

BERICHTE

KONRAD HILPERT

Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug. Auf der Suche nach den verkannten Grundlagen liberaler Gesellschaften: Der Kommunitarismus

Die Beachtung, die der sogenannte Kommunitarismus und die Diskussion über ihn, die ja vor allem in den USA und in Kanada stattgefunden hat, auch in Europa und in Deutschland auf sich zu ziehen beginnt¹, hängt zweifellos damit zusammen, daß er Verlustgefühle thematisiert, die auch hierzulande viele bewegen. Anders jedoch als die verbreiteten Klagen über Bindungslosigkeit, Anonymität, Neigung zum Narzißmus, hedonistische oder konsumistische Lebenseinstellung, Verfall der politischen Kultur und Politikverdrossenheit bezieht er sich nicht auf manifeste soziale Entwicklungstrends, sondern fragt zurück nach deren ideellen und strukturellen Bedingungen im Selbstverständnis der modernen, demokratisch verfaßten Gesellschaft. Anders als die genannten Klagen versteht er es auch, Impulse und Kriterien für die praktische Lösung konkreter politischer Fragen zu entwickeln, ohne in den Gestus konservativer Sehnsucht nach Vergangenheit und Stärke zu verfallen oder den utopischen Aufbau einer ganz anderen Gesellschaft zu erträumen. Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Osteuropa hat

¹ S. dazu nur die Sammelbände von *Christel Zahlmann* (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, o.O. 1992; *Micha Brumlik/Hauke Brunkehorst* (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993; *Günter Frankenberg* (Hrsg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994, sowie die Überblicksrezension von *Axel Honneth*, *Grenzen des Liberalismus. Zur ethisch-politischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: *Philosophische Rundschau* 38 (1991) 83–102 und die informative Einführung von *Walter Reese-Schäfer*, *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt a.M./New York 1994. S. außerdem die umfangreichen Bibliographien von *Otto Kallscheuer* in dem Bändchen von *Zahlmann*, 124–151, und von *Axel Honneth* in: *ders. (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York, 2. Aufl. 1994, 213–219.

der Kommunitarismus möglicherweise die Funktion eines gesellschaftsinternen Gegenbildes übernommen, eines Spiegels, in dem die Rückseite dessen, was gemeinhin als Errungenschaft der Moderne gilt, wahrgenommen und bedacht wird.

Dabei ist Kommunitarismus alles andere als eine konsistente Position oder eine Schule. Kenner wie auch Autoren, die ihm zugerechnet werden, charakterisieren ihn vielmehr als »gemeinsame Orientierung«, die erlaubt, Disparates unter einem »Sammelbegriff« zusammenzufassen², als »Zeitströmung«³ oder »Denkströmung«⁴, in der sich einerseits divergente Positionen befinden, andererseits auf ganz unterschiedliche Traditionsstränge rekurriert wird und an der schließlich auch noch völlig unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen beteiligt sind. Gemeinsam ist den unter »Kommunitarismus« subsumierten Entwürfen auch nicht die Nähe zu einem der traditionellen politischen Lager, wohl aber der Ausgangspunkt, die Diskussion über »A Theory of Justice«, die *John Rawls* 1971 vorgelegt hat. *Rawls'* Schrift, die seit 1975 auch in einer deutschen Übersetzung vorliegt, gilt in der politischen Ethik und in der Rechtsphilosophie inzwischen weltweit als bedeutendste Fassung des Grundanliegens eines sozial orientierten politischen Liberalismus in jüngerer Zeit.

Rawls ging von dem in Kantischer Tradition entwickelten Gedanken aus, daß die Gerechtigkeit in einer Gesellschaft sich nicht an einem bestimmten Konzept des guten Lebens ausrichten könne, sondern nur an der Gleichheit des Rechts, die je eigenen Vorstellungen zu verfolgen. Dies sei um so unumgänglicher, je größer die Vielfalt an Ansichten und Konzeptionen sei, die – sei es von Gruppen, sei es von einzelnen – in ein und derselben Gesellschaft vertreten werden. Die Beurteilung von konkreten Maßnahmen als gerecht ließe sich nur unter der Voraussetzung durchführen, daß es gelingt, von den konkreten Situationen, in denen sich die Beurteiler jeweils befinden, zu abstrahieren. Diese Voraussetzung ist *Rawls* zufolge dadurch erfüllbar, daß Beratung und Wahl der Organisationsform von Gesellschaft, auf die sich dann alle Mitglieder vertraglich festlegen, hypothetisch hinter einem »Schleier des Nichtwissens« vorgenommen werden. Hinter diesem fingierten Schleier des Nichtwissens über ihre individuellen Besonderheiten, Fähigkeiten und biographischen Zukünfte würden sich alle für zwei Prinzipien entscheiden. Das erste beinhaltet die Forderung gleicher Grundrechte für alle; das zweite besagt,

² *Axel Honneth*, Einleitung, in: *ders.* (Hrsg.), *Kommunitarismus*, 7–17 (Anm. 1), hier: 7.

³ *Reese-Schäfer*, 7 (Anm. 1).

⁴ *Axel Honneth*, Individualisierung und Gemeinschaft, in: *Zahlmann* (Hrsg.), *Kommunitarismus*, 16–23 (Anm. 1), hier: 17.

daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur dann erlaubt sind, wenn sich aus ihnen Vorteile für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft ergeben.⁵ In ihrem Kern wird Gerechtigkeit von *Rawls* als Fairneß gegenüber den Anspruchsrechten der Individuen einer Gesellschaft bestimmt.

Die kommunitaristische Kritik entzündete sich nun nicht am Gleichheits- oder Differenzprinzip als dem Herzstück der Rawlsschen Theorie, sondern an ihren anthropologischen Implikationen sowie an der Rolle der moralischen Grundlagen angesichts der Realität des gesellschaftlichen Pluralismus. Eine Weiterführung und Vertiefung fand sie in der Kritik der Aufhebung des inhaltsbezogenen bzw. formalen Gerechtigkeitsbegriffs in einen rein prozeduralen sowie in der Entwicklung einer anderen Auffassung von Gesellschaft.

I. PERSON UND VERGESELLSCHAFTUNG

Wie fast alle großen Entwürfe der politischen Philosophie seit dem 17. Jahrhundert begreift *Rawls* Gesellschaft als ein System der Kooperation freier und gleicher Personen. Die Bedingungen dieser Kooperation seien in einem Beratungsprozeß, der unter den rekonstruierten Bedingungen des Urzustandes durchgeführt wird, zu ermitteln und in der Fiktion eines Vertrags festzuschreiben. Inhaltlicher Bezugspunkt für diese Übereinkunft sei dabei nicht die Übereinstimmung mit einer externen Instanz, sondern im Grunde das, was die Vertragsschließenden als ihren gegenseitigen langfristigen Vorteil ansehen. Die politische Formierung der Gesellschaft durch die Entscheidung für eine bestimmte Verfassung ist von daher letztlich nichts anderes als ein Instrument bzw. ein Rahmen für die einzelnen, ihre Rechte, Ziele und Interessen optimal verfolgen zu können – »optimal« eben unter der Bedingung der Unkenntnis ihrer zukünftigen Position in der Gesellschaft.

Es war das hier sichtbare Bild vom Menschen als einer einzelnen, unabhängigen Person, die ihre Lebensziele zweckrational wählt, das die kommunitaristische Kritik auf den Plan rief.⁶ Sie bezweifelte zunächst

⁵ *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975 (Orig.: A Theory of Justice, 1971), 81–86.

⁶ Zuerst *Michael J. Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982, wo auch der Begriff »kommunitarisch/kommunitaristisch« erstmals eine programmatische Rolle spielte, und *Charles Taylor*, Philosophical Papers, 2 Bde., Cambridge 1985 (deutsche Teilübersetzung: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988).

einmal, daß man konzeptionell von einem Subjekt ausgehen könne, das unabhängig von seinen bestimmenden Lebenszielen und Wertorientierungen sei und in einem Akt der Wahl all diesen Prägungen gegenüber distanziert entscheiden könne. Die Lebensziele und das Selbstverständnis jedes einzelnen seien stets mittels intersubjektiver Lernprozesse erworben, die in einer Kultur stattfinden, in der es gemeinsame Überzeugungen und Wertorientierungen gibt. Folglich sei der einzelne primär auf eine intakte Gemeinschaft angewiesen, in der er sich der Fürsorge und des Schutzes anderer gewiß sein könne, um zu einem Subjekt werden zu können, das im sozialen Austausch seine Identität findet und aufbaut.

Dazu kommt der Hinweis, daß die liberale Vorstellung vom freien Individuum als Träger von Rechten in einem bestimmten historischen Kontext entstanden ist, in dem es eine kritisch-kämpferische Funktion gegenüber bestehenden feudalen Bedingungen und der absolutistischen Ordnung hatte. Den Bürgern, die ihren Anspruch auf Teilhabe an der politischen Macht nicht durch ihre Herkunft legitimieren konnten, sei gar nichts anderes übrig geblieben, als durch individuelle Leistung zu zeigen, daß sie unentbehrliche Akteure waren. Das Menschenbild des politischen Liberalismus sei also seinerseits in einem ganz bestimmten geschichtlichen Zusammenhang situiert, der den Gedanken, das tonangebende Menschenbild könne eines Tages das vom ungebundenen Individuum sein, als intellektuelle Chimäre hätte erscheinen lassen müssen.

Die Zusammengehörigkeit von liberalem Menschenbild und faktischen gemeinschaftlichen Gegebenheiten trifft nach Auffassung der Kommunitaristen aber nicht nur für die Entstehungszeit der liberalen Idee zu, sondern auch für die Gegenwart: Das freie Individuum, wie es der Liberalismus⁷ theoretisch und praktisch voraussetzt, könne das, was es ist, nur sein auf der Grundlage der Kultur und der Gesellschaft, die es hervorgebracht haben, diese aber seien eben durch vielfältige Bindungen, Engagiertheiten und Vorstellungen von Verpflichtungen des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft (»Bürgertugenden«) geprägt gewesen.

Eine besonders eindringliche Fassung erhält dieser Hinweis auf die Unentbehrlichkeit einer sozialen Konzeption des Menschen (von daher die Bezeichnung »Kommunitarismus« in Abhebung zu »Individualismus«), mit der ihrerseits wieder eine Verpflichtung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft begründet wird, bei *Michael Walzer*, dessen

⁷ Dabei handelt es sich ebenfalls um einen Sammelbegriff zur Etikettierung eines Kreises sachlich verwandter Positionen, dem außer *Rawls* u.a. noch *Robert Nozick*, *Thomas Nagel* und *Ronald Dworkin* zugerechnet werden.

Gerechtigkeitstheorie wohl als originellster und anregendster Beitrag des Kommunitarismus gelten darf. Ohne die liberale Doktrin grundsätzlich in Frage zu stellen, stellt er den befreienden Wirkungen des atomistischen Individualismus, wie er in der geographischen, der sozialen, der familialen und der politischen Mobilität alltäglich praktiziert werde, die emotionalen und sozialen Kosten gegenüber, »bestehend aus Kummer und Unzufriedenheit, die in periodischen Abständen artikuliert werden; ... Es ist nicht so, daß die Menschen ihre alten Nachbarschaften oder Heimatstädte immer freiwillig und mit Freuden verließen. Der Wegzug an einen anderen Ort ... produziert ... in vielen Fällen ein Familien-trauma. Gleiches gilt für die soziale Mobilität, welche den Menschen ... Anpassungsleistungen abverlangt, die keineswegs leicht zu vollbringen sind. Eheauflösungen mögen bisweilen den Weg freigeben zu neuen und stärkeren Verbindungen, das Ergebnis kann aber ebensogut eine Ansammlung von »Familienfragmenten« ... sein. Und auch in der Politik erweist sich Unabhängigkeit durchaus nicht immer als »splendid isolation«: Individuen ziehen sich mit einer je eigenen Meinung von Gruppen zurück, ... Das Resultat ist eine »Effektivitätseinbuße« mit allen entsprechenden Auswirkungen auf Engagement und Moral.«⁸ Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist die nach der Handlungsperspektive. Walzer hält es für entscheidend, die Individuen zu lehren, sich trotz und bei allen persönlichen Spielräumen als soziale Wesen zu begreifen, ferner auch als historische Produkte und Verkörperung von liberalen Werten.⁹ Dies werde praktisch unterstützt, wenn sich die vielen ihrer selbst bewußten »Ichs« freiwillig und vielfältig zusammenschließen. So entstände eine Bürgergesellschaft, in der das Engagement von Gruppen, die durch die Überzeugung der Toleranz und Vorstellungen von Demokratie miteinander verbunden sind, die Gesellschaft integriere, ohne ihre Mitglieder durch staatlichen Zwang in ihrem Recht zu beschneiden, bestehende Beziehungen aufzukündigen oder sich aus ihnen zurückzuziehen.¹⁰

II. UNIVERSALITÄT AUS DER INTERPRETATION VON PARTIKULARITÄT

Prinzipien und Normen, die hinter dem Schleier des Nichtwissens ermittelt werden, sind Konstrukte, weil es ja gerade darum geht, von den

⁸ Michael Walzer, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, 157–180 (Anm. 2), hier: 166.

⁹ Vgl. ebd., 170.

¹⁰ Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992.

konkret-situativen Elementen abzuschauen. Gegen diese konstruktivistische Entfernung von den Gegebenheiten erheben Kommunitaristen methodische Einwände. *Walzer* etwa verweist darauf, daß keine ethische Reflexion im moralfreien Raum stattfindet. Welche Gründe gäbe es, erfundenen Prinzipien zu folgen, wenn nicht solche, die sich einer bereits bestehenden Moral verdanken? Und warum sollte man dann die Moral erst erfinden, statt gleich hermeneutisch von einer bereits bestehenden Moral auszugehen?¹¹ Ein derartiges Vorgehen durch Interpretation führe allerdings nur unter zwei Bedingungen nicht zu einer fruchtlosen Selbstbestätigung des Status quo; nämlich dann, wenn sie erstens auf der Grundlage einer Bestandsaufnahme der gesamten existierenden Moral stattfindet, und zweitens, wenn ihr kritisches Potential ausgeschöpft wird. *Walzer* geht davon aus, daß Moral stets ein gewisses Potential an subversivem Charakter hat. In einer Moral spiegele sich nämlich nie einfach bloß die Realität, so wie sie ist, sondern sie enthalte immer auch die Erfahrungen vieler vergangener Jahre, Ergebnisse von Versuch und Irrtum, Bewährtes und schrittweise Herauskristallisiertes. Eine alles Bestehende rechtfertigende Interpretation unterliege infolgedessen von vornherein dem Verdacht der Ideologie, weil weder die einzelnen noch eine Gesellschaft als ganze auf der Höhe der Maßstäbe lebten, die für sie gelten. Insofern ist Kritik als Erinnerung ein notwendiges Element der Interpretation von Moral.¹² Freilich dürfte die sich selbst bloß bestätigende geschlossene Gemeinschaftsmoral – von Rückzügen in fundamentalistische Zirkel und sich abschottende Subkulturen einmal abgesehen – heute gar nicht mehr die große Gefahr darstellen, weil Bewertungsdifferenzen, Konkurrenz von Forderungen und divergierende Sichtweisen in der modernen Gesellschaft selbstverständliche Fakten sind, die niemand mehr rückgängig zu machen in der Lage sei, allenfalls um den Preis der Zerstörung jeder Liberalität und Modernität. Der Pluralismus der ethischen Perspektiven selbst aber erzwingt den Fortgang der Interpretation und den Austausch über die Grenzen der je eigenen Gruppe hinweg. Allerdings ist die Pluralität der moralischen Kultur *Walzer* zufolge auch wiederum nicht derart, daß der Versuch, im Vielerlei Gemeinsamkeiten zu entdecken, von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre. Interpretationen könnten zweifellos Verbote ausmachen, die universal sind. Aber

¹¹ Vgl. *Walzer*, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990 (Orig.: Interpretation and Social Criticism, Cambridge/London 1987), 25–27.

¹² Vgl. ebd. 31 und 45–79. Dies illustriert *Walzer* historisch am Beispiel der Propheten in Israel: ebd. 81–108.

vieles bleibe unvermeidlich umstritten und gegensätzlich. Der Disput der Interpretationen lasse sich nie endgültig beenden, eben weil es keinen übergeordneten externen Bewertungsmaßstab gebe; wo solche in der politischen Realität dennoch herangezogen würden, ohne daß sie mit den gemeinsamen Werten verbunden wären, führe dies zu Manipulation und Zwang.

Daß es in der Ethiktradition auch noch andere Methoden der Normengewinnung gab und gibt als die Normenfindung mittels kritischer Interpretation, ist *Walzer* durchaus bewußt. Er selbst typisiert sie als »Entdeckung« bzw. als »Erfindung«.¹³ Aber er hält entgegen, daß Moraltheorien, die die Normengewinnung auf eine Offenbarung (Entdeckung) oder einen Akt der Setzung nach Art einer verfassunggebenden Versammlung (Erfindung) gründeten, um die Notwendigkeit der Interpretation auch nicht herumkämen, nämlich immer dort, wo sie die moralischen Orientierungen auf konkrete Situationen hin applizieren. Darüber hinaus ist *Walzer* davon überzeugt, daß es in der Geschichte der moralischen Ideen keine wirklichen Revolutionen und Neuentdeckungen gegeben habe. Wichtige Fortschritte wie die Menschenrechte verdankten sich nicht der Erfindung neuer Prinzipien, sondern der Anwendung alter Prinzipien auf bisher ausgeschlossene Personengruppen. Dies jedoch sei eine Angelegenheit der alltäglichen Praxis und nicht der theoretischen Spekulation.¹⁴ Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung ist hierfür ein häufig bemühtes Beispiel.

III. GERECHTIGKEIT ALS KOMPLEXE GLEICHHEIT

Im methodischen Zugang über die Interpretation vorhandener Moralen erschließt sich die moderne Gesellschaft für die Kommunitaristen nicht primär als organische Ganzheit, sondern als höchst komplexe Einheit. Sie wird als aus einer Reihe separater Bereiche, Gruppierungen und selbständiger Institutionen bestehend begriffen. Deren Trennung erzeuge nicht Entfremdung bzw. konfliktreiche Antagonismen, sondern ermögliche und verbürge Freiheit und Gleichheit für ihre Mitglieder. Historisch habe diese Bereichsdifferenzierung in der modernen Gesellschaft mit der Trennung zwischen Kirche und Staat begonnen. Befreiend habe diese insofern gewirkt, als sie die Ausübung des Glaubens zur Angelegenheit

¹³ Ebd. 11–42.

¹⁴ Vgl. ebd. 37.

des individuellen Gewissens habe werden lassen. Eine weitere entscheidende Differenzierung sei der Vorgang der Trennung der Wissenschaft von Kirche bzw. Staat gewesen. In neuerer Zeit sei dann die Trennung zwischen Wirtschaft und Politik hinzugekommen. Tyrannische Tendenzen entstünden immer und überall dort, wo diese Trennungen nicht durchgehalten oder rückgängig gemacht würden.

Die umfassendste Ausarbeitung dieser Auffassung von der Gesellschaft als einer in Bereiche differenzierte Einheit hat *Walzer* mit seinem Buch »Sphären der Gerechtigkeit«¹⁵ vorgelegt. Ihr entspricht ein Konzept von Gerechtigkeit, das er programmatisch mit dem Ausdruck »komplexe Gleichheit«¹⁶ charakterisiert hat. Die eigentlich interessierende Dimension von Gerechtigkeit ist hierbei – traditionell gesprochen – die distributive. Als einfache Gleichheit begriffen läßt sie sich nach *Walzer* kaum durchführen, und selbst wo sie nur annäherungsweise angestrebt werde, gelingt dies nur durch Anwendung von massivem Zwang. Anders hingegen, wenn – wie *Walzer* vorschlägt – Gerechtigkeit als komplexe Gleichheit verstanden und politisch realisiert wird. Dann besteht die Aufgabe vor allem darin, vielfältige Netze von freiwilligen Assoziationen unterschiedlicher Kommunitäten zu knüpfen, die die Vorherrschaft einer Sphäre über die andere verhindern. Genauer geht es darum, daß die Position eines Bürgers in der einen Sphäre (und eine Sphäre wird dadurch gebildet, daß dort ein spezielles Gut verteilt wird, z. B. Reichtum, Macht, Arbeit, Ehre, Liebe) nicht privilegiert bzw. benachteiligt wird durch seine Position in einer anderen Sphäre. »So kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden mit dem Effekt, daß die beiden in der Sphäre der Politik nicht gleich sind. Doch werden sie generell so lange nicht ungleich sein, wie das Amt von X diesem keine Vorteile über Y in anderen Bereichen verschafft, also etwa eine bessere medizinische Versorgung, Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, größere unternehmerische Chancen usw.«¹⁷

Welche Art von Verteilung gerecht ist, läßt sich aber nicht allgemeingültig festlegen, sondern ist in jeder Sphäre anders. Während für den Bereich des Geldes (hauptsächlich, aber nicht ausschließlich) der Markt das entscheidende Kriterium ist, ist es im Bereich der Ämtervergabe das Verdienst und im Bereich der sozialen Sicherheit und in dem der Gesundheit die

¹⁵ *Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York 1992 (Orig.: Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York 1983).

¹⁶ Ebd., Kapitel 1, bes. 46–64, sowie 448–452.

¹⁷ Ebd. 49.

Bedürftigkeit.¹⁸ Weder streben nämlich alle gleichermaßen nach demselben Gut, noch gibt es Personen und Organisationen, die über alle Güter entscheiden könnten. Die Art der Distribution hängt ab von den Sensibilitäten und Intuitionen, die die Mitglieder einer historisch gewachsenen Gemeinschaft miteinander teilen.¹⁹ Komplexe Gleichheit bedeutet also auch, daß die Prinzipien der Verteilung nicht für alle Güter und Bereiche dieselben sind – wie das die neuzeitliche Rechtsphilosophie einschließlich *Rawls* voraussetzte –, sondern daß es eine sinnvolle Pluralität von Grundsätzen gibt. Umgekehrt muß nicht jede Art gesellschaftlicher Ungleichheit ungerecht sein. Ungerecht ist z.B. nicht der Erfolg, der unter Einhaltung der in der betreffenden Sphäre geltenden Regeln errungen wurde, wohl aber die Ungleichheit, die dadurch zustande kommt, daß Erfolg in der einen Sphäre benutzt wurde, um sich eine privilegierte Stellung in einer anderen zu erwerben.

In faszinierender Weise und wegen seiner konkreten Probleme und reichen Beispiele vorbildlich für jede Sozialethik diskutiert *Walzer* die Frage der Gerechtigkeit für die verschiedensten gesellschaftlichen Bereiche durch: Soziale Sicherheit und Wohlfahrt, der Zugang zu Ämtern, die Verteilung der Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, gesellschaftliche Anerkennung und politische Macht werden ebenso behandelt wie Verwandtschaft/Liebe und göttliche Gnade. An erster Stelle steht allerdings die grundlegende Frage, wie das grundlegendste Gut, das zur Verteilung ansteht, nämlich Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, verteilt werden soll. Für die Entscheidung, ob Fremde aufgenommen werden sollen, entwickelt *Walzer* »von innen«, d. h. aus dem Selbstverständnis der bestehenden staatlichen Gemeinschaft heraus, eine Reihe von Kriterien, die zum einen in ihren Verpflichtungsgraden abgestuft sind und die sich zum anderen an der Frage der konkreten Zumutbarkeit nicht vorbeidrücken. Ein weiteres wichtiges Kapitel befaßt sich mit dem Geld. Vom Standpunkt der komplexen Gleichheit erscheint nicht schon die ungleiche Verteilung als solche anstößig, wohl aber Praktiken, daß alles für Geld gekauft werden kann. Besonders bemerkenswert ist die Interpretation der Menschenrechtskataloge als Verzeichnis bewußt blockierter Tauschgeschäfte sowie die Aufstellung einer umfassenden Liste von Dingen, die nicht für Geld kaufbar werden dürfen, weil sonst die Grenzen zu anderen Sphären überschritten würden.²⁰

¹⁸ S. ebd. 51–58.

¹⁹ Vgl. ebd. 61.

²⁰ S. ebd. 156–161.

Eine Gesellschaft als ganze kann in dieser Perspektive dann als gut gelten, wenn es gelungen ist, die verschiedenen Vorstellungen vom guten Leben, die ihre Mitglieder haben, so miteinander zu verknüpfen, daß jedes Mitglied seine Entfaltungsmöglichkeiten selbst wählen kann.

Die Rückbindung des Verteilungsprinzips an den jeweiligen Lebensbereich impliziert noch eine weitere bedeutsame Konsequenz, nämlich die, daß es für jeden Bürger und jede betroffene Gruppe möglich sein muß, seine bzw. ihre Sicht einzubringen. Einverständnis ist eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung von Gerechtigkeit. Die Subjekte der moralischen Reflexion sind nicht in erster Linie die Experten für Ethik, sondern die betroffenen Mitglieder der Gesellschaft, deren implizite moralische Intuition und deren Urteile zu klären sind. Trotz der dazu notwendigen Interpretation durch die Fachleute sind aber sie selbst der eigentliche Bezugspunkt. Ein Gerechtigkeitsdiskurs, der sich von der existierenden Moral der Menschen abkoppelte und die Anbindung an konkrete Gemeinschaften aus den Augen verlöre, liefe nach der Logik des Kommunitarismus Gefahr, sich in reiner Spekulation zu verlieren.

IV. DIE UNVERZICHTBARKEIT DES INHALTLICH BESTIMMTEN GUTEN FÜR DAS FORMAL GERECHTE

Für das nach dem Modell eines Vertrags begriffene liberale Gesellschaftskonzept ist das Verhältnis zwischen Individuum und Rechtsordnung äußerlich, instrumentell. Es setzt nicht mehr voraus als Klugheit und aufgeklärtes Eigeninteresse, weil die Gerechtigkeit nur die Unterwerfung unter die Bedingungen beinhaltet, die die für jedes Gesellschaftsmitglied vorteilhafteste Ordnung garantieren. Dies hat *Kant* bekanntlich zu dem Spruch gefaßt, daß das Problem der Staatserrichtung selbst für ein Volk von Teufeln lösbar sei, »wenn sie nur Verstand haben«.²¹

Demgegenüber verweisen Kommunitaristen auf das Phänomen des free-rider (»Trittbrettfahrer«); damit sind jene Gesellschaftsmitglieder gemeint, die bei ihrem Handeln in der Gesellschaft darauf bauen, daß alle anderen ihre Pflichten einhalten, selbst jedoch alle Vorteile in Anspruch nehmen, ohne zu bezahlen bzw. sich für ihre eigene Person an den entsprechenden Bemühungen, die diese Vorteile erst schaffen, zu beteiligen. Die liberale Gesellschaftsordnung ruhe aber auf der Basis komplementärer Interessen; durch parasitäres Verhalten nehme sie nur so lange

²¹ *Immanuel Kant*, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf B 61.

nicht Schaden, wie free-rider ausgesprochen selten sind. Auf Dauer bestehen bleiben könne sie aber nur dann, wenn die Ordnung samt den den Rechten korrespondierenden Pflichten im Denken und in den Gewohnheiten der Bürger verwurzelt sind.

Dies aber setze neben der im Vertragsmodell artikulierten Einsicht und der strikten Einhaltung der Gesetze noch etwas Weiteres voraus, was die liberale politische Ordnung als solche nicht produzieren könne, nämlich Anerkennung und Wertschätzung dieser Ordnung selbst als eines Guts, mit dem sich die Bürger identifizieren. Die normativen Orientierungen der universalistisch ausgerichteten Rechtsordnung brauchten infolgedessen zu ihrer Verwirklichung und Stabilisierung, aber auch zu ihrer Verbesserung, ethische Einstellungen, vielfältige Gemeinschaften, wertgebundene Lebensformen sowie Verhaltensmuster, die Gemeinsinn erzeugen. Diese aber sind stets inhaltlich konkret, partikulär, weil kontextgebunden, und kommunitär, weil zu einer Gemeinschaft gehörend und von ihr vermittelt, außerdem häufig konventional.

V. KONTROVERSE PUNKTE AUS DER DEBATTE

Die seit zehn Jahren anhaltende Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, inzwischen bestens dokumentiert²² und um einen kontinental-europäischen Strang erweitert²³, ist in den Interessen, in der Terminologie und in den methodologischen Zugangsweisen zu vielfältig, als daß sie eine knappe Rekonstruktion erlauben würde. *Rainer Forst* hat in einer glänzenden Übersicht die Traditionen der Debatte nachgezeichnet und dabei vier Problembereiche herausanalysiert. Sie betreffen die Konstitution der Person, die ethische Neutralität von Gerechtigkeitsprinzipien, die Bedingungen politischer Integration und schließlich die Möglichkeit einer universalistischen Gerechtigkeitstheorie.²⁴ Der Verlauf der Diskussion in allen diesen Bereichen lehrt, wie sehr man sich vor Vereinfachungen hüten muß, die zwar Unterschiede in sehr griffige Gegensätze bringen, aber nicht den kritisierten Positionen und schon gar nicht der Vielstimmigkeit der unter dem Begriff »Kommunitarismus« zusammengefaßten Standpunkte gerecht werden, so daß ein nicht unbeträchtlicher

²² S. bes. den von *Axel Honneth* herausgegebenen Band: *Kommunitarismus* (Anm. 1).

²³ S. die in Anm. 1 genannten Bände von *Zahlmann*, *Brunlik/Brunkhorst* und *Frankeberg*.

²⁴ *Rainer Forst*, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Etappe*, in: *Honneth (Hrsg.)*, *Kommunitarismus*, 181–212 (Anm. 1).

Teil der Debatte damit befaßt ist, »Übereinfachungen und Typisierungen«²⁵ der Gegenseite entgegenzuarbeiten.

An dieser Stelle sollen lediglich drei Bedenken aufgegriffen werden, die überall dort, wo der Kommunitarismus als Denkströmung erwähnt wird, gegen dessen Gemeinschaftskonzeption ins Feld geführt werden. Das erste lautet, die kommunitaristische Auffassung von Gesellschaft sei sowohl, was die angenommene Ausgangslage, als auch, was die normative Vision betreffe, harmonistisch. Zumindest *Walzers* Entwurf rechnet aber durchaus damit, daß sich die verschiedenen Auffassungen vom Guten reiben, die in den verschiedenen Gemeinschaften verankert sind. Und als Weg, diese Konflikte zu überwinden, wird auch nicht bloß eine organisatorische Koexistenz vorgeschlagen, sondern es werden Umformungen, Synthesen zu einem neuen Ideal mittels Interpretation, sowie Vergleiche und die Förderung bestimmter Lebensformen für möglich und wichtig gehalten. Dies setzt freilich schon immer voraus, daß die einzelnen Gruppen mit dem Pluralismus der Auffassungen vom Guten einverstanden sind. Was aber, wenn eine Gruppe dieses Einverständnis verweigert, sei es in unbelehrbarem Nationalismus oder auf der Grundlage der Gewißheit, allein die Wahrheit zu haben, bzw. aus rassistischen Motiven? Wenn Argumentation, gezielte Förderungsprogramme und auch die Zubilligung bestimmter Betätigungsspielräume nicht mehr fruchten, könnte schließlich nach *Walzer* sogar die Anwendung von staatlichem Zwang nötig werden – auch in völligem Widerspruch zur Binnenüberzeugung der betreffenden Gruppen selbst.

Mit der Einschätzung von Konflikten hängt der Verdacht eng zusammen, kommunitaristische Konzepte hätten zwangsläufig eine Tendenz zur Konservierung des Status quo. Wenn sie sich nämlich auf gemeinschaftlich eingelebte und das heißt immer auch: auf tradierte Werte bezögen, könne es nicht zu Fortentwicklungen und kritischen Reformen kommen. Dem widerspricht freilich schon die vielfache Beobachtung, daß am Beginn von Revisionen und neuen sozialen Bewegungen oft die Rückbesinnung auf die eigenen Ursprünge bzw. die Neuakzentuierung alter, aber zuletzt in Vergessenheit geratener oder bedeutungslos gewordener Werte stand. Gemäß *Walzers* Methode der Interpretation können Veränderungsvorschläge nicht nur aus den Nichtkongruenzen zwischen moralischen Überzeugungen und gesellschaftlicher Praxis resultieren, sondern auch aus inneren Spannungen der Gruppen-Überzeugungen selbst. Außerdem enthält auch die Situation selbst, für die eine Lösung gesucht

²⁵ *Honneth*, Einleitung, in: *ders.*, *Kommunitarismus*, 7–17 (Anm. 1), hier: 8.

wird, Probleme und provoziert alternative Lösungsmöglichkeiten. Insofern besteht wenigstens in *Walzers* Konzept durchaus die Chance, Überzeugungen und Veränderungsvorschläge von Gruppen gegen etablierte tradierte Auffassungen zur Geltung zu bringen. Freilich bleibt hier eine Schwierigkeit, die gelegentlich als »kommunitaristisches Dilemma«²⁶ bezeichnet wird und die nur durch eine Option zugunsten eines universell-formalen Prinzips von Gerechtigkeit beseitigt werden kann. Es besteht darin, »daß eine Theorie, die auf der Basis eines ›gemeinsamen Verständnisses‹ argumentiert, diese Überzeugungen entweder nicht kritisieren kann oder ihre Maßstäbe der Kritik diesen nicht eindeutig entnehmen kann, nur lösen (kann), indem er [=Walzer] den Begriff ›gemeinsames Verständnis‹ in einer diskursiv-demokratischen Weise versteht: gemeinsame Überzeugungen sind erst dann gemeinsam, wenn sie von allen Mitgliedern einer Gemeinschaft aus freier Überzeugung geteilt werden.«²⁷

Damit ist bereits ein dritter Problempunkt berührt: Dem Vorzug der starken Betonung von Komplexität und Kontextualität, nämlich Konkretheit und Nähe zu den Lebenswelten der Menschen, korrespondiert auf der anderen Seite eine Gefahr: die eines heillosen Relativismus. In der Tat sieht *Walzer* in unmittelbarem Gegensatz zu *Rawls* den einzig angemessenen Weg zu einer gerechten Gesellschaft darin, daß die Reflektierenden innerhalb der Praktiken und Ideale einer bestimmten Gemeinschaft ihre Überlegungen anstellen und sich nicht in einem hypothetischen Akt des Sichversetzens in den Quasi-Urzustand gerade davon distanzieren. Allerdings gesteht er zu, daß es bessere und schlechtere Interpretationen gibt. Was aber jeweils besser oder schlechter ist, bemißt sich zum einen am allgemeinmenschlichen Recht von Personen, ihr Leben frei von Unterdrückung zu bestimmen, zum anderen am Maß des demokratischen Konsenses. Diese beiden Punkte sind sozusagen das Minimum an normativer Sittlichkeit und Universalität, das gegen bestehende Traditionen und Praktiken vorgebracht werden kann.²⁸ Freilich hält *Walzer* auch bezüglich des moralischen Minimums daran fest, daß es nicht eigens konstruiert werden müsse, sondern sich ebenfalls durch Interpretation aus unseren kulturell vorhandenen Überzeugungen explizieren lasse.

²⁶ *Forst*, 203 (Anm. 22).

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. *Walzer*, *Moralischer Minimalismus*, in: *Deutsche Zeitschr. f. Philosophie* 42 (1994) 3–13.

VI. EIN NEUES PARADIGMA VON SOZIALER GERECHTIGKEIT?

Für liberale Gesellschaftstheorien besteht Gerechtigkeit primär in der Gleichheit an Freiheit, die den einzelnen Individuen eingeräumt und gesichert wird, und zwar unabhängig von sämtlichen kontingenten Eigenheiten. Gerechtigkeit gilt so sehr als der Grundwert des Politischen, daß im Konfliktfall zwischen Gerechtigkeit und anderen Gütern die Gerechtigkeit stets den Vorrang hat.

Der Kommunitarismus definiert Gerechtigkeit hingegen als komplexe Gleichheit. Auch wenn dieser Begriff in die spezifische Terminologie *Walzers* gehört, ist Gerechtigkeit auch bei anderen Autoren, die dieser Strömung zugerechnet werden, auf bestimmte soziale und historische Kontexte bezogen und nicht von vornherein auf Universalität aus. Obschon die Verteilungskriterien je nach Gesellschaftsbereich differieren, wird der Begriff der Gerechtigkeit nicht dem Zufall oder gar der Willkür überlassen, insofern es in der Reflexion des Zusammenlebens immer auch um die Ausdehnung schon vorhandener Gemeinschaften geht. Dies geschieht, indem in der Interpretation Dinge zusammengesehen und miteinander vereinbar gemacht werden. Insofern hat auch das kommunitaristische Gesellschaftsverständnis eine universalistische Ausrichtung, auch wenn im Unterschied zum liberalen Gerechtigkeitsverständnis Universalität nicht unmittelbarer Denk- und Argumentationsrahmen ist. Gleichwohl rangiert das vorhandene gemeinschaftliche Konzept vom guten Leben (das auf seine immanenten verallgemeinerbaren Elemente hin zu befragen ist) letztlich vor der Idee gleicher Rechte. Genau in der Rückbindung der universalistischen Prinzipien der Moral an tatsächlich vorhandene Gemeinschaften gibt es auch Berührungspunkte mit der Diskursethik von *Karl-Otto Apel* und *Jürgen Habermas*. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft meint ja auch zunächst einmal die Zugehörigkeit zu einer faktischen, partikulären Kommunikationsgemeinschaft und erst danach die unbegrenzte ideale Kommunikationsgemeinschaft als regulative Idee.²⁹ *Habermas* seinerseits betont die Notwendigkeit, daß die universalen Prinzipien in bestimmten Lebenswelten und Kulturen verwurzelt sein müßten.³⁰ Beide stellen in Übereinstimmung

²⁹ *Karl-Otto Apel*, Das Anliegen des anglo-amerikanischen »Kommunitarismus« in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die »kommunitären« Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?, in: *Brunlik/Brunkehorst* (Hrsg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, 149–172 (Anm. 1), hier: 158f.

³⁰ Vgl. *Jürgen Habermas*, Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt a. M. 1990, 151–154.

mit der liberalen Option allerdings auch klar, daß den universellen Gerechtigkeitsprinzipien gegenüber allen konkreten Ansprüchen der Gemeinschaft grundsätzlich der Vorrang zukomme.

Gerade die Ähnlichkeiten und Unterschiede in dieser Frage des Universalismus – methodischer Ausgangspunkt beim liberalen, in der Partikularität auszumachende Tendenz beim kommunitaristischen und Procedere durch einen Diskurs beim diskursethischen Gerechtigkeitsverständnis – zeigen, daß die Zusammengehörigkeit doch größer ist, als es bei einer binären Gegenüberstellung den Anschein erweckt. Tatsächlich haben sich die Positionen in der jüngsten Phase der Debatte stark angenähert. *Walzer* bekennt sich ausdrücklich zum Liberalismus³¹, und *Rawls* hat in seinen neueren Schriften³² seiner Theorie eine kommunitaristische Korrektur angedeihen lassen.

Diese innere Verwandtschaft bestätigt sich noch einmal verblüffend, wenn man die historische Selbsteinschätzung von politischem Liberalismus und Kommunitarismus miteinander vergleicht. Beide verstehen sich als typisch neuzeitlich und sehen sich als Antwort auf den Zusammenbruch der die ganze Wirklichkeit umfassenden normativen Ordnung des Mittelalters. Von liberaler Seite wird die Trennung von Staat und Kirche als Weg gedeutet, wie die Einheit der Gesellschaft erhalten werden konnte, obschon die Glaubensüberzeugungen und Lebensweisen der Gesellschaftsmitglieder differierten. Infolge dessen kommt es hier darauf an, bürgerliche Rechte und soziale Chancen zu sichern, und zwar ohne Bezugnahme auf eine bestimmte Moral und religiöse Überzeugungen, denen gegenüber gleichzeitig die Forderung der Toleranz gilt. Für die Sicht der Kommunitaristen hingegen ist vor allem wichtig, daß die sozialen Lebensräume weiter existieren können, in denen die Menschen ihre Identität finden und innerhalb deren sie ein bestimmtes Konzept von gutem Leben mit anderen gemeinsam haben. Denn diese seien es, aus deren »Stoff« die Rechte, denen immer auch Verpflichtungen korrespondieren, und ihre Akzeptanz leben. Die Trennung von Staat und Kirche ist für die Kommunitaristen nicht so sehr wegen der Scheidung von öffentlich und privat so entscheidend, sondern weil sie Beginn und Modell einer

³¹ *Walzer*, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus (Anm. 2), 157 (keine kommunitaristische Kritik wird »jemals mehr sein als eine unbeständige Begleiterscheinung des Liberalismus«). 167. 172.

³² S. die in *Rawls*, Die Idee des politischen Liberalismus, hrsg. v. *Wulfried Hirsch*, Frankfurt a.M. 1992, gesammelten Aufsätze aus den Jahren 1978 bis 1989, vor allem: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch (255–292) und: Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten (364–397).

Trennung gesellschaftlicher Lebensbereiche mit unterschiedlichen Moralen ist, ein Vorgang, der sich seither mehrfach wiederholt hat und in dessen Erhaltung einerseits das beste Mittel für die Abwehr jedes Totalitarismus, andererseits die Voraussetzung für die Produktion von Gemeinsinn gesehen wird, von dem das Miteinander als Gesellschaft lebt.

VII. SCHNITTSTELLEN VON KOMMUNITARISMUS UND CHRISTLICHER SOZIALETHIK

Es ist leicht zu erkennen, daß es zwischen Intentionen des Kommunitarismus und christlicher Sozialethik Berührungspunkte gibt, die eine nähere Befassung mit dieser Strömung der modernen Sozialphilosophie, die im übrigen eine Reihe konzeptioneller Parallelen zu älteren Gesellschaftstheorien aufweist³³, nahelegen, aber auch lohnenswert erscheinen lassen. Nicht nur dadurch, daß die kommunitaristischen Autoren religiöse Gemeinschaften und theologische Überlieferungen in ihre Überlegungen ausdrücklich einbeziehen und würdigen. So hat etwa *Walzer* in einer seiner jüngsten Arbeiten die moderne Freiheitsidee und die Denkfigur des Gesellschaftsvertrags als Fortschreibung der biblischen Exodus-Erzählung interpretiert.³⁴ Von der Sache her viel massiver ergibt sich eine Nähe daraus, daß religiöse Gemeinschaften und Lebensformen einen der wichtigsten Typen traditionaler Gemeinschaften darstellen, in denen personale Identität gewonnen und moralisches Bewußtsein aufgebaut wird.

Dazu kommt, daß das Objekt sowohl der christlichen Sozialethik in ihrer heutigen Gestalt als auch der kommunitaristischen Sozialphilosophie die Sozialgeschichte der Moderne seit der Industriellen Revolution samt deren politischen und kulturellen Umbrüchen ist und beider leitendes Interesse in der Frage liegt, wie soziale Gerechtigkeit unter diesen völlig veränderten Bedingungen der modernen Gesellschaft aussehen könnte.

³³ Hier wären neben *Alexis de Tocqueville* und *Ferdinand Tönnies*, auf die sich kommunitaristische Autoren häufiger berufen, auch *Georg W.F. Hegel*, der junge *Karl Marx*, der Solidarismus von *Alfred Fouillée* über *Emile Durkheim* bis *Heinrich Pesch* sowie *Hannah Arendt* zu nennen. Auf Ausschnitte dieser Vorgeschichte gehen ein: *Irene Albers*, ›Kunst und Freiheit‹. Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville, in: *Zahlmann* (Hrsg.), 35–41 (Anm. 1), sowie die Beiträge von *Karl-Siegbert Rehberg*, *Hans Joas*, *Gvozden Flego* und *Gérard Raulet* im ersten Teil von *Brumlik/Brunckhorst* (Hrsg.) (Anm. 1).

³⁴ *Walzer*, *Exodus und Revolution*, Berlin 1988 (Orig.: *Exodus and Revolution*, 1985).

Darüber hinaus gibt es noch eine Reihe weiterer sachlicher Gemeinsamkeiten. Eine solche unübersehbare Gemeinsamkeit in der Sache besteht in der Kritik am autonomen Individuum als Leitbild der modernen Gesellschaft. Auch wenn manche kommunitaristischen Autoren wie *Michael Sandel*³⁵ und *Alasdair MacIntyre*³⁶ überziehen, soweit sie auf *Rawls* und die von ihm reformulierte Tradition seit *Locke* Bezug nehmen, trifft ihre Kritik am Atomismus des Individuums zweifellos einen Trend in der Entwicklung der Gesellschaft und des Selbstverständnisses vieler in ihr lebender Menschen, wie sich beispielsweise in der deutschsprachigen Diskussion an einem bestimmten Gebrauch des Begriffs »Selbstverwirklichung«³⁷ belegen läßt. Von seiten der katholischen Soziallehre findet diese Kritik ihre deutlichste Entsprechung in der Kritik an einem ungebremsten Kapitalismus.³⁸ Die Überlegungen zum Geld, die sich dazu etwa in dem entsprechenden Kapitel von *Walzers* »Sphären der Gerechtigkeit« finden, dürften um so anregender und weiterführender sein, als sie nicht wie die marxistisch orientierte Kritik eine Gegenutopie entwerfen, sondern die westliche Gesellschaft »von innen« her kritisieren.

Eine zweite weitgehende Übereinstimmung in der Sache besteht auch zwischen der von *Walzer* beschriebenen »Kunst der Trennungen« und dem Prinzip der Subsidiarität. In beiden Fällen geht es letztlich um zwei Ziele, nämlich: personnahe Lebenswelten trotz der Dynamik der Gesellschaftsentwicklung so weit als möglich lebensfähig zu erhalten und die einzelnen Subjekte in ihren Vernetzungen wie auch die Gesellschaft als ganze gegen zentralistische Formen sozialer Sicherung und gegen politischen Totalitarismus zu schützen. Die kommunitaristische Sozialphilosophie läßt durch ihren Ansatz bei den konkreten Vergemeinschaftungen besonders deutlich werden, daß in der Konsequenz dieses Ziels institutionelle Loyalität und Gehorsam gegenüber den Gesetzen nicht genügen, sondern Mitwirkung, Engagement für die anderen, aber auch

³⁵ *Sandel*, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: *Honneth* (Hrsg.), *Kommunitarismus*, 18–35 (Anm. 1).

³⁶ *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a. M. 1987 (Orig.: *After Virtue*, London 1981).

³⁷ S. dazu näheres bei *Konrad Hülpert*, Einführung; Stichwort »Selbstverwirklichung«, in: *ders.* (Hrsg.), *Selbstverwirklichung: Chancen, Grenzen, Wege*, Mainz 1987, 9–19; *ders.*, Art. *Selbstverwirklichung*, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, 19. Aufl., Bd. XIX, Mannheim 1993, 102–105.

³⁸ S. dazu u. a. *Benno Kuppler*, *Kapital im Wandel. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von »Kapital«*, Baden-Baden 1988. Die neueste Fassung der Kapitalismuskritik der kirchenamtlichen Soziallehre bietet die *Enzyklika Centesimus annus* nrn. 30–43.

Eigenverantwortung und Selbständigkeit überschaubarer Gemeinschaften ermutigt und gefördert werden müssen.³⁹

Achtung der anderen vor der Freiheit des einzelnen, der in Gesellschaft lebt, und die Sicherung eines Stückes Solidarität (das letztendlich der Erhaltung dieser Freiheit unter belastenden Bedingungen dient, aber immer von anderen erst bereit gestellt werden muß) sind die zentralen Anliegen jeder theoretischen Bemühung um die soziale Gerechtigkeit. Das Schwergewicht der liberalen Denktradition liegt – aus historisch naheliegenden Gründen – auf der ersten Aufgabe. Dementsprechend entwickelt sie Gerechtigkeit weitgehend oder sogar ausschließlich in der Polarität von Individuum und Staat. In dieser Engführung wiederum lag einer der Gründe für die Schwierigkeit der Kirche mit den Menschenrechten.⁴⁰ Die kirchliche Sozialverkündigung hat demgegenüber stets die Bedeutung der sogenannten intermediären Gemeinschaften hervorgehoben.⁴¹ Mehr als um nostalgischen Rückblick auf die abgeschaffte feudale Ordnung ging es dabei um den wahrgenommenen Verlust vielfacher Einbindungen der Menschen in Verwandtschaft, Stand, Dorfgemeinschaft, Bruderschaften, Zünfte usw. – Lebens- und Handlungsgemeinschaften also, denen trotz Monarchie und Gewaltmonopol auch ein Teil der politischen Macht gehörte und die durch ihre Existenz faktisch die Macht des Staates diversifizierten, auch wenn das nicht ihr ausdrücklicher und erster Sinn war. So wie dieses Festhalten an der Bedeutung der intermediären Gesellschaften in der katholischen Soziallehre also eine Antwort war auf die Auflösung traditioneller Bindungen im Zuge der Industrialisierung und auf die wachsende Machtlosigkeit des auf sich selbst gestellten einzelnen gegenüber der industriell organisierten Wirtschaft, ist der Kommunitarismus offensichtlich eine Reaktion auf die erneute Beschleunigung des Individualismus, die durch die soziale Mobilität und den ökonomischen Wohlstand verursacht ist. Wie dort die Forderung nach dem Schutz der Familie und nach Zulassung von Gewerkschaften und vielfachen Vereinen ist hier die Empfehlung vielfältiger freier Assoziationen Ausdruck der Einsicht, daß politische Freiheit, Sich-verpflichtet-Wissen gegenüber dem sozialen Umfeld und Bereitschaft zu politischer Mitwirkung zusammengehören und aufeinander

³⁹ Nur unter dieser Prämisse ist die kommunitaristische Rede vom Patriotismus als Tugend nicht mißverständlich. Vgl. etwa *Alasdair MacIntyre*, Ist Patriotismus eine Tugend?, in: *Honneth* (Hrsg.), *Kommunitarismus*, 84–102 (Anm. 1).

⁴⁰ S. dazu mein Buch *Die Menschenrechte: Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991, 154–156.

⁴¹ Nachweise ebd. 170–173.

angewiesen sind. Und wie dort geht es hier um das Wissen, daß Solidarität nur zur Verfügung gestellt wird, wo die Beziehungen zwischen den Menschen noch andere Ursprünge als die eines Tauschvertrags und eine andere Qualität als Gesetzeszwang haben. Daß die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft unter diesem Blickwinkel selbst noch einmal diakonisch relevant sein könnte, ist mit Händen zu greifen. Daß sie diese Funktion um so ernsthafter und »erfolgreicher« ausüben könnte, je mehr sie sich auf der Ebene von Gemeinde, sozialen Bewegungen, Gruppen und Verbänden und schließlich auch auf der Ebene des unzensierten Austauschs von Erfahrungen und Sorgen als Lebenswelt und Handlungszusammenhang von Menschen anbietet, bedürfte einer eigenen sozialetischen Thematisierung und ekklesiologischen Würdigung.

Schließlich: Als eines der Hauptprobleme in der Diskussion über den Kommunitarismus hatte sich das Verhältnis zwischen Kontextualität und Universalität herausgestellt. Während im Kommunitarismus der Schwerpunkt eindeutig auf der Kontextualität liegt, geht die traditionelle katholische Sozialetik – theoretisch abgesichert durch die Doktrin vom Naturrecht – ganz selbstverständlich von der Universalität ihrer Reflexionen und normativen Standards aus. Die Entstehung einflußreicher theologischer Denkströmungen in den Kirchen der sogenannten Dritten Welt während der letzten Jahrzehnte hat hiergegen die Notwendigkeit einer erheblich stärkeren Kontextualisierung eingefordert und unter dem Stichwort »Inkulturation« zu einer programmatischen Selbstverpflichtung von Theologie und kirchlicher Verkündigung gemacht.⁴² Die aufmerksame Verfolgung der Diskussion um den Kommunitarismus könnte zur Einlösung dieser schwierigen Aufgabe viel Klärendes beitragen, sowohl was die Bedeutung kultureller Identität für die Annahme und Weitergabe des Glaubens betrifft, als auch im Blick auf die notwendigen Anstrengungen, die Vielzahl der Christentümer nicht zu einem rein additiven oder gar aggressiven Nebeneinander von Gruppierungen werden zu lassen, die unfähig und nicht willens sind, miteinander zu kommunizieren und im Austausch und Vergleich der Interpretationen sich zu erneuern und selbstkritisch zu korrigieren.

Konrad Hilpert, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie und Sozialetik an der Universität des Saarlandes.

⁴² S. dazu *Konrad Hilpert*, Inkulturation: Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie, in: *ders./Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.)*, *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Zürich 1993, 13–32.