kritischen Bürgerlichkeit aus den strukturellen Wandlungsprozessen der Öffentlichkeit. Seine zehn Jahre nach der Diagnose Thomas Manns publizierte Habilitationsschrift über die Öffentlichkeit als Kategorie bürgerlicher Gesellschaft, deckt die Erstproduzenten des Fadens in den Kaffeehäusern, Salons und Tischgesellschaften Englands wie Frankreichs auf. Diese seien „in ihrer Blütezeit zwischen 1680 und 1730 (...) Zentren einer zunächst literarischen, dann auch politischen Kritik“⁴. Noch bevor jemand in Europa eine öffentliche Bücherei betritt, bevor die Tageszeitung ihre Funktion als kritisch politisches Organ übernimmt, entwickeln sich an Orten des ungezwungenen Gesprächs Keimzellen jener Öffentlichkeit, die das Verständnis ein Bürger zu sein, erst entfalten helfen. Man beginnt zu verstehen, was es heißt, ein selbstbestimmender Teil der Öffentlichkeit zu sein, der als Träger und dauerhaftes Korrektiv der aus dieser Öffentlichkeit sich legitimierenden Institutionen fungiert und sich niemals darin auflösen kann.

Es entsteht die bis heute gültige Idee, dass bürgerliches, zivilgesellschaftliches Engagement nicht nur als kompensatorische Leistung in den Lücken staatlichen Rückzugs verstanden werden kann, sondern als dauerhaftes Korrektiv hierzu fungieren muss. Das

bürgerliche Bewusstsein der Möglichkeit und Notwendigkeit öffentlichen Engagements weiß um seine grundsätzliche Legitimität, so dass es mit den institutionalisierten Repräsentanten der Öffentlichkeit, aber auch ohne sie oder gegen sie handeln kann. „Denn die bürgerliche Gesellschaft beginnt mit der freien Kommunikation – ob ihre Teilnehmer Handel treiben oder rasonieren, ob sie sich auf dem Markt treffen oder im Salon, ob sie Waren austauschen, intellektuelle Gedanken oder ‚moralische Gefühle‘ der Empathie.“⁵ Sie entsteht als ein Bewusstsein, dass die Treffpunkte der zivilen Akteure, unter der Bedingung, dass sie sich als Gleiche unter Gleichen begegnen, mit den institutionalisierten Formen des Marktes bzw. Staates, aber auch ohne sie oder gegen sie handeln können und müssen. Indem sie das tun, vollziehen sie ihre Aufgabe als begleitend

Kritisch distanziert und eingebettet

Ebenfalls aus der Frühphase des Ringens um eine rechte Grundlage solcher Einbettungsvollzüge dokumentiert die Präambel der Unabhängigkeitserklärung der britischen Kolonien Nordamerikas einen der ersten bürgergesellschaftlichen Legitimationsversuche einer sich als unabhängig verstehenden Gesellschaft. Unter der Federführung von Thomas Jefferson hatten sich im Sommer 1776 namhafte Vertreter der kolonialen Gebiete auf folgenden Einführungstext geeinigt: Getragen von der Überzeugung, dass allen Menschen „unalienable Rights“ (wie Leben, Freiheit und „pursuit of Happiness“) zugesprochen seien, habe man zur Sicherung dieser Rechte Regierungen ein-

ritisches und stabilisierendes Aufsichtsgremium, das den Abstand zwischen institutionell (durch Parteien, Unternehmen, Behörden, etc.) gebundener und freier öffentlicher Meinung wach hält, ohne die Angewiesenheit beider aufeinander in Frage zu stellen.⁶ Einerseits wird ein selbstbewusstes Verständnis von Zivilgesellschaft seine Aktionsmöglichkeiten nie vollends an staatliche oder marktgesteuerte Dienstleistungen und Inpflichtnahmen abgeben, aber gerade deshalb die dorthin delegierten gesellschaftlichen Instrumente begleiten und korrigieren, ohne sie übernehmen zu können. Und andererseits gilt, dass jede zivilgesellschaftliche Kraft selbst auf Einbettungskontexte angewiesen ist, „die sie selbst nicht vorhalten kann. Zivilgesellschaft ist daher nicht in der Lage (...) ohne Staatlichkeit existieren bzw. diese ersetzen zu können.“⁷

gerichtet. Diese Regierungen erhalten „their just powers from the consent of the governed“. Sobald die Regierenden diese fundamentale Aufgabe aus den Augen verlären und ihr schaden, hätten die Menschen das Recht eine neue Regierung einzusetzen.

Wie stark die hier vorgetragene Idee der ordnungsgemäßen Einsetzung einer Regierung durch die zivilen Kräfte das Selbstverständnis der jungen Union prägte, drückt sich elf Jahre später im Bemühen der Verfassungsväter aus, die nun unabhängigen Kolonien zu einem dauerhaften Bündnis zusammenzuschließen. Die Verfassungspräambel nimmt den Gedanken der Unabhängigkeitserklärung mit ihrem ers-

⁴ Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Darmstadt 11 1980, 48.

⁵ Nolte, Paul, Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat? Berlin 2009, 18.

⁶ Vgl. Shklar, Judith N., Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Frankfurt a.M. 1997, 152.

⁷ Fehren, Oliver, Wer organisiert das Gemeinwesen? Zivilgesellschaftliche Perspektiven Sozialer Arbeit als intermediäre Instanz. Berlin 2008, 90.

ten Satz auf, indem die Subjekte der Konstitution („we, the people“) an den Anfang aller Aussagen über das republikanische Gefüge gestellt werden. Aber schon der zweite Satz der Verfassung, der Artikel 1, geht dazu über, die Gewährleistung und Sicherung gesellschaftlich fundamentaler Güter (der Gerechtigkeit, des inneren Friedens, der Ermöglichung gemeinsamer Verteidigung, der Förderung des Wohlstands und Sicherung der Freiheit) institutionell zu delegieren.

Diese kurze und zugegeben sehr grobe Skizze der Anfangspassagen beider Urdokumente des US-amerikanischen Selbstverständnisses ist deshalb von Bedeutung, weil mit ihr exemplarisch gezeigt werden kann, dass der freiheitli-



Zivilgesellschaftliches Bewusstsein entfaltet sich am institutionellen Gegenüber des Staates oder des Marktes

che Vollzug zivilgesellschaftlichen Selbstbewusstseins sich erst und nur am agierenden institutionellen Gegenüber (ob Staat oder Markt) entfalten und behaupten kann, aber das umgekehrt die Legitimationsinstanz allen staatlichen oder marktgerichteten Handelns eben die zivilgesellschaftlichen Kräfte (gerade im Widerstreit ihrer Interessen) letztlich im Gesamt ihres Agierens selbst sind. Die Balance, die ein rechtes Verständnis des zivilgesellschaftlichen Engagements einfordert, wird daher zunächst die Möglichkeiten der Wahlen, als rhythmisierte Verfahren zur Bestellung von entscheidungs- oder herrschaftsausübenden Repräsentanten hochschätzen und wahrnehmen. Darüber hinaus wird zivilgesellschaftliches Engagement auch eigene Zuständigkeiten einfordern. Ob bei der Organisation eines Besuchsdienstes für pflegebedürftige Senioren durch den Frauenbund oder der Pflege der regionalen Natur durch Gruppen des BUND, mit dem Anspruch auf Unabhängigkeit begibt man sich immer auch in eine reale Gefahr,

dass das zivilgesellschaftliche Engagement – z. B. im Falle fehlender sozialer Sicherungssysteme oder mangelhafter behördlicher Personalressourcen – aus seiner Freiwilligkeit enthoben und als gesellschaftliche Notwendigkeit kulturell selbstverständlich eingefordert wird.⁸

Die Notwendigkeit kritischer Distanz

Zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als die wirtschaftspolitischen Argumente um die Sklavenfrage den genannten „consent of the governed“ zunehmend spalteten, besuchte der unitarische Pastor und Literat Ralph Waldo Emerson seinen Freund Henry David Thoreau im Gefängnis der kleinen Stadt Concord, gelegen im Bundesstaat Massachusetts. Thoreau hatte sich sechs Jahre lang geweigert, seine kommunalen Steuerschulden zu begleichen. Er protestierte damit gegen die staatliche Aufrechterhaltung der Sklaverei sowie die Unterstützung des drohenden Mexiko-Kriegs. Nachdem er eine Nacht im Gefängnis verbracht hatte, begrüßte ihn Emerson mit der Frage: „What are you doing in there?“ Und Thoreau entgegnete: „What are you doing out there?“⁹

Wenn auch die Anekdote historisch nicht belegt werden kann, dürfte es dieser Strafvollzug gewesen sein, der Thoreau bewegte, im Mai 1849 in Boston einen Text mit dem Titel „Resistance to Civil Government“ anonym herauszugeben. Thoreau schrieb kein Revolutionspamphlet. Im Gegenteil, er wollte die staatliche Ordnung gegen deren Missbrauch schützen. Thoreaus Selbstbewusstsein speist sich aus einem undelegierbaren Verantwortungsbe-

Mit anderen Worten: Die Zivilgesellschaft gewährleistet die Dauerhaftigkeit ihrer Gestaltungskraft, indem sie sich selbst entlastet und den Besitz ihrer Macht übergibt, aber das Eigentum daran nicht aufgibt und auch das Bewusstsein behält, dass man selbst die Legitimationsinstanz dieser Delegationen ist.

wusstsein des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, in der er lebt. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Staat und Bürger sei eben ein Doppeltes. Der Bürger brauche die obrigkeitlich institutionalisierten Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens, um verlässliche und gerechte Strukturen zu sichern. Der Staat brauche die zivilgesellschaftlich freien Kräfte zur Komplementierung seiner Leistungen, aber auch als kritisch-korrektive Ressource im Umgang mit sich selbst: „There will never be a really free and enlightened State until the State comes to recognize the individual as a higher and independent power, from which all its own power and authority are derived, and treats him accordingly.“¹⁰

Was Thoreau mit Blick auf die konzeptionelle Verfassung eines aufgeklärten Staates hin formuliert, lässt sich auf das Thema des zivilgesellschaftlichen Engagements übertragen. Weder marktorientierte noch staatliche Institutionen können bürgerschaftliches Engagement an sich (und noch weniger dessen Intentionen) einfordern, höchstens befördern oder behindern. Sobald sie erkennen, dass es eine Diskrepanz zwischen „Wir-Sinn“ und einer lokalisierbaren, gemeinschaftsrelevanten Praxis gibt¹¹,

⁸ Vgl. Müller-Christ, Georg/Rehm, Annika, Corporate Social Responsibility as Giving Back to Society? Der Gabentausch als Ausweg aus der Verantwortungsfalle. Münster 2010, 20/21.

⁹ Zinn, Howard, A People's History of the United States. 1492-present. Essex³ 2003, 156.

¹⁰ Thoreau, Henry D., Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat/Civil Disobedience. Zürich 2004, 130.

¹¹ Corsten, Michael/Kaupfert, Michael/Rosa, Hartmut, Quellen bürgerschaftlichen Engagements. Die biographische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven. Wiesbaden 2008, 224/225.



bleibt es den zivilgesellschaftlichen Kräften überlassen, ob sie eher stabilisierend und kompensatorisch agieren, also Leistungen für die Gemeinschaft erbringen wie bei der Übernahme von staatlich subventionierten (z. B. im Falle des Technischen Hilfswerks oder der Rettungsschwimmerstaffeln) oder selbst verwalteten Hilfeleistung (z. B. Anonyme Alkoholiker, Betroffenen-

gruppen der Trauerarbeit, etc.), oder ob sie eher kritisch-korrektiv einwirken, sei es in professioneller Organisation wie bei Greenpeace oder spontan wie bei den ersten Demonstrationen gegen den Stuttgarter Bahnhof. Was es in jedem Falle braucht, ist „the ability to judge (...) leaders critically, but with an informed and realistic sense of the possibilities available to them.“¹²

Die Notwendigkeit eines konkreten Engagements

Da sich das zivilgesellschaftliche Engagement selbst motivieren muss, braucht es die dauerhafte Versorgung mit Antriebskräften. Mehr als das staatliche oder marktgesteuerte Handeln bedarf es der unmittelbaren Begegnungen, des Kontakts zur Realität, zu den gesellschaftlich konkreten Bindekräften oder es läuft Gefahr, sich in Appellen und Floskeln zu verlieren. Aus greifbaren Problemkonstellationen, ob in der Planung eines studentischen Projekts zur Unterstützung sozial benachteiligter Kommilitonen bei der Finanzierung ihrer Studiengebühren oder dem Widerstand einer Bürgerinitiative gegen den Bau einer Autobahn quer durch eine seltene Naturlandschaft, lassen sich Motivationen ziehen, die nur durch Eigenkontakt aufrechterhalten werden können.

Selbst medial vermitteltes Engagement, wie die Kampagne gegen die Inhaftierung von Schauspielern und Kabarettisten in der Militärdiktatur Burma, ereignet sich als Arbeit am Konkreten. Es sind die erzählten Schicksale der Erdbebenopfer von Haiti, die Mediziner und Pflegenden veranlassen, die Nothilfeorganisation Ärzte ohne Grenzen zu unterstützen. Es braucht das Photo des leeren Stuhls bei der Friedensnobelpreisverleihung in Oslo, um die Diskriminierung fassbar zu machen. Michael J. Sandel hat deshalb Recht, wenn er schreibt: „Die Solidarität der Menschheit ist zwar eine hohe Sache, doch was die meisten politischen Zwecke anbelangt, kann man sich nicht auf sie verlassen. Meistens halten wir uns im Leben an engere Solidaritätsbeziehungen.“¹⁵

Die Notwendigkeit staatlicher Einbettung

Letzten Endes motiviert und legitimiert sich zivilgesellschaftliches Engagement selbst – darin liegen sein Wert und seine Gefahr.¹³ Zum einen bleibt es das lebendige Gedächtnis, dass es im Interesse der Öffentlichkeit liegen muss, wie Thoreau anmerkte, „to recognize the individual as a higher and independent power“, zum anderen kann zivilgesellschaftliches Engagement als Ausdruck eines emanzipatorischen Potentials sich auch gegen die demokratisch legitimierten Institutionen wenden und somit selbstgefährdend für solches Engagement im Ganzen werden.

So notwendig es ist, dass sich zivilgesellschaftliche Kräfte frei formieren können, so notwendig ist es auch, dass sie sich innerhalb verfassungskonformer Rahmenordnungen bewegen. Zivilgesellschaftliche Kräfte bergen mitunter das gefährliche Potential unabhängiger Machtausübung: Wenn sich Menschen mit schwarzen Kapuzenpullovern treffen und als Bürgerbewegung pro NRW ihr „Nein zur Einwanderung in unsere Sozialsysteme, zu Asylmissbrauch, Überfremdung und Islamisierung“ plakatieren, wenn steuerbegünstigte islamistische Vereinigungen die positive Religionsfreiheit (besonders das Recht zu konvertieren) ablehnen und drastisch sanktionieren, wenn im Namen der Versammlungsfreiheit am Tag der Arbeit Pflastersteine gegen Polizeibeamte geworfen werden, so kann dies alles hinter dem Schleier des zivilgesellschaftlichen Engagements geplant werden.

Die eigeninteressierte Selbstverpflichtung zivilgesellschaftlichen Agierens auf die normativen Kräfte der demokratisch legitimierten Institutionen schließt die Intention zu deren Außerkraftsetzung aus, ohne die Unabhängigkeit des zivilgesellschaftlichen Engagements aufzugeben. Das Engagement der Bürger braucht eben die genannten sichernden Einbettungskontexte eines Rechts- und Sozial-



Bürgerschaftliches Engagement braucht die Einbettung in den Rechts- und Sozialstaat

staats, um überhaupt zur Geltung kommen zu können. „Der Staat, den die Zivilgesellschaft braucht, ist daher weder der libertäre Minimalstaat, der als Gegenüber nur den Wirtschaftsbürger und das privatautonome Individuum kennt, noch der starke Staat der Konservativen, der sich in hierarchisch-autoritären Handlungsmustern erschöpft. Es ist der kooperative Staat der partizipativen Demokratie.“¹⁴

¹²Nussbaum, Martha C., Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities. Princeton 2010, 26.

¹³Vgl. Luhmann, Niklas, Protestbewegungen, in: Ders., Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen. Frankfurt a. M. 1996, 201–215, 202.

¹⁴Meyer, Thomas/Hinchman, Lew, Theorie der Sozialen Demokratie. Wiesbaden 2005, 238/239.

¹⁵Sandel, Michael J., Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend. Wien 1995, 104.

Die Komponente der bestimmbareren Motivation gehört zu den unabdingbaren Voraussetzungen zivilgesellschaftlichen Agierens. Ob beim Auspumpen der hochwassergeschädigten Keller durch die örtliche Feuerwehr in den Ortschaften bei Dresden, der Betreuung von Lernzirkeln für lernbehinderte Kinder in Berlin Marzahn-Hellersdorf oder beim Einsatz gegen das Töten bedrohter Orang-Utans auf den



Motivation ist unabdingbare Voraussetzung für zivilgesellschaftliches Agieren

Palmölplantagen Borneos, solches Engagement kann dauerhaft nur am (von den Engagierenden selbst wahrgenommenen) Konkreten erfolgen. Und ge-

Bedingungen des zivilgesellschaftlichen Engagements

Zivilgesellschaftliches Engagement als die praktische Seite einer Idee des gesellschaftlichen Zusammenlebens trägt utopische Reste dieser Idee mit sich: „civil society remains a *utopia*, a promise that has yet to be entirely fulfilled. (...) This also means that civil society has never been identical to real, existing societies.“¹⁷ Ein solches Engagement bewegt sich in einem Spalt zwischen sozialer Realität und Vorstellung einer Besserung dieser Realität, es bewegt sich in dem Raum, den Jacques Derrida allem demokratischen Bemühen zugesprochen hat, indem er ihm den Ballast des dauerhaft erst Kommenden auferlegte: „Das ‚Kommende‘ bezeichnet nicht nur das Versprechen, sondern auch, daß die Demokratie niemals existieren wird im Sinne von gegenwärtiger Existenz: nicht nur weil sie aufgeschoben wird, sondern auch weil sie in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben wird (Gewalt ohne Gewalt, nicht kalkulierbare Singularität und berechenbare Gleichheit, (...) Heteronomie und Autonomie, unteilbare und teilbare, nämlich teilhabbare Sou-

rade dann bleibt es der Ausdruck eines freiheitlichen Verständnisses eines Gemeinwesens, weil es eben weder durch Staat noch Markt zu diesem Tun sanktioniert werden kann und trotzdem mitgestaltend auf beide Sphären einwirken will.

Wenn zivilgesellschaftliches Engagement also engen Lebenskontakt sucht und den alltäglichen Nahbereich ins Visier nimmt, dann kommt tatsächlich das zum Ausdruck, was es sein will: Engagement zur Verwirklichung der Idee des zivilgesellschaftlichen Zusammenlebens. „Wer am Arbeitsplatz oder in öffentlichen Räumen gegen Unrecht aufbegehrt, namentlich sich gegen die Diskriminierung anderer einsetzt, wer auf rechtlich oder moralisch fragwürdige Praktiken aufmerksam macht (...), stellt (...) Zivilcourage unter Beweis.“¹⁶

veränität, (...) ein verzweifelter Messianismus usw.“¹⁸

In dieses Spannungsverhältnis hinein kann das christliche Denken über die Welt seine ureigene Kompetenz zur Geltung bringen. Das Christentum als in seinem Grundauftrag wirklichkeitsinkarnierte Religion kann gar nicht anders, als sich mit der je konkreten Wirklichkeit und Gesellschaft, in der sie agiert, zu konfrontieren. Engagement für eine funktionierende Gesellschaft, das sich aus christlichen Motiven gespeist wird, handelt nicht in anderer Weise oder an anderen Orten.

- Ob katholische Christen in Südafrika ein Hospiz für Aids-Kranke aller Bevölkerungsgruppen unterhalten,

- ob protestantische Christen, die zum Zeichen des Protests gegen mangelnden polizeilichen Schutz vor dem Präsidentenpalast auf Jakarta einen Gottesdienst feiern oder

- ob reformierte Christen, die in der Schweiz für eine demokratische Partei kandidieren,

sie handeln lediglich mit einem anderen Hintergrund. Christliches Engagement kann einer Gesellschaft – ob diese es hören will oder nicht – das zur Verfügung stellen, was Adorno am Ende seiner *Minima Moralia* erwähnte: „Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“¹⁹

Diese dialektische Beleuchtung der Gesellschaft zwischen Eingebundenheit und Distanzierung bleibt ureigener Auftrag der Christen. Sie tragen das Bewusstsein um eine Wirklichkeitsdimension mit sich, die im Wissen des Vollendetwerdens alles jetzige Nachdenken und Handeln als begrenzt bemessen kann. Und indem sie das tun und ihre Kritik an beziehungsweise ihre Zustimmung zu den gesellschaftlichen Handlungsmustern äußern, sprechen sie eine Würdigung aus, wie man sie nur sagen kann, wenn man weiß, dass man eine ungeschmälerte Verantwortung zwar für die gesellschaftlichen Realitäten, aber eine letzte Verantwortung doch nicht vor ihnen zu vertreten hat. Udo Di Fabio hat das Verhältnis treffend beschrieben: „Wer auf das Jenseits blickt, muss in dieser Welt und in ihrer Rechtsordnung bleiben, ohne Transzendenz als Perspektive dabei aufzugeben. Das heißt eben nicht, willens-, glaubens- und gewis-

¹⁶Höffe, Otfried, *Wirtschaftsbürger – Staatsbürger – Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München 2004, 83/84.

¹⁷Kocka, Jürgen, *Civil society in historical perspectives*, in: Keane, John (Hrsg.), *Civil Society*. Berlin Perspectives. New York u. a. 2007, 37–50, 41.

¹⁸Derrida, Jacques, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a.M. 2003, 123/124.

¹⁹Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M. 2001, 480/481.

senlos einer positiven Rechtsordnung um jeden Preis zu gehorchen, sondern in legitimen Verfahren aktiv auf diese Rechtsordnung einzuwirken, durch Wahlen, Abstimmungen, bürgerschaftliches Engagement und Beteiligung an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, Anrufung der Gerichte. Das Gewissen und der Glauben können als *ultima ratio* auch in einer legitimen Ordnung die Auflehnung gegen das Gesetz gebieten, sogar gegen die Letztentscheidung unabhängiger Gerichte, allerdings um den Preis einer aus Einsicht folgenden Unterwerfung unter die dann fällige Sanktion.“²⁰

Befähigungsinitiativen

Christliches Engagement ist dabei weder ziel- noch wahllos. Mit jedem sozialverantwortlichen Handeln eint es der Blick auf das bedrohte Humanum. Wenn Christen sich in säkularen Kontexten mit dieser spezifischen Wahrnehmung einbringen, handeln sie im Namen einer Humanität, die prinzipiell jedem Anderen geschuldet bleibt, aber den Benachteiligten, den Kranken, den in Not Lebenden ins Zentrum rückt. Die Handlungsmotivation der Christen begründet sich aus der Mitte der jesuanischen Verkündigung: „Die Allgemeinheit des Humanums, das in uns und durch Jesus Christus angesagt und zugesagt ist, das Reich Gottes, steht in Korrelation zum universal gültigen Vorverständnis einer dialektischen Erfahrung: der Erfahrung, daß das Humanum ständig bedroht wird und daß die Menschen sich dieser Bedrohung ständig widersetzen in einem Suchen nach dem Humanum.“²¹

Ein mit dieser Präferenz ausgezeichnetes Bewusstsein erinnert stets daran, dass eine sich wechselseitig stützende, demokratisch rechtsstaatlich organisierte Gemeinschaft immer aus Mitgliedern besteht, die diesen Raum nicht mitgestalten können, weil sie mit körperlichen, psychischen und sozialen Bedingungen zu kämp-



Auch der Adressat von Zuwendungen ist handlungsfähiges Subjekt

fen haben, die ihnen eine volle aktive Mitwirkung erschweren. Es behält im Gedächtnis, dass das Ziel des christlichen Engagements für eine auf Dauer bestehende bürgerliche Gesellschaft nur dann Geltung beanspruchen kann, wenn sie denjenigen Befähigungsmöglichkeiten zur Verfügung stellt, die nur sehr eingeschränkt oder sich gar nicht als Bürger engagieren können – ohne sich je bewusst gegen ein solches Engagement entschieden zu haben. Dabei gilt es doch als der „unendliche Vorzug einer auf Partizipation und Repräsentation beruhenden Politik (...), dass der Mensch nach Belieben *Organ* sein kann, aber jederzeit auch als *Person* verstanden werden muss, die sich nicht nur im Einzelnen, sondern auch im politischen Ganzen repräsentiert.“²² Weil sich aber die demokratische Repräsentanz nicht nur so, sondern auch umgekehrt aussagen lässt, gilt ebenso – wie schon die ersten Worte der amerikanischen Verfassung oben festhielten: „Democracy gives voice to ‚we the people.‘ We think it should include ‚all‘ the people. And we think it should provide a basis for ‚the people‘ thinking about the issues they decide.“²³

Dass der behinderte, obdachlose oder chronisch kranke Mensch nicht nur in der Funktion des Adressaten von Zuwendungen gesehen wird, sondern, dass durch ihn und in ihm – wie langsam und schrittweise auch immer – ein Bewusstsein entstehen darf und muss, dass er als Akteur mit Rechten und Pflichten auftreten darf und soll, bringt eigentlich nur einen Betei-

ligungsanspruch zur Geltung, den ein demokratisch organisiertes Gemeinwesen in seinem Selbstverständnis immer schon verkörpert.

Angeregt durch den zweiten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung vom März 2005 rief der Deutsche Caritasverband eine drei Jahre (2005–2008) dauernde „Befähigungsinitiative für benachteiligte Kinder und Jugendliche“ aus. In einzelnen Jahreskampagnen wie „Mach dich stark für starke Kinder“ (2007) oder „Achten statt ächten. Eine Initiative für benachteiligte Jugendliche“ (2008) wählte man den konzeptionellen Anschluss an den von Amartya Sen und Martha Nussbaum geprägten Begriff der „Befähigungsgerechtigkeit“.²⁴ Beide Autoren gehen in ihren eng verwandten Entwürfen davon aus, dass der Mensch bestimmte Grundfähigkeiten besitze, deren Verwirklichung ihm ermögliche, ein eigenständiges und gelingendes Leben zu führen. Im Vollzug dieses Strebens bleibe er jedoch von Bedingungen abhängig, die er selbst nicht beeinflussen könne – Rahmenbedingungen (Zugänge zu Bildung, soziale Herkunft, familiäre Situation, akute oder chronische Erkrankung, körperliche oder geistige Behinderung, etc.), die diesen Verwirklichungsprozess befördern oder verhindern. Im Zentrum des Konzepts steht der Anspruch, dass jeder so befähigt werden und jedem möglichst das zur Verfügung stehen solle, dass er die freie Wahlmöglichkeit „seines guten Lebens“ auch vollziehen kann.

In einem ihrer späteren Texte hat Martha Nussbaum eine sehr grundsätzliche, zivilgesellschaftlich relevante Zielperspektive dieses Ansatz-

²⁰Di Fabio, Udo, Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit? Berlin 2009, 132/133.

²¹Schillebeeckx, Edward, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz 1971, 98.

²²Gerhard, Volker, Partizipation. Das Prinzip der Politik. München 2007, 273.

²³Fishkin, James S., When the People speak. Deliberative Democracy and Public Consultation. Oxford 2009, 1.

²⁴Vgl. Kostka, Ulrike, Jeder Mensch hat Talente – er muss sie nur entfalten können, in: neue caritas (2005) 21, 16–20, 16/17.



zes unterstrichen: „Political systems are human, and they are only good if they are alive in a human. If we produced an excellent social welfare system and yet dead, obedient, authority-focused citizens, that would be a failure no matter how well the system worked. It would not prove stable; nor would it accomplish the goal of political society, which is to enable citizens to search for the good life (both in and outside the political sphere) in their own way.“²⁵

Die Caritas in Deutschland hatte damit die theoretische Basis ihres wohlfahrtsverbandlichen Konzepts umgestellt: der Betreute wird zum befähigten Akteur, die Wohlfahrtsleistungen werden zu Befähigungsinstrumenten eines dauerhaften Lernvorgangs, bis hin zur „Fähigkeit, mit Anforderungen des Alltags zurechtzukommen, soziale Beziehungen zu gestalten und soziale Verantwortung zu übernehmen“. Das alles seien „wichtige zivilgesellschaftliche Bildungsziele. Die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Grundwerten und die Anerkennung demokratischer Spielregeln sind unter anderem Ziele der (Persönlichkeits-)Bildung.“²⁶ Indem nun der zu Versorgende (soweit ihm möglich) zum handlungsfähigen Subjekt wird, das nicht nur Rechte beansprucht, sondern auch Pflichten übernehmen muss, werden die Fähigkeiten und der Anspruch dauernder Lern- und Qualifikationsbereitschaft eingefordert. Getragen von der Überzeugung, dass „die Eigenvorsorge der Fremdvorsorge vorangehe“²⁷ organisieren kirchliche Behindertenverbände seit Jahren eigene Integrationsfirmen, die z. B. als Zulieferer für die Automobilindustrie sich selbst finanzieren. Behinderte Menschen werden zu unterstützten Fachkräften, zu wirtschaftlichen Leistungserbringern. Sie tragen eine Mitverantwortung in der Planung, Fertigung und im Absatz von Produkten. Je nach ihren Möglichkeiten müssen sie in Verantwortung für das Unternehmen und ihre Kollegen agieren, ihre Interessen, ihre Fähigkeiten nach

außen vertreten. Es ist der erste Schritt hin zu einer umfassenden Integration, die noch lange nicht am Arbeitsplatz endet. Wie schrieb Richard Sennett am Ende seiner großen Gesellschaftsanalyse „The Fall of Public Man“? „In dem Maße, wie die Menschen lernen können, ihre Interessen in der Gesellschaft entschlossen und offensiv zu verfolgen, lernen sie auch, öffentlich zu handeln.“²⁸

Selbstbestimmt teilhaben

Nach Abschluss der Befähigungsinitiative startete die Caritas in Deutschland die ebenfalls dreijährige (2009–2011) Kampagne „Selbstbestimmte Teilhabe für alle ermöglichen“. Beide Initiativen seien, so gab man bekannt, eng miteinander verbunden: „Wie hängen Befähigung und selbstbestimmte Teilhabe nun zusammen? (...) Es geht vielmehr um ein Ineinandergreifen beider Gerechtigkeitskonzepte. Nur wer befähigt wird, seine Fähigkeiten frei zu entfalten, kann auch selbstbestimmte Teilhabe verwirklichen. Umgekehrt kann nur derjenige, der am gesellschaftlichen Leben teilhat, seine Fähigkeiten frei entfalten. Befähigung und selbstbestimmte Teilhabe müssen also Hand in Hand gehen.“²⁹ Die insgesamt sechs Jahre dauernde Verknüpfung der Befähigungs- und Teilhabeinitiative ist mehr als eine Selbstvergewisserung der Caritas über die Tragfähigkeit ihrer Grundverständnisse von professioneller Hilfe – bei aller Bedeutung die-

ses Klärungsprozesses. Indem die Caritas als größter Wohlfahrtsverband in Deutschland sich zum Ziel erklärt, die ihnen anvertrauten Menschen zu befähigen und an der Gestaltung ihres Lebensraumes aktiv teilhaben zu lassen, spricht sie ein Programm aus, das diejenigen – wie gesagt, je nach Möglichkeit – am bürgerlichen Leben beteiligen will, die dies bisher kaum oder gar nicht konnten. Zivilgesellschaftliches Engagement, so war oben zu lesen, ist aber erst dann ein wirkliches Engagement der Zivilgesellschaft, wenn diese die Bedürftigen, Kranken, Benachteiligten und Not Leidenden nicht nur versorgt, sondern befähigt, beteiligt und als verantwortungsfähige Akteure in die Pflicht nimmt, sich zu engagieren. „Sorge und Achtung vor dem Anderen können Hand in Hand gehen, wenn Sorge nach dem Kriterium der Teilhabe orientiert wird.“³⁰ Dann kann man in der Tat von zivilgesellschaftlichem Engagement sprechen, wenn Befähigung zur Bürgerlichkeit heißt „nicht nur für Benachteiligte oder an deren Stelle zu sprechen, sondern möglichst mit ihnen und mit dem Ziel, sie auch selbst stärker zu befähigen, ihre Interessen eigenständig zu vertreten. (...) Dabei darf ein Aspekt nicht übersehen werden: Für den Paradigmenwechsel von der Fürsorge zur selbstbestimmten Teilhabe müssen die Mitarbeiter(innen) und Ehrenamtlichen auf allen Ebenen mitgenommen werden – was nicht zuletzt bedeutet, auch ihnen ein Höchstmaß an Partizipation einzuräumen.“³¹

²⁵Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge 2001, 404.

²⁶Der Vorstand des Deutschen Caritasverbands, *Gleiche Bildungschancen für benachteiligte Kinder und Jugendliche*. Diskussionspapier für eine bildungspolitische Positionierung des Deutschen Caritasverbandes im Rahmen seiner Befähigungsinitiative für benachteiligte junge Menschen, in: *neue caritas* (2007) 9, 35–43, 35.

²⁷Höffe, Otfried, *Ist die Demokratie zukunftsfähig? Über moderne Politik*. München 2009, 256/257.

²⁸In dt. Übersetzung, Sennett, Richard, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a. M. 13 2002, 428.

²⁹Kostka, Ulrike/Riedl, Anna Maria, *Nur wer sich einbringen kann, gehört dazu*, in: *neue caritas* (2009) 12, 21–25, 22.

³⁰Eurich, Johannes, *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*. Frankfurt a. M. u. a. 2008, 144.



Die beständige Konstruktion eines zivilgesellschaftlichen Handelns

Der eingangs zitierte Brief Thomas Manns markiert einen Abschied, einen Untergang bürgerlichen Lebens, wie er ihn sein Leben hindurch immer wieder erzählte. Als Mann diesen Brief schrieb, waren es bereits mehr als 50 Jahre, dass sein Roman *Buddenbrooks* erschienen war. Schon in diese Seelengeschichte des deutschen Bürgertums, geschildert an der hanseatischen Kaufmannsfamilie, fügte der Autor eine Szene ein, die alle Vermutungen des „Wir sind die letzten“ in einer Geste bündelt: Justus Johann Kaspar, der Jüngste in der Lübecker Familiendynastie der Buddenbrooks, hatte nach einer Klavierübung auf dem Nussholzschreibtisch die Ledermappe mit den Familienpapieren entdeckt; eine Dokumentensammlung über zig Jahrzehnte, ja Jahrhunderte mit sämtlichen Daten über Geburt, Heirat und Tod der Buddenbrooks. Neugierig führt ihn sein Blick von den Handschriften der Vorfahren bis zum Eintrag seines Namens. Seine Eltern hatten ihn schon in der Reihe der Generationen vermerkt. Johann, genannt Hanno, betrachtet diesen Eintrag sorgfältig, nimmt Lineal und Goldfeder, zieht gewissenhaft einen sauberen Doppelstrich quer über das ganze Blatt und geht. Sein Vater, der Senator Thomas Buddenbrook stellt ihn beim Essen der Familie zur Rede: „Was heißt das! Was ficht dich an! Antworte! Wie kommst du zu dem Unfug!“ Das zusammengerollte Heft trifft Hanno an der Wange. „Und der kleine Johann, zurückweichend, stammelte, indem er mit der Hand nach seiner Wange fuhr: ‚Ich glaubte ... ich glaubte ... es käme nichts mehr ...‘“

Thomas Mann hatte Recht. Bürgerlichkeit zeigt sich als eine Haltung. Sie geht unter, indem sie versucht, sich zu überliefern. Sie verschwindet, indem man sie besitzen will. Aber, was Mann in beiden Texten nicht zum Ausdruck brachte, besteht im „Andererseits“ jeder Haltung. Kein Habitus lässt sich als

Besitz verrechnen, ihn muss man immer erst erwerben. Diese Haltung, zu der man befähigt werden muss, zu der man andere befähigen muss, wird daran gemessen, ob man Teil hat an der Idee des Bürgerlichen, am Ausschöpfen der zivilgesellschaftlichen Potentiale. In diesem Sinn kann die bürgerliche Verantwortung nicht verschwinden, denn sie befindet sich immer erst im Kommen wie Adorno und Derrida einwandten. Es ist diese Gegenansicht, die auch Georg Lukács in seiner Analyse über die „Suche nach dem Bürger“ bei Thomas Mann angemerkt hatte: „Was sich uns im Werk Thomas Manns bietet, ist das bürgerliche Deutschland (ergänzt durch seine Genesis, durch die Aufdeckung der Wege, die zu ihm geführt haben) ist seine tiefgreifend erfasste innere Problematik, deren Dialektik dann naturgemäß über sich selbst hinausweist, aber nie eine in die Gegenwart gezauberte, realistisch belebte utopische Zukunftsperspektive zeigt.“³²

Wenn es sich dieser Lücke bewusst bleibt, dann ereignet sich bürgerschaftliches Engagement als aktive Verhältnisbestimmung und nicht als vergehender Zustand. Es besteht als ein Potential der freien Distanznahme der Bürgerschaft, der Zivilgesellschaft zu Markt und Staat, mit jenen, aber auch ohne oder gegen sie zu handeln. Ihm bleibt es überlassen, ob es sich stabilisierend oder korrektiv-kritisierend einmischt. Dabei verfällt es nicht in die Illusion, dass es anstelle dieser Institutionen dauerhafte Stabilitäten gewährleisten könnte. Seine Eigendynamik bleibt diffus.

³¹Kruip, Gerhard, Selbstbestimmte Teilhabe – sozialetisch gesehen, in: *neue caritas* (2008) 2, 9–11, 11.

³²Lukács, Georg, Auf der Suche nach dem Bürger, in: Ders., *Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst. Ausgewählte Schriften II*. Reinbek 1973, 214–238, 214.

³³Fest, Joachim, Der Irrtum Hannos oder Bürgerlichkeit als geistige Lebensform. Eine Dankrede, in: Ders., *Bürgerlichkeit als Lebensform. Späte Essays*. Reinbek 2007, 9–24, 18.

KURZBIOGRAPHIE

Bernhard Bleyer (*1977), Dr. theol., studierte Theologie an der Universität Regensburg und an der Universidad Católica (Bolivien); Akademischer Rat a. Z. an der Professur für Theologische Anthropologie und Wertorientierung der Universität Regensburg und Bildungsreferent an der Katholischen Akademie für Berufe im Gesundheits- und Sozialwesen in Bayern e.V.; aktuelle Veröffentlichung: Standardisierung von Ethikkomitees in Gesundheits- und Pflegeeinrichtungen: Zukunftsperspektiven für nachhaltige und effektive Beratung. In: *Pflegezeitschrift* 63 (2010) 486–489.

Als Joachim Fest den Thomas-Mann-Preis der Stadt Lübeck entgegennahm, griff er jenes pessimistische Motiv der Gesellschaftsbetrachtung Manns heraus und versah es mit der Frage, die auch diesen Beitrag wesentlich leitete: „Aber macht die Kraft zur Kritik, verbunden mit der Fähigkeit, sich diesem Prinzip auf allen Gebieten (...) zu unterwerfen nicht gerade das Überlebensingenium des Bürgertums aus?“³³ Ja natürlich, möchte man antworten. Wenn es sich selbst ernst nimmt und diejenigen Bürger befähigt, die heute noch nicht an der Verwirklichung einer zivilen Gesellschaft teilhaben, ihnen unterstützend Kompetenzen zugesteht, sie mit ihren Möglichkeiten in die Pflicht nimmt, alles öffentlichkeitsrelevante Geschehen beobachten, befragen, bestätigen, kritisieren, stoppen oder laufen lassen zu können, dann ist eine Zivilgesellschaft in der Tat erst im Kommen. Wir sind nicht die Letzten.

Globale Zivilgesellschaft

Theoretische Grundlagen und praktische Grenzen



Die Akteure der globalen Zivilgesellschaft verfügen über weitreichende Möglichkeiten zur Mitgestaltung weltumspannender Prozesse. In theoretischer Hinsicht sind deskriptive und normative Ansätze zu unterscheiden. Diese haben Auswirkungen auf die Bestimmung der Funktion und Reichweite der globalen Zivilgesellschaft und ihrer Netzwerke. Die Analyse zeigt, dass diese Unterscheidung nicht zu strikt gezogen werden sollte, um alle Akteure der globalen Zivilgesellschaft theoretisch wie praktisch-politisch ernst nehmen zu können.



Michael Reder



Johannes Wallacher

Globale Zivilgesellschaft beim UN-Klimagipfel in Kopenhagen

Der UN-Klimagipfel 2009 in Kopenhagen war ein Spiegelbild der äußerst vitalen globalen Zivilgesellschaft. Viele Nichtregierungsorganisationen (NGOs) aus allen Ländern der Welt waren nach Dänemark gekommen, um die Bedeutung eines globalen Abkommens zur Emissionsminderung und nachhaltigen Anpassung zu unterstützen. Dabei haben sich NGOs zu zivilgesellschaftlichen Netzwerken zusammengeschlossen, um ihre Position besser hörbar zu machen. Beispiele hierfür sind das *Climate Action Network*, ein weltweit agierendes Netzwerk von über 450 NGOs, die sich mit den Auswirkungen des Klimawandels beschäftigen, oder das Netzwerk *Climate Justice Now*, das sich mit über 160 Mitgliedern vor allem um klimapolitische Aspekte der Entwicklungszusammenarbeit kümmert. Daneben agieren viele etablierte NGOs wie *Oxfam* oder *Friends of the Earth*.

Einige NGOs bzw. zivilgesellschaftliche Netzwerke waren in den Klimaverhandlungen beratend mit in die Verhandlungen eingebunden. Christoph Bals von Germanwatch betont, dass NGOs so etwas wie das ‚Nervensystem von Klimaverhandlungen‘ sind, denn sie haben zu fast allen Delegationen

Zugang und können außerdem die Medien über Aspekte informieren, die für die Verhandlungen wichtig sind. Andere NGO-Netzwerke machen Lobbyarbeit auf den verschiedensten Ebenen und wieder andere nutzen die Klimaverhandlungen zur Vernetzung und zur Erhöhung des politischen Drucks der Öffentlichkeit auf die Regierungschefs.

Das Beispiel der Klimaverhandlungen zeigt deutlich, dass NGOs und zivilgesellschaftliche Netzwerke heute nicht nur auf nationaler, sondern gerade auch auf globaler Ebene eine

immens wichtige Bedeutung haben. Lange Zeit korrespondierte ihr Handeln direkt mit den nationalstaatlichen Strukturen. In den vergangenen 30 Jahren sind darüber hinaus viele zivilgesellschaftliche Bewegungen und Beteiligungen an politischen Prozessen entstanden, die zu einem festen Bestandteil der Weltgesellschaft geworden sind. Hierzu haben technologische Entwicklungen im Kommunikationssektor einen entscheidenden Beitrag geleistet, weil sie die Vernetzung der transnationalen Zivilgesellschaft massiv befördert, ja vielleicht sogar erst ermöglicht haben.

Netzwerktheorie und Global Governance als Ausgangspunkt

Um Merkmale und Strukturen der globalen NGO-Welt beschreiben und erklären zu können, ist zuerst nach einem angemessenen theoretischen Standpunkt zu fragen, von dem aus globale Prozesse und Strukturen analysiert werden können. Die Diskussion über einen solchen Standpunkt hat viele Disziplinen wie Politologie, Soziologie oder Philosophie in den vergangenen zwei Jahrzehnten bewegt. Viele unterschiedliche Modelle wurden entwickelt, um weltgesellschaftliche Transformationen beschreiben und erklären zu können.

Auch wenn diese Diskussionen nach wie vor anhalten, so haben sich zwei Theorieelemente herausgebildet, die in den meisten Ansätzen eine wichtige Rolle spielen. Dies ist zum einen die Netzwerktheorie, und zum anderen der Global Governance Ansatz. Die Netzwerktheorie ist ein Analyseraster, mit dem die wechselseitigen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Akteuren in heutigen Gesellschaften beschrieben und reflektiert werden. Ausgangsthese des Netzwerkmodells ist, dass moderne Gesellschaften weniger hierar-



chisch gegliedert, sondern durch eine Vielzahl unterschiedlicher Netzwerke gekennzeichnet sind. Netzwerke sind wechselseitige Interessenzusammenschlüsse autonomer Akteure, die sich auf ein gemeinsames Ziel einigen und dieses zusammen verfolgen. Das Moment der wechselseitigen Rückgebundenheit, also die Reziprozität, spielt dabei eine zentrale Rolle.

Nicht nur einzelne Gesellschaften, sondern die Weltgesellschaft als Ganze weist bereits heute Netzwerkstrukturen auf, weshalb mit diesem Ansatz aktuelle Entwicklungen angemessen untersucht werden können. Aber auch in einem normativen Sinne erweisen sich oftmals solche Formen (politischer) Netzwerksteuerung als geeignet, um aktuelle weltgesellschaftliche Probleme in Angriff zu nehmen. Vorteile des Netzwerksagierens sind u. a. „die Entlastung des Staates, die höhere Informiertheit der Akteure, die höhere Legitimität staatlicher Entscheidungen sowie die Zusammenführung gesellschaftlicher Kreativitäts- und Problemlösungspotentiale.“ (Messner 1998, 214)

Ausgehend von dem Netzwerkmodell wurde seit den 1990er Jahren der Global Governance Ansatz entwickelt, der das Netzwerkmodell in seiner globalen Dimension ausleuchtet. Dabei wird zwischen deskriptiven und normativen Zugängen zum Konzept von Global Governance unterschieden. Ansätze der ersten Gruppe wollen die netzwerkartigen Strukturen, die gerade angesichts der stark wachsenden Zahl globaler Akteure entstanden sind, in ihrer Tiefe beschreiben. Auf diesen Analysen aufbauend fragen normative Ansätze, wie weltgesellschaftliche Probleme und Konflikte innerhalb des globalen Netzwerkes am besten gelöst werden können. Hierbei spielen diskurstheoretische Argumente in der Tradition von Habermas meist eine wichtige Rolle. So vertreten Franz Nuscheler und Dirk Messner die These, dass viele weltgesellschaftliche Probleme heute nur durch eine gemein-

sam koordinierte Weltpolitik unter Einbindung der vielfältigen globalen Akteure gelöst werden können. Deshalb beruht Global Governance „auf verschiedenen Formen und Ebenen der internationalen Koordination, Kooperation und kollektiven Entscheidungs-

findung.“ (Messner/Nuscheler 2003, 15) Der Staat spielt nach wie vor eine zentrale Scharnierfunktion innerhalb dieses Gefüges, allerdings ist auch er herausgefordert, sich den veränderten Bedingungen der globalen Netzwerkstruktur anzupassen.

Theorien (globaler) Zivilgesellschaft und ihre Implikationen

Innerhalb des globalen Netzwerkes politischer Akteure spielt die Zivilgesellschaft heute neben Staaten und internationalen Institutionen eine große Rolle. Dies zeigte bereits das einleitende Beispiel zum UN-Klimagipfel in Kopenhagen. Insbesondere NGOs sind ganz offensichtlich Teil der Weltpolitik geworden, z. B. als Konsultationspartner der UNO oder als beratende Teilnehmer auf Weltkonferenzen. Beschreibung und Bewertung dieses transnationalen zivilgesellschaftlichen Engagements passen sich einerseits in den skizzierten Global Governance Ansatz ein. Andererseits hängen diese Deutungen auch von dem zugrunde liegenden Zivilgesellschaftsmodell selbst ab. Je nachdem, von welchem Konzept aus auf diese Entwicklungen geschaut wird, ergeben sich unterschiedliche Analysen globaler Zivilgesellschaft. Deshalb ist es wichtig, einige zentrale Theorien (globaler) Zivilgesellschaft zu unterscheiden.

Eine erste Gruppe von Ansätzen bestimmt (globale) Zivilgesellschaft mit Hegel als bürgerliche Gesellschaft zwischen Privatsphäre und Staat. Damit werden auch ökonomische Aktivitäten und Akteure, so z. B. Unternehmen, diesem Bereich zugeordnet. In einer zweiten Richtung wird globale Zivilgesellschaft nicht nur von der Privatsphäre und dem Staat, sondern auch von der Wirtschaft abgegrenzt. Globale Zivilgesellschaft sind dann all jene Bewegungen, die sozial organisiert, aber nicht-staatlich und nicht primär am Gewinn orientiert sind. Liegen die beiden skizzierten Bestimmungen auf der deskriptiven Ebene, wählt ein dritter

Ansatz eine dezidiert normative Sichtweise und bestimmt als globale Zivilgesellschaft all jene Zusammenschlüsse und Organisationen, die ein gerechtes und friedliches Miteinander fördern wollen. Im Habermasschen Sinne besteht die globale Zivilgesellschaft dann aus meinungsbildenden Assoziationen, die problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen der Weltöffentlichkeit institutionalisieren. Ein vierter Zugang argumentiert mit dem Konzept des Sozialkapitals, das die Fähigkeit einer Gesellschaft zur Vernetzung und Kooperation bezeichnet (vgl. Wallacher 2001). Globale Zivilgesellschaft umfasst dann die gesellschaftlichen Handlungsformen, die das soziale Kapital der Weltgesellschaft stärken.

Diese vier Modelle spannen die Eckpunkte des Theoriediskurses über globale Zivilgesellschaft auf. Sie korrespondieren außerdem mit den zentralen Ansätzen der politischen Philosophie. Eine aristotelische Tradition, die besonders auf die Tugend des einzelnen Weltbürgers abstellt, fokussiert in der Zivilgesellschaftsdebatte auf die engagierten Weltbürger, die sich für ein gutes Leben im globalen Kontext einsetzen. Liberale Philosophien betonen die Notwendigkeit, die Rechte des einzelnen Weltbürgers angesichts der Globalisierung zu schützen, wofür sich gerade nicht-staatliche Gruppierungen im zivilgesellschaftlichen Feld einsetzen. Kommunitaristen deuten globale Zivilgesellschaft als Ausdruck gemeinsamer Wertetraditionen und betonen deshalb das Moment der sozialen Kohäsion.

Um die Konsequenzen dieser verschiedenen Theorien zu veranschauli-

chen, werden im Folgenden zwei Modelle globaler Zivilgesellschaft genauer analysiert, und zwar ein deskriptiver

Globale Zivilgesellschaft in ihrer Vielfalt ernst nehmen (deskriptiver Ansatz)

Innerhalb der aktuellen Debatten wählen einige Ansätze eine deskriptive Sichtweise auf globale Zivilgesellschaft. Es geht dann vor allem darum, das breite Spektrum zivilgesellschaftlichen Engagements zu erfassen und nicht von vornherein durch ein normatives Sieb auszufiltern. Hintergrund ist oftmals ein an Hegel angelehntes Gesellschaftsverständnis, das v. a. die Vielzahl gesellschaftlicher Praktiken beachtet, die die Weltgesellschaft prägen. Es werden dann unter globaler Zivilgesellschaft nicht nur NGOs und deren Netzwerke verstanden, die sich für ein bestimmtes normatives Ziel einsetzen, sondern alle nicht-privaten und nicht-staatlichen Initiativen, die sich an der Gestaltung globaler Dynamik jenseits des Staates und internationaler politischer Institutionen beteiligen. Darunter fallen sehr verschiedene globale Akteure (angefangen von NGOs, über Einzelpersonen und Unternehmen bis hin zu Medien). Die implizierten Ziele und Mittel unterscheiden sich dabei allerdings teils erheblich.

Von diesem Standpunkt untersuchen z. B. Meghand Desai und Yahia Said von der London School of Economics zivilgesellschaftliche Bewegungen, die auf weltwirtschaftliche Transformationsprozesse reagieren. Sie identifizierten dabei vier Gruppen, und zwar Abschotter, Unterstützer, Reformeure und Alternative (vgl. Desai/Said 2001).

- Die erste Gruppe zivilgesellschaftlicher Akteure, zu der z. B. Organisationen wie *Friends of the Earth* oder Einzelpersonen wie *Walden Bello* gehören, ist für eine radikale Reform der globalen Wirtschaftsordnung. Sowohl ökonomisch wie politisch wollen sie gemäß dem Prinzip der

Ansatz, der in der Tradition Hegels steht, und ein normativer Ansatz Habermasscher Prägung.

Subsidiarität die Regionen durch einen radikalen Wandel stärken. Sie verfolgen ein dezidiertes normatives Ziel, wobei sie wirtschaftskritisch für eine Abschottung der Regionen plädieren.

- Die zweite Gruppe der Unterstützer, zu der Akteure wie die *Britische Handelskammer*, Zeitungen wie der *Economist* oder Einzelpersonen wie *Thomas Friedmann* zählen, halten die Autoren für die einflussreichste Gruppe der Zivilgesellschaft. Deren Einschätzungen sind denen der ersten Gruppe genau entgegengesetzt, sie wollen die Dynamik des Kapitalismus nutzen, um globalen Wohlstand herzustellen. In dieser Gruppe sind ökonomische Akteure und Mechanismen ein wichtiger Teil der globalen Zivilgesellschaft.
- Die Reformeure sind Desais Einschätzung nach rein quantitativ die größte Gruppe der globalen Zivilgesell-

Globale Zivilgesellschaft im Einsatz für eine gerechte und friedliche Welt (normativer Ansatz)

Die Ansätze, die das Augenmerk auf das normative Potenzial der globalen Zivilgesellschaft richten, implizieren meist ein Gesellschaftsmodell, das die Zivilgesellschaft deutlich von Privatsphäre, Staat und Wirtschaft abgrenzt. Zentrales Merkmal der NGOs, die der Kern dieses Konzepts von globaler Zivilgesellschaft sind, ist „ihre Unabhängigkeit gegenüber Regierungen, ihre Selbstfinanzierung aus Mitgliedsbeiträgen und Spenden“ und „ihr Status als Non-Profit-Organisation“ (Nuscheler/Hamm 1998, 11).

In der Weltgesellschaft spielen global agierende NGOs in dieser Sichtwei-

schaft, zu ihnen gehören auch die vermeintlich bekanntesten NGOs wie *Oxfam* oder *Attac*. Sie wollen eine sozial gerechte Gestaltung der Globalisierung nach den Regeln der Demokratie fördern und dafür neue Instrumente entwickeln (z. B. Tobinsteuer).

- Die vierte und letzte Gruppe – die Alternativen, wie z. B. die *Zapatisten* oder Einzelpersonen wie *Naomi Klein* – ist hinsichtlich ihrer Ziele und Strategien am heterogensten. Sie sind weder daran interessiert, Einfluss zu gewinnen noch systematische politische Positionen zu entwickeln. Ihr Verhältnis zur Globalisierung ist zwiespältig, weil sie einerseits Argumente der Abschotter vortragen und andererseits die transnationale Dimension selbst betonen.

Globale Zivilgesellschaft, so lässt sich aus dieser Analyse schlussfolgern, ist ein enorm ausdifferenziertes Gebilde, mit unterschiedlichen Akteuren aus verschiedenen Sektoren, die sich nach Organisationsform, Arbeitsmethoden und normativen bzw. politischen Zielen deutlich unterscheiden.

se v. a. immer dann eine wichtige Rolle, wenn sich Krisen anbahnen, denn sie sind eine Art Frühwarnsystem, das „lebensweltliche, utopische wie sachbezogen-realistische, bornierte und gemeinwohlorientierte Argumentationen und Sichtweisen in den politischen Prozess“ (Messner 1999, 235) einbringen. Sie übernehmen dabei entweder eine Kontrollaufgabe politischer Prozesse, provozieren andere gesellschaftliche Akteure oder legen konstruktive Lösungsstrategien für die diagnostizierten Probleme vor. Damit werden sie (zumindest teilweise) zum Motor weltgesellschaftlicher Veränderung und zu

Trägern einer globalen Gerechtigkeitsagenda und so zu einer Art „Weltwissen“ (vgl. Bernstorff 2009). In dieser normativen Perspektive können fünf Tätigkeitsbereiche der NGOs unterschieden werden (vgl. Messner 1999):

- Erstens sind sie in Problemfeldern tätig, denen sich Staaten bzw. internationale Institutionen nicht angemessen zuwenden. Sie wollen entweder politischen Druck ausüben (vgl. UN-Klimagipfel) oder dezidiert weltpolitisches Handeln durch zivilgesellschaftliches Engagement ergänzen. Lobbyarbeit spielt in diesem Feld oft eine genauso wichtige Rolle wie Medienarbeit, um die Weltöffentlichkeit über die Missstände zu informieren.
- Zweitens sind NGOs in diesen Prozessen heute oftmals eine wichtige Wissensressource. Sowohl auf Weltkonferenzen als auch in anderen politischen Institutionen bringen sie empirisches, aber auch theoretisches Wissen ein und stellen damit eine wichtige Brücke zwischen Wissenschaft und globaler Zivilgesellschaft her (vgl. Germanwatch im Kontext der Klimaverhandlungen).
- Drittens gibt es NGOs, die (teils direkt vom Staat beauftragt oder zumindest von diesem finanziell unterstützt) in konkreten sozialen oder ökologischen Projekten tätig sind. Im Feld der Entwicklungszusammenarbeit übernehmen z. B. NGOs staatliche Aufgaben (Armutsbekämpfung, Bildungsförderung, Gesundheitsvorsorge) oder ergänzen diese zumindest.
- Viertens werden auf internationaler Ebene NGOs aktiv in politische Prozesse der Entscheidungsfindung integriert. Das System der Vereinten

Nationen hat in den vergangenen Jahren ein ausdifferenziertes System der Einbindung der Zivilgesellschaft in die Weltpolitik entwickelt (vgl. die steigenden Zahlen akkreditierter NGOs).

- Dabei nehmen fünftens NGOs auch dezidiert eine Kontroll- bzw. Korrektivfunktion gegenüber weltpolitischen Institutionen wahr. Zu denken ist z. B. an *Amnesty International*, die mit ihren detailreichen Berichten zur Menschenrechtssituation in einzelnen Ländern eine wichtige Kontrollfunktion übernimmt. Unumstritten ist, „dass die NGOs im Rahmen des UN-Systems einen wesentlichen Beitrag zur Fortentwicklung von Menschenrechtsnormen und zur Verbesserung des internationalen Menschenrechtsschutzes geleistet haben“ (Nuscheler/Hamm 1998, 29 f.).

Je nach Art ihres Engagements ergeben sich daraus unterschiedliche Tätigkeitsformen der NGOs wie Monitoring, Politikberatung, Presse-, Bildungs- oder Kampagnenarbeit.

In all diesen Hinsichten ist die *Global Civil Society* ein wichtiger Baustein innerhalb der Global Governance Architektur (vgl. Curbach 2003). Zwar können NGOs als zentraler zivilgesellschaftlicher Akteur demokratische Verfahren und globale Rechtsstaatlichkeit nicht ersetzen, aber weil in vielen Politikfeldern die weltpolitischen Strukturen noch vorläufig und teils recht instabil sind, sind sie ein wichtiger Stellhebel auf dem Weg dorthin. NGOs übernehmen damit eine konstruktive Ergänzungsfunktion bei der Gestaltung von Global Governance.

Als ein erstes zentrales Argument wird oftmals vorgebracht, dass Zivilgesellschaft letztlich einen demokratischen Staat als Gegenüber brauche, denn nur in einem demokratisch strukturierten Raum, der öffentliche Meinungsäußerung zulässt, könnten NGOs letztlich ihr normatives Potenzial entfalten. Natürlich gebe es zivilgesellschaftliche Protestbewegungen, die totalitären Regimen als Korrektiv gegenüberstehen. Effektiv könnten diese aber erst arbeiten, wenn sie einen politischen Raum finden (z. B. demokratisch strukturierte Nachbarländer), von dem aus sie ihre Ziele verfolgen können. Damit lässt sich diese Anfrage zuspitzen: Setzt Zivilgesellschaft immer ein bestimmtes Maß an Vergemeinschaftung und politischer Strukturierung voraus, die letztlich nur in den nationalstaatlich verfassten Gesellschaften vorliegt? Ist es angesichts der kulturell wie politisch fragmentierten Weltgesellschaft deshalb überhaupt legitim von globaler Zivilgesellschaft zu sprechen?

So berechtigt dieses Argument ist, so sehr bleibt es letztlich in nationalstaatlichen Denkmustern verhaftet. Denn die Tatsache, dass es (noch) keinen Weltstaat gibt, bedeutet keineswegs, dass es keine globale Zivilgesellschaft geben würde. Das Gegenteil ist der Fall, denn gerade angesichts vorläufiger und fragiler weltpolitischer Institutionen ist zivilgesellschaftliches Engagement, sei es als Wissensressource oder Korrektiv, unerlässlich. Dabei muss umgekehrt kritisch angefragt werden, wieso gerade in Weltstaatskonzeptionen die Bedeutung der globalen Zivilgesellschaft oft gering veranschlagt wird, weil doch gerade diese angesichts kultureller Unterschiede und komplexer Konfliktlagen differenzierte Analysen und konstruktive Impulse liefern kann.

Der Hinweis auf den Staat als Gegenüber der Zivilgesellschaft ist in anderer Hinsicht allerdings wichtig. Das Verhältnis von globaler Zivilgesellschaft zur Staatenwelt sollte nämlich immer dann problematisiert wer-

Braucht globale Zivilgesellschaft einen Staat als Gegenüber?

Damit sind zentrale theoretische Perspektiven auf globale Zivilgesellschaft und deren Netzwerke skizziert. Es gilt nun mit Blick auf diese Positionen auf

einige Grenzen der Konzeptionen aufmerksam zu machen und kritische Aspekte der *Global Civil Society* zu diskutieren.



den, wenn die NGO-Welt für bestimmte politische Anliegen instrumentalisiert wird. Ihr Potenzial besteht gerade darin, ein Gegengewicht zu weltpolitischen Strukturen und Institutionen zu etablieren. Deswegen ist es sinn-

Grenzziehungen und deren Begrenzungen

Die Analyse der deskriptiven Modelle macht deutlich, dass die Grenzen der globalen Zivilgesellschaft alles andere als eindeutig sind. Zwei Beispiele sollen dies noch einmal verdeutlichen, und zwar ein Blick auf Religionsgemeinschaften und transnationale Unternehmen, die beide an den Grenzen der globalen Zivilgesellschaft angesiedelt sind.

Seit einigen Jahren gibt es eine Debatte darüber, ob Religionsgemeinschaften zur (globalen) Zivilgesellschaft zu zählen sind. Einerseits erscheinen sie aus einer soziologischen Außenperspektive als ein Global Player, der im Einsatz für soziale Fragen oder aufgrund seines hohen Sozialkapitals zivilgesellschaftliche Züge aufweist. Das Engagement von kirchlichen Hilfswerken wie Misereor ist ohne Zweifel Teil der globalen Zivilgesellschaft. Andererseits haben Akteure wie die Katholische Kirche auf die Grenze einer solchen Bestimmung aufmerksam gemacht, weil Religion nicht nur auf ein rein innerweltliches Bemühen begrenzt werden kann. Nicht zuletzt weisen Religionen immer auch ambivalente Züge auf, weshalb sie zumindest in einer normativen Sichtweise nur bedingt Teil der globalen Zivilgesellschaft sind. Gehören z. B. radikalisierte Sekten oder gewalttätige Gruppen, die sich auf den Islam berufen, zur Zivilgesellschaft? Hier wäre sicherlich Vorsicht geboten. Es ist deshalb in normativer Hinsicht zu diskutieren, inwiefern Religionsgemeinschaften integraler Teil der Zivilgesellschaft sind oder gerade deren Anliegen untergraben. Die Debatte über die postsäkulare Gesellschaft und die Rolle von Religion in modernen Ge-

voll, dass die globale Zivilgesellschaft selbst auf eine kritische Distanz gegenüber weltpolitischen Strukturen achtet und nicht im Sinne von Gramsci zu einem Förderer der kulturellen Hegemonie verkommt.

sellschaften, die Habermas angestoßen hat, ist der sozioethische Brennpunkt dieser Fragestellung.

Ein zweiter Akteur, bei dem die Zuordnung schwer fällt, ist die Wirtschaft. Transnational agierende Unternehmen sind aus Sicht einer normativen Konzeption nur bedingt Teil der globalen Zivilgesellschaft, weil sie profit-orientiert sind und nur teilweise die skizzierte normative Stoßrichtung teilen. Gerade aus der diskurstheoretischen Tradition einer deliberativen Demokratietradition werden transnationale Unternehmen heute allerdings immer häufiger als *Corporate Citizens* bezeichnet, womit zum Ausdruck kommt, dass auch sie Weltbürger mit entsprechenden Rechten und Pflichten sind. In dieser Perspektive wird dann darauf geachtet, inwieweit Unternehmen sich für die Förderung und Einhaltung bestimmter ethisch begründeter Sozial- und Umweltstandards (vgl. Fonari u. a. 2009) – einsetzen. Bei einigen Akteuren wird die Grenzziehung noch erschwert,

Grenzen des normativen Potenzials der NGO-Welt

Unabhängig von der Bestimmung der Grenzen globaler Zivilgesellschaft weisen deren Akteure – auch in einem normativen Ansatz – einige Begrenzungen auf, die es kritisch zu diskutieren gilt. Erstens reflektieren nur wenige NGOs ihre Tätigkeit in einem umfassenden Sinne, weshalb sie die Schwachstellen in der eigenen Organisation und inhaltlichen Arbeit oft nicht erkennen. Sie schleusen gesellschaftliche Probleme in den Kernbereich des politischen Systems ein, „während die eigene Prob-

weil Selbstbild und Außenwirkung auseinandergehen. Ist das Internationale Olympische Komitee ein transnationales Unternehmen, das ausschließlich auf die Kommerzialisierung des Sports abzielt, oder stärkt das friedliche Zusammentreffen der olympischen Sportfamilie letztlich auch das Sozialkapital der Weltgesellschaft? Ein eindeutiges Urteil wird in diesem Fall sicherlich schwer fallen.

Diese beiden Beispiele zeigen zweierlei (vgl. Inthorn 2005): Erstens ist die Bestimmung der globalen Zivilgesellschaft immer abhängig von der Wahl des theoretischen Standpunktes. Gerade angesichts der facettenreichen globalen Transformationsprozesse erscheint es dabei zweitens nicht überzeugend, die Grenzen der globalen Zivilgesellschaft zu eng zu ziehen, weil damit gerade das vielfältige Engagement an den Grenzen der Zivilgesellschaft ausgeblendet wird. Es spricht einiges dafür, im Zweifelsfall den Radius lieber weiter zu ziehen, um alle Akteure, die sich in die Gestaltung der Weltgesellschaft einbringen, ernst zu nehmen. Dass die Methoden und Ziele der Akteure variieren, ist demokratietheoretisch unbedenklich, solange sie (im weitesten Sinne) demokratisch orientiert sind, denn auch die politische Gestaltung der Weltgesellschaft lebt von der Pluralität unterschiedlicher Akteure und ihrer Positionen.

lemverarbeitungskapazität naturgemäß gering ausfällt“ (Messner 1999, 251). Damit verbunden ist die oft punktuelle Fokussierung der NGOs und ihrer Netzwerke auf ein Problem, weshalb von ihnen nicht immer der systematische Problemzusammenhang erfasst wird. Außerdem stellen einige NGOs sehr stark auf das Moment der Skandalisierung ab. Medien werden dann für ein öffentlichkeitswirksames Ziel instrumentalisiert, ohne dass damit eine konstruktive Problemlösungsstrate-

gie für alle Beteiligten eröffnet werden könnte. Nicht zuletzt schon aus diesen *internen* Grenzen ist eine Überbetonung der globalen Zivilgesellschaft im politischen Prozess immer kritisch zu hinterfragen.

Ein weiteres zentrales Problem ergibt sich aus demokratietheoretischer Perspektive. Es stellt sich hinsichtlich der Einbindung der globalen Zivilgesellschaft und ihrer Netzwerke in internationale Institutionen nämlich insofern ein Demokratie- und Legitimationsproblem als die global agierenden NGOs auch nicht gewählt sind und ihnen damit eine demokratische Legitimation für ihre politische Tätigkeit fehlt. Sie können unbestritten wichtige Beiträge für politische Beratungsprozesse leisten, aber sie dürfen die demokratischen Entscheidungsstrukturen nicht ersetzen. Die Betonung der globalen Zivilgesellschaft darf nicht den Aufbau globaler Strukturen und weltpolitischer Institutionen behindern, sondern sollte diese vielmehr einfordern, vorantreiben und fördern (vgl. Brunnengräber 2005).

Ein weiteres sozialphilosophisches Argument spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, das weniger auf externe als auf interne demokratie-

theoretische Probleme abhebt. Erstens zeigen Analysen globaler NGOs und deren Netzwerke, dass diese auch intern nicht immer nach demokratischen Regeln organisiert sind. Sie müssen dies sicherlich auch nicht (unbedingt) sein. Wenn aber Machtungleichgewichte innerhalb einer NGO zu massiv sind, ist dies zu problematisieren. Gleiches gilt für das Verhältnis der NGOs in globalen Netzwerken. Die NGO-Welt ist alles andere als homogen, auch hier gibt es Machtkämpfe, unterdrückte Meinungen oder Partikularinteressen. Das nach wie vor große Übergewicht von NGOs aus dem Norden bzw. Westen in den globalen Netzwerken steht als ein bedenkliches Indiz für diese Asymmetrie in der NGO-Welt.

All diese Argumente sprechen für eine realistischere Einschätzung der NGOs als dies heute teilweise im öffentlichen Diskurs der Fall ist. NGOs sind „nicht die ‚besseren‘ politischen Akteure, sondern andere politische Akteure, mit ihren komparativen Vorteilen und Defiziten“ (Messner 1999, 245). Auch für die Weltpolitik ist deshalb eine NGOisierung ein falsches politisches Leitbild. Außerdem kann das normative Potenzial, das Akteure der globalen Zivilgesellschaft besitzen, auch

KURZBIOGRAPHIE

Michael Reder (*1974), Dr. phil., zurzeit Lehrstuhlvertreter für praktische Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München; Forschungsschwerpunkte: politische Philosophie im Kontext der Globalisierung; (post-)moderne Ansätze der Religion in säkularen Gesellschaften; Gerechtigkeits-theorien im Kontext des Klimawandels. Mitglied einer interdisziplinären Forschergruppe des Centers for Advanced Studies der LMU zum Thema „Ethik im Spannungsfeld von Wissenschaft und Öffentlichkeit“; Veröffentlichungen: (mit I. Inthorn/L. Kaelin), *Gesundheit und Gerechtigkeit. Ein interkultureller Vergleich*, Wien/New York 2010; *Globalisierung und Philosophie. Eine Einführung*, Darmstadt 2009; (Hg. mit J. Schmidt), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008; (Hg. mit J. Inthorn u. a.), *Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente, Modelle, Anwendungen*, Stuttgart 2006

ins Gegenteil umschlagen. Diese Gefahr ist immer dann sehr groß, wenn sie mit utopischen und realitätsfernen

LITERATUR

- Bernstorff, J. (2009): Zivilgesellschaftliche Partizipation in internationalen Organisationen: Form globaler Demokratie oder Baustein westlicher Expertenherrschaft? In: *Soziale Welt* (Sonderband: Demokratie in der Weltgesellschaft, hrsg. H. Brunkhorst) (18) 277–299.
- Brunnengräber, A. (Hrsg.) (2005): *NGOs im Prozess der Globalisierung. Mächtige Zwerge – umstrittene Riesen*. Bonn.
- Curbach, J. (2003): *Global governance und NGOs. Transnationale Zivilgesellschaft in internationalen Politiknetzwerken*. Opladen.
- Desai, M./Said, Y. (2001): *The new anti-capitalist movement. Money and global civil society*. In: Anheier, H./Glasius, M./Kaldor, M. (Hrsg.): *Global civil society*. Oxford, 51–79.
- Fonari, A./Wallacher, J./Reder, M./Stamm, N. (Hrsg.) (2009): *Dritter Runder Tisch Bayern: Sozial und Umweltstandards bei Unternehmen*. Augsburg/München.
- Inthorn, J. u. a. (Hrsg.) (2005): *Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente, Modelle, Anwendungen*. Stuttgart.
- Messner, D. (1999): *Nicht-Regierungsorganisationen in der (Welt-)politik. Versuch einer realistischen Standortbeschreibung*. In: Kuschel, K.-J./Pinzani, A./Zillinger, M. (Hrsg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt/M./New York, 232–262.
- Messner, D. (1998): *Die Netzwerkgesellschaft. Wirtschaftliche Entwicklung und internationale Wettbewerbsfähigkeit als Probleme gesellschaftlicher Steuerung*. Köln.
- Messner, D./Nuscheler, F. (2003): *Das Konzept Global Governance. Stand und Perspektiven*. Duisburg.
- Nuscheler, F./Hamm, B. (1998): *Die Rolle von NGOs in der internationalen Menschenrechtspolitik*. Bonn.
- Wallacher, J. (2001): *Das soziale Kapital*. In: *Stimmen der Zeit* (219/5) 306–318.



Forderungen politische Verhandlungen blockieren.

Fazit

Die Akteure der weltweiten Zivilgesellschaft haben die Fähigkeit zur maßgeblichen Einflussnahme auf globale Entwicklungen und Prozesse. Angesichts der enormen Zunahme globaler Akteure und der Vernetzungen zwischen diesen übernehmen gerade NGOs und ihre Netzwerke wichtige Aufgaben zur Gestaltung der Globalisierung. Die Netzwerktheorie und das darauf aufbauende Global Governance Modell können einen systematischen Theorierahmen zur Beschreibung und Erklärung globaler Zivilgesellschaft aufspannen.

Die Interpretation der Funktion der globalen Zivilgesellschaft und ihrer Reichweite hängt dabei ganz wesentlich von den theoretischen Hintergrundannahmen ab. Hier sollte man insbesondere deskriptive und normative Zugänge unterscheiden. Während deskriptive Ansätze in aller Regel einen weiten Zivilgesellschaftsbegriff verwenden, implizieren normative Konzepte ein engeres Verständnis, das auf die Akteure fokussiert, die im Sin-

KURZBIOGRAPHIE

Johannes Wallacher (*1966), Dr. phil. Dr. rer. pol., Professor für Wirtschaftsethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, Leiter des Forschungs- und Studienprojektes „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur“; Vorsitzender der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ der Deutschen Bischofskonferenz; Forschungsschwerpunkte: Grundlagen der Wirtschafts- und Unternehmensethik und ihre Anwendung, insbesondere auf Fragen im Kontext von Weltwirtschaft und Entwicklung; Gerechtigkeitsanalysen globaler Herausforderungen (Klimawandel, Wassermanagement, Ernährungssicherheit); Veröffentlichungen: (Hg. mit Edenhofer, O./Reder, M./Lotze-Campen, H.), *Global aber gerecht. Klimawandel bekämpfen, Entwicklung ermöglichen*, München 2010; (Hg. mit Scharpenseel, K.), *Klimawandel und globale Armut*, Stuttgart 2009; (Hg. mit Scharpenseel, K./Kiefer, M. (Hrsg.)), *Kultur und Ökonomie: Globales Wirtschaften im Spannungsfeld kultureller Vielfalt*, Stuttgart 2008; (mit Müller, J.), *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung*, Stuttgart 2005.

ne eines gerechten und friedlichen Miteinanders Vorschläge zur Lösung einzelner globaler Probleme und Konflikte bieten.

Die abschließende Diskussion zeigt, dass die Grenze zwischen diesen beiden Ansätzen nicht trennscharf gezogen werden sollte, auch um Akteure im Grenzbereich mit in die Gestaltung der Weltgemeinschaft einzubinden. Außerdem gilt es, die begrenzten Möglichkeiten und demokratietheoretischen Implikationen globaler Zivilgesellschaft

zu berücksichtigen. Globale Zivilgesellschaft darf schlussendlich nicht die Bemühungen um gerechte globale Strukturen ersetzen oder behindern, sondern sie sollte als eine wichtige komplementäre Ergänzung verstanden werden. Dann wird sie auch in Zukunft eine wichtige Rolle in der Weltgesellschaft spielen können.





Zivilgesellschaft und religiöser Pluralismus

Was Religionen zur Zivilisierung der Gesellschaft beitragen

Der Islam als Newcomer im Pluralismus westlicher Zivilgesellschaften stellt die Gretchenfrage neu: Wie hält es die säkulare Zivilgesellschaft mit der Religion? Die erste Antwort scheint ein Abwehrreflex gegen den fremden Islam zu sein. Doch was sind die Alternativen? Soll der Staat, gleichsam von oben, eine Zivilreligion vorgeben, in die der Islam einzupassen wäre? Oder soll die Religion der zivilgesellschaftlichen Pluralität überlassen bleiben, so dass ein neues Arrangement von unten erwachsen kann? Im folgenden Beitrag wird die zweite Variante vertreten. Das jeweilige Verhältnis zur säkularen Zivilgesellschaft muss dabei jede Religion für sich, doch im Dialog mit den anderen klären. Die Geschichte des Katholizismus zeigt beispielhaft, dass der Weg der Auseinandersetzung mit der Moderne von einer prinzipiellen Gegnerschaft zu einem freundlich-kritischen Verhältnis führen kann. Wenn umgekehrt der demokratische Staat und die säkulare Gesellschaft die vopolitischen Potentiale der Religionsgemeinschaften zu nutzen und zu wahren verstehen, kann sich eine postsäkulare Gesellschaft entwickeln. Sie zeichnet sich aus durch gegenseitige Lernbereitschaft säkularer und religiöser Bürger.



Eva Maria Fischer



Mariano Barbato

Die viel beschworene „Wiederkehr der Religion“ ist vor allem eine Wiederkehr der *Wahrnehmung* von Religion. Der europäische Säkularisierungsprozess war „weder paradigmatisch noch exemplarisch“ (Martin 1996: 169). Der religiöse Anteil der Weltbevölkerung wird auf etwa 80 Prozent geschätzt, Tendenz steigend. Wenn nun die alte Säkularisierungstheorie, die ein Heraustreten aus gesicherten Traditionen in die Umbrüche der Moderne mit einem Verlust der Religion gleichgesetzt hat, ihre soziologische Plausibilität verliert, stellt sich die Frage nach der Rolle der Religion nicht nur für deren Verteidiger neu. Dass der Religion gerade auch im europäischen, durchaus säkular geprägten Diskurs vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt wird, liegt nicht zuletzt an der Sichtbarkeit des Islam in westlichen Gesellschaften. Am Islam wird besonders deutlich, dass Religion im postmodernen Zeitalter nicht einfach

individualisiert und privatisiert, sondern nach wie vor eine normative kulturelle und politische Macht ist.

Der Islam als Gretchenfrage

Nicht erst seit der Bundespräsident verkündete, dass der Islam Teil der deutschen Gesellschaft sei, wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert, ob diese Religion zu den westlichen Gesellschaften passt. Muss sich die Zivilgesellschaft gegen den Einfluss des Islam wehren, oder können sich muslimische Bürger erfolgreich als zivilgesellschaftliche Akteure einbringen? In zugespitzter Form findet der wahrgenommene Antagonismus zwischen westlicher Zivilgesellschaft und den Muslimen seinen Ausdruck in der These vom Kampf der Kulturen. Diese ist in der deutschen Öffentlichkeit weit verbreitet, wie eine Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem

Jahr 2006 zeigt. Auf die Frage „Können Christentum und Islam friedlich nebeneinander existieren, oder sind diese Religionen zu verschieden, wird es deshalb immer wieder zu schweren Konflikten kommen?“ antworteten 61 Prozent der Befragten, sie glaubten nicht an eine friedliche Koexistenz. Konkret nach der Existenz eines Kampfes der Kulturen gefragt, diagnostizierte eine Mehrheit von 56 Prozent der interviewten Deutschen eine solche Auseinandersetzung für die Gegenwart (Noelle/Petersen 17.5.2006). Konsequenterweise wird dann ein Ende der Toleranz gefordert. Erst jüngst ergab beispielsweise eine Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung, dass 58,4 Prozent (in Ostdeutschland sind es sogar 75,7 Prozent) der Deutschen der Aussage zustimmen, dass für Muslime in Deutschland die Religionsausübung erheblich eingeschränkt werden sollte (Decker/Langenbacher 2010: 134). Es droht also die Gefahr, dass die Mehrheitsgesell-



schaft die muslimischen Bürger nicht als legitimen Teil, sondern als Gegner der Zivilgesellschaft begreift. Die Rede von einer jüdisch-christlich geprägten Kultur Deutschlands, in die auch die Bundeskanzlerin als Reaktion auf den Beitrag Christian Wulffs einstimmt, scheint diese Tendenz mit der Absicht aufzunehmen, die Grundlagen der Gesellschaft ohne den Islam bestimmen zu wollen. Der nicht mehr zu ignorierende muslimische Bevölkerungsanteil hätte sich dann diesen Grundlagen anzupassen. Eine andere Integrationsstrategie bieten die Liberalen an. Statt von einer christlich-jüdischen Kultur zu sprechen, gelte es die republikanischen Traditionen des Landes als gemeinsame Basis zu stärken. Die aktuelle deutsche Debatte spiegelt da-

mit idealtypisch die beiden alternativen Konzeptionen des westlichen Säkularismus wieder: auf der einen Seite die Konzeption eines säkularen Desiderates der jüdisch-christlichen Entwicklungslinie, auf der anderen Seite die Konzeption eines republikanisch-laizistischen Ethos (Hurd 2010). Die vom Islam neu gestellte Gretchenfrage nach dem Verhältnis zur Religion wird sich mit diesen beiden überkommenen Antworten nicht abspesen lassen. Jürgen Habermas (2001, 2005) hat mit seiner Vorstellung einer postsäkularen Gesellschaft die Frage auf einer grundsätzlicheren Ebene neu zu beantworten gesucht, die die Dichotomie zwischen Fundamentalismus und Aufklärung – tertium non datur – überwinden möchte.¹

die Unterstützung öffentlicher Religionen gar nicht lebensfähig? Hat die demokratische Republik öffentliche Religionen auf ihrem Territorium dementsprechend kritisch zu beäugen und gegebenenfalls offensiv zu bekämpfen, oder sollte sie diese in einer Art religionspolitischem *laissez-faire* einfach sich selbst und den Geschehnissen des religiösen Marktes überlassen, oder wäre es im Gegenteil sogar angebracht, diese Religionen ausdrücklich zu fördern und zu unterstützen?“ (Große Kracht 2005: 119).

Für die Politik gibt es zwei grundsätzliche Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen: Entweder wird die Zivilgesellschaft durch Rahmenbedingungen gesichert, die ihre Freiheit gewährleisten und sie so als Nährboden für eine freiheitliche Demokratie pflegen, oder aber die Politik fördert und generiert gezielt eine Leitkultur, die sie dann als zivilreligiöses Credo implementieren kann.

Die religiöse Zivilgesellschaft als vorpolitische Basis des Staates

Die Habermas'sche Vorstellung einer postsäkularen Gesellschaft bezieht sich auf Ernst-Wolfgang Böckenfördes Theorem der Abhängigkeit des Staates von vorpolitischen Grundlagen, die der Staat selbst nicht schaffen kann (Habermas 2005). Diese vorpolitischen Grundlagen liefert die Zivilgesellschaft, worunter in einem deskriptiven Sinn der in besonderem Maß durch gesellschaftliche Selbstorganisation charakterisierte Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre zu verstehen ist. Als vorrangige Quelle von Moral, Sinn und Orientierung sind es gerade die Religionsgemeinschaften, die die Verantwortung für diese Voraussetzungen tragen. Gegenwärtig erzeugen Globalisierung und Migration, die eine zunehmende gesellschaftliche Heterogenität zur Folge haben, Verunsicherung im Hinblick auf das Zusammenspiel von Zivilgesellschaft und Staat. In Deutschland mit seinem staatskirchenrechtlichen Kooperationsmodell ist in der öffentlichen Debatte nicht unumstritten, ob und wie der Staat die Äquidistanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften,

die ihm das Grundgesetz mit dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität auferlegt, aufrecht erhalten soll – die Frage, ob zwischen Ordenstracht und muslimischem Kopftuch im öffentlichen Dienst unterschieden werden soll, ist dafür beispielhaft. Die religiöse Pluralisierung wirft größere Wellen im politischen Gemeinwesen auf, als nur die bestehende religionspolitische Ordnung zu konkretisieren. Es scheint so, als ginge es nicht nur darum, praktische Fragen wie die Einführung islamischen Religionsunterrichts zu klären, sondern das Verhältnis von Öffentlichkeit und Religion zu hinterfragen – wobei die Islam-Debatte nur die Speerspitze ist. Hermann-Josef Große Kracht bringt die neu aufgebrochene Ambivalenz auf den Punkt: „Gefährden öffentliche Religionen die politisch-moralischen Standards moderner Zivilgesellschaften und müssen deshalb bekämpft werden, oder bilden sie deren integralen Bestandteil, oder sind Zivilgesellschaften am Ende ohne

Zivilreligion

Die zweite Antwortmöglichkeit, das Konzept der Zivilreligion, soll hier nur kurz skizziert und dann nicht weiter verfolgt werden. Unter Zivilreligion ist allgemein die religiöse Dimension in der politischen Kultur von Gesellschaften zu verstehen. Manfred Brocker definiert Zivilreligion als ein von den einzelnen Religionsgemeinschaften losgelöstes „Ensemble an Glaubenssätzen, Symbolen und Ritualen, das die Bürger an das politische Gemeinwesen bindet und dieses in seinen Institutionen und Repräsentanten in letzter Instanz als transzendent legitimiert erscheinen lässt.“ (Brocker 2005: 9). Historisch betrachtet wurde die Notwendigkeit einer Zivilreligion insbesondere in Folge der Ausdifferenzierung der verschiedenen christlichen Konfessionen in der frühen Neuzeit diskutiert. So sah beispielsweise

¹ Vgl. zum Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft in zivilgesellschaftlicher Perspektive Barbato 2011.

Arts & ethics

*Flower Power?!
Digitale Aufnahme
eines Stencils,
Hamburg 2007
© Christian J. Matuschek
www.foto-lounge.de*



Christian J. Matuschek (1968)
ist freischaffender Fotograf und Theologe. Nach einem längeren Aufenthalt in
New York City lebt und arbeitet er nun am nördlichen Rand des Sauerlands als
Vikar im Pastoralverbund Warstein. Weiteres unter www.foto-lounge.de*

Ansicht

Die Dinge sehen, ansehen, anders sehen, den Moment erfassend,
bewusst, den Kairos, bereit und
eine Kamera zur Hand.

Gerichtete Wahrnehmung aufs Alltägliche:
Farbe, Form, Körper, Struktur, Ordnungsmuster, die Schönheiten
der Schöpfung, wie auch die ihres Zerfalls, ihrer Zerstörung, ihres
Vergehens auf den Punkt gebracht – Kontemplationen.

Die Aufnahmen meiner Bilder sind grundlos, geschuldet lediglich
dem Augenblick; Begründungen verstellen den Dialog.

Es kostet Zeit, Zeit zu sehen, anzusehen, anders zu sehen;
die ganze Welt ist eine Galerie mit ständig wechselndem Programm.

CJM

Ich, Johannes, sah einen neuen Himmel und eine neue Erde;
denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.
Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen;
sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat.
Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen:
Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen!
Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein;
und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen:
Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal.
Denn was früher war, ist vergangen.
Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.
Und er sagte: Schreib es auf, denn diese Worte sind zuverlässig und wahr. –
Offb 21,1-5



se Rousseaus Staatsentwurf vor, das Konfessionelle zu privatisieren und eine Einheit und Frieden stiftende „religion civile“ zu etablieren. Theoretisch verständlich wird das Konzept mit der Gesellschaftstheorie Emile Durkheims, der zufolge eine Gesellschaft keine materielle, sondern eine geistig-moralische Entität ist. Ein Gemeinwesen brauche somit zwingend ein religiös-moralisches Zentrum. Der Soziologe Robert N. Bellah, der den Begriff der „civil religion“ in den 1960er-Jahren in den Diskurs einführte, porträtiert die amerikanische Zivilreligion als eine solche Grundlage zur politischen Integration und moralischen Selbstverpflichtung der Nation. Es existiert gewissermaßen ein bürgerliches Glaubensbekenntnis, das alle Teile der Gesellschaft auf ver-

träglich gemeinsame Werte wie Individualismus und Demokratie einschwört und in seiner sakralen Aufladung über bloßen Verfassungspatriotismus hinausgeht. Ganz abgesehen davon, dass diese Konzeption in Amerikas gegenwärtigen Kulturkämpfen an ihre Grenzen zu gelangen scheint, ist die in den USA erwachsene Zivilreligion nicht einfach auf andere Traditionen übertragbar. Versuche einer elitär oder gar regierungsamtlich vorgegebenen zivilreligiösen Leitkultur von oben lassen sich in der postmodernen Pluralität gegenwärtiger Gesellschaften nicht implementieren. Gemeinsame Grundlagen können nur aus dem pluralen Ringen der Gesellschaft selbst erwachsen. Staatliche Eingriffe können diesem nur einen Rahmen geben.

auf eine formale Definition des Akteurs fest und prüft, wann dieser grundsätzlich als zivilisiert genug einzuschätzen ist, um ihm gefahrlos die Beteiligung am gesellschaftlichen Disput gewähren zu können. Walter Lesch schlägt in dieser Debatte drei Merkmale eines zivilisierten religiösen Akteurs vor: erstens die Fähigkeit zu zivilen, also nichtgewaltsamen Konfliktlösungen; zweitens die primäre Anerkennung der Anderen als Bürgerinnen und Bürger und nicht primär als Mitglieder dieser oder jener Religionsgemeinschaft, also die Vorstellung einer geteilten Bürgerschaft; drittens eine Vertrautheit mit Regeln allgemeiner Menschlichkeit, denn: „Differenzen werden entdramatisiert, wenn es gelingt, zunächst einmal eine Verständigungsbasis herzustellen, mit der sich die emotional aufgeladenen und hitzig vertretenen Überzeugungen relativieren lassen.“ (Lesch 2010: 332–333). Die Anforderungen an einen religiösen Akteur für seine Anerkennung als „zivilisiert“ lassen sich somit in die „harte“ Seite der Verpflichtung auf Gewaltlosigkeit und die „weiche“ Seite der Orientierung an aufgeklärten Vorstellungen von Bürger- und Menschenrechten unterteilen.

Die Politik und die „Zivilisierung“ der Religion

Die Bundesrepublik Deutschland kennt keine zivilreligiöse Tradition im engeren Sinn. Vielmehr hat die Erfahrung der politischen Religion, als die man mit Eric Voegelin den Nationalsozialismus betiteln kann, zu einer geradezu nüchternen staatlichen Ordnung in der neuen Republik geführt. Die Väter und Mütter des Grundgesetzes sorgten sich dabei weniger um die Gefährlichkeit von Religionsgemeinschaften, sondern waren von der Erfahrung eines sich selbst vergötternden Staates und seines totalitären Anspruchs geprägt. Der Gottesbezug des Grundgesetzes sollte der Einhegung der Politik durch die Religion und nicht der Einhegung der Religion durch die Politik dienen.

Unter den neuen Bedingungen eines etablierten liberalen Staates und dem politischen Anspruch gerade des erstarkenden Islams verändert sich die Blickrichtung. In der gegenwärtigen Situation bemüht sich die Politik eher um eine „Zivilisierung“ der Religionsgemeinschaften. Dennoch ist der Ruf nach dem gesellschaftlichen Beitrag der Religionen nicht verstummt. Jür-

gen Habermas sieht in den Religionsgemeinschaften ein moralisches und sinnstiftendes Potential gegen die Pathologien der Modernisierung (Habermas 2005: 31). Welche Kriterien gibt es nun, um potentiell wertvolle Beiträge von Trojanischen Pferden unterscheiden zu können? Eine Strategie legt sich

„Zivilisierung“ der Religion als „Zivilisierung“ des Islam?

Angesichts des islamistischen Terrorismus und der Ablehnung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung durch einige fundamentalistische muslimische Gruppierungen entzündeten sich die oben skizzierten wesentlichen Anfragen an die Religion insbesondere am Islam. Vor diesem Hintergrund möchte die Politik die Integration des Islam im Sinne einer Zivilisierung für die Zivilgesellschaft fördern.² Die Re-

de von einem notwendigen „Euro-Islam“, die Einrichtung einer Imam-Ausbildung an staatlichen Universitäten, die auch der Absicht der Fundamentalismus-Prävention geschuldet ist, und die Deutsche Islam Konferenz sind Beispiele hierfür. So ist etwa oft zu hören, dass die Deutsche Islam Konferenz dazu beitragen soll, dass sich der Islam der Aufklärung der Moderne stellt. Im Sinne der oben aufgezeigten Schwäche

² Bemerkenswert ist, dass selbst im laizistischen Frankreich ähnliche Tendenzen zu beobachten sind: So forcierte beispielsweise der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy 2003 die Gründung des „Conseil Français du Culte Musulman“ (CFCM) als de-facto offizielle Vertretung der Muslime im Land. Vgl. zu Ähnlichkeiten der Diskursentwicklung in Deutschland und Frankreich auch Barbato/Schmitz 2010.



einer staatlich verordneten Zivilreligion sind weitreichende Eingriffsversuche des Staates in den inneren Entwicklungsprozess einer Religionsgemeinschaft jedoch fragwürdig. Stattdessen wäre im Sinne unserer Argumentationslinie auf eine Debatte innerhalb der

Der interreligiöse Dialog als Zivilisierungsstrategie?

In der Bundesrepublik wird der interreligiöse Dialog, der zumeist als Totum pro Parte für den christlich-islamischen Dialog steht, vielfältig staatlich gefördert.³ Dies entspricht durchaus der hier vertretenen Vorstellung einer staatlichen Assistenz im zivilgesellschaftlichen Ringen. Im Binnenfeld der Religionen kann ein Konsens gefunden werden, wie die Religionsgemeinschaften angesichts konkurrierender Weltdeutungen und Ansprüche jenseits von Relativierung und Fundamentalismus miteinander umgehen können. Doch im Dialog soll mehr geschehen als interreligiöse Verständigung: Es geht auch um einen Dialog, wie die Religionen ihre Funktion als wesentliche zivilgesellschaftliche Akteure im modernen demokratischen Gemeinwesen erfüllen können. Es scheint, als sollten die christlichen Kirchen dazu beitragen, den Islam in die Schablonen zu formen, in denen die säkulare Gesellschaft die Religionsgemeinschaften gerne sehen würde.

Mit Leschs Kriterienkatalog für einen zivilisierten religiösen Akteur wäre die erste Notwendigkeit die Sicherstellung von Gewaltlosigkeit. Papst Benedikt XVI. hat mit seiner Regensburger Rede diesen Punkt überdeutlich akzentuiert.

Im Hinblick auf die „weiche“ Seite der Zivilität, d. h. der aufgeklärten Orientierung an Bürger- und Menschenrechten, besteht eine verbreitete Erwartung, dass der christlich-islamische Dialog zu einer christlich-islamischen Verständigung führen und dadurch bewirken wird, dass der Islam eine positive Einstellung zu den west-

Zivilgesellschaft zu fokussieren, der der Staat nur assistieren kann. Der interreligiöse Dialog liegt hier als eine angemessenere und möglicherweise erfolgreichere Zivilisierungsstrategie zu nächst nahe.

lichen Zivilgesellschaften entwickelt. Hans Küngs Bemühen um ein religiöses Weltethos steht paradigmatisch im Hintergrund solcher Erwartungen. Als Konsequenz der Verständigung sollen die Muslime westliche Werte, Lebens- und Gesellschaftsformen übernehmen.

Diese Sichtweise eines interreligiösen Dialogs vereinfacht die komplexe Situation postmoderner Gesellschaften jedoch in unzulässiger Weise und führt am Ende zurück zu einer Konzeption zivilreligiöser Steuerung von oben, in der die christliche Religionsgemeinschaften zum Agenten staatlicher Zivilreligion werden. Eine plurale Zivilgesellschaft kann jedoch nicht erwarten, von einem ihrer Akteure repräsentiert zu werden. Umgekehrt gilt auch, dass die christlichen Religionsgemeinschaften kein Interesse daran haben können, sich als Vertreter des „Westens“ instrumentalisieren zu lassen. Ein interreligiöser Dialog, der sich zunächst als eine Begegnung von Glaubenden versteht, besitzt nicht zwingend eine bürgerschaftliche Dimension.

Zusätzlich wäre die simple Vermischung von Integrationsdiskurs und Islamdiskurs kritisch zu hinterfragen (Tezcan 2006). Ein an archaischen Vorstellungen von Ehre orientierter Mörder seiner Tochter muss kein frommer Muslim sein und ein frommes „Kopftuchmädchen“ kann so gut integriert sein, dass sie die Lehramtsprüfung be-

standen hat. Dennoch wird beides als islamisches Integrationsproblem angesehen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es eine Überbewertung von Religion darstellt, wenn die für die Zivilgesellschaft nötige Toleranz im Sinne einer Bürgertugend und Gewaltfreiheit als *conditio sine qua non* vor allem bei den Religionsgemeinschaften als Problem und Lösungsansatz zugleich angesiedelt wird. Mehr noch: Eine sicherlich wichtige und richtige gesellschaftliche Integrationspolitik unter einem religiösen Etikett zu betreiben, ist eine Verkürzung, die so genau jene staatsbürgerlichen Parallelidentitäten, die der Stein des Anstoßes waren, erst zementiert bzw. sogar schafft, wie Tezcan argumentiert (Tezcan 2006: 31).

Nicht übersehen werden darf auch, dass eine Reduktion auf den christlich-islamischen Dialog eine Homogenität dieser Religionsgemeinschaften auf beiden Seiten impliziert, die so nicht besteht. Wenn verallgemeinert werden soll, dann ergibt sich auf theologischer Ebene oft eine Konstellation, bei der die an wissenschaftlich-säkularen Vorgaben orientierte christliche Theologie auf islamische Theologen trifft, die diese Orientierung wenig verinnerlicht haben. Die Kommunikationsprobleme der Theologen spitzen sich an der Basis zu: Die Einstellung zu ihrem Glauben ist heute bei Muslimen und Christen in der Mehrzahl unterschiedlich. Der Glaube vieler Christen ist von postmodernen Zügen geprägt. Er ist individualisiert und relativiert. In den Augen vieler Muslime ist dies ein Zeichen schwacher Religiosität, die ihre christlichen Gesprächspartner bzw. deren Glauben a priori diskreditiert. Die Dialogbasis zwischen „ganzen Moslems“ und postmodernen „halben Christen“ ist dünn.

³ Siehe Die Bundesregierung, 4.8.2005: Integrationsaktivitäten des Bundes. Bestandsaufnahme im Rahmen der Interministeriellen Arbeitsgruppe Integration. Dass Deutschland mit dem politischen Augenmerk auf dem interreligiösen Dialog keinen Einzelkurs fährt, zeigt sich beispielsweise an einer Konferenz der EU-Innenminister im Jahr 2003 mit dem Titel: „The inter-faith dialogue – a social cohesion factor in Europe and an instrument of peace in the Mediterranean area“.

Die Katholische Kirche als zivilgesellschaftliches Vorbild?

Der interreligiöse Dialog als Hilfsagregat der Politik stößt demnach auf praktische und grundsätzliche Schwierigkeiten. Dennoch scheint ein christlich-islamischer, genauer katholisch-islamischer Austausch in einer Hinsicht doch vielversprechend. Die Katholische Kirche hat selbst eine schwierige Entwicklung durchlaufen, bis sie sich mit der Moderne aussöhnte und sich innerhalb der Zivilgesellschaft positionierte. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ wurde die Doppeldimension von Kirche als soziale Gemeinschaft und als Glaubensgemeinschaft festgeschrieben. Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil eine Basis dafür geschaffen, dass sich die Kirche ohne Vorbehalte als Teil der Zivilgesellschaft begreifen kann, auch wenn damit eben nur eine ihrer Dimensionen ausgedrückt wird, und die prinzipielle Spannung zwischen religiösem Wahrheitsanspruch

und der gleichberechtigten Pluralität der Weltanschauungen in der Zivilgesellschaft bestehen bleibt. Zum Aushalten dieser Spannung war die Anerkennung der Religionsfreiheit als grundlegend für den eigenen Glaubensvollzug unerlässlich. Diese Wandlung im eigenen Selbstverständnis ermöglichte den Ausgleich mit dem weltanschaulich pluralen Staat und die Verabschiedung der Präferenz für einen katholischen Staat, der dem „Irrtum“ keine Rechte zubilligt. Diese kopernikanische Wende hat die weitere Entwicklung möglich gemacht. Insbesondere die 1991 erschienene Sozialzyklika „Centesimus Annus“ zeigt eine Offenheit der Kirche gegenüber dem Zivilgesellschaftsmodell in theoretischer und praktischer Hinsicht.

Vor dieser Wende spielte der Katholizismus in den westlichen säkular geprägten Zivilgesellschaften eine ähnliche Rolle wie der Islam heute.

Rousseau schloss Katholiken aus seinem Sozialvertrag aus. Das englische Königshaus verwehrt Katholiken heute noch die Thronnachfolge. In den USA war der Katholizismus das Bekenntnis einer späteren, ohnehin argwöhnisch beäugten Einwandererwelle, die die Ideale der Religionsfreiheit der Pilgrim Fathers in ihr Gegenteil zu verkehren schien. Der Katholizismus wurde so als prinzipielle Gefahr für die Republik betrachtet. Die historische Wahrnehmung des Katholizismus als exotisch, primitiv und fanatisch illustriert die abgebildete Karikatur aus dem „Harper’s Weekly“ vom 30.9.1871, die das Wirken der Kirchenhierarchie als Invasion aggressiver Krokodile begreift.

Die Geschichte des Katholizismus weist in dieser Hinsicht viele Parallelen auf zur Islamkritik der Gegenwart durch Intellektuelle wie Oriana Fallaci und zur Porträtierung des Islam als Antipode zur westlichen Zivilgesellschaft – erinnert sei nur an die zahlreichen Zeitschriftencover mit Frauen





in Burkas und finsterblickenden, bärtigen Männern.

Aus diesen Parallelen heraus vergeleicht beispielsweise der Theologe Gregory Baum (Baum 2007) den katholischen Denker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Jacques Maritain mit dem umstrittenen muslimischen Intellektuellen Tariq Ramadan. Baum ist der Meinung, dass die kritische Hinwendung und Aussöhnung des Katholizismus mit der Moderne ein Vorbild für den Islam heute sein kann und muss, und dass der tatsächliche gegenwärtige Kampf der Kulturen nicht zwischen Westen und Islam, sondern zwischen dem Islam und der Moderne besteht, so wie es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil einen Kulturkampf zwischen Katholizismus und Moderne gegeben habe.

Ein Fehlschluss, der mit dieser Interpretation einhergehen könnte, ist jedoch die Vorstellung eines Aufgehens des Katholizismus in der Moderne und eine damit verbundene Empfehlung an den Islam. Die Moderne hätte demnach im Kampf der Kulturen den Sieg über den Katholizismus davongetragen, und der Islam solle sich in das gleiche Schicksal ergeben. Eine solche Interpretation ist wenig attraktiv für einen Islam und wird wohl kaum als angemessene Antwort auf die neu gestellte Gretchenfrage akzeptiert werden. Nicht zuletzt der neue kämpferische Atheismus und der immer noch virulente antikatholische Reflex zeigen aber, dass der Katholizismus eine durchaus eigenständige, in sich heterogene Variante der Modernisierung geschaffen hat. Der Impuls der Moderne wurde aufgenommen, um die eigenen Quellen neu zu reflektieren. Die katholische Neueinschätzung der Rolle des Staates hinsichtlich der Religionsfreiheit könnte im Sinne des islamischen Grundsatzes „Kein Zwang in Glaubensdingen“ durchaus auch vom Islam selbstständig aus den eigenen Quellen herausentwickelt werden. Die „harte“ Seite des Gewaltverzichts in Leschs Kategorien ließe sich so abarbeiten.

Die Zivilisierung der postsäkularen Zivilgesellschaft durch die Religion

Im Sinne der „weichen“ Seite von Leschs Kriterienkatalog hinsichtlich bürgerschaftlicher und humanistischer Tugenden ließe sich die Fragerichtung dann auch umkehren. Muss nicht angesichts des ökonomischen Modernisierungsdrucks auf die westlichen Zivilgesellschaften und der damit einhergehenden Erosion ihrer vorpolitischen Grundlagen vor allem gefragt werden, inwieweit die säkulare Zivilgesellschaft ihre bürgerschaftlichen und humanistischen Ideale noch aufrechterhalten kann? Jürgen Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer „entgleisenden Modernisierung“, die das „demokratische Band mürbe machen“ kann (Habermas 2005: 26).

In den Religionsgemeinschaften glaubt Habermas Ressourcen moralischen Denkens und Handelns ausmachen zu können. Die von Lesch geforderte Menschlichkeit ließe sich demnach religiös inspiriert denken. Auch die Frage der bürgerschaftlichen Orientierung könnte auf Impulse aus den Religionsgemeinschaften hoffen, wenn man an bürgerschaftliche Diskurse den Anspruch moralischer Qualität stellt. Aus diesem Grund fordert Habermas eine Offenheit der politischen Ebene für religiös formulierte Beiträge. Säkulare wie religiöse Bürger wären dann

dazu aufgefordert, darum zu ringen, wie sich religiöse Beiträge auch jenseits der Religionsgemeinschaft als überzeugendes Argument formulieren ließen. (Habermas 2005: 32). Ein solches Unternehmen einer postsäkularen Gesellschaft begreift dann fortlaufende Säkularisierungsprozesse nicht mehr als ein Verschwinden von Religion, sondern als ein fortwährendes Überprüfen überkommener Weltanschauungen. Grundlegend für die postsäkulare Gesellschaft ist eine gegenseitige Lernbereitschaft von säkularen und religiösen Bürgern (Habermas 2005: 31–33).

Mit dieser Konzeption lässt sich anders in die Islamdebatte einsteigen. Nicht nur der Islam hätte zu lernen, wie man sich als zivilisierter Akteur zu benehmen hat. Diese Lektion wäre auch eine, die der Islam der säkularen Zivilgesellschaft erteilen könnte. Ein christlich-islamischer Dialog wäre dann kein monologisierender Stellvertreterdialog der Christen im Auftrag der säkularen Zivilgesellschaft oder gar des Staates. Er wäre vielmehr ein Dialoganfang für ein vielschichtiges Gespräch auf der Basis gegenseitiger Lernbereitschaft. Ein solches Gespräch würde nicht nur die Gretchenfrage vom Islam stellen lassen, sondern wäre auch interessiert an seiner Antwort darauf.

Fazit: Zivilgesellschaft und Religion – Plädoyer für eine unaufgeregte Debatte

Als Fazit lassen sich fünf Punkte festhalten:

1. Die Wahrnehmung des Islam als fremde Bedrohung ist weitverbreitet, greift aber zu kurz. Aus der Islamdebatte muss vielmehr die Gretchenfrage nach dem Verhältnis der pluralen Zivilgesellschaft zur Religion herausgehört werden.

2. Dieses Verhältnis lässt sich prinzipiell von oben als staatlich regulierte Zivilreligion verordnen oder zivil-

gesellschaftlich von unten debattieren. Wir plädieren für die zweite Variante.

3. Dann ist der interreligiöse Dialog ein wichtiger Bestandteil einer zivilgesellschaftlichen Debatte. Er wird aber höchst problematisch, wenn er als monologisierender Stellvertreterdialog der Christen im Auftrag der säkularen Zivilgesellschaft und im Sinne einer „Zivilisierung“ der Muslime geführt werden soll.



KURZBIOGRAPHIE

Eva Maria Fischer M.A. (*1983) studierte u.a. Politikwissenschaft und Katholische Theologie in Passau, Regensburg und Rom; Doktorandin am Ethikzentrum der Friedrich-Schiller-Universität Jena und gegenwärtig Visiting Scholar am Philosophy Department der New School for Social Research, New York; Forschungsschwerpunkte: Politik und Religion; politische Philosophie

4. Das Beispiel des Katholizismus zeigt, dass eine Religionsgemeinschaft aus ihren eigenen Quellen heraus Anstöße der Moderne zu einem Wandel des Selbstverständnisses nutzen kann, ohne sich in allem der Moderne anzugleichen. Diese eigenständige Alternative ist Vorbedingung für den Erhalt des eigenen Potentials, das in die zivilgesellschaftlichen Debatten eingebracht werden soll.

5. Das Konzept einer postsäkularen Gesellschaft fordert – Jürgen Habermas folgend – gegenseitige Lernbereitschaft, die sowohl von säkularen als auch von religiösen Bürgern die Anerkennung der Anderen als potentielle Bereicherung des gemeinsamen Diskurses begreift. Von den Religionsgemeinschaften wird nicht nur die eigene „Zivilisierung“ eingefordert, sondern auch ein Beitrag zur „Zivilisierung“ einer erodierenden Zivilgesellschaft erwartet. Der Islam wäre als Teil der westlichen Zivilgesellschaft anerkannt, wenn ein solcher Beitrag explizit auch von ihm erwartet werden würde.

KURZBIOGRAPHIE

Dr. Mariano Barbato, (*1972) zurzeit Vertretung der Professur für Internationale Beziehungen an der TU Darmstadt, Akademischer Rat für European Studies an der Universität Passau (beurlaubt), Forschungsschwerpunkt: Religion und Politik in Globalisierung und Europäischer Integration. Veröffentlichungen: (2010): Conceptions of Self for Post-Secular Emancipation: Towards a Pilgrims's Guide to Global Justice, in: Millennium. Journal of International Studies, 39:2, 1–18; (2010): Europäische Pilgerschaft, in: Forum Politikunterricht, 23:2, 2–6; (2011): Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung, in: Liedhegener, A./Werkner, I.-J. (Hrsg.): Religion, Zivilgesellschaft und bürgerschaftliches Engagement, Wiesbaden, 56–77.

LITERATUR

- Barbato, M. (2011): Auf der Suche nach einer postsäkularen ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung, in: Liedhegener, A./Werkner, I.-J. (Hrsg.): Religion, Zivilgesellschaft und bürgerschaftliches Engagement, Wiesbaden, 56–77.
- Ders./Schmitz, L. (2010): Suche nach dem Post-Laizismus. Zur Rolle der Religion bei Nicolas Sarkozy und Jürgen Habermas, in: Dokumente. Zeitschrift für deutsch-französischen Dialog, 2010/4, 67–71.
- Baum, G. (2007): Religion and Modernity in Conflict: Roman Catholic and Muslim Responses, in: Reflections, 2007, Nr. 9.
- Brocker, M. (2005): Einleitung, in: Brocker, Manfred (Hrsg.): God bless America. Politik und Religion in den USA, Darmstadt, 7–11.
- Decker, O./Langenbacher, N. (2010): Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland, Berlin.
- Große Kracht, H.-J. (2005): Jenseits laizistischer Militanz. Anmerkungen zum Verhältnis von Zivilgesellschaft, Religionsgemeinschaften und Republik, in: Inthorn, J./Apfelbacher, Chr. (Hrsg.): Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente – Modelle – Anwendungsfelder, Stuttgart, 117–130.
- Habermas, J. (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main.
- Ders. (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Habermas, J./Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung, Freiburg, 15–37.
- Hurd, E.S. (2010): Debates within a Single Church: Secularism and IR Theory, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen, 17:1, 135–148
- Lesch, W. (2010): Zur Zivilisierung religiöser Differenzen. Toleranzkonzepte in der Diskussion, in: Kühnlein, M. (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin, 331–342.
- Martin, D. (1996): Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vielfältigkeit der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Kallscheuer, O. (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisation und Fundamentalismus, Frankfurt am Main, 161–180.
- Noelle, E./Petersen, Th.: Eine fremde, bedrohliche Welt. Die Einstellung der Deutschen zum Islam, in: F.A.Z., 17.5.2006, 5.
- Tezcan, L. (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 28/29, 26–32.

„Entscheidend ist die Befreiung von Demütigung und Diskriminierung“



Gespräch mit Petra Dobner über Zivilgesellschaft und Sozialstaat

Welches Maß an Gemeinwohlorientierung kann man von den Akteuren der Zivilgesellschaft erwarten? Woher rühren das verbreitete Ressentiment gegenüber dem demokratischen Rechts- und Sozialstaat sowie seine gelegentliche Entgegensetzung zur Zivilgesellschaft? Wie können sich beide gleichwohl ergänzen? Wo sind die Kirchen in diesem Geflecht einzuordnen? Worin unterscheidet sich die Tätigkeit gemeinnütziger Stiftungen und wohlthätiger Organisationen von den Leistungen des Sozialstaats? Welche Bedeutung hat das Engagement von Nicht-Regierungs-Organisationen und unabhängigen Bürgerinitiativen für demokratische und rechtsstaatliche Entscheidungsprozesse? Anhand dieser und weiterer Fragen geht Petra Dobner, Hamburger Politikwissenschaftlerin, dem real beobachtbaren und dem aus ihrer Sicht wünschenswerten Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft auf den Grund.



Petra Dobner

Amosinternational Frau Prof. Dobner, was assoziieren Sie mit dem Begriff Zivilgesellschaft, eher praktisches bürgerschaftliches Engagement im Dienst der Gesellschaft oder eher die öffentliche Einrede von Bürgerinnen und Bürgern im Sinne basisdemokratischer Mitsprache?

Petra Dobner: Beides. Die Politikwissenschaft unterscheidet verschiedene Verständnisebenen von Zivilgesellschaft. Im weitesten Sinne bezeichnet der Begriff alles, was sich im öffentlichen Raum organisiert, also nicht rein privat ist, jedoch auch nicht unter den Begriff des Staatlichen gefasst werden kann. Das klingt zunächst noch sehr unspezifisch. Prominent und mit konkreten Inhalten verbunden wurde der Begriff in unseren Breiten erst im Blick auf die ehemals kommunistischen Staaten Europas: als Bezeichnung wachsender Bürgerbewegungen, die versuchten, ihre öffentlichen Angelegenheiten selbst zu gestalten, die Dinge ihrer Polis in die eigenen Hände zu nehmen. Zivilgesellschaft wird in diesem Kontext zum Gegenbegriff zu staatlicher Aktivität und ggf. auch staatlicher Repression.

Amosinternational Damit wären wir sehr schnell bei einem normativ aufgeladenen Begriff angelangt, der von einer Art Idealbürger bzw. von einer realen Minderheit der Widerständigen oder basisdemokratisch Engagierten spricht.

Dobner: Ja, wir haben es häufig mit einem sehr überhöhten idealisierten Begriff von Zivilgesellschaft zu tun. Da werden ihr ungeahnte Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Selbstorganisation, falls notwendig auch Antistaatlichkeit zugesprochen, die in der Wirklichkeit so nicht immer eingelöst werden. Alte und neue soziale Bewegungen, politisch Engagierte aller Couleur, Bürgerinitiativen, nationale und internationale NGO's, auch noch die Kirchen und die Gewerkschaften, vielleicht zusätzlich auch Unternehmer und andere Akteure der Wirtschaft unter einen Begriff zu fassen, nimmt diesem weitgehend die Trennschärfe. Es ermöglicht sehr unterschiedliche Zuschreibungen, abhängig vom jeweiligen Standpunkt. Zur Wirklichkeit gehört aber auch die Beobachtung, dass ganz unterschiedliche nationale und internationale Akteure unter dem Be-

griff der Zivilgesellschaft handeln. Denn keineswegs alle haben primär Ziele des Gemeinwohls im Auge, sondern häufig auch exklusive Gruppeninteressen, im Zweifel auch ganz private oder privatwirtschaftliche Interessen. Sie alle nehmen die Annehmlichkeiten der mit dem Begriff verbundenen Vorschusslorbeeren in Anspruch, versäumen es dagegen, die eigenen Partikularinteressen insgesamt transparent zu machen.



Manche Akteure der Zivilgesellschaft nutzen den Deckmantel des positiven Begriffs für eigene Interessen

Amosinternational Wenn profilierte Akteure der Zivilgesellschaft ihre politischen Ziele auf anderen Wegen als in den Strukturen der repräsentativen Demokratie verfolgen – siehe Stuttgart 21 –, ruft das in den Medien und auch bei vielen kritischen Zeitgenossen Hochachtung oder gar Bewunderung hervor. Könnte man das nicht auch anders beurteilen, etwa als eine bildungsbürgerliche Variante der Politikverdrossenheit?



Dobner: Politikverdrossenheit ist ein Begriff, den man ableitet aus sinkender Wahlbeteiligung, aus dem unsteten Wahlverhalten der sogenannten Wechselwähler, aus sinkendem Organisationsgrad in den Parteien und anderen formellen gesellschaftlichen Institutionen. Dahinter kann man durchaus einen Vertrauensverlust der Parteiendemokratie vermuten. Andererseits finden wir eine Reihe von politischen Bewegungen, die gegenteilig ein durchaus großes Interesse an Politik zeigen. Die Protestbewegung gegen das Bauprojekt „Stuttgart 21“ ist dafür nur ein Beispiel, das über Wochen hinweg besonders viel Medienaufmerksamkeit auf sich ziehen konnte. Ganz gleich, welcher Seite man bei dieser Konfrontation inhaltlich zuneigt: Sichtbar wird die erstaunliche, ja schräge Grundannahme, dass in dieser Auseinandersetzung und bei ähnlichen Konflikten auf der einen Seite ein Staat steht, der von einer bestimmten Klasse besetzt wird, die diesen Staat nicht so führt, wie die Öffentlichkeit, die Zivilgesellschaft, also die andere Seite, das will. Das geht sehr viel weiter als der Hinweis auf dieses oder jenes Defizit staatlichen Handelns, auf diese oder jene speziellen Interessen einzelner Politiker.

Amosinternational Sie monieren auf Seiten derer, die wichtige Entscheidungen nicht den staatlichen Instanzen überlassen wollen eine überzogene Staatsgegnerschaft?

Dobner: Die Akteure der Zivilgesellschaft sollten ihr Verhältnis zum Staat zumindest überdenken. In einem demokratischen Staat gibt es keinen zwingenden strukturellen Grund, warum sich die zivilgesellschaftlichen Akteure nicht in den vorgesehenen Bahnen politischer Artikulation und politischer Entscheidungsfindung beteiligen könnten. Punktuell mögen andere Formen der Aktion und Interessenvertretung gerechtfertigt sein, nicht aber generell. Man muss daran erinnern: Es ist sehr wohl auch möglich, Verantwort-

ung für die Zivilgesellschaft auf ihren verschiedenen Ebenen, aber auch für diesen Staat insgesamt zu übernehmen, indem man sich in den Formen der politischen Partizipation bewegt, die institutionell verankert sind, in den Parteien zum Beispiel.

Amosinternational Wenn die Parteien in ihren jeweiligen Parlamentsfraktionen Meinungsbildung betreiben oder Entscheidung treffen, hat man allerdings häufig den Eindruck, dass weder der Bürgerwille noch die Position der einzelnen Parlamentarier entscheidend ist, sondern vielmehr Fraktionszwänge und Lobbyarbeiter im Hintergrund Regie führen.

Dobner: Dobner Politikwissenschaftlich sprechen wir aus guten Gründen von Fraktionsdisziplin, nicht von Zwang. Disziplin ist nötig, um die Handlungsfähigkeit einer Partei im Parlament herzustellen. Parteiarbeit ist tatsächlich ein mühseliges Geschäft. Je stärker die Partikularinteressen sind, die dabei tangiert werden, umso intensiver sind auch die verschiedenen Versuche der externen Einflussnahme und der internen Machtspiele. Hinzu kommt, dass die größeren Parteien sich in der Regel nicht auf wenige ausgewählte Bereiche beschränken können, wie das zivilgesellschaftliche Gruppen tun. Sieht man das mit etwas Abstand, aus der Distanz des Beobachters, stellt sich sehr schnell die größere Frage, wie denn das Gemeinwohl überhaupt inhaltlich bestimmt werden kann. Das geht nicht ohne schwierige und regulierte Prozesse der Kompromissbildung. Auch wer sich im zivilgesellschaftlichen Raum punktuell engagiert für wichtige Einzelinteressen, sollte das nicht übersehen.

Amosinternational Aber ist nicht auch umgekehrt die große Politik auf eine lebendige Zivilgesellschaft angewiesen?

Dobner: Ja, das ist sie. Und selbstverständlich ist es das Recht und manchmal auch die Pflicht einzelner Initia-

tivgruppen, für ihre Sache zu streiten und alles andere von sich zu schieben. Das führt häufig zu mehr Transparenz, einer verbesserten Informationslage, besseren Voraussetzungen für eine vernünftige Entscheidung. Gleichwohl bleibt es Sache der Politik, deutlich zu machen, dass der noch so gut begründete Standpunkt einer Gruppe nicht notwendigerweise für alle zutreffend ist. Insgesamt scheinen bei den zivilgesellschaftlichen Initiativen die Schicht der höher Gebildeten und der materiell besser Situierten stärker vertreten zu sein als die weniger gebildeten und ärmeren Schichten. Die Politik hat sich aber, abgesehen vom Minderheitenschutz, an Mehrheiten zu orientieren und am Gemeinwohl. Der Sozialstaat ist verpflichtet, gerade die zu unterstützen, denen ansonsten eine genügende materielle Basis fehlt, um menschenwürdig leben zu können.

Amosinternational Nun hat es, solange es einen Sozialstaat gibt, der diesen Namen verdient, immer auch zivilgesellschaftliche Interessensvertreter gegeben, die dem Sozialstaat sozusagen Beine gemacht haben, die sich für eine bessere Sozialgesetzgebung eingesetzt haben: die Gewerkschaften, die Frauenbewegung, die Sozialverbände der großen Kirchen. Was unterscheidet eigentlich die Akteure der heutigen Zivilgesellschaft von diesen?

Dobner: Diese traditionellen Akteure sind ja keineswegs verschwunden. Sie leiden zwar aufgrund bestimmter gesellschaftlicher Verschiebungen an Mitglieder- und zum Teil auch an Bedeutungsverlust. Ein Unterschied: Bei den genannten, aber auch bei der Umwelt- oder der Friedensbewegung können wir im eigentlichen Sinn von mehr oder weniger langfristigen Bewegungen sprechen, heute haben wir häufiger punktuelle Initiativen, die einen deutlich kürzeren Lebenszyklus haben. Dann gab es in der Vergangenheit andere Konfliktlinien. Für die Gewerkschaften etwa war immer der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital leitend,

und nicht eine antistaatliche Haltung. Der Wandel der Arbeitnehmerrolle und die bleibend hohe Zahl der Arbeitslosen, die nicht die Machtbasis der Gewerkschaften bilden können obwohl sie die Hauptleidtragenden des Arbeitskapital-Konfliktes sind, haben die traditionelle Position der Gewerkschaften geschwächt.

Wir haben zudem heute eine Pluralisierung der Lebensverhältnisse, die Menschen haben diskontinuierliche Lebensverläufe, seit der großen Bil-

 Die Pluralisierung der Lebensverhältnisse bringt unterschiedliche, teils sehr kurzlebige, auch widersprüchliche zivilgesellschaftlicher Aktivitäten mit sich

dingsreform gibt es viele Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs, allerdings auch des Abstiegs. Die neue Zivilgesellschaft trägt dem in gewisser Weise Rechnung. Wir haben neben den kontinuierlichen sozialen Bewegungen viel häufiger Ad-hoc-Initiativen zu denen man sich zeitweise zusammen schließt, für die man sich vorübergehend engagiert. Die zunehmende Individualisierung spiegelt sich in der Ausdifferenzierung, auch in der teilweisen Kurzlebigkeit zivilgesellschaftlicher Formen.

Amosinternational Wäre es da nicht folgerichtig, wenn auch der immer noch weit gefächerte Sozialstaat sich eher zurückzieht, um Raum zu lassen für das freie Spiel der zivilgesellschaftlichen Kräfte?

Dobner: Dobner Der Sozialstaat war immer umstritten. Angesichts der differenzierten sozialen Entwicklung unserer Gesellschaft muss man sich erneut entscheiden zwischen zwei normativen Positionen. Die eine lautet: Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied. Die andere: Wir sind füreinander verantwortlich und wir haben uns Solidarität zu geben, weil sonst unsere Ge-

sellschaft auseinander fällt. Ich vertrete entschieden die zweite Position. Weder der partielle Zerfall der alten sozialen Bewegungen, die gegen viele Widerstände für den Sozialstaat eingetreten sind und weiter eintreten, noch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Aufbrüche und Engagements, die unter dem Abstraktum Zivilgesellschaft zusammengefasst werden, lassen mich daran zweifeln. Dabei ist mir bewusst, dass die konkrete Ausgestaltung umstritten bleibt, dass um jede Veränderung politisch gestritten werden muss mit Argumenten und Gegenargumenten.

Amosinternational Ohne weiteren Umbau des Sozialstaats wird es jedoch nicht gehen, da scheinen sich (fast) alle einig zu sein. Ist da nicht doch die neue Zivilgesellschaft gefragt, wenn es z. B. darum geht, die traditionell an die Lohnarbeit gebundenen Leistungen der Sozialversicherungen auf andere Füße zu stellen? Wenn die Empfänger von Transferleistungen stärker aktiviert werden sollen? Wenn sie „gefördert und gefordert“ werden sollen?

Dobner: In der grundsätzlichen Frage, wie der Sozialstaat strukturiert werden soll, hat die Hartz IV Reform für ein Umsteuern gesorgt: Die Entwicklung geht von der primären Erwerbszentrierung in Richtung einer steuerfinanzierten Grundsicherung. Mag deren Ausgestaltung bisher auch ungenügend sein, die Richtung entspricht der angedeuteten gesellschaftlichen Entwicklung. Stärker als der voraus gehende Status als Erwerbsarbeiter zählt der Anspruch auf dauerhafte sozialstaatliche Leistungen als Bürger. Im Hintergrund dieser Entwicklung wird eine veränderte Vorstellung dessen sichtbar, was eine gerechte Gesellschaft ausmacht: Sie orientiert sich mehr an den gleichen Grundbedürfnissen aller Bürger als an den unterschiedlichen Einzahlungsleistungen, die vorrangig von der Frage abhängen, ob es jemandem gelungen ist, einen Platz im umkämpften regulären Arbeitsmarkt zu ergattern. Die-

ser Wechsel im Gerechtigkeitsystem, hin zu mehr Bedürfnisgerechtigkeit, ist selbstverständlich umstritten, weil es für manche mit weiteren Einschränkungen verbunden ist, während andere einen Zuwachs haben.

Amosinternational Wo ist da Bedürfnisgerechtigkeit, wenn die grundlegenden Sozialleistungen so gering ausfallen, dass für die Teilhabe am kulturellen Leben und für alles andere, was über die Versorgung mit Nahrung, Kleidung, Wohnraum hinaus geht, kein Cent übrig bleibt?

Dobner: Auch wenn man die Systemscheidung für richtig hält, heißt das nicht, dass die konkrete Ausgestaltung schon genügend ist. Bei einem allzu geringen Sozialeinkommen und den damit verbundenen Diskriminierungs- und Demütigungstendenzen geht auch ein gravierender Mangel an zivilgesellschaftlichen Partizipationschancen einher. Auf dieser zweiten Ebene ist das bisher Erreichte durchaus ungenügend. Auch auf der dritten Ebene, bei der Frage der Aktivierung der Leistungsempfänger, gibt es Ambivalenzen: Einerseits scheint mir die Aufforderung zum Eigenengagement durchaus vernünftig und gerecht zu sein; andererseits muss aber auch die Möglichkeit dazu gegeben sein, und zwar in einem ethisch vertretbaren Rahmen. Nicht jeder indirekte Zwang zur Arbeit, ganz gleich bei welcher Entlohnung oder bei welcher Entfernung des Arbeitsplatzes vom Wohnort, ist gerechtfertigt. Das muss im Verhältnis zur individuellen Situation und Lebenswelt beurteilt werden.

Amosinternational Es erscheint doch häufig wenig überlegt, bei der Befähigung des Einzelnen anzusetzen, wenn die objektiven Möglichkeiten zu sinnvoller und angemessen bezahlter Arbeit fehlen.

Dobner: Das ist das eine. Hinzu kommt, dass Menschen, die länger arbeitslos waren, die subjektive Fähigkeit abhanden gekommen sein kann, einen ange-



Längere Arbeitslosigkeit kann die Motivation und Befähigung zu zivilgesellschaftlichem Engagement aufreiben

botenen Arbeitsplatz, der zudem häufig nicht zu ihnen passt, noch auszufüllen. In solchen Situationen wachsen auch keineswegs die Befähigung und die Motivation zu zivilgesellschaftlichem Engagement. Im Gegenteil: Sie kommen oft ganz zum Erliegen, trotz brach liegender persönlicher Zeitbudgets. Das lässt sich nicht durch Verstärkung des Drucks von außen oder durch moralische Appelle verändern, manchmal auch nicht durch psychologische Hilfestellung.

Amosinternational Wirksamer wäre da vermutlich die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens auf deutlich höherem Niveau, als es die derzeitigen Harz IV Leistungen haben.

Dobner: Das ist durchaus denkbar, obwohl die Frage der gesellschaftlichen Inklusion oder Exklusion immer noch eng verknüpft ist mit der Teilhabe oder eben der verwehrten Teilhabe am Erwerbsleben. Entscheidend für die Wahrscheinlichkeit, dass ein hohes soziales Aktivitätsniveau oder auch weiter gehende zivilgesellschaftliche Engagements aufrecht erhalten oder verstärkt werden können, ist die Befreiung von Demütigungen und diskriminierenden Zumutungen. Das sagt nicht nur die eigene Lebenserfahrung. Das belegen auch alle einschlägigen soziologischen Studien.

Amosinternational Es kommt also nicht nur auf die finanziellen Leistungen an, sondern z. B. auch auf die öffentlichen Güter, die eine Gesellschaft allen Bürgern ohne diskriminierende Zugangshürden zur Verfügung stellt. Spricht das nicht gegen die zunehmende Privatisierung und Ökonomisierung von grundlegenden kulturellen und anderen Infrastrukturleistungen?

Dobner: Nicht in jedem Fall. Es geht, ganz ideologiefrei, um die Frage, wer solche Leistungen effizient und für alle Bürger zugänglich erbringen kann. Und es geht um die Frage, welche öffentlichen Güter und Dienstleistungen steuerfinanziert werden sollen, um sie dann allen Bürgern unabhängig von ihrem Einkommen anbieten zu können und in welchen Fällen der jeweilige Konsument zur individuellen Bezahlung herangezogen wird. Die große Privatisierungs-ideologie der letzten zwanzig Jahre beruht nun auf dem Gedanken, dass die Privatwirtschaft das alles bei entsprechend freiem Wettbewerb besser organisieren kann. Beim Handymarkt hat sich das auch in etwa bewährt: Aufgrund der Liberalisierung des Marktes hat der Kunde heute ein vielfältiges und günstiges Angebot zur Auswahl. Andere öffentliche Güter, wie zum Beispiel die Wasserversorgung, können jedoch nicht in dieser Weise von der Konkurrenz zwischen verschiedenen Anbietern profitieren. Lediglich im Moment der Privatisierung entsteht eine kurzzeitige Konkurrenz um den jeweiligen Markt und anschließend gibt es wieder einen Monopolisten, jetzt ein Privater. Ähnlich verhält es sich bei vielen öffentlichen Gütern, es kann nicht zu einem Markt kommen, auf dem verschiedene Anbieter auf Dauer konkurrieren. Im Gegenteil: Die Kommune, die sich aus einem dieser Bereiche zu Gunsten eines privaten Anbieters zurückzieht, verliert auf Dauer das entsprechende Know-how. Zudem kommt eine Marktsteuerung durch die Nachfrage schon deshalb nicht zustande, weil der nachfragende Bürger keinerlei Wahl hat, auch nicht die Wahl, zeitweise auf solche Grundgüter zu verzichten.

Amosinternational Könnte man in diesem Bereich nicht trotzdem sehr viel mehr der freien Organisationsfähigkeit der Zivilgesellschaft überlassen? Gewinnträchtige Bereiche könnten von Privatunternehmen bedient werden, anderes in viel größerem Ausmaß als bisher durch gemeinnützige

Stiftungen und sonstige Non-Profit-Organisationen.

Dobner: Privatwirtschaftliche Anbieter öffentlicher Güter und Dienstleistungen betätigen sich auf diesen Feldern selbstverständlich mit einem Profitinteresse. Ein Teil dieses Profits wird aber nicht durch Effizienzsteigerung erwirtschaftet, sondern offensichtlich auch dadurch, dass bei den langfristigen Investitionen gespart wird. Ist das nicht mehr tragbar, weil marode Versorgungssysteme zusammenbrechen, kann sich der private Anbieter zurückziehen. Die Kommune oder andere staatliche Ebenen bleiben aber gegenüber ihren Bürgern in der Pflicht, für eine genügende Wasser- und Energieversorgung, für Krankenhäuser und öffentliche Verkehrsmittel einzustehen. Leichtfertige Privatisierungen können dann zeitversetzt sehr teuer werden für die öffentlichen Hände. Andererseits kann manches, was bisher in Freiwilligenarbeit, z. B. durch die vielfältigen sozial engagierten Organisationen, unter anderem durch die Kirchen, geleistet wird, durchaus noch wachsen. Ehrenamt und Freiwilligendienste sind ein vitaler Bestandteil unserer Gesellschaft. Ein Beispiel für die vielen und vielfältigen Projekte sind die in den vergangenen Jahren allerorts entstandenen sogenannten Tafeln. Ein Ersatz für den Sozialstaat kann das alles jedoch bei weitem nicht sein. Es kann lediglich eine wichtige Ergänzung darstellen. Vor allem reagiert eine lebendige Zivilgesellschaft weit flexibler und schneller auf Lücken im Hilfsangebot, als dies staatliche Institutionen können. Dabei dürfen aber die Hilfeempfänger nicht abhängig werden von Projekten, die auf privater Initiative beruhen und die jederzeit durch ihre Initiatoren beendet oder umgewidmet werden können.

Amosinternational Auch den großen nationalen und internationalen Stiftungen, deren Anzahl und Einfluss ja rapide gewachsen ist, möchten Sie keine besondere Rolle zugestehen?



Dobner: Für viele Menschen machen sie das Leben besser. Über die Verwendung der Gelder wird jedoch nicht demokratisch entschieden; Kriterium für die Vergabe von Stiftungsgeldern ist dabei häufig die Frage, was am meisten Renommee verschafft, weniger die Frage, was am dringendsten benötigt wird. Nehmen sie die großen amerikanischen Stiftungen, an erster Stelle die Gates-Stiftung, die über mehr Geld verfügt als die Weltgesundheitsorganisation. Ein großer Teil der Mittel fließt zurzeit in die Malaria-Prävention. Was wäre, wenn sich die Stifter durch Ereignisse in ihrer eigenen Lebenswelt motiviert sähen, die Mittel zukünftig in einem ganz anderen Bereich zu investieren? Wie faszinierend das private Engagement in vielen Bereichen auch sein mag: Ich bin da sehr skeptisch, solange die Entscheidung über die Verwendung dringend benötigter Mittel in wenigen privaten Händen liegt.

Amosinternational Viele andere sind dagegen gerade dann skeptisch, wenn staatliche Institutionen Regie führen. Wie erklären sie sich das Ressentiment gegen Staat und Politik, auch unter demokratischen Bedingungen?

Dobner: Das Verhältnis der Bürgergesellschaft zum Staat ist wirklich paradox und prekär. Ich habe das in dem Buch „Bald Phönix – bald Asche“ ausgeführt: Mein Eindruck ist, dass da immer noch ein wirklichkeitsfernes Bild vom alten Obrigkeitsstaat mitschwingt. Das antistaatliche Ressentiment hat sich durchgetragen, ganz unabhängig davon, ob der Staat nun absolutistisch oder demokratisch war. Dabei ist der Unterschied gewaltig. Im repressiven Obrigkeitsstaat ist der Bürger Untertan, im demokratischen Staat kann er mitbestimmen über das politische Personal, über die Organisation der eigenen Gesellschaft. Vielen Bürgern scheint das ebenso wenig bewusst zu sein wie der unschätzbare Wert sozialstaatlicher Solidarität. Wer Demokratie allerdings

definiert als das, „was ich gerne hätte“, kann nur enttäuscht werden.

Amosinternational Steckt dahinter nicht auch das von interessierter Seite geschürte Missverständnis des Staatsbürgers als Kunde?



Zwanzig Jahre neoliberale Denunziation des Staates haben sein öffentliches Ansehen beschädigt

Dobner: Staatskritik konnte der demokratische Staat gut ertragen, solange er das Image des Starken hatte. Inzwischen haben wir jedoch zwanzig Jahre neoliberaler Denunziation des Staates hinter uns. Auch die kollektive Organisation und Solidarität des Sozialstaats sind dadurch im öffentlichen Bewusstsein unter Druck geraten. Das geschieht unabhängig von all den allgemein zugänglichen Leistungen, die staatlicherseits Tag für Tag zur Verfügung gestellt werden. Im Moment ist sicher nicht die Zeit, dem Staat weiteres Vertrauen der Bürger zu entziehen oder zivilgesellschaftliche Konzepte gegen den unter Druck geratenen Sozialstaat auszuspielen. Es ist im Gegenteil an der Zeit, das sozialstaatliche Denken zu stärken und unser Verhältnis zum demokratischen Staat neu zu bestimmen.

Amosinternational Andererseits lassen sich weder die Defizite des Sozialstaats noch die der üblichen demokratischen Entscheidungsstrukturen leugnen. Die ehrenamtlich organisierten Tafeln oder die Kämpfe um den Stuttgarter Bahnhof, um auf die beiden genannten Beispiele zurückzukommen, weisen unübersehbar darauf hin.

Dobner: Ja, zivilgesellschaftliche Akteure haben da eine wichtige Ergänzung- und auch eine Seismographenfunktion. Eine lebendige Zivilgesellschaft, das heißt eine sich öffentlich informierende und auch organisierende Bürgerschaft, ist unerlässlich für die Demokratie. Aber sie ist nicht die De-

mokratie. Und sie ist auch nicht per se der Ort, an dem demokratische Entscheidungen herbeigeführt werden. Demokratie lebt davon, dass jeder seine Stimme mit gleichem Gewicht einbringen kann. Bei Mehrheitsentscheidungen gibt es immer auch Unterlegene, aber Mehrheiten können wechseln. Auf internationaler Ebene erleben wir ja zurzeit ebenfalls eine vielfältige Partizipation der Zivilgesellschaft. Die Medien liefern uns dazu gelegentlich Bilder von Megakonferenzen mit Hunderten und Tausenden von Teilnehmern. Das hat jedoch nichts mit Demokratie zu tun. Es geht dabei um Meinungsäußerung und Beratung, um Aufklärung und Machtdemonstrationen, aber nicht um demokratische Entscheidungen. Wie auch, selbst 30 000 Menschen, die viele Regierungen und Nicht-Regierungsorganisationen vertreten, sind kein repräsentativer Ausschnitt der Weltgesellschaft.

Amosinternational Sind aber die NGO's als Vertreter der Zivilgesellschaft nicht häufig besser informiert als die entscheidungsbefugten Parlamente und Regierungen?

Dobner: Selbstverständlich kann das der Fall sein. Ich will ihre Bedeutung deshalb auch gar nicht herunter spielen, sondern lediglich den ihnen zukommenden Platz deutlich machen. Wie die traditionellen Verbände gehören sie notwendig zum System der Politik dazu. Sie verstehen „Lobbyarbeit“ allenfalls etwas anders, gehen stärker in die Öffentlichkeit. Doch geht



Die Zivilgesellschaft ist ein Ort der Deliberation, nicht der demokratischen Entscheidungen

es auch ihnen darum, Informationen an die Entscheidungsträger heran zu tragen, die eigenen Partikularinteressen zu artikulieren und stark zu machen. Demokratische Entscheidungen werden dagegen in den gewählten und dafür vorgesehenen Gremien getroffen. Das



klings banal, doch habe ich bei meinen Einföhrungsveranstaltungen in die Politikwissenschaft den Eindruck, dass das für heutige Schüler und Studenten keineswegs selbstverständlich ist, sondern in ihren Ohren irgendwie altbacken und überholt klingt.

Amosinternational Im Gegensatz zu den Studenten scheinen Sie dem freien und aufklärenden Spiel der zivilgesellschaftlichen Kräfte weniger zuzutrauen als staatlichen Gremien?

Dobner: Nicht alle Interessen, die in einer Gesellschaft vorhanden sind, sind in gleicher Weise organisationsfähig. Eine Selbstorganisation Demenzkranker ist schlechterdings undenkbar. Auch andere Gruppen brauchen Fürsprecher. Das alles dem freien Spiel der Kräfte in der Zivilgesellschaft zu überlassen, würde zu unerträglichen Schief lagen bei der Verteilung von Geldern und anderen Ressourcen führen. Ohne Repräsentanten, die eine vermittelnde Funktion haben, die verschiedene Interessen abwägen und die zugleich dem Ganzen verpflichtet sind, kommt kein gerechter Ausgleich zustande. Wo demokratische Entscheidungen und staatliches Handeln trotzdem strukturelle Defizite aufweisen, geht es darum, Fehler und Fehlkonstruktionen zu analysieren, entsprechend gegenzusteuern oder zu ergänzen, nicht aber darum, staatliches gegen privatwirtschaftliches oder zivilgesellschaftliches Handeln auszuspielen.

Amosinternational Wie sehen Sie die Rolle der beiden großen Kirchen in diesem Kontext? Sind sie aufgrund ihrer öffentlich-rechtlichen Verfasstheit als Partner auf Seiten des Staates anzusiedeln oder doch als Akteure unter vielen anderen auf Seiten der Zivilgesellschaft?

Dobner: Ich würde da eher von Partnerschaft und Arbeitsteilung sprechen als von zivilgesellschaftlicher Eigenständigkeit. Immerhin wird der weit überwiegende Teil der von den Kir-

KURZBIOGRAPHIE

Petra Dobner (*1964), Dr. rer. pol., seit 2010 Professorin für Politikwissenschaft an der Universität Hamburg; studierte Politikwissenschaft und Philosophie an der FU Berlin. Ihre Habilitationsschrift verfasste sie über das Thema Wasserpolitik; Arbeitsgebiete: Verfassungs-, Staats- und Demokratietheorie, Politik und Recht, Sozialpolitik und -theorie; wichtige Buchveröffentlichungen: Bald Phoenix – bald Asche. Ambivalenzen des Staates, Berlin 2009; Wasserpolitik. Zur politischen Theorie, Praxis und Kritik globaler Governance, Berlin 2010; Neue soziale Frage und Sozialpolitik, Wiesbaden 2007.

chen und ihren großen Wohlfahrtsverbänden übernommenen Arbeit sozusagen im staatlichen Auftrag geleistet und durch die öffentlichen Hände refinanziert, sei es in den Bereichen Erziehung und Bildung oder in den Feldern Soziales und Gesundheit. Da gibt es zwar manchmal Konkurrenz, aber auch ein enges Zusammenspiel zwischen kirchlichen und staatlichen Trägern der Wohlfahrtspflege.

Amosinternational Kann man nicht zumindest im Sinne des vor allem von der katholischen Kirche vertretenen Subsidiaritätsprinzips davon sprechen, dass die Akteure von Caritas und Diakonie näher bei den Menschen sind, als die Vertreter sozialstaatlicher Institutionen?

Dobner: Subsidiarität interpretiere ich anders. Es geht bei diesem Begriff, der ja aus der katholischen Soziallehre kommt, nicht um die Frage, ob etwas staatlich, kirchlich oder privatwirtschaftlich organisiert wird. Es geht auch nicht um das Kriterium der Demokratie. Subsidiarität bezeichnet das Prinzip, nach Möglichkeit immer die jeweils untere Ebene zum Zuge kommen zu lassen, bei sozialstaatlichen Aktivitäten also möglichst Vieles zu regionalisieren oder auf die kommunale Ebene

zu geben. Ob gerade die Kirchen in dieser Hinsicht vorbildlich sind, vermag ich nicht zu beurteilen. Es ist jedenfalls ein vertikales Prinzip, das auch in den Diskussionen um die politische Konstruktion der Europäischen Union eine wichtige Rolle spielt.

Amosinternational Im Zweifel plädieren Sie jedenfalls, unabhängig von der jeweiligen Ebene, für einen Vorrang der sozialstaatlichen Instanzen?

Dobner: Dobner Sozialstaat und Zivilgesellschaft stehen nicht gegeneinander. Im Übrigen ist der Sozialstaat nicht aufgebbar. Das Grundgesetz legt uns da in Artikel 20 in Verbindung mit Artikel 79 auf Dauer fest. Wenn sich die Akteure der Zivilgesellschaft dessen bewusst bleiben und auch der Tatsache, dass wir in einer repräsentativen Demokratie leben, werden sie sich in keinem Fall einfach als Gegenspieler zum Staat verstehen können, sondern als Teil von ihm und als mitverantwortlich für den Schutz der Demokratie und das gute Funktionieren staatlicher Strukturen.

Das Gespräch führte Richard Geisen

Handbuch Sozialstaat

Castles, Francis G.; Leibfried, Stephan; Lewis, Jane; Obinger, Herbert; Pierson, Christopher (Hg.) (2010): The Oxford Handbook of the Welfare State. Oxford: Oxford University Press. XXX + 876 S., ISBN 978-0-19-957939-6

Für die sozialetischen Debatten zu den Herausforderungen des Sozialstaates wird es auch für die christliche Sozialethik in Deutschland immer wichtiger, über den Tellerrand des eigenen Modells und der deutschen Probleme hinauszuschauen, internationale Vergleiche durchzuführen, die möglicherweise besseren Lösungen ähnlicher Probleme in anderen Ländern wahrzunehmen und nicht zuletzt im Angesicht von Europäisierung und Globalisierung nach Handlungsmöglichkeiten zu suchen, die über den Bereich der Nationalstaaten hinausgehen. Schon längst ist ja deutlich geworden, dass Deutschland in vielen Bereichen sozialer Sicherung bei weitem nicht die besten Lösungen entwickelt hat oder wichtige Bereiche wie den der Bildung bisher eher als separaten Politikbereich angesehen hat, statt ihn mit der Sozialpolitik konsequent zu verflechten. Die Lektüre des neu erschienenen Oxford Handbook of the Welfare State, mitherausgegeben von dem bekannten und hoch angesehenen deutschen Kenner der internationalen Sozialstaatsforschung Stephan Leibfried (Universität Bremen), bietet dafür die derzeit besten Zugänge. 74 ausgewiesene Experten, vor allem aus Nord- und Westeuropa sowie den USA und aus unterschiedlichen, mit der Sozialstaatsproblematik befassten wissenschaftlichen Disziplinen stammend, bieten in 48 hervorragend geschriebenen Kapiteln Einblicke in die philosophisch-ethischen Grundlagen und die Geschichte des Sozialstaats

tes, erläutern unterschiedliche Zugänge zu deren wissenschaftlicher Erforschung, analysieren die Rollen und Beiträge von Akteuren in verschiedenen Handlungsfeldern, beschreiben die Effekte sozialpolitischer Konzepte, stellen die etablierten Sozialstaatsmodelle in den Industrieländern sowie die neueren Entwicklungen in den Transformationsländern und den Schwellenländern in Lateinamerika und Ostasien dar und weisen auf wichtige Herausforderungen für die Zukunft des Sozialstaates hin.

Für Sozialethiker/innen besonders interessant sind die Kapitel über „Ethics“ von Stuart White, über „Religion“ von Kees van Kersbergen und Philip Manow, über „Education“ von Marius R. Busemeyer und Rita Nikolai sowie die abschließenden Kapitel über die Zukunftsfähigkeit (Howard Glennerster) und die Frage nach einer globalen Zukunft des Sozialstaates (Ian Gough und Göran Thernborn).

Beeindruckend sind die an verschiedenen Stellen auftauchenden, sehr klaren Beschreibungen gegenwärtiger Herausforderungen, beispielsweise des demographischen Wandels und der voraussichtlichen Zunahme der Probleme von Gesundheit, Ernährung, Zugang zu sauberem Wasser und sich verschärfender Armutprobleme durch den Klimawandel. Trotzdem kommt Howard Glennester in seinem Beitrag zur Zukunftsfähigkeit des westlichen Sozialstaates zu einem relativ optimistischen Ergebnis: Da es immer wieder Mehrheiten für die Bewahrung sozialer Sicherheit geben werde, werden sich die Politiker/innen auch weiterhin um Lösungen bemühen. Rückblickend, so Glennester, ließe sich jedenfalls sagen, dass der oft schon für überholt erklärte Sozialstaat trotz verschiede-

ner Krisen immer wieder Wege gefunden hat, um weiterhin wichtige Funktionen des sozialen Ausgleichs, der Absicherung gegen Armut und nicht zuletzt auch der Stabilisierung des Wirtschaftsprozesses zu wahren.

Schließlich liege es auch im wohlverstandenen Interesse aller, dass durch sozialstaatliche Sicherungen die Ungleichheit nicht zu stark zunimmt und der soziale Frieden erhalten bleibt.

Zwei Aspekte habe ich trotz der unglaublichen Fülle an wissenschaftlicher Expertise gerade angesichts des Anspruchs einer globalen Sicht des Handbuchs vermisst: Über die armen Staaten Südasiens und Afrikas finden sich keine eigenen Kapitel, obwohl die enge Verzahnung von rudimentären sozialstaatlichen Maßnahmen mit entwicklungspolitischen Projekten dort durchaus auch Anlass zu der zweiten von mir vermissten, aber sehr wichtigen Fragestellung hätte geben können, ob nämlich nicht angesichts zunehmender Globalisierung viel stärker als bisher eine internationale bzw. globale Sozialpolitik mit entsprechenden globalen Institutionen in Angriff genommen werden müsste. Der Beitrag über Lateinamerika von Evelyne Huber und Juan Bogliaccini hätte noch gewinnen können, wenn dort stärker auch eine längerfristige historische Perspektive einbezogen worden wäre. Im vorliegenden Text kommt beispielsweise die erste soziale Revolution des 20. Jahrhunderts, die mexikanische Revolution (1910–1917), genauso wenig vor wie die kubanische Revolution (1959), obwohl beide das soziale Denken in Lateinamerika entscheidend geprägt haben.

Das Handbuch ist in gut verständlichem Englisch geschrieben, mit einem sehr guten und sehr differenzier-

ten Schlagwortregister und einem Index von Personennamen ausgestattet. Es bietet außerdem ein sehr umfangreiches, gemeinsames Literaturverzeichnis, auf das in verkürzter Form in allen Kapiteln verwiesen wird. Auf <http://www.oxfordhandbooks.com> ist das Handbuch gegen Gebühr oder über lizenzberechtigte Institutionen auch in Gänze oder in

Teilen online einsehbar. Der auf S. 721 angegebene Link zum Download der Bibliographie hat leider nicht funktioniert, auf <http://welfarehandbook.state.uni-bremen.de> lassen sich nur das Cover, ein Flyer, das Inhaltsverzeichnis, die Einleitung und das Vorwort herunterladen, nicht aber das Literaturverzeichnis.

Gerhard Kruij

einen legitimatorischen Individualismus, und politisch favorisiert er eine bestimmte Version globaler Herrschaft. Auf den anderen Diskurspol trifft man in Gestalt eines *gerechtigkeitstheoretischen Partikularismus*: Hier wird normativ den Interessen der Mitglieder einer konkreten politischen Gemeinschaft Vorrang eingeräumt; entsprechend wird die Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit Blick auf besondere, eben partikuläre Beziehungen gestellt, denen infolgedessen eine gerechtigkeitskonstitutive Bedeutung zukommt; und schließlich wird hier die Auffassung vertreten, dass es hinsichtlich Institutionen oder Regimes auf globaler Ebene keine staatsanlogenen Formen globaler Herrschaft und Souveränität gibt bzw. je wird geben können.

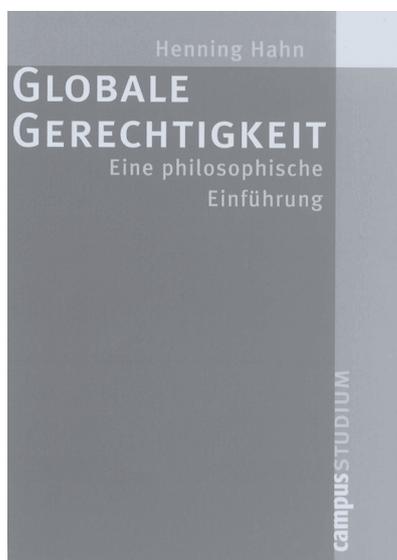
Im Vordergrund dieses Diskurses steht letztlich die Frage nach der Domäne, sprich: der Geltung beanspruchenden Reichweite von Gerechtigkeit bzw. deren Prinzipien. Sind normative Regelungen auf den Bereich eines Nationalstaates bzw. auf die politische Grundstruktur einer Gesellschaft zu beschränken, oder ist kosmopolitisch dagegen zu halten, dass bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien globale Geltung beanspruchen?

Nach der kurzen Klärung der Diskurspole bzw. der einander gegenüberstehenden Grundpositionen geht die systematische Einführung von Broszies und Hahn zunächst der Vorgeschichte zur Debatte um globale Gerechtigkeit nach. Mit kurzen Skizzen zu Thomas Hobbes und Immanuel Kant bringt sie dann Stationen neuzeitlichen Denkens ins Spiel, das sich zu einer kosmopolitischen Konzeption entwickelt, bei der Fragen nach Weltstaat, Weltsoverän, Weltrepublik sowie, darin eingebettet, die Überlegung zu einer Kosmopolitisierung der Rechtsverhältnisse thematisiert werden. Der Vorgeschichte schließt sich eine zusammenfassende Darstellung zur jüngeren Entwicklung der „Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte“ an. Neben der vertragstheoretischen Konstruktion liberaler Gerechtigkeitsprinzipien bei John Rawls, der mit seiner zurückhaltenden Ausgestaltung eines Rechts der Völker

Globale Gerechtigkeit

Christoph Broszies/Henning Hahn, *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Berlin: Suhrkamp 2010, 480 S., ISBN 978-3-518-29569-4

Die ethische Reflexion um die Dimensionen und Dynamiken, Strukturen und Wirkungen der Globalisierung kommt nicht umhin, sich mit dem für die politische Philosophie zentralen moralischen Begriff der Gerechtigkeit zu befassen. Über lange Zeit wurde Gerechtigkeit zumeist innerhalb der Grenzen geschlossener Gesellschaften oder Nationalstaaten reflektiert und konzipiert. Die im Zuge der Globalisierungsprozesse in unterschiedlichen Lebensbereichen weltweit intensivierten Interdependenzen machen es erforderlich, sich offen der Frage nach globaler Gerechtigkeit zu stellen. Mit ihrem Reader versammeln die beiden Politikwissenschaftler Christoph Broszies (Frankfurt a.M.) und Henning Hahn (Kassel) Schlüsseltexte namhafter Autorinnen und Autoren und ordnen deren Beiträge unter die drei Leitkategorien *Partikularismus – Kosmopolitismus – Weltpolitik und Kritische Theorie* ein. Dem Partikularismus werden John Rawls, Thomas Nagel und David Miller zugeordnet. Der Kosmopolitismus versammelt die Beiträge von Charles Beitz, Martha C. Nussbaum, Otfried Höffe, Thomas W. Pogge, Darrell Moellendorf und Iris Marion Young. Die Textbeiträge von Jürgen Habermas, Seyla Benhabib und Rainer Forst finden sich unter der dritten Kategorie Weltpolitik und Kritische Theorie.



Der facettenreichen Textauswahl ist eine überaus gelungene systematische Einführung in die „Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte“ vorangestellt (wobei der mit „Debatte“ gewählte Terminus zunächst irritiert, da dieser eher für einen mündlich vorgetragenen Schlagabtausch zu Sachfragen gebräuchlich ist und weniger für eine theoretisch-reflektierende und in schriftlicher Form vermittelte Thesenbildung). Das Spannungsfeld dieses Diskurses kann den beiden Autoren zufolge durch zwei gegenüberliegende Grundpositionen markiert werden: Der eine Diskurspol wird bestimmt durch einen *gerechtigkeitstheoretischen Kosmopolitismus*, der in normativer Hinsicht von einem moralischen Universalismus ausgeht, bei dem alle Menschen in gleicher Weise Berücksichtigung finden; methodisch ist er gekennzeichnet durch



stets einen Angriffspunkt kosmopolitisch motivierter Kritik bietet, werden unter anderem Charles Beitz' sozialer Liberalismus und normativer Individualismus mit globaler Reichweite oder Thomas Pogge's kritische Position gegenüber globalen Institutionen thematisiert. In diesem Zusammenhang ist zunächst der Hinweis auf den *institutional turn* hervorzuheben sowie die Notwendigkeit zu dessen Revision, insofern globale Herrschaft anders funktioniert als staatliche Herrschaft, unter deren Vorzeichen strukturbasierte bzw. institutionenorientierte Gerechtigkeitstheorien zunächst konzipiert worden sind.

Für die ethische Analyse und Reflexion stellt der dritte Abschnitt der Einführung gewissermaßen deren Höhepunkt dar: Broszies und Hahn geht es hier darum, Streitpunkte und Konvergenzen in der Auseinandersetzung mit der Frage, was globale Gerechtigkeit ist, aufzuzeigen. Eingebracht wird eine Unterscheidung, die im politisch-philosophischen Diskurs immer mehr Beachtung zu finden scheint: Es wird unterschieden zwischen einer einerseits politischen und andererseits moralischen Gerechtigkeitskonzeption. Vereinfacht gesagt formuliert die *moralische Gerechtigkeitskonzeption* ein Gerechtigkeitsverständnis, demzufolge jedes menschliche Leid, das sich vermeiden ließe, grundsätzlich als ungerecht zu bezeichnen ist. Der Gerechtigkeitsbegriff und der Moralbegriff konvergieren in diesem Verständnis letztlich, da es auf dasselbe hinausläuft, ob ein Missstand als ungerecht oder als unmoralisch gekennzeichnet wird. Zur Verdeutlichung: „Eine moralische Gerechtigkeitskonzeption hat die Funktion, gravierende Ungleichheit auch dann als ungerecht zu beschreiben, wenn sie nicht auf Ungleichverteilung beruht, sondern das Ergebnis eines Zufalls oder einer Katastrophe ist.“ (27) In der Perspektive der *politischen Gerechtigkeitskonzeption* wird Ungerechtigkeit als ein Missverhältnis gekennzeichnet, das seinen Ursprung bzw. ihre Ursache in spezifischen Herrschafts- oder Machtkonstellationen findet. In dieser Sichtweise besteht der Zusammenhang

zwischen Moral und Gerechtigkeit darin, dass der Gerechtigkeit die Funktion zukommt, „fundamentale Werte wie Freiheit oder Würde in eine robuste Rechtsordnung umzuwandeln“ (28). Die moralische Bedeutung von (territorialen) Grenzen sowie die Deutung von Menschenrechten als „Währung“ globaler Gerechtigkeit sind weitere Gesichtspunkte der ethischen Reflexion.

Ethisch spannend wird es schließlich mit der Frage nach der Verantwortung für globale Gerechtigkeit, die sich aus partikularistischer Sicht genauso stellt wie aus kosmopolitischer Perspektive: An wen ist globale Verantwortung zu adressieren? Was ist Gegenstand der Verantwortung? Und wie können die mit der Verantwortung gegebenen Pflichten nicht nur eingefordert, sondern auch durchgesetzt werden? Zu Recht betonen Broszies und Hahn, dass wer seiner Verantwortung für Gerechtigkeit nicht nachkomme, damit nicht nur einzelne Opfer von Ungerechtigkeit schädigt, sondern auch insgesamt die gerechte Ordnung beeinträchtigt. In einer weiterführenden Differenzierung werden vier Grundmodelle von Verantwortung unterschieden: erstens eine *assoziative Verantwortungskonzeption*, wie sie von kommunitaristischen Autoren vertreten wird, zweitens eine *moralische Hilfsverantwortung* aus utilitaristischer Perspektive, drittens eine *institutionelle Kausalverantwortung* seitens kosmopolitischer und auch partikularistischer Positionen und viertens eine *strukturelle Verantwortung* als Verantwortung aus sozialer Verbundenheit – letztere mit der Intention, Defizite der institutionellen Kausalverantwortung zu kompensieren.

Abgeschlossen wird die systematische Einführung mit einer kursorischen Vorstellung der nachfolgenden Beiträge.

Die Zusammenstellung von „Schlüsseltexten“ als Auswahlreader macht stets eine Entscheidung für oder gegen bestimmte Texte und deren Autorinnen bzw. Autoren erforderlich. Und fraglos ist den beiden Herausgebern eine recht gute Auswahl gelungen – wengleich sich durchaus begründet nach Beiträgen et-

wa von Peter Singer (der im systematischen Teil als Referenzautor wesentliche Beachtung findet), Michael Walzer oder Onora O'Neill fragen lässt. Für die Ausdifferenzierung in die zuvor genannten drei Kategorien mögen gute Gründe sprechen; und doch scheint eine Zuordnung von Habermas und Forst zum Kosmopolitismus ebenso gerechtfertigt zu sein, und damit die dritte Kategorie hinfällig zu werden. Durch solche Überlegungen soll in keiner Weise das Verdienst der beiden Herausgeber geschmälert werden, nicht nur eine ausgezeichnete und anregende systematische Einführung in den Diskurs um globale Gerechtigkeit zu geben, sondern eine repräsentative Textauswahl bereitzustellen. Der Band gibt nicht nur dem einzelnen Leser bzw. der Leserin einen sehr guten Überblick; vielmehr ist, wie ich meine auch zu Recht, zu erwarten, dass der Band (durchaus in Verbindung mit Henning Hahns monographischer philosophischer Einführung zur globalen Gerechtigkeit) binnen kürzester Zeit einen festen Platz in einschlägigen Lehrveranstaltungen in Gestalt von philosophischen, politikwissenschaftlichen, soziologischen und sozialetischen Seminaren oder Vorlesungen erringen wird.

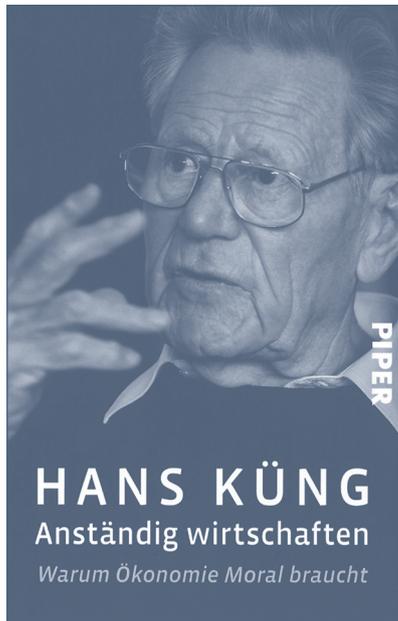
Johannes J. Frühbauer, Luzern



Anständig wirtschaften

Hans Küng, *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, München–Zürich: Piper 2010, 342 S., ISBN 978–3–492–05424–9.

Es war nur eine Frage der Zeit, dass sich Hans Küng in seiner universalen Gelehrsamkeit mit einer eigenständigen Publikation der Wirtschaftsthematik annehmen würde. An Vorarbeiten hierzu hatte er bereits Einiges und Beachtliches geleistet: Nicht nur ging sein Erfolgsbuch „Projekt Weltethos“ auf einen Vortrag beim *World Economic Forum* in Davos zurück (1989), auch seine ausführliche Studie zu „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft“ (1997) bietet einen sehr ausführlichen Teil zu wirtschaftsethischen Überlegungen; Küng selbst listet in seiner Hinführung einige dieser prägenden Etappen auf. Und wer Hans Küng aus unmittelbarer Nähe erlebt hat, der weiß, wie sehr er sich über Fehlverhalten von Managern, Skandale in Unternehmen, Missbrauch von Privilegien empören kann und wie sehr es ihn letztlich drängte, hier unmissverständlich Stellung zu beziehen. „Anständig wirtschaften“ war seit Jahr und Tag eine Maxime, die er bei zahllosen Vorträgen vor Wirtschaftsleuten immer wieder aufs Neue einforderte und dabei zwar zumeist Respekt und Wohlwollen erntete, ohne aber die Garantie zu haben, dass sich seine ethischen Grundsätze fortan in der Welt der Wirtschaft bewähren könnten. Diese Garantie wird es auch jetzt nicht für die dicht zusammengestellten Orientierungsmarken eines „neuen Paradigmas des Wirtschaftsethos“ geben – ebensowenig wie für das Manifest „Globales Wirtschaftsethos – Konsequenzen für die Weltwirtschaft“, das Küngs Buch abschließt und bereits kurz vor dessen Erscheinen mit namhaften Erstunterzeichnern eigenständig publik gemacht wurde. Dieses Garantiedefizit der tatsächlichen Anwendung in der Praxis ist übrigens generell die Achillesferse einer vor allem tugendethisch basierten Moral.



Die ersten drei Kapitel zu Globalisierung, liberaler Marktwirtschaft und Sozialer Marktwirtschaft sind eine aktualisierte Reprise aus der bereits erwähnten Studie von 1997, in der Küng mit Nachdruck eine wirtschaftsethisch geprägte globale Rahmenordnung auf der Grundlage der Prinzipien des Weltethos sowie die Durchsetzung der Primathierarchie *Ethos – Politik – Wirtschaft* gefordert hatte. Die weiteren Kapitel seines aktuellen Buches (IV–VIII) lassen sich als analytische und ethische Reaktion auf die jüngste Finanz- und Wirtschaftskrise verstehen: Küng reflektiert hier im Anschluss an den britischen Wirtschaftswissenschaftler John H. Dunning das Versagen von Markt, Institutionen und Moral und stimmt ein in die in jüngster Zeit vielfach erhobene und immer noch nicht hinreichend realisierte Forderung nach einer längst überfälligen „Neuordnung des Weltfinanzsystems“. Im Rekurs auf Max Weber bringt Küng die Kategorie der Verantwortung als Leitprinzip für wirtschaftliches Handeln ins Spiel und veranschaulicht – gewissermaßen als Kontrastfolie – unverantwortliches wirtschaftliches und unternehmerisches Agieren, das nicht selten von Gier und der

damit einhergehenden Unersättlichkeit getrieben wird. In einem eigenen Kapitel (VI) skizziert Küng ein „Ethos für Führungskräfte“, geißelt entsprechend unanständiges Verhalten zahlloser Manager und fordert eine „neue Kultur des Anstands“ sowie eine dreifache Kompetenz: eine ökonomische, politische und ethische. Das Schlusskapitel führt auf das bereits erwähnte wirtschaftsethische Manifest hin, das offenbar bereits vor den Stürmen der Finanz- und Wirtschaftskrise in Planung war. Bemerkenswert ist, dass Küng mit Josef Wieland einen weiteren, in Deutschland gewiss exponierten, Wirtschaftsethiker für sein Anliegen und die Ausgestaltung des Manifestes gewinnen konnte und dessen Ansatz auch kurz skizziert. In unübersehbarer Anlehnung an die „Erklärung zum Weltethos“ (1993) wird im Manifest die Notwendigkeit eines global gültigen Wirtschaftsethos postuliert, das ermöglicht wird durch ein „gemeinsames Band transkultureller Werte“. Zu den explizierten Prinzipien und Werten gehören unter anderem Humanität, Achtung vor dem Leben, Gerechtigkeit, Solidarität, Wahrhaftigkeit, Toleranz, gegenseitige Achtung – alles Begrifflichkeiten die bereits der Weltethosklärung ihr inhaltliches Profil geben.

Der Autor, der einst mit Mitte 30 als junger theologischer Peritus am Zweiten Vatikanischen Konzil – bekanntermaßen neben dem heutigen Papst Benedikt XVI. – teilnehmen konnte, erweist sich auch noch im hohen Alter seines 9. Lebensjahrzehntes als kundig und gelehrt – und dies in einer einem Fundamentaltheologen und Dogmatiker zunächst fremden Materie. Aber wie bereits so oft zuvor belegt Küng auch hier sein Wissenschaftsethos und seine Fähigkeit, sich nicht nur in ein Themenfeld solide einzuarbeiten, sondern dieses auch sachkundig und dicht, kritisch und verständlich zur Darstellung zu bringen. Zwar muss sich Küngs Buch einreihen lassen in eine Vielzahl von Publikationen, die gerade im zurückliegenden Jahr als Reflex auf die Finanz- und Wirtschaftskrise erschienen sind. Doch einmal mehr überzeugt der Verfasser durch den



Facettenreichtum und das Themenspektrum, das er behandelt. Dem Leser bzw. der Leserin bietet es eine gute Orientierung sowie durch die zahlreichen Referenzautoren eine hilfreiche Wegweisung zu vertiefenden Studien. In vielen Punkten erweist sich Küngs Position der Katholischen Soziallehre sehr nahe – so etwa in der grundsätzlichen Befürwortung der Marktwirtschaft und deren Dienstfunktion gegenüber dem Menschen, was sich durch einen Blick in das Kapitel zum Wirtschaftsleben im Kompendium der Kirchlichen Soziallehre leicht belegen lässt; übrigens ebenso wie die Nähe zur protestantischen Wirtschaftsethik, zuletzt ausführlich dargelegt in der EKD-Denkschrift „Unternehmerisches Handeln aus evangelischer Perspektive“ (2009). Insofern ist eine eigenständige Studie, die Parallelen zwischen Katholischer Soziallehre und dem gesellschaftsethischen Denken Küngs herausarbeitet, als ein wissenschaftliches Desiderat zu sehen.

Gewiss sind viele Aspekte, die Küng einbringt, Streitbar und diskussionswürdig: beispielsweise seine Überlegungen zur „Rückführung des Sozialstaates“. Zu

fragen ist auch nach der Verbindung von Tugend- und Institutionenethik gerade im Kontext der Wirtschaftsethik; wenn gleich immer wieder die institutionelle Dimension angesprochen wird, so sind die Prinzipien bzw. Weisungen des Weltethos doch sehr stark tugendethisch geprägt. Und schließlich stellt sich die Frage, ob mit der engen Anlehnung des neuen Manifestes an die Begrifflichkeiten der Weltethosklärung nicht die Chance zu einer unabhängigeren wirtschaftsethischen Neukonzeption vertan wurde.

Den Zeitgenossen und -genossinnen der Christlichen Sozialethik, von denen sich meines Wissens lediglich eine Handvoll wirklich substantiell mit wirtschaftsethischen Themen befaßt, sollte Küngs Buch im Grunde ein kräftiger Anstoß sein, sich intensiver als bisher und vor allem mit einer höheren gesellschaftlichen Wirkkraft den ethischen Herausforderungen einer de facto brisanten und höchst alltagsrelevanten Thematik zu stellen.

Johannes J. Frühbauer, Luzern



ter mit ins Boot zu holen, leider allzu kompromissbereit gewesen ist – im Gegensatz übrigens zum I. Vatikanischen Konzil, bei dem die damals „progressive“ Minderheit soweit unterdrückt und ausgegrenzt wurde, dass sie sich zur vorzeitigen Abreise genötigt sah, um nicht die Zerrissenheit der katholischen Kirche in einer Abstimmung mit vielen Ablehnungen deutlich werden zu lassen. Die vielen relativierenden Einfügungen, die auf dem II. Vaticanum auch der konservativen Minderheit eine Zustimmung ermöglichen sollten, holen uns heute insofern wieder ein, als sich bestimmte Kräfte, die das Konzil innerlich offenbar nie wirklich akzeptiert haben, nun auf sie berufen können, um so manche Prozesse, die ihrer Meinung nach zu weit gingen, wieder zurückzudrehen, indem sie die Texte so interpretieren, als habe es im Vergleich zu den vorkonziliaren Positionen gar keinen wirklichen dogmatischen Fortschritt gegeben.

Der zweite Teil analysiert in vier Kapiteln zentrale Beschlusstexte des Konzils und lässt dabei deutlich werden, wie sehr das Konzil nicht nur durch die Vertreter von Diözesen aus aller Welt und durch die relativ offenen Kommunikationsprozesse und deren Rezeption in der Öffentlichkeit als „Weltereignis“ angesprochen werden kann (und auch schon während des Konzils so angesprochen wurde), sondern auch die gesamte „Menschheitsfamilie“

Die Kirche als Weltgesellschaft

Nacke, Stefan: Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 386 S., ISBN 978-3-531-17339-9

Wie ungemein anregend und bereichernd für die christliche Sozialethik und die Theologie eine soziologische Analyse kirchlicher Prozesse und theologischer Reflexion sein kann, zeigt die von der Universität Bielefeld angenommene soziologische Dissertation von Stefan Nacke, die in einer gekürzten Fassung nun als Buch vorliegt. Sie besteht nach einer Einleitung, in der die zentralen Begriffe „Globalisierung“ und „Weltgesellschaft“ erläutert sowie die wichtigste Forschungsliteratur zum II. Vati-

kanischen Konzil dargestellt werden, aus zwei Teilen:

Der erste Teil bietet in 5 Kapiteln eine soziologische Analyse der Prozesse, die das Konzil geprägt haben: Vorbereitung und Planung, Interaktion und Kommunikation, Entscheidungsfindung und Lernprozesse, die Reaktionen der Öffentlichkeit und die Versuche, sich von ihr abzuschirmen sowie der Umgang mit Konflikten und die Bemühung um Konsens. Das letzte Kapitel liest sich besonders spannend und ist auch lehrreich für das Verständnis der Konflikte, die wir heute um das richtige Verständnis des Konzils kennen. Ich habe aus der Lektüre den Eindruck gewonnen, dass die reformoffene Konzilsmehrheit damals in ihrem Bemühen, auch noch die konservativsten und reaktionärsten Vertre-



und das „Weltgemeinwohl“ in den Blick genommen hat und so zu einer erheblichen Horizonterweiterung der Kirche „in der Welt“ beitrug. Dabei kamen sowohl die wachsende Binnenpluralität der katholischen Kirche als Weltkirche wie auch die Differenzen und Gemeinsamkeiten im Vergleich zu anderen Weltreligionen, die beide zu einer gewissen „Selbstrelativierung“ geführt haben, stärker und differenzierter in den Blick. Nach der Expansion der Weltkirche und ihrer internen Zentralisierung auf Rom hin im 19. Jahrhundert konnte erst durch das II. Vatikanische Konzil der qualitative Schub an Veränderungen erreicht werden, der die Kirche in die Lage versetzte, die Herausforderung einer modernen, sich ständig weiter globalisierenden und dabei funktional ausdifferenzierenden Weltgesellschaft anzunehmen und produktiv aufzugreifen. Der Verfasser bringt diesen qualitativen Wandel auf die treffende Formel eines Prozesses von der „Kirche als Gegengesellschaft“ zur „Kirche als Weltgesellschaft“. In mancher Hinsicht ist dieser Prozess auch nach dem Konzil fortgesetzt worden: das Kardinalskollegium ist inzwischen sehr viel internationaler zusammengesetzt als zur Zeit des Konzils, in vielen früheren Missionsgebieten gibt es einen einheimischen Klerus, die Ortskirchen haben sehr viel mehr eigenständige Organisationsstrukturen und die Kommunikation auch unter den Ortskirchen wurde maßgeblich gesteigert.

Allerdings ist mir bei der Lektüre deutlich bewusst geworden, dass der hier beschriebene und zugleich als Modernisierung verstandene Prozess der „Verweltlichung“ erstens noch lange nicht abgeschlossen ist und zweitens meinem Eindruck nach noch lange nicht unumkehrbar geworden ist. Weiterhin bestehen Gefahren eines Rückfalls der katholischen Kirche in das freilich nicht zukunftsfähige Modell der Kirche als antimoderne, übertrieben zentralistische, integralistische und fundamentalistische „Gegengesellschaft“. Deshalb ist offenbar die Zeit gekommen für einen weiteren „qualitativen Wandel“ (durch ein III. Vatikanisches Konzil?) hin zu einer Kirche,

die sich in bestimmten Hinsichten weiter modernisiert, gerade um den Kernbestand ihrer Tradition auch in Zukunft bewahren zu können: den Glauben an einen Gott der Gerechtigkeit und der Liebe, der glaubwürdig nur in Verbindung

mit einer Praxis der Gerechtigkeit und der Liebe verkündet werden kann, welche beide heute tatsächlich eines globalen Horizonts bedürfen.

Gerhard Kruij, Mainz

Sozialethik und praktische Politik

Hermann Kues, Gesellschaft braucht Orientierung. Christliche Sozialethik und praktische Politik, Würzburg: Echter 2010, S. 181, ISBN 978-3-429-03213-5

Der promovierte Volkswirt, langjährige kirchenpolitische Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und heutige parlamentarische Staatssekretär im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend will sich in dem Band aus Sicht der Christlichen Sozialethik zu einer Reihe von gesellschaftspolitischen Fragen äußern. Vor seiner politischen Laufbahn war der Vfs. in der katholisch-sozialen Erwachsenenbildung tätig. Die inhaltlichen Aspekte des Bds. werden vor allem durch seine langjährige Mitgliedschaft und Tätigkeit als Leiter des Sachbereichs für gesellschaftliche Grundfragen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken geprägt. Der neue Vorsitzende des Zentralkomitees Alois Glück hat für den Bd. ein Vorwort beige-steuert.

Kues geht in seinen Ausführungen von den klassischen Prinzipien der Katholischen Soziallehre Personalität, Gemeinwohl, Subsidiarität und Solidarität aus. Auch das im Kontext der Umweltdiskussion aufgekommene Prinzip der Nachhaltigkeit greift er auf. In verschiedenen Abschnitten setzt er sich mit einer Reihe von Sachthemen wie der Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt, dem Sozialstaat, der Sozialen Marktwirtschaft, globalen Finanzmärkten, der Bildungspolitik und natürlich der Familienpolitik auseinander. Kurze Hinweise zu dem Zentrums-politiker Ludwig Windthorst, nach dem eine Stiftung, die auf Initiative des früheren niedersächsischen Landesministers Werner Remmers vor 30 Jahren gegrün-



det wurde, und dessen Vorsitzender Kues ist, runden den Band ab.

Der Vfs. benennt in den jeweiligen Bereichen konkrete gesellschaftliche Probleme, z.B. die hohe Zahl der Schüler, die die Schule ohne Abschluss verlassen, die große Anzahl von Analphabeten in Deutschland, ungleiche Bildungschancen, den hohen Prozentsatz an Kinderarmut, wachsende Einkommensungleichheiten, z. B. zwischen durchschnittlichen Arbeitnehmern und Managern sowie den gravierenden Gegensatz zwischen Nord und Süd etc. Diese Phänomene werden aus der Sicht einer Christlichen Sozialethik zutreffend als gravierende soziale Übel beschrieben. Eine Grundintention von Kues ist es, gemäß dem Subsidiaritätsprinzip zu vermeiden, hier der Politik die alleinige bzw. vorrangige Verantwortung der Problemlösung zuzuweisen, da der Staat damit überfordert wäre. Kues tritt vielmehr

für eine aktive und solidarische Bürgergesellschaft ein. Von ihm als einem Mitglied der Bundesregierung kann hier nicht erwartet werden, dass er abweichend von der Regierungslinie konkrete und detaillierte politische Vorschläge zu den aufgeworfenen Problemen entwirft, weil nach der Logik des politischen Systems diese dann der Regierung vorgehalten werden. Kues vertritt in den konkreten Sachfragen aber auch nicht in tagespolitischer Absicht die konkrete Regierungspolitik, sondern Positionen, die im parteipolitisch plural zusammengesetzten Zentralkomitee bzw. seinen Arbeitsgruppen Anklang gefunden haben und von denen Kues annimmt, dass sie breiteren gesellschaftlichen Konsens finden könnten bzw. sollten, so z. B. die Forderung nach einer gesteuerten Zuwanderung.

Der Bd. gibt deutlich zu erkennen, dass sich hier ein langjähriger Bundestagsabgeordneter (seit 1994) auf der Basis eines klaren christlich-sozialethischen Wertgerüsts den tagespolitischen Herausforderungen stellt. Kues betont dabei in einer bei Windthorst begonnenen, aber auch nachfolgend noch länger um-

kämpften Tradition die Eigenverantwortung des politisch handelnden Laien vor konkreten und direkten Weisungen der kirchlichen Hierarchie. Er wirbt zudem im binnenkirchlichen Raum für die Hochschätzung eines aus christlichem Glauben erwachsenden politischen Engagements, um Respekt für die mühevoll arbeitende Gewinnung von Mehrheiten für die eigenen Überzeugungen statt einer kompromissunfähigen Beharrung auf Prinzipien. Er will zudem Verständnis wecken für die begrenzten Möglichkeiten der Politik, gesellschaftliche Problemlagen allein durch politisches Handeln schnell verbessern zu können. Daher setzt er sich für ein pragmatisches Vorgehen bei der schrittweisen Verbesserung der Gesellschaft ein, ideologisch geprägte Umgestaltungen lehnt er ab. Aus Sicht der Christlichen Sozialethik wäre es wünschenswert, wenn es gelingen könnte, Politikern, die gegenüber sozialethischen Positionen aufgeschlossen sind, die wissenschaftliche Reflexion sozialethischer Fragen breiter zur Kenntnis zu bringen.

Joachim Wiemeyer, Bochum

Ethical Turn

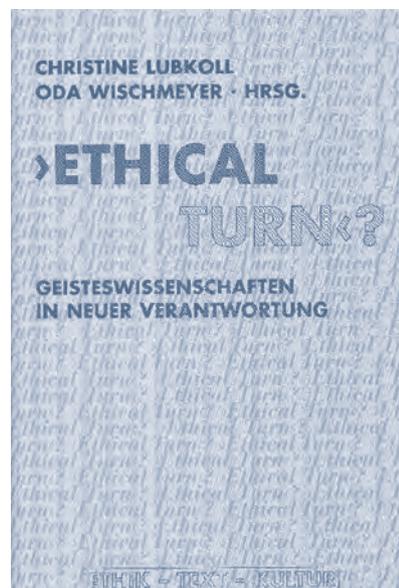
Christine Lubkoll/Oda Wischmeyer (Hrsg.): Ethical Turn? Geisteswissenschaften in neuer Verantwortung (Ethik – Text – Kultur, Bd. 2), München/Paderborn: Fink 2009, ISBN 978-3-7705-4807-1

Ein Buch mit dem Titel „Ethical Turn“ verrät nicht sogleich, worum es im Inhalt geht. Was für eine Wende hin zur Ethik oder auch in der Ethik selbst ist damit gemeint? Der Untertitel weist auf die wichtige ethische Kategorie der Verantwortung hin, die nun für die Geisteswissenschaften neu herausgestellt werden soll.

Aber es geht um mehr, als eine Wissenschaftsethik für die Geisteswissenschaften zu betreiben. Die Hinwendung zur Ethik – so ließe sich der Buchtitel vielleicht auf deutsch verstehen – soll eine neue Leitkategorie für die Geistes-

wissenschaften sein und damit gewissermaßen helfen, die recht allgemeine Rede von den Kulturwissenschaften zu konkretisieren. Es hat also offenbar mit Übernahme von ethischer Verantwortung zu tun, wenn man sich der Kulturwissenschaft annähern will.

Nun aber zum Buch im Einzelnen: Die Publikation steht im Kontext des sog. „Elitestudiengangs Ethik in den Textkulturen“ in Augsburg und Erlangen. Daher finden sich in diesem Sammelband Beiträge aus den Blickwinkeln unterschiedlicher Disziplinen in zumeist deutscher, teilweise aber auch englischer Sprache. Diesbezüglich ist positiv hervorzuheben, dass vor jedem Beitrag neben dem Autorennamen auch dessen Fach genannt ist und dadurch der jeweilige Zugang zum Thema klar ersichtlich ist. Ein solche



Multiperspektivität bringt freilich immer zweierlei mit sich: Einerseits können viele Aspekte des „Ethical Turn“ betrachtet werden; auf der anderen Seite tun sich manche Disziplinen eher schwer mit einem eigenen Beitrag zum Thema und streifen es höchstens am Rande. Vorweg gesagt: Im vorliegenden Band ist von alledem etwas zu finden. Eine weitere Schwierigkeit, von der alle Texte herausgefordert sind, sind die Weite und die sehr indifferenten Definitionen des Ethikbegriffs: Exemplarisch kann das Verständnis von Ethik als „Bestreben nach Qualität und Prägnanz“ (Paul R. Portmann-Tselikas), „öffentlich Geste“ (Stephanie Waldow) oder „Reflexion auf den normativen Gehalt ‚autonomer Erfahrung‘“ (Joachim Renn) genannt werden. Es ist nicht möglich, in diesem Rahmen auf alle Beiträge detailliert einzugehen; daher seien im Folgenden lediglich wenige Punkte herausgegriffen:

Rainer Leschke kommt zu dem Schluss, dass für das Mediensystem der „Ethical Turn“ wenig relevant sei, während bei Oda Wischmeyer als sehr gewinnbringend gerade die Einordnung biblischer Texte in diesen kulturwissenschaftlichen ethischen Kontext und eine resümierend eher zurückhaltend kritische Sichtweise positiv auffallen. Bei ihr erfolgt keine „Über-Ethisierung“. Knut Berner kommt von der theologischen Warte und be-

schreibt die Bibel als Ort der Gotteserkenntnis in der Literatur, was ihn mehr zu einem Aufsatz zu Bibellektüre und -interpretation und zu den Ermöglichungsbedingungen von Ethik und Menschsein verleitet. Schließlich sieht auch er wenige Chancen für einen „Ethical Turn“. Von folgenden zwei Autoren wird das Thema des Bandes deutlich am Rande abgehandelt: Volker Roelke geht auf einige Spezialfälle der Ethik in der medizinischen Forschung ein und Joachim Renn formuliert eine kritische Sicht auf das ganze Projekt, um sich dem Thema der Objektivität der Wissenschaft zuzuwenden und einen langen wenig stringenten Exkurs über Max Weber zu führen.

Aus der Perspektive der theologischen Ethik ist es sehr bedauerlich, dass gerade dieser Blick im Sammelband fehlt. Bei der Auswahl der Autoren aus der Theologie kommen lediglich die neutestamentliche Exegese und die Dogmatik zu Wort und leider eben nicht die theologische Ethik, für die sich die Frage des „Ethical Turn“ in ganz eigener, wesentlicher und paradigmatischer Weise stellt.

Schließlich seien noch die Autorin und die Autoren der Beiträge genannt, deren Lektüre im Kontext der Fragestellung des Bandes besonders gewinnbringend war: der Amerikanist Hubert Zapf, der Medizinerwissenschaftler Rainer Leschke, der Li-

teraturwissenschaftler Sascha Feuchert, die Theologin Oda Wischmeyer.

Aufs Ganze gesehen bietet dieser Sammelband interessante Perspektiven auf ein hochaktuelles Diskussionsfeld. Das Verhältnis bzw. das Miteinander von Ethik im Kontext der Geistes- und Kulturwissenschaften ist weiter zu bedenken. Dass in einem solchen Unternehmen viel Erkenntnispotential steckt, hat der vorliegende Band solide aufgezeigt und damit hoffentlich eine weiterführende Diskussion angestoßen – etwas, was akademische Diskussionsbände ja schließlich auch leisten sollten.

Stefan Meyer-Ahlen, Würzburg



„Migranten – die Zukunft gemeinsam bauen“

Jahreskongress der Französischen Sozialwochen in Paris

Über 4000 engagierte Christinnen und Christen aus allen Teilen Frankreichs waren vom 26. bis 28. November 2010 in Paris zu den 85. Französischen Sozialwochen zusammengekommen, um mit Wissenschaftlern, Politikern, Vertretern der Wirtschaft und Repräsentanten der Kirchen ein Thema zu diskutieren, das nicht nur in der französischen Gesellschaft, sondern auch im Binnenraum des französischen Katholizismus für Spannungen sorgt. Er habe noch nie so viele kritische Echos erhalten wie bei der Vorbereitung dieser Versammlung, bekannte der Präsident der Sozialwochen Jérôme Vignon bei der Eröffnung der Beratungen. Von dieser kritischen Stimmung war im Auditorium in der Tagungshalle des Parc Floral nichts zu spüren. Hier hatten sich Aktive und Multiplikatoren versammelt, die in ihrem täglichen Einsatz vor Ort gegen das Gemisch von Vorurteilen, Überfremdungsängsten und Diskriminierungen ankämpfen, das auch in Frankreich die Integrationsdebatte bestimmt.

Das in der breiten Öffentlichkeit vorherrschende „Unbehagen“ an dem Thema Migration zu klären – oft genug wird es politisch instrumentalisiert –, war eines der Hauptziele des Kongresses. Ganz in der für die Sozialwochen typischen Tradition einer „ambulanten Volksuniversität“ versuchte eine Reihe von Referaten, durch objektive Fakten die Disproportion zwischen der „gefühlten“ Realität und den tatsächlichen Verhältnissen aufzuarbeiten. Entdramatisierung durch Zahlen lautete das Stichwort. Dazu hatten zunächst die Statistiker das Wort wie der Direktor des nationalen Instituts für demographische Studien (*Ined*),

François Héran. Trotz zunehmender Globalisierung ist die Zahl der Migranten (Menschen, die eine Grenze zwischen zwei Staaten überschreiten) vergleichsweise gering. Ihr Anteil an der Weltbevölkerung beträgt nicht mehr als 3–4% – in absoluten Zahlen ca. 215 Millionen. Es mag die französische Zuhörerschaft besonders überrascht haben, dass Frankreich, ein Land mit langer Einwanderungstradition, zwar 2% der weltweiten Migranten aufgenommen hat (bei einem Anteil an der Weltbevölkerung von 1%), aber in den beiden vergangenen Jahrzehnten weit weniger als Deutschland. Während in Frankreich der Anteil der eingewanderten Bevölkerung bei 10,7% liegt, beläuft er sich in Deutschland auf 13,7%. Die Botschaft war eindeutig:



Die Dramatik der weltweiten Migration liegt nicht in den Zahlen, sondern in den menschlichen Schicksalen

Frankreich – wie übrigens Europa insgesamt – ist von der Gefahr eines Ansturms aus dem Süden weit entfernt. Die Dramatik der weltweiten Migration liegt nicht so sehr in den Zahlen als in den menschlichen Schicksalen. Zeugnisse von Einwanderern zeigten, wie schwer es ist, selbst wenn man in Frankreich geboren ist, als Einheimischer und gleichberechtigter Mitbürger anerkannt zu werden.

Zum Thema Islam hatten die Sozialwochen mit Dounia Bouzar eine prominente Vertreterin eines französischen Islam eingeladen. Dounia Bouzar war Beraterin von Präsident Sarkozy in Fragen des Islam und an der Grün-

derung des Rates der Muslime Frankreichs maßgeblich beteiligt. Sie sprach für die nicht unerhebliche Gruppe der Muslime, die sich in der modernen laizistischen Gesellschaft Frankreichs zu Hause fühlen. Die Interpretation der Tradition vor dem Hintergrund neuer kultureller Erfahrungen sei dem Islam nicht fremd. Dounia Bouzar wehrte sich gegen die Bezeichnung „moderate Muslime“. Sie empfinde sich nicht als Muslima minderer Observanz, wenn sie für sich das Freiheitsdenken der Moderne in Anspruch nehme; denn der Islam dürfe nicht mit einer bestimmten Kultur gleichgesetzt werden. Die Referentin räumte jedoch ein, dass eine wachsende Schicht junger Muslime sich in der französischen Gesellschaft „nicht so wohl fühlt“. Die Gründe lägen jedoch in der zunehmenden sozialen Ausgrenzung, die Identitätsprobleme nach sich ziehe und für die Botschaft fanatischer Islamisten empfänglich mache. Nach Dounia Bouzar sind es in erster Linie „soziale Dysfunktionalitäten“, die den Rückzug in eine islamistische Gegenwelt begünstigen, nicht eine vermeintlich grundsätzliche kulturelle Differenz.

Damit war die Frage des Integrationsmodells aufgeworfen. Es war in diesen drei Tagen viel vom „republikanischen Modell“ die Rede, das mit seinen



Das republikanische Integrationsmodell ist unbestrittener Bezugspunkt

universalen Werten – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – der unbestrittene Bezugspunkt ist, mag auch die politische Rechte es in Gefahr sehen wie der Präsidentenberater Henri Guano, der mit seinen unsensiblen Äußerungen am Ende der Tagung fast einen Eklat produziert hätte. Auch in Frank-

reich gab es in den Jahren 1980–2000 eine Debatte um den Multikulturalismus, die sich im nationalen Selbstverständnis niedergeschlagen hat. Doch eine größere Offenheit für kulturelle Vielfalt scheint durchaus mit dem republikanischen Modell vereinbar. Wie eine Bestätigung für das französische Modell wurden die Worte Angela Merkels zitiert: Der Multikulturalismus ist tot.

Dass in der politischen Wirklichkeit die Unterschiede längst nicht so eindeutig sind wie auf der Ebene der Prinzipien, zeigte die Soziologin Dominique Schnapper. Das französische Modell ist im Grunde assimilatorisch, doch die französische Integrationspolitik zunehmend pragmatisch. Und keines der Länder mit einer liberaleren Integrationspolitik habe ethnischen Gruppen eigene Rechte zuerkannt, sich also dem „Kommunitarismus“ geöffnet, dem Schreckgespenst der französischen Integrationsdebatte. Dennoch, der Vergleich mit dem deutschen Nachbar macht einen signifikanten Unterschied sichtbar: Jugendliche mit Migrationshintergrund scheinen in Frankreich sprachlich und kulturell besser integriert zu sein als ihre Altersgenossen in Deutschland, doch weniger Chancen auf dem Arbeitsmarkt zu haben als im Nachbarland. Zudem ist die jährliche Zahl der Einbürgerungen in Frankreich (120.000) bedeutend höher als in Deutschland (15.000). Generell betrachtet scheint Frankreich erfolgreicher auf dem Gebiet der kulturellen Integration, der deutsche Nachbar im Bereich der gesellschaftlichen Partizipation.

Die Zukunft gemeinsam bauen! Es lag auf der Hand, unter diesem Motto die zahlreichen Baustellen der französischen Integrationspolitik zu besichtigen – von der Wohnungspolitik, über den Arbeitsmarkt bis hin zur Asylpolitik – und Defizite zu benennen. Die Veranstalter haben indessen eine Fokussierung auf die französischen Verhältnisse bewusst vermieden. Denn die Zukunft, um die es geht, ist globaler

Natur. Am Ende der Tagung hatten die Entwicklungspolitiker und Ökonomen das Wort. Sie zeichneten ein optimistisches Bild der Migration als einer wechselseitigen Chance sowohl für den Norden, der aus demographischen Gründen auf sie angewiesen ist, als auch für den Süden, der durch Bevölkerungsfuktuation seinen Aufholprozess beschleunigen kann. Die Wachs-



Migration kann das demographische Problem des Nordens abschwächen und die aufholende Entwicklung des Südens beschleunigen

tumskräfte der Weltwirtschaft liegen im Süden, betonte der ehemalige Vizepräsident der Weltbank für Asien, Jean-Michel Sévérino. Die europäischen Länder wären gut beraten, statt zu versuchen, durch restriktive Maßnahmen sich kurzfristige Vorteile zu verschaffen, die Herausforderung der weltweiten Mobilität anzunehmen und sich zu einer konzertierten, langfristi-

gen Migrationspolitik zu entschließen. Der ehemalige EU-Kommissar Jacques Barrot erinnerte daran, dass auch die Asylpolitik der EU mit ihrer fragwürdigen Drittstaatenregelung den Erfordernissen der heutigen Welt nicht gerecht werde.

Dass auch das Wort der Kirchen seinen Platz im Programm hatte, lag einerseits in der Sache begründet; denn die kirchlichen Initiativen auf dem Feld der Migration sind ein bedeutender Teil des zivilgesellschaftlichen Engagements. Zum anderen entsprach dies dem Selbstverständnis der Sozialwochen, die als kirchlich unabhängige Organisation sich die Fortentwicklung des christlichen Sozialdenkens auf die Fahnen geschrieben haben. Der ökumenische Ansatz – dieses Mal zusätzlich unterstrichen durch die Verbindung mit dem 70jährigen Jubiläum der *Cimade*, einem überkonfessionellen Netzwerk für Flüchtlinge und Asylsuchende, ist bei den Kongressen schon selbstverständliche Tradition geworden.

Wilhelm Rauscher, Bonn



Zwischen messianischer Erwartung und harter Wirklichkeit

Zur Soziallehre der Kirche in Kroatien

Stjepan Baloban



Kroatien, das derzeit vor den Toren der Europäischen Union steht, ist ein mitteleuropäisches und mediterranes Land mit tief wurzelnder Religion und traditionellen Werten, das jedoch im 20. Jh. verschiedene Staatsgebilde durchlief, in denen sich unterschiedliche Kulturen, Konfessionen, Gebräuche und Lebensstile vermischten. In dem Jahr, in dem wir den 120. Jahrestag der ersten Sozialzyklika, *Rerum novarum* von Papst Leo XIII., begehen (am 15.06.2011), stellt sich die berechtigte Frage, in welchem Maße die katholische Soziallehre in jenen Ländern umgesetzt worden ist, in denen die Mehrheit oder zumindest ein großer Teil der Bevölkerung katholisch ist.

Kroatien gehört zu jenen Ländern in Europa, in denen der katholische Bevölkerungsanteil der weitaus größte ist, genauer: laut Volkszählung von 2001 bei 87,8% liegt. Im Zusammenhang damit ist in Kroatien oft die Frage zu hören: Wie kann es bei so vielen gläubigen Christen im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Leben des Landes derart viel Unregelmäßigkeiten sowie unethisches, unmoralisches und kriminelles Verhalten geben? Hier werden wir mit der grundlegenden Frage der sozialen Dimension des Glaubens konfrontiert bzw. mit Fragen der Umsetzung der katholischen Soziallehre im konkreten Leben des Einzelnen und der Gesellschaft, in der die Gläubigen leben und tätig sind. Ist die Soziallehre der Kirche im öffentlichen Leben der kroatischen Katholiken überhaupt präsent und wenn ja, in welchem Maße und wie?

Die folgende Darstellung will keine fertigen Antworten auf diese Fragen geben, obschon in Kroatien bestimmte

empirische Untersuchungen und Arbeiten zur Thematik vorliegen, vielmehr sollen einige Elemente aufgezeigt werden, anhand derer man sich ein Bild von der (Nicht-)Präsenz der katholischen Soziallehre in der kroatischen Gesellschaft machen kann. Ein kurzer

 **Fast neunzig Prozent der Kroaten sind römisch-katholisch**

Überblick über die gesellschaftspolitische Geschichte Kroatiens und die Entwicklung der katholischen Soziallehre in Kroatien im 20. Jahrhundert ist meines Erachtens unabdingbar für das rechte Verständnis der weiteren Ausführungen.

¹ Die statistischen Angaben stammen vom Staatlichen Amt für Statistik (Državni zavod za statistiku) für das Jahr 2010 sowie aus anderen amtlichen elektronischen Quellen.

Historische Umstände

Seit Anbeginn, d. h. seit der Christianisierung der Kroaten zwischen dem 7. und 9. Jh., besteht ein enger Zusammenhang zwischen der katholischen Kirche und der Entwicklung des kroatischen Volkes. Nach dem Aussterben der kroatischen Herrscherdynastie ging das Land 1102 eine Personalunion mit Ungarn ein und beschritt fortan seinen mitteleuropäischen Weg, der insbesondere innerhalb der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie zum Ausdruck kam – bis zu deren Ende im Jahre 1918. Die Ausformung des Lebens und der Mentalität der Kroaten wurde von zwei Seiten her bestimmt, einerseits durch die mitteleuropäische Kultur, was auch heute noch an ihrem kulturellen Erbe abzulesen ist, denn auf einem Spaziergang durch das Zentrum der Hauptstadt Zagreb werden einem

beispielsweise sofort die architektonischen Ähnlichkeiten mit Wien und Budapest auffallen, und andererseits durch die mediterrane Kultur, unter deren Einfluss andere Landesteile standen und der dort (z.B. in Dalmatien) bis heute am kulturellen Erbe und teils auch an der Mentalität zu sehen und zu spüren ist. Wichtig ist festzuhalten, dass Kroatien innerhalb Österreich-Ungarns bestimmte Formen der Staatlichkeit besaß, es hatte sein Parlament und seinen *Ban*, d.h. seinen eigenen Vertreter des Königs. Diese historische Kontinuität fand 1918 ein Ende, als Kroatien zusammen mit Serbien und



Kroatien hat heute zu all seinen Nachbarländern, auch zu Serbien, gute Beziehungen

Slowenien einen gemeinsamen Staat gründete, den Staat der Serben, Kroaten und Slowenen, der durch die serbische Dominanz 1929 in das Königreich Jugoslawien übergang. Ab 1943 bzw. seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs war Kroatien dann eine der Teilrepubliken der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien unter absoluter Herrschaft der kommunistischen Partei. Dieser kommunistische Staat zerfiel 1990, und ein Jahr später gründeten die Kroaten auf der Grundlage eines Volksentscheids ihren unabhängigen, freien Staat Kroatien. In etwa gleichzeitig kam es zur Staatsgründung Sloweniens, und etwas später erfolgten die Gründungen der übrigen Nachfolgestaaten Jugoslawiens.

Die großserbische Politik unter der Führung von Slobodan Milošević wollte die Entstehung neuer, freier und demokratischer Staaten um jeden Preis verhindern, was in der Folge zu Kriegen führte: gegen Slowenien (1991), Kroatien (1991–95), Bosnien-Herzegowina (1992–95) und schließlich gegen das Kosovo (1999). Die schlimmen Folgen der Aggression der Jugoslawischen Volksarmee gemeinsam mit größer-

bischen paramilitärischen Verbänden, insbesondere Tschetniks, gegen Kroatien (zähllose zerbombte öffentliche, private und sakrale Bauwerke und ein Heer von Flüchtlingen und Vertriebenen, das Anfang 1992 beispielsweise 323.284 Personen zählte) hinterließen auch in der späteren politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Kroatiens Spuren. Doch trotz alledem schaffte es das Land, bis an die Türschwelle der Europäischen Union zu gelangen und in jüngerer Zeit gute Beziehungen mit allen Nachbarländern zu knüpfen, einschließlich Serbiens – trotz seiner Aggression gegen Kroatien.

Historisch gesehen kann man festhalten, dass Kroatien durch die Gründung seines unabhängigen Staates am 8. Oktober 1991 „heimkehrte“ in seinen natürlichen mitteleuropäischen Kulturkreis, was hoffentlich bald auch durch eine Vollmitgliedschaft in der Europäischen Union besiegelt wird. Die Zeit von 1918 bis 1990 war gewissermaßen ein Experiment des Zusammenlebens mit andersartigen Kulturen und Sitten (levantinische, byzantinische Mentalität, islamischer Einfluss ...), das in der Mentalität und Lebensweise der Kroaten negative Spuren hinterlassen hat. Und das Leben im Totalitarismus, im kommunistischen Jugoslawien, hat die latente „Untertanenmentalität“ der Kroaten noch weiter erstarken lassen. Das alles war ein geeigneter Nährboden für die Verbreitung der Mentalität der Korruption, von der in jüngster Zeit in Kroatien leider oft die Rede ist.

Kroatien in Zahlen

Die Republik Kroatien¹ mit ihrem Staatsgebiet von insgesamt 87.661 Quadratkilometern (davon 56.594 Festland und 31.067 Küsten- und Territorialgewässer) liegt zwischen den Alpen im Nordwesten und den Flüssen Drau und Donau im Norden bzw. Nordosten und wird im Westen vom Adriatischen Meer begrenzt, sodass man sagen kann, dass Kroatien durch seine geographische La-

ge und seine mitteleuropäische und mediterrane Kultur eine Brücke ist zwischen West und Ost.

In den vergangenen zehn Jahren kam in den politischen Kreisen der EU der Terminus „Westbalkanländer“ auf, ein Sammelbegriff für Albanien und die



Kroatien ist kein Westbalkanland, sondern ein Brückenland zwischen West und Ost

Nachfolgestaaten Jugoslawiens außer Slowenien, d.h. auch Kroatien war mitgemeint, was allerdings völliger Unsinn ist, denn das entspricht einfach nicht den Tatsachen, über die der vorliegende Beitrag spricht. Kroatien ist kein Westbalkanland, sondern vielmehr Brücke zu diesen Ländern und allgemein zum Südosten Europas.

Gemäß der Verfassung von 1990 ist die Republik Kroatien der Staat des kroatischen Volkes und der Angehörigen autochthoner ethnischer Minderheiten. Amtssprache ist Kroatisch und Landeswährung ist die Kroatische Kuna. Laut Volkszählung von 2001 hatte Kroatien 4.437.460 Einwohner, davon 89,63% Kroaten, 4,54% Serben, 0,47% Bosniaken, 0,44% Italiener, 0,37% Ungarn, 0,34% Albaner und 0,30% Slowenen.

Den ethnischen Minderheiten wurden durch das „Verfassungsgesetz über die Rechte der nationalen Minderheiten“ (19.12.2001) alle Rechte zugesichert, die im konkreten Leben verwirklicht werden. Darüber hinaus kann man in Kroatien – im Vergleich zu anderen europäischen Ländern – sogar von einer privilegierten Stellung der ethnischen Minderheiten sprechen, denn durch die Revidierung des o.g. Verfassungsgesetzes (Juni 2010) erhielten die Angehörigen ethnischer Minderheiten, deren Anteil an der Gesamtbevölkerung unter 1,5 Prozent liegt, neben dem allgemeinen Wahlrecht noch ein zusätzliches Minderheiten-Wahlrecht.

Die *Konfessionszugehörigkeit* sieht in Kroatien laut Volkszählung von



2001 (bei der eine Äußerung dazu nicht zwingend war) folgendermaßen aus: katholisch 87,8%, orthodox 4,42%, islamisch 1,28%. Bei den übrigen Kon-

fessionen liegen die Zahlen unter einem Prozent, während sich 5,21% der Bevölkerung als Agnostiker oder nicht gläubig deklarierten.

Katholische Soziallehre: erwünscht, aber relativ unbekannt

Die Entwicklung der katholischen Soziallehre in Kroatien im 20. Jahrhundert wird erst in jüngster Zeit intensiver erforscht. Es lassen sich drei für diese Entwicklung bedeutende Perioden unterscheiden:

- von Anfang des 20. Jhs. bis 1945,
- von 1945 bis 1990 (die Zeit des kommunistischen Jugoslawiens) und
- von der Wende (1990) bis heute.

Die *erste Periode* ist reich an Ereignissen und Aktivitäten, die sich im Großen und Ganzen auf der Ebene der äußerst aktiven katholischen Laienverbände (Katholische Aktion) sowie der katholischen Presse und Publizistik vollziehen. Genauer handelt es sich um Sozialwochen, soziale Seminare, Zeitschriften mit ausgesprochen sozialer Thematik, die Gründung der Zagreber Diözesan-Caritas (1933) ... Hinsichtlich der Sozialthematik ist eine Verbindung zum Geschehen in Österreich und Deutschland bzw. im gesamten deutschen Sprachraum, aber auch in Italien zu spüren.

Die *zweite Periode* ist gekennzeichnet durch das Leben im kommunistischen Jugoslawien, wo ein religiöses aktives Leben der Christen und der Amtskirche ausschließlich auf die Privatsphäre und die Aktivitäten der Gemeinden auf „sakrale Räume“ beschränkt war. Der gesellschaftlichen Dimension des Glaubens und des Christentums war also das Recht auf Öffentlichkeit genommen. Weniger bekannt, doch ausschlaggebend für die weitere Entfaltung des sozialen Gedankens in Kroatien ist vielleicht das Ausmaß dessen, was nach 1945 alles verloren ging: Sämtliche konfessionellen Laienverbände sowie die gesamte katholische

Presse wurden abgeschafft (Verbot der zahlreichen Zeitungen und Zeitschriften und Verstaatlichung der kircheneigenen Druckerei), und die allgemeine aktive Teilhabe der Christen am öffentlichen Leben erlosch. De facto wurde die Kirche in ein modernes, neuzeitliches Ghetto gesperrt. Dieses Ghetto-dasein hielt bis zur Wende 1990 an. Doch trotz alledem war die katholische Kirche, mit dem Zagreber Erzbischof Alojzije Kardinal Stepinac (1946 in einem politischen Schauprozess verurteilt, 1960 in Gefangenschaft gestorben) und ihren übrigen Oberhirten an der Spitze in den Zeiten des totalitären kommunistischen Regimes für ihre



Vor 1990 befand sich die Kirche in einer Ghetto-Situation, trotzdem blieb sie Halt und Refugium für die Menschen)

Gläubigen genauso wie für diejenigen, die ihr nicht so nahe standen, die ganze Zeit über Refugium und Halt. Für die kommunistischen Herrscher war die Kirche eine Art Opposition, genauer gesagt: die einzige Opposition im Lande. Für die Bevölkerung dagegen war die katholische Kirche bzw. deren Klerus die einzige Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Die Einstellung der Staatsführung gegenüber der Kirche und deren Einfluss änderte sich erst, wenn auch nur allmählich, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Nach und nach wurden damals wieder Kirchenzeitungen und katholische Verlage zugelassen und es wurde eine gewisse Offenheit gegenüber der Tätigkeit der katholischen Kirche spürbar. Doch hinsichtlich der aktiven Teilhabe der Christen am öffentlichen Leben hatte sich kaum

etwas etwas geändert, denn auch weiterhin war für jede Stellenbesetzung in Firmen, Schulen, Kultur oder für jede Art von Führungsrolle in der Gesellschaft das Parteibuch Grundvoraussetzung. Zugelassen waren nun lediglich Aktivitäten von Manifest- oder Veranstaltungscharakter, etwa Großveranstaltungen oder Wallfahrten, sowie verschiedene spirituelle Bewegungen, da deren Wirken auf das Private bzw. das Geistliche beschränkt war und das öffentliche Leben nicht berührte.

Die *dritte Periode*, nach der Wende in Kroatien (1990), ist gekennzeichnet durch die hohen Erwartungen an den Einfluss der katholischen Kirche, vor allem aber an die katholische Soziallehre, von der man sich starke Unterstützung im gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben erhoffte. Die Gläubigen sowie allgemein die meisten Bürger Kroatiens sahen in der Kirche nämlich nicht länger eine oder die Opposition zur Regierung, sondern erwarteten von den Vertretern der Kirche Unterstützung bei der Gestaltung der demokratischen Gesellschaft. Interessanterweise war 1991 plötzlich in Kroatien die Soziallehre der Kirche in aller Munde, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche, und zwar aus dem Grunde, weil in jenem Jahr der hundertste Jahrestag von *Rerum novarum*, der ersten Sozialenzyklika, begangen wurde, und aus diesem Anlass Papst Johannes Paul II. das Jahr der katholischen Soziallehre ausgerufen hatte. Auf



Nach der Wende war die Kirche mit hohen Erwartungen an ihren gesellschaftlichen Einfluss konfrontiert

einmal entdeckte man in Kroatien, dass die katholische Kirche eine eigene Soziallehre besitzt, die bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sehr hilfreich sein kann. Das Problem bestand darin, dass die Inhalte der Soziallehre innerhalb der katholischen Kirche Kroatiens weitgehend und in der Gesell-

schaft völlig unbekannt waren. Da aber die Bürger damals noch mit vollem Vertrauen auf die katholische Kirche und deren gesellschaftlichen Einfluss schauten (was sich in der Folge allerdings änderte), waren nun aller Augen und alle Erwartungen auf die Soziallehre der Kirche gerichtet. Im Mai 1991 wurde zum ersten Mal eine Sammlung der bedeutendsten Zeitschriften der katholischen Kirche in kroatischer Sprache herausgegeben und der Öffentlichkeit vorgestellt. Seither machen zahlreiche Politiker und andere Personen des öffentlichen Lebens von der Soziallehre der Kirche Gebrauch, aber nur rein deklarativ, in der Überzeugung, allein schon die Erwähnung einiger ihrer Begriffe reiche für Veränderungen. So sind bestimmte Teile, vor allem die Grundprinzipien der Soziallehre in Parteiprogrammen gelandet, und Politiker schmücken ihre Reden häufig und reichlich mit Zitaten aus katholischen Zeitschriften, in der Hoffnung, dadurch den Lebenswandel der Menschen und ihre Verhaltensweise im gesellschaftspolitischen Leben zu verändern. So wurde eine Atmosphäre von „messianischen Erwartungen“ geschaffen, sowohl an die katholische Kirche als auch an ihre Soziallehre. Die Situation bot zwar zahlreiche Möglichkeiten für die Umsetzung der katholischen Soziallehre, doch kaum jemand kannte sie richtig.

Wie reagierte die Amtskirche, wie reagierten die Theologen und die theologischen Bildungseinrichtungen darauf?

Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche

Auf Anraten kroatischer Theologen, die sich mit der Soziallehre der Kirche befassten, gründete die Kroatische Bischofskonferenz das *Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche* (1998 offiziell eröffnet), das in den Anfangsjahren von Renovabis aus Deutschland finanziert wurde. Dank dieser finanziellen Unterstützung konnte das Zentrum zahlreiche Aktivitäten entwickeln

und bis heute einen großen Beitrag zur Verbreitung der katholischen Soziallehre in Kroatien leisten. Um nur einige seiner verschiedenen Aktivitäten zu erwähnen: Foren und Vortragsreihen zur Sozialproblematik, Mitarbeit an empirischen Untersuchungen und Veranstaltung von Symposien und internationalen Tagungen. Ein besonderes Wirkungsfeld ist die Herausgabe von Büchern zur Sozialthematik (bislang circa zwanzig). Zum zehnten Jahrestag der Gründung des Zentrums erschien ein Abriss über seine Tätigkeit: *Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve. Deseta obljetnica djelovanja, 1998–2008* (Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche. Das erste Jahrzehnt seines Wirkens, 1998–2008; Herausgeber S. Baloban, G. Črpić, M. Kompeš, Zagreb 2008). Die kroatische Kommission *Iustitia et pax* war sehr aktiv in ihren Äußerungen – vgl. *U službi pravde i mira. For the sake of justice and peace*, hgg. von V. Kosić, G. Črpić, Zagreb 2009 – ebenso wie auch einzelne Bischöfe, doch bezeichnenderweise hat der kroatische Episkopat noch keine einzige gemeinsame Zeitschrift herausgegeben.

Die Ebene der theologischen Bildung

Kollegien zur katholischen Soziallehre werden an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Zagreb bereits seit dem Studienjahr 1998/99 abgehalten, doch erst im Jahre 2000 wurde dort der Lehrstuhl „Soziallehre der Kirche“ gegründet. Bis vor kurzem gab es in Kroatien lediglich diese eine Theologische Fakultät in Zagreb, in den übrigen Fällen war das Fach Theologie einer Fakultät angegliedert. Inzwischen wurden in Split (1999) und Đakovo (2005) theologische Fakultäten gegründet. An all diesen Hochschulinrichtungen wird die Soziallehre der Kirche gelehrt.

Für kroatische Verhältnisse ist es von großer Bedeutung, dass die Professoren der Theologischen Fakultät

KURZBIOGRAPHIE

Stjepan Baloban (*1954), Prof. Dr., Lehrstuhl für die Soziallehre der Kirche an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Zagreb, Rektor des Priesterseminars Zagreb, Vorstandsmitglied der „Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa“; Veröffentlichungen u. a.: *Etičnost i socijalnost na kušnji* (Ethisches und soziales Verhalten auf dem Prüfstein), 1997; *Socijalni govor Crkve u Hrvatskoj* (Die soziale Sprache der Kirche in Kroatien), 2004; *Vjera kao sastavni dio javnoga života* (Glaube als integraler Bestandteil des öffentlichen Lebens), 2007; *Slobodni i ponosni u društvu. Kršćanin i svijet* (Frei und stolz in der Gesellschaft. Christ und Welt), 2010; *Između slobode i podložnosti. Kršćanin i svijet* (Zwischen Freiheit und Unterwürfigkeit. Christ und Welt), 2010.

in Zagreb seit 1997 verschiedene Forschungsprojekte durchgeführt haben, aus denen mehrere Artikel und Bücher zur Sozialthematik hervorgingen. Von den interdisziplinär durchgeführten Projekten seien erwähnt: „Glaube und Moral in Kroatien“ (1997; Leitung Marijan Valković); „Europäische Wertestudie“ (1999 und 2008; Leitung Josip Baloban), „Theologische Fundierung der Solidarität in der kroatischen Gesellschaft“ (2002–06, Leitung Stjepan Baloban) und „Subsidiarität in der kroatischen Gesellschaft“ (seit 2007; Leitung Stjepan Baloban). Aufgrund der erwähnten historischen Umstände hat sich in der kroatischen Theologie noch immer keine Richtung oder spezifische Konzeption der katholischen Soziallehre oder Sozialethik herausgebildet.

Die kroatischen Sozialethiker versuchten, aufgrund der empirischen Daten die kroatische Situation zu beleuchten und aufgrund der Soziallehre der Kirche die eine oder andere konkrete Antwort zu geben. Leider wurden die Antworten sehr oft, sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche, nicht ernst genommen.



Bernhard Laux: Civil Society – Only a Magic Formula? On the Theoretical and Normative Interpretative Power of the Concept

Civil Society denotes a context for action different from the state, economy and private sphere in society, which is particularly marked by voluntary associations. The modes of interaction are characterized by gratuitousness and openness, respectively publicness, by nonviolence and the effort for communicative clarification. By this, they are at the same time furnished with normative expectations. The acceptance of the others as equal and equitable citizens is a basic feature. Even in their diversity and despite differences and conflicts over basic value issues as well as in the pursuit of particular interests they are discarded. On the one hand, civil societal activities want to enlarge by co-operation and solidarity social liveabilities. On the other hand, they aim at influencing political decisions. The concept of civil society has found its way into the new social teaching of the church.

Bernhard Bleyer: Civil Societal Commitment. Between Independence and Active Participation

Civil societal commitment is marked by the independence of the respective protagonists. BY their own will they decide whether they act in co-operation with public institutions or the market or whether they become active against them. It is left to them whether they want to intervene in a stabilizing, corrective or criticising manner. It would be naive to assume, however, that civil societal commitment instead of these institutions can provide lasting stability. The growth of civil society not least depends on the fact whether the already active citizens include those who have not played a part in the realization of a civil society so far.

It is necessary to concede them responsibilities as well, to support them and take them up on their possibilities. Then, more and more actors will watch public life, will question, affirm, criticize, stop or let it develop.

Michael Reder, Johannes Wallacher: Global Civil Societies. Theoretical Foundations and Practical Limitations

The protagonists of a global civil society have far-reaching possibilities to co-determine global processes. In theoretical respects descriptive and normative approaches have to be differentiated. These have effects on the definition of the function and scope of the global civil society and its networks. Analysis shows that this differentiation should be drawn too strictly in order to take seriously all protagonists of the global civil society in a theoretical as well as practical-political way.

Mariano Barbato, Eva Maria Fischer: Civil Society and Religious Pluralism. What Religions can Contribute to a Civilization of Society

Islam as a newcomer in the pluralism of Western civil societies asks the crunch questions anew: How does the secular civil society deal with religion? The first answer appears to be a withdrawal reflex against the strange Islam. But what are the alternatives? Shall the state, as from top to bottom, target a civil religion, in which Islam has to fit in? Or shall religion be left to the civil societal plurality, so that a new relationship can grow from bottom up? The following contribution advocates the second variant. The respective relationship towards secular civil society has to sort out each religion on its own, but in dialogue with the others. The history of Catholicism shows exemplarily that the path of controversy with modernity can lead from a fundamental

opposition to a friendly-critical relationship. If, vice versa, the democratic state and secular society can adopt and preserve the pre-political potentials of religious communities, a post-secular society can develop. It is characterized by mutual readiness of secular and religious citizens to learn from each other.

Interview with Petra Dobner on Civil Society and Welfare State: "Emancipation from Humiliation and Discrimination is Decisive"

Which degree of public welfare orientation can be expected from the protagonists of the civil society? Where does the widespread resentment against the democratic legal- and welfare state and its occasional opposition to civil society stem from? How may both nonetheless complement each other? Where do the churches figure in this network? How does the activity of nonprofit foundations and charitable organizations differ from the benefits of the welfare state? What is the significance of the commitment of NGOs and independent citizens' initiatives for democratic and constitutional decision processes? On account of these and other questions Petra Dobner, Hamburg political scientist, gets to the bottom of the actually observable and – in her view – desirable relationship between state and civil society.



Bernhard Laux: La société civile – rien qu’une formule magique ? Remarques sur la capacité d’explication de ce concept sur les plans théorique et normatif

Par « société civile » on désigne une sphère d’action dans la société qui est différente de l’Etat, de l’économie et de la sphère privée et qui, en particulier, est marquée par des associations libres. Les modes d’interaction y sont caractérisés par le volontariat, l’ouverture, la publicité, la non-violence et la recherche de solutions communicatives. Par là, en même temps, elles font l’objet d’attentes normatives. Ce qui est essentiel, c’est de reconnaître les autres comme citoyens égaux en dignité et en droits. Tout divers qu’ils soient, et même face à des conflits sur des valeurs fondamentales ou dans la poursuite d’intérêts particuliers, ils ne sont jamais exclus. Les activités au niveau de la société civile visent, dans la coopération et la solidarité, d’une part, à élargir les possibilités vitales de la société, et, d’autre part, à influencer sur les décisions politiques. Le concept de la société civile a dernièrement fait son entrée dans l’enseignement social de l’Eglise.

Bernhard Bleyer: L’engagement civil entre autonomie et participation active

L’engagement civil se distingue par l’autonomie des différents acteurs. Ceux-ci décident librement de coopérer avec les institutions de l’Etat ou celles du marché ou d’agir sans elles, voire, le cas échéant, contre elles. C’est à eux de choisir s’ils veulent s’y mêler pour stabiliser, corriger ou critiquer. Il serait pourtant illusoire de croire que l’engagement civil, à la place des institutions, pourrait garantir une stabilité sociale durable. La croissance de la société civile dépend notamment de l’engagement des citoyens déjà actifs pour impliquer également, dans sa réalisation, ceux qui ne s’y sont pas en-

core associés. Il s’agit d’accorder, à eux aussi, des compétences, de les soutenir et de les engager selon leurs possibilités. Ainsi il y aura un nombre croissant d’acteurs pour observer la vie publique et pour y intervenir de différentes manières.

Michael Reder, Johannes Wallacher: Une société civile globale. Fondements théoriques et limites pratiques

Les acteurs de la société civile disposent de nombreuses possibilités pour influencer des processus globaux. Sur le plan de la théorie, il faut distinguer les approches descriptives des approches normatives. Elles déterminent, pour une large part, la fonction et la portée de la société civile globale et de ses réseaux. L’analyse montre qu’il ne faut pas faire une distinction trop stricte pour assurer que tous les acteurs de la société civile globale, aussi bien quant à leur théorie qu’à leur action politique, soient pris en compte.

Marino Barbato, Eva Maria Fischer: Société civile et pluralisme religieux. La contribution des religions à l’évolution civilisatrice de la société

L’Islam, nouveau venu dans le pluralisme des sociétés de l’Ouest, soulève à nouveau la question épineuse : Comment la société civile laïque fait-elle avec la religion ? La première réponse paraît être un réflexe de défense contre l’Islam ressenti comme étranger. Mais quelles sont les alternatives ? L’Etat doit-il, pour ainsi dire d’en haut, définir une religion civile à laquelle l’Islam devrait s’ajuster ? Ou bien faut-il livrer la religion au jeu du pluralisme de la société civile de telle sorte qu’à partir de la base un nouvel arrangement puisse se faire ? L’article défend la deuxième alternative. Chaque religion, pour elle-même, doit clarifier ses rapports avec la société civile, mais ceci dans le dialogue avec les autres religions.

L’histoire du catholicisme montre de façon exemplaire que, sur le chemin du dialogue avec la modernité, une opposition de principe initiale peut conduire à des rapports mutuels certes critiques, mais bienveillants. Si, par ailleurs, l’Etat et la société séculière savent garder et utiliser le potentiel des communautés religieuses, une société post-séculière peut se développer. Elle se distinguera par la volonté de ses citoyens, religieux ou laïques, d’apprendre les uns des autres.

« Libérer de l’humiliation et de la discrimination – voilà ce qui importe ». Entretien avec Petra Dobner sur la société civile et l’Etat de providence

Quel engagement pour le bien commun peut-on attendre des acteurs de la société civile ? D’où vient le ressentiment largement répandu à l’égard de l’Etat de droit et de l’Etat providence ainsi que la tendance à les opposer à la société civile ? Comment l’un et l’autre peuvent-ils se compléter ? Où est, dans ce labyrinthe d’interactions, la place des églises ? En quoi les activités de fondations à but non lucratif et d’organisations bénévoles se distinguent-elles des prestations de l’Etat providence ? Quelle est l’importance de l’action d’organisations non gouvernementales et d’initiatives civiques indépendantes pour des processus de décision démocratiques et conformes à l’Etat de droit ? Petra Dobner, politologue à Hambourg, part de telles questions pour examiner à fond les rapports de l’Etat et de la société civile, aussi bien ceux qui existent réellement que ceux qui, selon elle, seraient souhaitables.

SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	2/2009	Hauptsache gesund?
1/2007	Lohnt die Arbeit?	3/2009	Caritas in veritate
2/2007	Familie – Wachstumsmitte der Gesellschaft?	4/2009	Wende ohne Ende?
3/2007	Zuwanderung und Integration	1/2010	Gerechte Energiepolitik
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	2/2010	Steuern erklären
1/2008	Klima im Wandel	3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?
2/2008	Armut/Prekariat	4/2010	Agrarpolitik und Welternährung
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	1/2011	Zivilgesellschaft
4/2008	Unternehmensethik		
1/2009	Wie sozial ist Europa?		

VORSCHAU

Heft 2/2011
Schwerpunktthema: Unsichere Arbeit

Heft 4/2011
Schwerpunktthema: Bildung

Heft 3/2011
Schwerpunktthema: Wohlstand ohne
Wachstum – Wachstum ohne Wohlstand?

