

# **Zivilgesellschaft und moderne Wohlfahrtsstaatlichkeit**

Konsequenzen zivilgesellschaftlicher Perspektiven  
für die Soziale Arbeit

Fabian Kessl

Magisterarbeit im Hauptfach Erziehungswissenschaft,  
Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften  
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,  
Heidelberg, März 1998.

---

# Inhalt

	Seite
Einleitung.....	4
<b>1. Die Debatte um die Zivilgesellschaft:</b>	
<b>Blitzlichter aus einer unübersichtlichen Debatte.....</b>	<b>13</b>
1.1 Die neue Karriere eines alten Konzepts.....	13
1.2 Drei aktuelle Positionen.....	22
1.2.1 Jean Cohen/Andrew Arato: Grundrecht auf Kommunikation.....	22
Diskursethik und Zivilgesellschaft.....	23
Die Rekonstruktion des Zivilgesellschaftskonzepts.....	27
Die Utopie der Zivilgesellschaft.....	31
Die reflexive Weiterführung des Wohlfahrtsstaates.....	33
1.2.2 Michael Walzer: Vorrang der Staatsbürgerschaft.....	36
Die Sphären der Gerechtigkeit.....	36
Die Kunst der Trennungen: Gute Zäune garantieren gerechte Gesellschaften.....	37
Das Konzept der Zivilgesellschaft: die Umgebung für das gute Leben .....	40
Die Sozialisierung des Wohlfahrtsstaates.....	43
1.2.3 Amitai Etzioni: Verbesserung der moralischen Umwelt.....	48
Die Kommunitaristische Bewegung.....	48
Auf- und Ausbau der moralischen Infrastruktur.....	50
Das Gleichgewicht von moralischer Ordnung und gebundener Autonomie.....	55
Zivilgesellschaft bei Amitai Etzioni.....	56
Der Versuch einer Neudefinition des Wohlfahrtsstaates.....	58
1.3. Der Versuch einer Einordnung.....	62
1.4 Kritische Stimmen zum Zivilgesellschaftsdiskurs.....	66

---

<b>2.</b>	<b>Der Wohlfahrtsstaat aus zivilgesellschaftlichen Perspektiven oder die Frage nach der Solidarität.....</b>	<b>72</b>
2.1	Die traditionale Solidaritätsgemeinschaft: die konservativ-autoritative Strategie (Wolfgang Schäuble).....	74
2.2	Die Bürgergesellschaft im Verständnis des ‘schwäbischen Kommunitarismus’ (Konrad Hummel und Wolf Rainer Wendt).....	81
2.3	Die aktive Bürgergesellschaft der Zweiten Moderne (Ulrich Beck und Anthony Giddens).....	87
2.4	Das wohlfahrtspluralistische Modell der Wohlfahrtsgesellschaft (Thomas Olk und Adalbert Evers).....	99
2.5	Die Zivilisierung des Sozialstaats (Günter Frankenberg - die jüngere Frankfurter Schule).....	108
2.6	Die bürgerliche Gesellschaft erkennt ihre eigenen Widersprüche: der Versuch einer Politik des Sozialen (die Widersprüche-Redaktion).....	118
<b>3.</b>	<b>Konsequenzen der Debatte für die Soziale Arbeit.....</b>	<b>124</b>
3.1	Zivilgesellschaftliche Perspektiven für eine neue Wohlfahrtsstaatlichkeit.....	124
3.2	Konsequenzen für die Soziale Arbeit - ein Plädoyer für ein ‘gesellschaftliches Selbstverständnis’.....	135
	Die gesellschaftliche Ebene.....	139
	Die institutionelle Ebene.....	140
	Die Ebene der Akteure.....	141
	Literatur.....	144

---

## Einleitung

*Nach der Handlungsfreiheit ist es das natürlichste Recht des Menschen, daß er seine Bemühungen mit den Bemühungen von seinesgleichen verbinden und gemeinschaftlich handeln kann.*  
(Alexis de Tocqueville)

Thema der vorliegenden Arbeit ist die Frage nach möglichen Konsequenzen des Zivilgesellschaftsdiskurses der letzten Jahre für die Konzeptionierung moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit. Die "Krise", die Jürgen Habermas 1985 dem bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaat attestierte, ist die bis heute vielzitierte Einschätzung des bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaates (Habermas 1985: 152 ff.). Weder die keynesianische Wirtschaftspolitik der sozialdemokratischen Regierung in den 70er Jahren, die zu einem starken Ausbau der sozialen Sicherungssysteme führte, noch die neoliberale Reaktion der konservativen Wende in den 80er und beginnenden 90er Jahren, deren erklärtes Ziel die Beschneidung der bestehenden sozialen Sicherungssysteme ist, hat nach Meinung von Habermas geeignete Programme zur dauerhaften Sicherung des modernen Wohlfahrtsstaates entwickeln können. Die steigenden Arbeitslosenzahlen seit der Ölkrise 1973 und die zunehmende gesellschaftliche Armut<sup>1</sup>, verstärkt durch wachsende Schwierigkeiten, die langfristige Finanzierung der sozialen Sicherungssysteme zu garantieren, ließen immer deutlichere Zweifel an der Funktionstüchtigkeit des Systems aufkommen. Weder Staat noch Markt mit ihren Steuerungsmechanismen Macht und Geld schießen geeignet, soziale Sicherung zu garantieren. Einen Ausweg versprach die Mobilisierung des dritten Segments des Wohlfahrtsstaates: der gesellschaftliche Sektor. Jürgen Habermas plädiert in der *Neuen Unübersichtlichkeit* für die Stärkung des Steuerungsmechanismus der Lebenswelt (Solidarität), wofür er eine Neuprogrammierung der Neuen Sozialen Bewegungen notwendig hält (vgl. ebd.: 152 ff.).

Innerhalb der Theoriedebatten um Soziale Arbeit fanden solche Überlegungen in den 70er Jahren deutlichen Anklang, meist in der Hoffnung auf eine politische Mobilisierung (Selbstorganisation) der Klienten. Akteure dieses gesellschaftlichen Aufbruchs sollten die Aktiven der Selbsthilfebewegung sein. Hollstein schrieb dazu 1973: "Allen diesen Versuchen ist eigen, daß sich die Menschen aus der ihnen vom System aufgezwungenen Passivität (Konsum- und Erwartungshaltung) lösen und selbsttätig werden" (Hollstein 1973: 41). Diese Euphorie

---

<sup>1</sup> Die Debatte um *Neue Armut* hatte Heiner Geißler mit seinem Buch *Die Neue Soziale Frage* 1976 losgetreten (vgl. Geißler, Heiner: *Die Neue Soziale Frage*, Freiburg u.a. 1976).

---

war Ende der 80er Jahre weithin verfliegen und durch eine realistischere Einschätzung der Lage ersetzt worden, die v.a. auf die nur partikulare Interessenvertretung und strukturelle Vereinnahmung der Gruppierungen verwies, die sich damit ihres innovativen und spontanen Charakters oft selbst beraubten (vgl. Itzwerth 1989: 155 ff.).

Anfang der 90er Jahre formte sich in Westeuropa und den USA ein neuer gesellschaftstheoretischer Diskurs um die Frage der Mobilisierung und Aktivierung gesellschaftlicher Potentiale: die Debatte um civil society, Bürgergesellschaft oder Zivilgesellschaft (vgl. Kap.1.2). In der Nachfolge der Debatten ostmitteleuropäischer Dissidenten, die hauptsächlich nach der Niederschlagung der reformkommunistischen Versuche in Ungarn und der damaligen Tschechoslowakei um die Begründung einer gesellschaftlichen Opposition gegenüber den Parteistaaten rangen, entwickelte der westliche Diskurs um civil society nach 1989 - zum Teil in euphorischer Manier angesichts der Erfolge der demokratischen Revolutionen in Ostmitteleuropa - in kürzester Zeit eine immense Dynamik. Die Vertreter der Zivilgesellschaftsdebatte versuchen seither gesellschaftliche Demokratisierungsprogramme zu begründen, die auf Basis gesellschaftlicher Selbstorganisation die kolonialisierenden Tendenzen<sup>2</sup> von Staat (und Markt) begrenzen sollen. Diese Mobilisierung primär freiwilliger Assoziationen steht für einen neuen Demokratisierungsprozeß, aber auch für eine Alternativentwicklung zur bisherigen Wohlfahrtsstaatlichkeit. Die Zivilgesellschaftsvertreter gehen demnach davon aus, daß reaktivierte Gesellschaftspotentiale nicht nur eine politische Mobilisierung und damit eine Rückbindung des demokratischen Systems zur Folge hätten, sondern auch eine soziale Aktivierung. Diese soziale Aktivierung ist allerdings nicht nur als Nebeneffekt der Stärkung der politischen Potentiale der Gesellschaft gedacht, sondern notwendiger Teil der (zivil)gesellschaftlichen Mobilisierung. Diesem Aspekt der Beachtung, Stärkung oder Wiederbelebung gesellschaftlicher Versorgungsarrangements - je nach theoretischer Perspektive des Betrachters - gilt der Fokus dieser Arbeit.

Innerhalb des Zivilgesellschaftsdiskurses entstand eine eigenartige Gemengelage von Befürwortern einer neuen Stärkung der Zivilgesellschaft aus postmarxistischen Sozialphilosophen (etwa Jean Cohen und Andrew Arato oder die jüngere Frankfurter Schule um Ulrich Rödel), liberal gesinnten Soziologen (im Mittelpunkt Ralf Dahrendorf), republikanisch gesinnten politischen Theoretikern (Charles Taylor, Michael Walzer), sozialdemokratischen und grünen Politikern (Tony Blair, Bill Clinton, Rudolf Scharping und Joschka Fischer) bis hin zu kon-

---

servativen Gemeinschaftsapologeten (Amitai Etzioni, Hans Joas, Kurt Biedenkopf, Wolfgang Schäuble). Diese Uneinheitlichkeit wird durch die oben vorgenommene Dreifach-Etikettierung symbolisiert: *civil society* steht für den Großteil der Debatte, die in US-amerikanischen Zusammenhängen geführt wurde; *Bürgergesellschaft* für die liberale Version, wie sie vor allem Dahrendorf und im Anschluß einige Denker innerhalb der bundesrepublikanischen Theoriedebatte um Soziale Arbeit befürworten (vgl. Kap. 2.2) und *Zivilgesellschaft* als deutschsprachiger Überbegriff für die gesamte wissenschaftliche Debatte (in letzter Zeit wird in Anlehnung an den klassischen Begriff der *bürgerlichen Gesellschaft* immer häufiger auch von *ziviler Gesellschaft* gesprochen). Ich werde mich im Folgenden der hiesigen Tradition anschließen und den Begriff der *Zivilgesellschaft* verwenden.

Was bietet die Debatte um Zivilgesellschaft für die Konzeptionierung moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit? Erreicht der Fokus auf die gesellschaftlichen Potentiale eine Neukonzeption des modernen Wohlfahrtsstaates, die sich viele Zivilgesellschaftstheoretiker erhoffen? Welche neuen Erkenntnisse liefert der Diskurs um Zivilgesellschaft den Debatten um soziale Sicherung und Soziale Arbeit als den beiden Hauptsektoren des modernen Wohlfahrtsstaates? Sind politische Instrumentalisierungen der Debatte möglich und berechtigt?

Die Frage nach den Konsequenzen zivilgesellschaftlicher Perspektiven für den modernen Wohlfahrtsstaat und damit für Sozialpolitik und Soziale Arbeit stellt eine Vielzahl neuer Fragen.

Im ersten Kapitel versuche ich zuerst einen kurzen Blick zurück auf die klassische Debatte um bürgerliche Gesellschaft zu werfen, in deren Tradition die aktuelle Debatte zu sehen ist [Kap. 1.1]. Auf der Basis dieses ersten Systematisierungsversuches werde ich drei meines Erachtens repräsentative Beiträge aus dem Diskurs darstellen: erstens den Zivilgesellschaftsentwurf Jean Cohens und Andrew Aratos, deren umfangreiches Vorhaben der Versuch einer Rekonstruktion der klassischen Definition bürgerlicher Gesellschaft als (nach)moderne Version ist; zweitens die Konzeption Michael Walzers, dem es in eher republikanischer Perspektive um die Begründung eines pluralistischen Zivilgesellschaftsmodells geht; und drittens das kommunitaristische Modell der guten Gesellschaft, wie es Amitai Etzioni zu begründen versucht [Kap. 1.2].

---

<sup>2</sup> Habermas nennt die Negativbeeinflussung der zivilgesellschaftlichen Institutionen durch die Subsysteme *Kolonialisierung* (vgl. Habermas, Jürgen (Hg.): *Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit*, Band 1, Frankfurt a.M. 1979).

---

Diese Positionen versuche ich jeweils in drei Schritten darzustellen: (1.) die theoretische Position des Autors oder der Autoren, (2.) das spezifische Konzept der Zivilgesellschaft und (3.) theorieimmanente Ansätze für ein Wohlfahrtsstaatsmodell.

Mit der Auswahl dieser Autoren habe ich mich für zwei Theoriepositionen innerhalb der Zivilgesellschaftsdebatte (Cohen/Arato und Walzer) entschieden - Schmals/Heinelt haben diese Positionen als "leitbildorientierte Positionen" bezeichnet, denen es um die Darstellung eines politischen Konzepts auf theoretischer Ebene geht (vgl. Schmals/Heinelt 1997: 12 ff.). Die dritte Position (Etzioni) lese ich dagegen als eine modifizierte "vermittlungsorientierte Position" (vgl. ebd.), die es sich zur Aufgabe gemacht hat, auf der Basis der gegebenen gesellschaftlichen Realitäten die bereits vorliegenden Entwicklungspotentiale zu beleuchten und zu stärken.

Die beiden im Umfeld der Kritischen Theorie zu lokalisierenden Autoren, Jean Cohen und Andrew Arato, haben mit *Civil Society and Political Theory* den umfassendsten Gesamtentwurf der Zivilgesellschaftsdebatte vorgelegt. Cohen/Arato hatten in den 80er Jahren bereits entscheidende Impulse für die US-amerikanische civil society-Debatte gesetzt, welche die Grundlage von *Civil Society and Political Theory* bilden. Auf Basis der klassischen (Hegelschen) Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft versuchen sie über eine ausführliche Auseinandersetzung mit einer ganzen Reihe von Kritikern des klassischen Konzepts (vom jungen Karl Marx bis Niklas Luhmann) die Zusammenführung der liberalen Elemente des Zivilgesellschaftsdiskurses mit einem radikaldemokratischen Ansatz (auf der Basis der Diskursethik) zu begründen. Cohen/Arato interpretieren Hegels Rechtsphilosophie als "den Prototyp einer modernen republikanischen Theorie, in der das liberale Konzept negativer Freiheiten mit dem republikanischen Konzept positiver Freiheiten synthetisiert wird" (Klein 1994: 98). Diese Rekonstruktion der klassischen Vorstellung von bürgerlicher Gesellschaft in einem modernen Konzept der Zivilgesellschaft versuchen die Autoren auf der Basis der Habermasschen Sozialphilosophie zu erreichen [Kap. 1.2.1].

Michael Walzer ist in bundesrepublikanischen Zusammenhängen vor allem als Kommunitarist und damit als ein Kritiker der liberalen Gerechtigkeitstheorie John Rawls bekannt. Diese Typisierung wird dem US-amerikanischen Sozialphilosophen und politischen Theoretiker, der sich selbst als *linken Liberalen* bezeichnet, nicht gerecht. Walzer beschreibt den Kommunitarismus als eine immer wiederkehrende notwendige Kritik des Liberalismus, die dessen Grundlagen anerkennt. Neuerdings verorten zumindest zwei deutsche Autoren Walzer im Kreise systemtheoretischer Denker: Walter Reese-Schäfer spricht vom *Trennungstheoretiker*

---

(Reese-Schäfer 1997: 496 ff.) und Wolfgang Kersting vom *ethisch wattierten Systemtheoretiker* (Kersting 1997: 469). Kersting schreibt dazu: “Eine gerechte Gesellschaft ist in den Augen Walzers eine integrierte Einheit ausbalancierter Gerechtigkeitszonen” (ebd.). Diese kurze Einschätzung Kerstings läßt meines Erachtens allerdings schon Zweifel an der systemtheoretischen Zuordnung Walzers aufkommen. Walzers Ausgangspunkt ist das Individuum als soziales Wesen, das in verschiedenen Handlungsräumen lebt, die nicht als selbstreferentielle Teilsysteme gedacht sind, sondern als Bezugsräume, deren Grenzen immer zur Disposition stehen, verschiedene Faktoren also, die zumindest mit der Systemtheorie Luhmanns nicht ohne weiteres kongruieren. Walzers theoretische Heimat scheint eher im hegelianisch-marxistischen Bereich zu suchen sein, worauf der starke Anti-Ökonomismus und die Sonderstellung des Staates hinweisen.

Im Konzept der Zivilgesellschaft vereinigt Michael Walzer die wichtigsten politisch-theoretischen Elemente der *Spheres of Justice* und seiner Liberalismusinterpretation, womit eine überraschende Perspektive auf die moderne Gesellschaft eröffnet wird [Kap. 1.2.2].

Amitai Etzioni als Zivilgesellschaftstheoretiker zu interpretieren scheint vermessen. Mir scheint er eine extreme Position zu vertreten, deren theoretischer Inhalt zum Teil undeutlich, aber zumindest äußerst inkonsistent ist. Etzionis Grundmotivation scheint mir keine gesellschaftstheoretische, sondern eine gesellschaftspolitische (vgl. *Das Kommunitaristische Manifest*, in: Etzioni 1995: 281 ff.). Etzionis erklärtes Ziel ist die Mobilisierung einer neuen sozialen Aufbruchsbewegung (zur Remoralisierung der US-amerikanischen Gesellschaft). Damit stellt er den Versuch der konkreten Mobilisierung (zivil)gesellschaftlicher Kräfte dar, einer möglichen Umsetzungsvariante der Theorieansätze. Diesen geht es bekanntlich darum - in guter Tradition linker Theorie -, Gesellschaftsveränderndes zu begründen [Kap. 1.2.3].

Unter Rückgriff auf die in Kapitel 1.1 vorgestellte Systematisierung versuche ich anschließend eine Einordnung und Positionierung der vorgestellten Beiträge [Kap. 1.3]. Abschließen werde ich das Kapitel 1 mit dem Blick auf kritische Stimmen zur Debatte [Kap. 1.4].

Im zweiten Kapitel gilt mein Blick der Frage, welche zur bestehenden Wohlfahrtsstaatskonzeption alternative Entwürfe sich zivilgesellschaftlicher Perspektiven bedienen [Kap. 2]. Ich werde sechs Beiträge vorstellen, die mir relevant scheinen. Deren teils grundverschiedene theoretische Bezugspunkte stellen die Weite des möglichen Spektrums zivilgesellschaftlich inspirierter Konzepte dar: *die traditionale Solidaritätsgemeinschaft: die konservativ-autoritative Strategie* (Wolfgang Schäuble) [Kap. 2.1], *die Bürgergesellschaft im Verständnis des 'schwäbischen Kommunitarismus'* (Konrad Hummel und Wolf Rainer Wendt) [Kap. 2.2],



*die aktive Bürgergesellschaft der Zweiten Moderne* (Ulrich Beck und Anthony Giddens) [Kap. 2.3], *das wohlfahrtspluralistische Modell der Wohlfahrtsgesellschaft* (Thomas Olk und Adalbert Evers) [Kap. 2.4], *die Zivilisierung des Sozialstaats* (Günter Frankenberg - die jüngere Frankfurter Schule) [Kap. 2.5] und *die bürgerliche Gesellschaft erkennt ihre eigenen Widersprüche - der Versuch einer Politik des Sozialen* (Die Widersprüche-Redaktion) [Kap. 2.6].

Im dritten Kapitel fasse ich Hinweise aus den beschriebenen ‘zivilgesellschaftlichen’ Wohlfahrtsstaatskonzeptionen für eine Neudefinition (nach)moderner bundesrepublikanischer Wohlfahrtsstaatlichkeit zusammen [Kap. 3.1]. Der letzte Teil der Arbeit stellt den Versuch dar, ein normatives oder besser: berufsethisches Idealmodell für Soziale Arbeit aus dem Dargestellten abzuleiten. Anders gesprochen: Es ist abschließend die Frage zu stellen, inwieweit die demokratietheoretischen Debatten um Zivilgesellschaft Konsequenzen für eine professionelle Soziale Arbeit, für den im klassischen Sinne verstandenen zweiten Hauptsektor des bundesrepublikanischen Wohlfahrtstaates also, nach sich ziehen [Kap. 3.2].

Der deutsche Wohlfahrtsstaat zeichnet sich durch eine spezifische “Doppelstruktur“ aus (Sachße/Tennstedt 1991: 411). Diese Zweiteilung in Sozialpolitik und Soziale Arbeit entstammt der “historischen Arbeitsteilung” zwischen Sozialer Politik (‘materielle Sicherung’) und Sozialer Arbeit (‘soziale Dienste’), die auch heute noch das jeweilige disziplinäre Selbstverständnis prägt<sup>3</sup>(ebd.). Erstgenannte steht demnach für die rechtlich verfaßten sozialen Sicherungssysteme (Sozialversicherungen, Hilfe zum Lebensunterhalt und sonstige Leistungen wie Kriegsopferversorgung und andere Sozialtransfers), letztgenannte für die “personenbezogenen pädagogisch-psychologischen Dienstleistungen” (Münchmeier 1997: 273). Dieser Dualismus wird allerdings nicht als gleichberechtigte Partnerschaft gedacht: Die Soziale Arbeit bildet im Verständnis ihrer Vertreter die “pädagogische Entlastung der Sozialpolitik” (Böhnisch 1982: 166). Lothar Böhnisch schreibt weiter: “Was die Sozialpolitik nicht lösen kann

<sup>3</sup> Ausdruck dieser anhaltenden Arbeitsteilung scheint ein unklares Beziehungsverhältnis der ‘Schwesterdisziplinen’ zu sein. Der unsystematische Blick in einige Standardwerke der Sozialen Arbeit (die zumeist der Erziehungswissenschaft zugerechnet wird) und der Sozialpolitik (die uneinheitlich entweder den Wirtschaftswissenschaften, der Soziologie oder den politischen Wissenschaften zugerechnet wird) zeigt einen überraschenden Befund: im *Wörterbuch der Pädagogik* oder in dem Einführungsband *Geschichte der Erziehung* fehlt das Stichwort Sozialpolitik gänzlich (vgl. Böhm, Winfried: *Wörterbuch der Pädagogik*, Stuttgart 1994 (14. Aufl.); Tenorth; Heinz-Elmar: *Geschichte der Erziehung*, Weinheim/München 1988). Die Stichworte Soziale Arbeit, Sozialarbeit oder Sozialpädagogik sind weder im *Lehrbuch zur Sozialpolitik* noch in der Einführung zur *Sozialpolitik in Deutschland* zu finden (Lampert, Heinz: *Lehrbuch der Sozialpolitik*, Berlin u.a. 1991 (2. Aufl.); Schmidt, Manfred G.: *Sozialpolitik in Deutschland*, Opladen 1998 (2. Aufl.).

---

oder will, wird der Jugendhilfe (die Jugendhilfe stellt den Hauptarbeitsbereich der Sozialen Arbeit dar; F.K.) zur pädagogischen Befriedung und Verwaltung (...) zugewiesen" (ebd.). Diese Entwicklung wird mit einem Blick auf den historischen Prozeß der Ausdifferenzierung von (Sozial-)Politik und Fürsorge, der um die Jahrhundertwende seine entscheidende Wendung nahm, verständlich. Anfangs schien der Ausbau des Sozialversicherungssystems seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts (Bismarcksche Sozialgesetzgebung) die Armenfürsorge zunehmend unnötig zu machen. Doch "die Reformkräfte (das sozialliberale Bürgertum und die bürgerliche Sozialdemokratie; F.K.) überschätzten die Bereitschaft des Staates zu politisch-gesellschaftlichen Reformen und mißinterpretierten die Funktion der Sozialpolitik gegenüber der Arbeiterklasse, die doch ihre Koppelung mit dem Sozialistengesetz deutlich gemacht hatte. Anstelle von umfassenden sozialen Reformen reduzierte sich soziale Politik auf Versicherungsgesetzgebung und deren Administration unter staatlicher Kontrolle (Münchmeier, a.a.O.: 277). Das klassisch funktionale Verständnis der Sozialpolitik zeigte sich somit als "die Gesamtheit jener politisch organisierten Verhältnisse und Strategien (...), die (...) diese Transformation von Arbeitskraftbesitzern in Lohnarbeiter kontinuierlich bewirken" (Lenhardt/Offe 1977: 107). Es ging also der Sozialpolitik von Anfang an nicht um das hehre Ziel sozialer Gerechtigkeit, sondern hauptsächlich um die schlichte staatliche Sicherung der industriellen Prozesse und die Verhinderung drohender Auseinandersetzungen mit den entstandenen Arbeiterbewegungen.

Die Einseitigkeit dieser sozialen Sicherung zeigen sich alsbald in der vielbeschworenen "Kontrollücke zwischen Schulbank und Kaserne" (Hemprich 1908: 9) und in bleibenden Armutslagen vieler Gesellschaftsmitglieder. Diese Situation ließ *Spezialfürsorgen* in den Bereichen der Jugend-, Gesundheits-, Wohnungs- und Erwerbslosenfürsorge entstehen (vgl. Münchmeier, a.a.O.): Die Soziale Arbeit als Erbin der Armenfürsorge und Sozialisationsinstanz außerhalb der Familien und Schulen erschloß sich ihre klassischen Arbeitsfelder neben dem System der sozialen Sicherungssysteme.

Damit zeigt sich das bis heute vorherrschende Verständnis der Hierarchisierung von Sozialpolitik und Sozialer Arbeit, in der die erste im Mittelpunkt der Staatstätigkeit steht und die zweite soziale Konflikte und ihre psychosozialen Auswirkungen im direkten Bezug zu den Lebenswelten der Gesellschaftsmitglieder bearbeitet (vgl. Böhnisch, a.a.O.: 67 ff.).

Diese Logik wird dem Leser in Kapitel 2 bei der Bearbeitung der Wohlfahrtsstaatskonzeptionen wieder begegnen. Denn allen ist gemeinsam, daß ihr primärer Bezug den Systemen der sozialen Sicherung gilt. Erst aus diesen möglichen Neukonzeptionen moderner Wohlfahrts-

---

staatlichkeit, die primär sozialpolitische Neukonzeptionen darstellen, können Orientierungspunkte für den zweiten Sektor des bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaat ausgefiltert werden: die Soziale Arbeit.

Abschließend noch drei Bemerkungen zu den verwendeten Begrifflichkeiten.

1. Wie ich oben bereits begründet habe, werde ich im Text von Zivilgesellschaft sprechen, weil sich dieser Begriff als der gebräuchlichste innerhalb der deutschsprachigen Debatte um civil society, bürgerliche Gesellschaft, zivile Gesellschaft, Zivilgesellschaft und Bürgergesellschaft herauskristallisiert hat.
2. Außerdem werde ich im Folgenden den Terminus der (Nach)Moderne oder der (nach)modernen Gesellschaft verwenden. Mit dem Begriff der (Nach)Moderne berufe ich mich auf das dreigeteilte Verständnis der politischen Theorie in *frühe Moderne* (gekennzeichnet durch "starke Relikte des Evolutionismus, des Holismus und spekulativer Ideen"), *klassische Moderne* (geprägt durch den Versuch, "die prämodernen Relikte zu überwinden") und *Nachmoderne* (ausgezeichnet durch die Übernahme, Weiterentwicklung und Zuspitzung "der wichtigsten Prinzipien der Moderne"), wie Klaus von Beyme in seiner *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert* deutlich macht (Beyme 1991: 34). Die Klammerung der Vorsilbe "nach" ist den Zweifeln an der Vorstellung eines linearen Evolutionismus von einer Gesellschaft im traditionellen Verständnis über frühmoderne, moderne hin zur Konzeption nachmoderner/reflexiv moderner oder postmoderner Gesellschaften als aktuelles Analysemodell der bestehenden (westlichen) Gesellschaften geschuldet. 'Post'-Begriffe lassen allzu leicht die Vorstellung einer überwundenen Moderne entstehen. Geht man aber davon aus, daß sich moderne Gesellschaften dadurch auszeichnen, daß sie traditionale Strukturen und Verständnisse aufbrechen und sich damit einem Prozeß der Moderne geöffnet haben, befinden sich die (nach)modernen Gesellschaften demokratischer Staaten am Ende der 90er Jahre mitten in vielfältigen und "paradoxen" (van der Loo/van Reijen 1997) Modernisierungsprozessen.
3. Ich spreche entgegen der deutschsprachigen Tradition vom *Wohlfahrtsstaat* und nicht vom *Sozialstaat*, erstens weil der Begriff des Wohlfahrtsstaates im angelsächsischen Raum, dem Diskussionsfeld der von mir verwendeten Zivilgesellschaftstheoretiker, der gebräuchlichere ist und Cohen/Arato, Walzer und Etzioni mit diesem Begriff arbeiten und zweitens weil der Begriff des Wohlfahrtsstaates eine normative Prägung beinhaltet. Jens Alber formuliert in seinem Handbuchartikel zum Stichwort *Wohlfahrtsstaat* im Lexikon der Politik: "In der Verwendung des Konzepts schwingt eine Verpflichtung des Staates auf eine umfassende Politik

---

des Ausbaus sozialer Staatsbürgerrechte mit, die sich nicht mit der Sicherung von Konsumchancen begnügt, sondern auch die Förderung von Wirtschaftswachstum und Vollbeschäftigung anstrebt und den Abbau ungleicher Teilnahmekancen am gesellschaftlichen und politischen Leben zum Ziel erhebt“ (Alber 1992: 542). Ich möchte den Begriff in der vorliegenden Arbeit in eben diesem Sinne verstanden wissen.

---

## Kapitel 1: Die Debatte um die Zivilgesellschaft: Blitzlichter aus einer unübersichtlichen Debatte

*An Demokratie kann man nicht nur lutschen,  
sondern muß daran kauen.  
Sie macht Mühe, bevor sie Spaß macht.  
(Friedrich Schorlemmer)*

### 1.1 Die neue Karriere eines alten Konzepts

Die Debatte um civil society, Bürgergesellschaft oder Zivilgesellschaft ist Anfang der 90er Jahre in den akademischen Zirkeln der USA und Westeuropas wieder in Mode gekommen. Die "beachtliche Konjunktur des civil society-Konzepts", wie Ansgar Klein in der Einleitung zum civil society-Themenheft des Forschungsjournals Neue Soziale Bewegungen schreibt, scheint eine Reaktion auf die Transformationsprozesse Ostmitteleuropas seit 1989 (Klein 1994: 4).

Die gnadenlose Niederschlagung der "Revolutionen von unten" (Cohen/Arato 1992: 31) in den späten 50er und 60er Jahren durch militärische Pressionen der Hegemonialmacht UdSSR und das harte Durchgreifen der polnischen Regierung gegen die streikenden Arbeiter Mitte der 70er<sup>4</sup> hatte v.a. in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen unter Intellektuellen eine Debatte über eine neue politische Strategie ausgelöst, die sich von den bisherigen reformkommunistischen Ansätzen abwenden und stattdessen "die verschiedensten Phänomene des politischen Dissenses und der gesellschaftlichen Selbsttätigkeit" aufgreifen sollte (Thaa 1996: 159). Die beiden zentralen Thesen der damaligen Debatten faßte der polnische Denker Adam Michnik 1976 zusammen. Erstens sei die Transformation der osteuropäischen Systeme des Sowjet-Typus nur im Rahmen des bestehenden Allianzsystems des Warschauer Paktes und der Anerkennung der Rolle der führenden Partei möglich. Zweitens hätten die negativen

---

<sup>4</sup> 1956 schlug die Rote Armee den Volksaufstand in Ungarn blutig nieder und 1968 setzte die militärische Niederschlagung der Bewegung des Prager Frühlings den Ausgangspunkt zu einer Restauration des marxistisch-leninistischen Staatssystems in der Tschechoslowakei. Die polnischen Arbeiterproteste und deren Verbot führten 1976 zur Gründung des "Komitees zur Verteidigung der Arbeiter" (KOR), aus dem 1980 der Gewerkschaftsbund Solidarnosc entstand. Das Komitee benannte sich 1977 in "Komitee zur gesellschaftlichen Selbstverteidigung" um (Einblicke in die Transformationsprozesse Ostmitteleuropas und die Rolle der Zivilgesellschaft aus der Perspektive neuerer Entwicklungen eröffnen die Beiträge von Zdenka Mansfeldová, Markus Mildemberger, Maté Szabó und Klaus Ziemer im Zivilgesellschafts-Themenheft der *Aus Politik und Zeitgeschichte*-Ausgabe vom 30. Januar 1998; vgl. APuZ B 7/98).

---

Erfahrungen der Jahre 1956 und 1968 gezeigt, daß weder eine Revolution von unten noch eine Reform von oben möglich sei. Einzig erfolgversprechendes Konzept sei eine unabhängige oder noch besser selbstorganisierte Gesellschaft, deren Ziel eine "strukturelle Reform als Ergebnis des organisierten Drucks von unten" (Cohen/Arato, a.a.O.: 32) sein müsse. Dieses Konzept wurde von Jacek Kuron unter dem Stichwort *self-limiting revolution* zusammengefaßt (vgl. ebd.). Ziel war die Begründung einer vom Parteistaat unabhängigen öffentlichen Sphäre: die Zivilgesellschaft.

Die erfolgreichen demokratischen Revolutionen der Jahre nach 1989 in Ostmitteleuropa schienen Ergebnis dieses gesellschaftlichen Drucks und damit Bestätigung der Theoriekonzeption einer Zivilgesellschaft<sup>5</sup>. Vor diesem Hintergrund ist die demokratiethoretische Karriere des Zivilgesellschaftskonzeptes seit Anfang der 90er Jahre zu betrachten<sup>6</sup>. So schien es vielen westlichen Theoretikern, daß "die Bürgergesellschaft nicht etwa von Westen nach Osten gewandert, sondern die Bürgergesellschaft zu uns zurückgekehrt ist" (Dahrendorf 1992, zitiert nach: Thaa a.a.O.: 161).

In den Blickpunkt rückte damit die Sphäre der Interaktion neben Ökonomie und Staat oder zwischen System und Lebenswelt, deren Akteure je nach Konzeption die Familien, die sozialen Bewegungen, freiwillige Assoziationen oder alle Formen des gesellschaftlichen Zusammenschlusses einzelner Staatsbürger darstellten. Trotz der theoretischen Unklarheiten des Konzepts aufgrund der ungeheuren Breite verschiedenster Zivilgesellschaftstheorieansätze läßt sich ein grundlegendes Akteursmerkmal festhalten: Wer heute von Zivilgesellschaft spricht, meint keine staatlichen oder ökonomischen Akteure. Die zentrale Idee der ostmitteleuropäischen Zivilgesellschaftskonzeptionen war die Vorstellung, Gesellschaften müßten sich selbst mobilisieren und transformieren. Damit wird klar, daß Zivilgesellschaft in der neueren Debatte nicht mit der Vorstellung einer bürgerlichen Gesellschaft im klassischen Sinne gleichzusetzen ist, deren Ursprung v.a. in den liberalen Gesellschaftsvertragsvorstellungen

---

<sup>5</sup> Der intitiierende Impuls des Zivilgesellschaftskonzept, wie Klaus von Beyme formuliert, scheint nach den demokratischen Umbrüchen in Ostmitteleuropa seit 1989 in diesen Ländern allerdings verpufft, und die gesellschaftlichen Realitäten der jungen Demokratien werden eher von technokratischen Diskussionen bestimmt. Beyme schreibt: "Civil society was thus no more than a initial impulse for transformation. It has not yet developed into a new consensus in which a new political system could be built. It has actually been the other way around: the new political system has had to develop a new democratic consensus and civil society step by step, in a rather conventional way" (Beyme in: Bibic/Graziano 1994: 106).

<sup>6</sup> Andrew Arato wies in seinem Aufsatz "Civil Society against the State" schon 1980 erstmals auf der Basis von Beobachtungen über Entstehung und Tätigkeit von Solidarnosc auf die osteuropäische Zivilgesellschaftsdebatte hin (vgl. Arato, Andrew: Civil Society against the State: Poland 1980-1981, in: Fenchel, Rainer/Pietsch, Anna-Jutta: Polen 1980-1982. Gesellschaft gegen den Staat, Hannover 1982: 42-87).

eines John Locke begründet liegt und in die Hegelsche Variante der bürgerlichen Gesellschaft mündet.

Als Ausgangspunkt der Diskussion möchte ich die *Arbeitsdefinition*, die Jean Cohen und Andrew Arato ihrem umfangreichen Theoretisierungsversuch der neueren Zivilgesellschaftsdebatte voranstellen, übernehmen. Cohen/Arato definieren die Zivilgesellschaft als eine

“Sphäre der sozialen Interaktion zwischen Ökonomie und Staat, die sich aus der Privatsphäre (insbesondere den Familien), der Sphäre der Assoziationen (insbesondere den Freiwilligenassoziationen), den sozialen Bewegungen und Formen der öffentlichen Kommunikation zusammensetzt“ (Cohen/Arato 1992: IX).

Diese Definition scheint mir ein geeigneter Ausgangspunkt für die Betrachtung der neueren Zivilgesellschaftsdebatte zu sein, weil der hier deutlich sichtbare Versuch der Politisierung der Habermasschen Sozialphilosophie stellvertretend für das postmarxistische Projekt eines Großteils der westlichen Zivilgesellschaftsdenker Anfang der 90er Jahre steht<sup>7</sup>.

Die verschiedenen Theoriekonzeptionen innerhalb der neueren Zivilgesellschaftsdebatte speisen sich allerdings aus den unterschiedlichsten klassischen Theoriequellen.

Im Sinne eines dialektischen Dreischritts scheinen mir drei Positionsströmungen unterscheidbar zu sein. Erstens eine politisch-republikanische (im Zentrum der *citoyen*) von Aristoteles über Montesquieu bis Tocqueville, zweitens eine liberale (im Zentrum der *bourgeois*), ausgehend von John Locke und Adam Smith, und drittens eine hegelianisch-marxistische Strömung (im Bewußtsein der beiden antithetischen Pole von *bourgeois* und *citoyen* und im Streben nach einer Synthese) von Hegel über Marx zu Gramsci.

Die politisch-republikanische Strömung fußt auf der aristotelischen Vorstellung der κοινονία πολιτική, die eine bürgerliche Gemeinschaft als eine politische Gemeinschaft (πολις) meint. In der politischen Gemeinschaft, also im Staat, sind freie und gleichgestellte (männliche) Bürger zu einer Gemeinschaft vereinigt, um ein tugendhaftes und glückliches Leben zu führen. Aristoteles unterscheidet diese politische Gemeinschaft von dem privaten Hausverband (οἶκος). Die aristotelische Vorstellung der bürgerlichen Gemeinschaft differenziert demnach das Gemeinwesen in einen öffentlichen und einen privaten Bereich. Allerdings umfaßt der öffentliche Raum politische und wirtschaftliche Aktivitäten. Die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat oder civil society und political society findet sich erst im 19. Jh. bei Hegel oder Tocqueville und stellt somit eine moderne Differenzierung dar.

<sup>7</sup> Hier ist neben Jean Cohen/Andrew Arato im angelsächsischen Raum v.a. John Keane zu nennen, im französischen Claude Lefort und Marcel Gauchet und im deutschen Raum v.a. die jüngere Frankfurter Schule um Ulrich Rödel (vgl. Kap. 1.3 und 2.5).

---

“Aus diesen beiden Gemeinschaften (gemeint sind private Hausgemeinschaft und politische Gemeinschaft, F.K.) nun entsteht zuerst das Haus (...). Jedes Haus nämlich wird vom Ältesten wie von einem König beherrscht, somit auch die Sippen (gemeint sind die Zusammenschlüsse mehrerer Häuser als ein Dorf, F.K.) wegen ihrer Verwandtschaft. (...) Doch die aus mehreren Dörfern zusammengesetzte vollkommene Gemeinschaft ist der Staat, (...) der nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, aber doch um des guten Lebens willen besteht“ (Aristoteles 1989: 1252b 7-15).

John Locke (1632-1704) formulierte den frühliberalen Strang einer bürgerlichen Gesellschaft, die sich durch den gemeinsamen Abschluß eines Gesellschaftsvertrages zwischen vernünftigen Individuen konstituiert. Ziel dieses fiktiven Abkommens ist die Absicherung des Eigentums der einzelnen Privatleute durch die Gründung eines politischen Gemeinwesens (*political or civil society*). Dieses wird damit beauftragt die individuellen Rechte (*life, liberty* und *property*) zu schützen, die als solche allerdings nicht erst durch den Staat (*commonwealth*), sondern bereits im Naturzustand gegeben sind. Locke geht von vernunftbegabten Wesen aus, die bereits im Naturzustand um individuelles Eigentum wissen. Sie kommen schon dort in einer Art vorpolitischen Gemeinschaft zusammen und stimmen aus Vernunft der eigenen Sicherung durch eine Ordnungsmacht zu (vgl. John Locke [1689] 1996: Second Treatise § 77 ff.). In der frühliberalen Theorie John Lockes ist also die existierende bürgerliche Gesellschaft auf der einen Seite - in Anlehnung an die aristotelische Vorstellung - noch gleichbedeutend mit der politischen Gemeinschaft, auf der anderen Seite legte Locke aber mit der Konstruktion der vorpolitischen Gemeinschaft bereits die Grundlage für eine Differenzierung von ziviler und politischer Gesellschaft, wie sie später bei Tocqueville oder Hegel zu sehen ist.

Charles de Montesquieu (1689-1755) lieferte in seinen Schriften die republikanische Version einer anti-absolutistischen Konzeption, die als zweiter Strang im Hegelschen Entwurf der bürgerlichen Gesellschaft wiederzufinden ist. Montesquieu arbeitet auf der Basis der aristotelischen Schule seine Staatsformenlehre aus (er untersucht Aristokratie, Monarchie und Demokratie). Sein Modell einer gemäßigten Demokratie meint eher eine konstitutionelle Monarchie, eröffnet dem demokratietheoretischen Betrachter aber doch entscheidende Perspektiven. Montesquieu sieht die Triebkraft der Tugend (*la vertu*) als unerläßliche Voraussetzung für die Demokratie in seinem Sinne. In *Vom Geist der Gesetze* schreibt er: Der tugendhafte Mensch ist einer, “der die Gesetze seines Landes liebt und aus Liebe zu den Gesetzen seines Landes



---

handelt“ (zitiert nach: Schmidt 1997: 54). Es geht Montesquieu somit nicht um eine rein moralische Tugendhaftigkeit, sondern um eine politische Tugend. Damit wird deutlich, daß Montesquieu zur Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft die Einsicht beiträgt, daß “die Gesellschaft nicht unabhängig von ihrer politischen Konstitution definiert (ist)“ (Taylor 1995: 131). Brumlik faßt an anderer Stelle zusammen: Montesquieus Entwurf steht im Zusammenhang mit der Debatte um die bürgerliche Gesellschaft für die “Erfüllung des menschlichen Lebens in Freiheit und Würde, in der Hingabe an ein Gemeinwesen, das sich durch Gewaltenteilung vor der Tyrannis schützt“ (Brumlik 1991: 990). Allerdings hieße es Montesquieu nur einseitig lesen, wenn nicht auch auf die Stellung unabhängiger Körperschaften (*corps intermédiaires*) verwiesen würde. Diese intermediären Organisationen - in heutigen Termini gesprochen - bilden ein wesentliches Element in der Logik Montesquieus. Sie stützen und vitalisieren die Herrschaftskraft der Gesetze und bilden das Bindeglied zwischen Gesellschaft und Staat (vgl. Taylor, a.a.O.: 130 ff.; Merkel/Lauth 1998: 4 f.). Dieser Hinweis darf allerdings nicht dahingehend mißverstanden werden, Montesquieus Untersuchungsgegenstand wären zivilgesellschaftliche Zusammenschlüsse. Montesquieus Untersuchung gilt der Staatsform, er versteht den Staat als das “Subjekt der Weltgeschichte“, nicht die Gesellschaft oder die Ökonomie (vgl. Schmidt 1997: 52 ff.).

Die hegelianisch-marxistischen Ansätze der Zivil- oder besser der bürgerlichen Gesellschaft (und Ableitungen aus diesen) stellen in der neueren Debatte einen gewichtigen Strang der Theoriebeiträge dar. Dies scheint mir aus zwei Gründen einleuchtend: erstens waren die Auseinandersetzungen der ostmitteleuropäischen Intellektuellen mit der herrschenden (marxistischen!) Staatsideologie Ausgangspunkt der neueren Zivilgesellschaftsdebatte. Diesen Denkern ging es um eine nach-marxistische Theorie, die in Auseinandersetzung mit dem Marxschen Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft entstand und häufig über Gramscis Erweiterung der Marxschen Konzeption oder im direkten Rückgriff auf Hegel Bezug nahm. Zweitens stellt der Versuch des Transfers der Zivilgesellschaftstheorie aus den ostmitteleuropäischen Zusammenhängen in westliche Verhältnisse in vielen Fällen ebenso ein postmarxistisches Projekt dar. Hier ging es also - in rein politisch-theoretischer Weise - um eine Überwindung der klassischen Kritik der politischen Ökonomie zugunsten einer Priorität des Politischen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) definiert die bürgerliche Gesellschaft des modernen Staates als die “Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung desselben später als die des Staates erfolgt“ (Hegel [1821] 1970: §182; Un-

---

terstreichung, F.K.). Drei Strukturelemente finden sich in der bürgerlichen Gesellschaft: das *System der Bedürfnisse* (die Ökonomie), “die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, der Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege“ (die Sphäre des Zivilrechts als Schutz von Person und Eigentum) und *Polizei und Korporationen* (Administration und freiwillige Zusammenschlüsse) als “Vorsorge gegen die in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen“ (ebd.: §188). Charakterisiert wird die bürgerliche Gesellschaft durch zwei zentrale Prinzipien. Erstens die “konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist“ und zweitens “die besondere Person als wesentliche Beziehung auf andere solche Besonderheit“ (ebd.: §182). In Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft handelt demnach jeder Einzelne zuallererst - ganz im Lockeschen Sinne - aus ureigenem Interesse: jeder ist sich *Zweck*. Allerdings ist die Verflechtung des Eigeninteresses mit dem Eigeninteresse aller anderen Grundvoraussetzung. Denn die Besonderheit für sich zerstört sich selbst, der Mensch wird maßlos (Ergebnis ist das *Sittenverderben*). Entsprechend kritisiert Hegel den englischen Frühliberalismus: “Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das *Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind“ (ebd.: §258; Hervorhebung im Original). Eine Harmonisierung dieser destruktiven Besonderheiten ist nur durch den Staat möglich, oder hegelianisch gesprochen: das Besondere geht ins Allgemeine über (vgl. ebd.: §185; §186; §257). “Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen“ (ebd.: §258; Hervorhebung im Original). In Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft finden sich folglich mit dem *System der Bedürfnisse* als Teil der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat als “Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (ebd.: § 257) sowohl liberale als auch republikanische Anteile. Charles Taylor hat diese Anteile als *Locke- (L-)* oder *Montesquieu- (M-) Strang* bezeichnet (vgl. Taylor, a.a.O.).

Die Marxsche Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft verwirft die Hegelsche Konzeption als “spekulativen Ausdruck realer gesellschaftlicher Verhältnisse“ (Heidt 1995: 299) und radikalisiert damit die Demokratiekritik Hegels, während Tocqueville, wie ich anschließend noch zeigen werde, eher den Blick für die Chancen der Demokratisierungsprozesse moderner Gesellschaften eröffnet und damit eher den Hegelschen Aspekt der notwendigen sittlichen Verwurzelung des Gemeinwesens in gesellschaftlichen Korporationen (Hegel) oder Assozia-

tionen (Tocqueville) betont. Ausgehend vom materialen Prozeß des menschlichen Lebens erkennt Marx (1818-1883) in den *Produktionsverhältnissen* die Basis des politischen, rechtlichen, religiösen und künstlerischen Entwicklungszusammenhangs der Gesellschaft. Marx formuliert in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, daß “Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind (...), sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln (...), daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“ (MEW, Bd. 13, [1859] 1961: 8). Die Auflösung des *Systems der Ungleichheit und Unfreiheit* gelingt nur durch die Zerschlagung des Staates als Repräsentations- und Vermittlungsform der Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse des bürgerlichen Staates. Ganz im Gegensatz zur Hegelschen Idee der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft im Staat als Repräsentant des Allgemeinen, fordert die Marxsche Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft die Überwindung des Staates und damit der realen kapitalistischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft durch eine sozialistische Revolution. Marx reduziert somit das Hegelsche Konzept der bürgerlichen Gesellschaft auf ausschließlich ökonomische Begriffe, das *System der Bedürfnisse* bildet also das bestimmende Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft. “Die bürgerliche Gesellschaft umfaßt den gesamten materiellen Verkehr der Individuen“ (Marx/Engels 1845, zitiert nach: Sichtermann 1995: 66).

Antonio Gramsci (1891-1937) setzt mit seiner Interpretation der zivilen Gesellschaft (*società civile*) wieder am Hegelschen Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft an. Gramsci geht es - im Gegensatz zu Marx - nicht um das *System der Bedürfnisse* an sich, sondern um die Institutionen, die diese Bedürfnisse regeln: die Korporationen und Familien als die beiden *sittlichen Wurzeln des Staates*, wie Hegel schreibt (Hegel, a.a.O.: §255). Für Gramsci geht es demnach nicht um die ökonomische Struktur an sich, die jegliche politische Handlung determiniert, sondern um die Interpretation derselben und die Gesetze, die den entsprechenden ökonomischen Kurs der Gesellschaft bestimmen (vgl. Bobbio 1988: 86)<sup>8</sup>. Gramsci entwickelt im Unterschied zu Marx die zivile Gesellschaft als Teil des Überbaus, wo sie der politischen Gesellschaft gegenübergestellt ist. In der zivilen Gesellschaft, zu der Gramsci das gesamte kulturelle und ideologische Leben rechnet, muß sich die herrschende Klasse ihrer *Hegemonie* versichern. An dieser Stelle öffnet sich das Denken des marxistischen Denkers Gramsci einem

---

<sup>8</sup> Norberto Bobbio hat in seinem Beitrag zu John Keanes Zivilgesellschaftsband eindrucksvoll das Gramscianische Modell der zivilen Gesellschaft und seine Bezüge zum Hegelschen und Marxschen Bild dargestellt. Ich folge in meiner Darstellung der Zivilgesellschaftskonzeption Antonio Gramscis v.a. der Interpretation Bobbios (vgl. Bobbio 1988: 73-99).

---

Moment des Konsenses. Nur wenn dieser zugunsten der herrschenden Klasse entschieden werden kann, kann diese die politische *Herrschaft* in ihrem Sinne dominieren.

Die Sphäre der Freiheit (Überbau), in der über die herrschende Ideologie entschieden wird, steht einer Sphäre der Notwendigkeit (Basis) gegenüber und ist sich dieser auch bewußt. Die beherrschende ethisch-politische Sphäre dominiert also die ökonomische Sphäre, die sie als materiale Bedingung benötigt. Die materialen Handlungsbedingungen stellen damit 'nur' ein Handlungsinstrument des Überbaus dar. Im Gegensatz zu Marx offenbaren sich bei Gramsci somit die Ideologien und nicht die Institutionen als die entscheidenden Agenten der Geschichte und im Gegensatz zu Hegel stellt die Ökonomie nicht einen Teil der bürgerlichen Gesellschaft dar. Damit ist innerhalb der zivilen Gesellschaft in der Gramscianischen Konzeption Veränderung möglich. Je nach Transformation der Ideologie verändern sich die Institutionen, die wiederum die existierenden materialen Bedingungen formen können. Entsprechend sieht Gramsci das *Ende des Staates*, also die Auflösung desselben (Gramsci begibt sich an dieser Stelle wieder ganz in die leninistisch-marxistische Tradition), durch zwei aufeinanderfolgende Schritte in einer klassenfreien Gesellschaft gekommen: erstens in der Überwindung der Überbaustruktur und zweitens in der Verschmelzung der beiden bis dahin in einem wechselseitigen Verhältnis existierenden Pole der politischen und zivilen Gesellschaft in der zivilen.

Die Beschreibungen Tocquevilles über *die Demokratie in Amerika* (vgl. Tocqueville [1835] 1985), die sich - fasziniert von der jungen Demokratie des vormaligen Neuenglands - zentral mit den Schwierigkeiten demokratischer Massenstaaten (*Tyrannie der Mehrheit, Aristokratie der Industrie und Gefahr des Despotismus*) auseinandersetzen, werden in der aktuellen Debatte um die Zivilgesellschaft immer wieder als Beleg für die notwendige gesellschaftliche Rückbindung der demokratischen Institutionen an gesellschaftliche Strukturen herangezogen (vgl. Cohen/Arato, a.a.O.: 75; außerdem dazu: Thaa, a.a.O.: 187; Merkel/Lauth, a.a.O.: 5). Alexis de Tocqueville (1805-1859) nimmt die Lockesche Konzeption der politischen Selbstorganisation in der *civil society* in seinen Betrachtungen der demokratischen Republik wieder auf (Tocqueville untersuchte die USA als das 'eigentliche' Gegenmodell zum Ancien Regime, das sich aus einer demokratischen Revolution entwickelt hatte). Tocqueville beschreibt v.a. im 2. Band seiner Demokratieanalyse die ausufernden demokratischen Tendenzen nach Gleichheit zu streben und dieses zentralstaatlich zu organisieren. Damit bestünde nach Ansicht Tocquevilles aber die Gefahr des Despotismus (*extreme Zentralisierung*) und des extremen Individualismus. Diesen Tendenzen sei nur durch die Einbindung der einzelnen Bürger

---

in lokale und regionale Aufgaben zu entkommen. “Man interessiert also die Staatsbürger für das Allgemeinwohl, wenn man ihnen die Verwaltung kleiner Geschäfte anvertraut und ihnen zeigt, wie sehr sie ständig aufeinander angewiesen sind, um dieses Wohl zu erreichen“ (ebd.: 245). Diese Einbindung geschieht am besten in freiwilligen Assoziationen, in denen die Einzelnen demokratisches Handeln lernen können, so Tocqueville.

---

## 1.2 Drei aktuelle Positionen:

### 1.2.1 Jean Cohen/Andrew Arato: Grundrecht auf Kommunikation

Das umfassendste Werk zur Theoriedebatte um Zivilgesellschaft legten 1992 Jean Cohen und Andrew Arato vor. *Civil Society and Political Theory* versucht eine theoretische Konzeptionierung von Zivilgesellschaft (vgl. Cohen/Arato 1992).

Hintergrund und Ausgangspunkt der neueren Zivilgesellschaftsdebatte ist, so Cohen/Arato, die Zeit "einer großen Transformation des Selbstverständnisses moderner Gesellschaften" (Cohen/Arato 1992: 1): die "Krise des Wohlfahrtsstaates" (Habermas) in den westlichen Industriegesellschaften und die Transformationsprozesse in den ehemals kommunistischen Staaten Osteuropas (vgl. Kap. 1.1) oder den instabilen Demokratien Lateinamerikas, die bisher vor allem unter den Etiketten 'postmodern' und 'postindustriell' beobachtet und gefaßt wurden. Analyseeinheiten dieser Perspektiven seien die kulturellen und ökonomischen Dimensionen moderner Gesellschaften gewesen. Der politische Aspekt der Umbrüche sei in diesen Debatten allerdings außer Acht geblieben, so Cohen/Arato. Diesen gelte es verstärkt ins Auge zu nehmen, um den Umbruchsprozessen im politischen und sozialen Denken der Gegenwart gerecht zu werden. Als Phänomen und dynamisches Element der verschiedenen Transformationsprozesse beschreiben die Autoren die starken sozialen Bewegungen, die rund um den Globus zu beobachten seien. Innerhalb dieser Oppositionsgruppen spiele und spiele eine Debatte eine zentrale Rolle: diejenige der Zivilgesellschaft.

Cohen/Arato versuchen diese Debatten in ihrem Theorieentwurf der Zivilgesellschaft im Sinne einer politischen Theorie aufzunehmen und neu zu begründen und zu rekonstruieren. Die Analyse der Debatten innerhalb der osteuropäischen Oppositionsbewegungen nach den gescheiterten 'Revolutionen von unten' der späten 50er Jahre (Ungarn) und 60er Jahre (CSSR) und die Diskussionen im 1976 entstandenen polnischen *Komitees zur Verteidigung der Arbeiter* (KOR) - Vorläufer des 1980 registrierten Gewerkschaftsbundes *Solidarnosc* - bis zu den Aufbruchsbewegungen der späten 80er Jahre bilden ebenso wie die Debatten in und um die westeuropäische Oppositionsbewegungen (etwa die Grünen in der Bundesrepublik) und die lateinamerikanischen Mobilisationspotentiale der wiedererstarkenden Zivilgesellschaft den Bezugspunkt der Studie.

## Diskursethik und Zivilgesellschaft

Cohen/Arato versuchen die Neukonzeption der Zivilgesellschaftsdebatte durch eine Reinterpretation der Habermasschen Diskursethik im Sinne einer politischen Ethik. Die Pointe des Entwurfs von Cohen/Arato liegt in der Rekonstruktion der Zivilgesellschaftstheorie (Thema des klassischen Liberalismus) durch eine Neuinterpretation des diskursethischen Ansatzes (ein radikaldemokratischer Theorieentwurf). Diese Zusammenführung bisher meist antithetisch diskutierter Strömungen innerhalb der politischen Philosophie hat Jean Cohen erstmals 1988 in ihrem Aufsatz *discourse ethics and civil society* entworfen<sup>9</sup>.

Vertreter der liberalen Theorie sehen die Demokratie mit ihren Prinzipien von Mehrheitsrecht und Partizipation oft als Feind der individuellen Grundrechte. Fürsprecher einer radikalen oder direkten Demokratie stigmatisieren die liberale Tradition oft zum Haupthindernis gegen die Stärkung der Partizipation in einer demokratischen Gesellschaft. Cohen/Arato behaupten, daß die Plausibilität jeder Seite von der konzeptionellen und normativen Beziehung zur anderen Seite abhängt. Mehr noch, Cohen/Arato sehen in der weiteren Demokratisierung und stärkeren politischen Partizipation der Institutionen einer modernen Zivilgesellschaft die Chance zur Verteidigung und Expansion der erreichten Freiheiten. Cohen/Arato geht es also um eine radikaldemokratische Erweiterung des liberalen Demokratiemodells.

Vielen sozialen Bewegungen der letzten Jahre geht es nach Einschätzung der Autoren um eben diese Zusammenführung liberaler Kernelemente und radikaldemokratischer Ziele in ihrem Kampf für ein *gesellschaftliches Reich* neben dem Staat und der Ökonomie (vgl. Cohen/Arato 1992: 346 f.; Cohen 1988: 315 f.). Allerdings impliziere die Wiederkehr dieser Schlüsselkomponenten der Zivilgesellschaft<sup>10</sup> innerhalb dieser Debatten nicht per se deren normative Rechtfertigung. Diese (normative) Rechtfertigung haben sich Cohen/Arato - in Abgrenzung und in der Abarbeitung der kritischen Stellungnahmen zu den normativen Idealen der Zivilgesellschaft, wie sie z.B. Hannah Arendt und Michel Foucault, aber auch der junge Marx vorgelegt haben, der die Zivilgesellschaft mit der Gesellschaft der Bourgeois gleichgesetzt hat<sup>11</sup> - zur Aufgabe gemacht. Ihr Rechtfertigungsversuch ist die Rekonstruktion einer

<sup>9</sup> Cohen/Arato führen diese Zusammenführung als eine moderne Theorie der Zivilgesellschaft in *Civil Society and Political Theory* als achttes Kapitel unter derselben Überschrift aus.

<sup>10</sup> Cohen/Arato benennen folgende vier Schlüsselkomponenten der Zivilgesellschaft: *Pluralität* (Familien, informelle Gruppen und Assoziationen, deren Pluralität eine Vielzahl von Lebensformen zulassen), *Öffentlichkeit* (Kommunikations- und Kulturinstitutionen), *Privatleben* (Bereich der individuellen Selbstentwicklung und der Moral) und *Legalität* (Strukturen von allgemeinen Gesetzen und Grundrechten) (Cohen/Arato 1992: 346).

<sup>11</sup> Die umfangreiche Aufarbeitung der kritischen Stimmen verschiedenster Autoren zu den normativen Idealen der Zivilgesellschaft bildet den Kern der *Civil Society and Political Theory*. Neben Arendt und

---

neuen, umfassenden, zu rechtfertigenden praktischen politischen Philosophie. Die erfolgversprechendste Basis für solch ein Projekt liefert nach Ansicht der Autoren die Habermassche Diskursethik.

Die Diskursethik definiert Jean Cohen als “den Versuch, die Regeln und kommunikativen Voraussetzungen zu formulieren, die es den Beteiligten im praktischen Diskurs ermöglichen, an einem gültigen, rationalen Konsens über soziale Normen anzukommen“ (Cohen a.a.O.: 316). Die Reinterpretation einer so verstandenen Diskursethik beginnt nach Meinung der Autoren mit der Frage nach dem Gegenstandsbereich, den die Diskursethik bearbeitet. Habermas argumentiere auf der einen Seite mit der Diskursethik als einer Moraltheorie in der Kantschen Tradition und auf der anderen Seite als “Herz einer Theorie demokratischer Legitimation und einer universalistischen Konzeption von Menschenrechten, die Alternativen bereit hält zu traditionellen und neueren Vertragstheorien“ (Cohen/Arato a.a.O.: 350). Cohen/Arato widersprechen dem Anspruch der Interpretation der Diskursethik als einer Moraltheorie. Sie verteidigen die Diskursethik als eine politische Ethik im Sinne einer *Theorie der Legitimität und der Grundrechte*. In diesem Verständnis stelle die Diskursethik einen Standard bereit, um die Legitimität sozialpolitischer Normen zu testen. Die entsprechenden Kategorien wie etwa diejenigen des “öffentlichen Dialogs“, der “sozialen Normen“, des “gültigen Konsenses“ oder des “praktischen Diskurses“ verwiesen deutlich eher auf den Bereich der politischen Philosophie denn auf denjenigen der Moralphilosophie, so Cohen/Arato. Die Diskursethik könne in diesem Sinne als eine politische Ethik gebraucht werden, die keiner spezifischen Moralphilosophie verpflichtet sein müsse. Diese Rekonstruktion der Habermasschen Diskursethik verstehen Cohen/Arato als den Versuch, die Innenansichten einer deontologischen ethischen Theorie auszuarbeiten. Die Autoren stellen sich damit nach eigener Einschätzung der Aufgabe der Beweisführung eines normativ und rational verteidigbaren Anteils von Legalität und Politik, der unabhängig von irgendwelcher Billigung oder irgendwelchen empirischen Motiven, die verpflichtende Dimension rechtlicher Normen und die Legitimität eines sozialpolitischen Systems begründe (vgl. ebd.: 351). An dieser Stelle scheint es meines Erachtens sinnvoll, sich zu verdeutlichen, daß es Cohen/Arato um die “Bedingung der Möglichkeit einer Koexistenz kultureller Partikularität innerhalb eines kulturellen Pluralismus“ geht (Klein, 1994: 100), wie im folgenden noch deutlich werden wird.

---

Foucault bearbeiten Cohen/Arato die Ansätze von Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und Jürgen Habermas und von Niklas Luhmann. Auf der Basis dieser kritischen Auseinandersetzung entwickeln die beiden Autoren dann die Rekonstruktion der Zivilgesellschaftstheorie (vgl. ebd.: 177-344).



---

Für die Begründung eines normativ und rational verteidigbaren Anteils von Legalität und Politik sei, so Cohen/Arato, die soziologische Einsicht in die *korrespondierende Trennung* der Gesellschaft in die Sphären von Legalität und Moralität oder Öffentlich und Privat, notwendig. Cohen/Arato reden allerdings nicht einer totalen Denormatisierung des Bereichs der Legalität (Recht und Politik) und einer totalen Depolitisierung des Bereichs der Moralität (autonomer Entscheidungsbereich der Individuen) das Wort. Diese Entwicklung sei zwar zunehmend gesellschaftlich zu beobachten, aber normativ abzulehnen. Denn die Prinzipien der Demokratie seien keine für immer gegebenen Prinzipien, sondern Ergebnis eines *echten und wiederholbaren kommunikativen Prozesses*. Die Diskursethik in der Reinterpretation Cohen/Aratos weist einen zweifachen Charakter auf. Erstens umfaßt sie institutionalisierte soziale Beziehungen, das rechtliche und politische System im Ganzen und partikulare Gesetze und Rechte. Zweitens stellt sie aber auch den Weg zur Bearbeitung der Frage nach der gesetzlichen Regelung der Grenzziehung zwischen privatem und öffentlichem Bereich, also zwischen autonomen individuellen Entscheidungen und Gerechtigkeit.

Im Sinne der idealen Sprechsituation nennen Cohen/Arato als Voraussetzung für die Diskursethik als politische Ethik, "autonome Individuen mit der Kapazität, jeden Konsens von einem prinzipiellen Standpunkt anzuzweifeln" (Cohen a.a.O.: 321). Cohen/Arato rechtfertigen das Bestehen eines autonomen Handlungsraumes für jedes Individuum und auch die Möglichkeit zum Grenzübertritt aus moralisch motivierten Gründen. Allerdings müsse jede Handlung im Diskurs der *Selbstbegrenzung* unterliegen. Im Rahmen demokratisch verfaßter Politik heiße dies, daß ein moralisch legitimer Grenzübertritt sowohl die Kenntnis der Verfassungsprinzipien und die Akzeptanz der demokratischen Ordnung als auch die Handlungsorientierung auf die Schaffung eines neuen normativen Konsenses voraussetzt. Somit lasse die Reinterpretation der Diskursethik einerseits den Raum für eine Vielzahl moralischer Prinzipien, kultureller Werte und Lebensformen im Bereich der Moralität und andererseits erlaube sie aber die Frage nach der Grenzziehung zwischen dem autonomen Entscheidungsbereich und dem Bereich, der den gesetzlichen Regelungen unterliegt. Dieser zweite Punkt ist insofern entscheidend, da moderne Zivilgesellschaften die Grenzziehung jeweils unterschiedlich und ausschließlich temporär vollziehen. Kein Konsens ist permanenter Natur, sondern ausschließlich empirischer, also jederzeit anzweifelbar und unter Umständen zu revidieren. Wenn aber die Einsicht in die Notwendigkeit gesetzlicher Beschränkung - da die Menschen keine Götter sind und deshalb nicht immer moralisch sind, braucht es Beschränkungen - das Ergebnis des moralischen Bewußtseins der Individuen ist, warum ist dann noch eine ethische Theorie für

den Bereich der Legalität vonnöten? Diese Frage beantworten Cohen/Arato zum einen mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß nicht jede menschliche Handlung gesetzlich zu regeln sei, daß also die umfassendere Reichweite der Moralität Tatsache aber auch Notwendigkeit ist. Zum anderen argumentieren Cohen/Arato, Legalität müsse den aktuellen Diskurs beinhalten. Cohen/Arato plädieren mit Hannah Arendt dafür, daß öffentliche Meinung ausschließlich im öffentlichen Raum entstehen könne. Zwar könne ein virtueller Dialog, den das Individuum rein kognitiv immanent vollziehe, im Idealfall zur Toleranz anderen gegenüber führen, aber auf keinen Fall zur Solidarität gegenüber der Gesamtheit oder einem Verständnis der kollektiven Identität und dem, was unser allgemeiner Wille ist. Diese Fragen fänden nur im Bereich der institutionalisierten Normen und nicht im Bereich der Moralität *vorläufige* Antworten (vgl. Cohen/Arato, a.a.O.: 358 f.)<sup>12</sup>.

Zusammenfassend formulieren Cohen/Arato folgende sechs Punkte.

1. Die Trennung von Moralität und Legalität ist ein bedeutendes und charakteristisches Werk der Moderne.
2. Die Diskursethik stellt das Herz einer normativen Theorie politischer Legitimität und einer Theorie der Grundrechte dar, sie kann aber nicht als Moraltheorie gesehen werden, die die Wahlmöglichkeiten der Individuen in allen Lebensbereichen einschließt.
3. Der Gegenstandsbereich der Diskursethik umfaßt institutionalisierte Normen, die mit legalen Beschränkungen verbunden sind.
4. Die Diskursethik garantiert Autonomie für unterschiedliche Erscheinungsformen moralischen Urteilens.
5. Die Diskursethik ist auf der Basis der Theorie des kommunikativen Handelns fähig, den verpflichtenden Aspekt sozialer Normen zu erklären.

<sup>12</sup> Cohen/Arato reagieren im folgenden auf die Habermassche Konstruktion, der reale Diskurs führe zum allgemeinen Interesse. Dagegen sehen Cohen/Arato die Diskursethik als Weg, eine kollektive Identität herauszuarbeiten (vgl. dazu auch Reese-Schäfer 1997: 123 f.). Es brauche, so Cohen/Arato, aktuelle Prozesse öffentlicher Diskurse, die - rationalisiert und demokratisiert - eine demokratische kollektive Identität und politische Kultur erzeugen können (vgl. Cohen/Arato a.a.O.: 370). Diese gemeinsame Identität sei schwächer als allgemeine Interessen, zuerst muß also in Prozessen öffentlicher Kommunikation das "wir" konstituiert sein, bevor nach allgemeinen Interessen gefragt werden oder Solidarität wirken kann. Die kollektive Identität einer modernen Zivilgesellschaft meint nicht die Homogenität einer einzigen Gruppe im Sinne des Durkheimschen Verständnisses der mechanischen Solidarität, sondern eine minimale oder schwache kollektive Identität, die von einer Vielzahl unterschiedlicher Gruppen akzeptiert werden kann. In der Konzeption der modernen Zivilgesellschaft ist demnach eine Vielzahl von Gruppen mit je eigenen Konzeptionen des guten Lebens möglich. Das diskursethische Modell macht solch eine Zivilgesellschaft fähig, Gemeinsamkeit auszudrücken, weil die gemeinsame kollektive Identität nicht den verschiedenen Einzelidentitäten sozialer Gruppen widerspricht (vgl. ebd.: 373).

---

6. Politische und gesetzliche Institutionen können auf dieser Basis aus moralischer Einsicht verantwortlich gemacht werden, ohne den Zusammenbruch von Moralität und Legalität auszulösen (vgl. ebd.: 359 f.).

### **Die Rekonstruktion des Zivilgesellschaftskonzepts**

Jean Cohens und Andrew Aratos Vorhaben ist, wie oben bereits gesagt, die normative Rechtfertigung eines modernen Zivilgesellschaftskonzepts (*a modern concept of civil society*), Cohen/Arato versuchen auf Basis des klassischen Modells der bürgerlichen Gesellschaft demnach ein modernes zu entwerfen. Schwierigkeiten macht ihnen dabei die Vielzahl theoretischer Quellen der traditionellen Zivilgesellschaftskonzepte. In Anlehnung und durch eine Weiterentwicklung des Hegelschen Verständnisses der bürgerlichen Gesellschaft ist die moderne Zivilgesellschaft nach Cohen/Arato v.a. durch die beiden folgenden Charaktermerkmale geprägt. Erstens ist sie - im Anschluß an Gramsci und Parsons - zu unterscheiden vom Staat und von der Ökonomie. Die Zivilgesellschaft ist demnach weder staatszentriert (auf Hegel bauende Interpretation) noch ökonomiezentriert (Marxsche Linie), sondern gesellschaftszentriert (*society-centered*). Zweitens stellen in der Tradition Tocquevilles und des frühen Habermas die öffentlichen Sphären (*public spheres*) die zentralen Institutionen der Zivilgesellschaft dar, in der gesellschaftliche Kommunikation vor allem zwischen freiwilligen Assoziationen als Hauptakteuren herrscht; die Sphäre des Privaten (*private sphere*) bildet die Grundlegung der Zivilgesellschaft, da sie moralisch (selbstbegrenzt) handelnde Individuen für diskursive Auseinandersetzungen voraussetzt (vgl. Cohen/Arato 1992: 410 f.). Volker Heins hat treffend von dem "durch kommunikative Freiheiten geschützten öffentlichen Leben außerhalb der ökonomischen und politischen Systeme entwickelter Industriegesellschaften" gesprochen, als er den Gegenstandsbereich postmarxistischer Zivilgesellschaftsstudien zu beschreiben versuchte (Heins 1992: 235).

Die theoretische Rekonstruktion versuchen Cohen/Arato durch "die Übersetzung der relevanten Dimensionen der Lebenswelt als 'Zivilgesellschaft'" (Cohen/Arato 1988: 55). Zwei Aufgaben müsse die Rekonstruktion der Zivilgesellschaft erfüllen, so Cohen/Arato: erstens die Begründung der normativen und empirischen Relevanz der Zivilgesellschaft in modernen Zusammenhängen und zweitens die Beachtung der negativen Aspekte und die Beweisführung, daß diese nur Teilaspekte des Konzeptes darstellen. Die Gesellschaftsanalyse von Jürgen Habermas setze am zweiten Punkt an, so Cohen/Arato. Dies ist der entscheidende Grund für die beiden Autoren, Habermas' dualistisch aufgebaute Gesellschaftstheorie als wesentli-

chen Bezugspunkt für ihre Zivilgesellschaftsrekonstruktion zu nutzen. Habermas selbst liefert keine spezifische Zivilgesellschaftstheorie, aber seine Dichotomie von System und Lebenswelt erlaube, so Cohen/Arato, “eine Positionierung der Zivilgesellschaft in einem theoretischen Rahmen, der die umfassende Analyse der verschiedenen Dynamiken der jüngeren westlichen Gesellschaften zuläßt“ (ebd.: 41).

Zugrunde legen Cohen/Arato ihrer Konzeption der modernen Zivilgesellschaft als erstes Charaktermerkmal in Anlehnung an Gramsci<sup>13</sup> ein *three-part-model*, das die Zivilgesellschaft vom Staat und von der Ökonomie unterscheidet<sup>14</sup>. Staat und Ökonomie bilden die Subsysteme, die im Habermasschen Modell der Lebenswelt gegenübergestellt sind. Die Zivilgesellschaft ist in dem Raum angesiedelt, den die Sozialintegration der Lebenswelt stellt<sup>15</sup>. Damit wird deutlich, daß sich die Konzepte der Zivilgesellschaft oder der Lebenswelt kategorisch auf zwei unterschiedlichen Ebenen befinden. Dieser Schwierigkeit sind sich Cohen/Arato bewußt. Sie analysieren zwei verschiedene Dimensionen der Lebenswelt. Zum einen baue die Lebenswelt auf impliziten Traditionen und selbstverständlichen Voraussetzungen auf, die sich in den Bereichen der Sprache und der Kultur zeigen, auf. Zum anderen sei sie durch drei strukturelle Komponenten gekennzeichnet: Kultur (*culture*), Gesellschaft (*society*) und Persönlichkeit (*personality*). Die Reproduktion beider Bereiche setze, so Cohen/Arato, kommunikative Prozesse im Sinne von “kultureller Weitergabe, sozialer Integration und Sozialisation“ voraus (ebd.: 42). Eben diese kommunikativen Prozesse seien aber nur möglich, wenn Institutionen existieren, die sich auf die Reproduktion von Tradition, Solidarität und Identitäten spezialisiert haben: Institutionen der Zivilgesellschaft. Reproduktionsleistungen erbrächten zwar alle Gesellschaften, aber Cohen/Arato geht es um eine *moderne* Zivilgesellschaft.

<sup>13</sup> Antonio Gramsci unterschied politische (Staat) und zivile Gesellschaft (*societa civile*) als zwei Ebenen des Überbaus der Gesellschaft im marxistischen Sinne. Im Unterschied zu Karl Marx entspricht bei Gramsci die bürgerliche oder zivile Gesellschaft zwar der Gruppe der *hegemonial* Führenden, diese ist aber nicht nur im ökonomisch verkürzten Sinne der Marxschen Theorie gemeint. Die Führung geschieht durch einem *spontanen Konsens* und der kulturell-charismatisch erzeugten Zustimmung der Beherrschten. In diesem Sinne öffnet sich der klassenanalytische Rahmen des Marxschen Ansatzes zu einem “im weiteren Sinn kommunikativen Politikbegriff“ (Thaa 1996: 179). Die Zivilgesellschaftskonzeption Gramscis hatte in den Debatten um Zivilgesellschaft in den ost- und mitteleuropäischen Zusammenhängen entscheidenden Einfluß (vgl. Kap. 1.1).

<sup>14</sup> Einen kurzen und gut übersichtlichen Abriß ihres Zivilgesellschaftsmodells hat Jean Cohen kürzlich in dem Sammelband von Michael Walzer *Toward a Global Civil Society* vorgelegt (Walzer 1997).

<sup>15</sup> Habermas unterscheidet System- und Sozialintegration. Die Systemintegration fußt auf dem Rechtssystem und sichert den sozialen Zusammenhalt, indem sie Diskursergebnisse auf Dauer festsetzt und damit nicht der ständigen Neuherstellung durch neue Diskurse unterstellt. Sozialintegration fußt dagegen auf Rationalität und Solidarität, die entsprechend ihrerseits überfordert ist, die gesellschaftliche Integration zu sichern, allerdings ebenso notwendig, denn den Integrationsmechanismen des Systems, Macht und Geld, fehlt das “Moment der Legitimität“ (Reese-Schäfer 1997: 150). Sie zeigen primär gesellschaftliche Ungleichheit an (vgl. Habermas 1992).

Diese setze eine rechtliche Struktur (Verfassung) zur Sicherung der ausdifferenzierten Teile der Gesellschaft (gerade auch der Subsysteme Staat und Ökonomie) voraus. Die Dedifferenzierungsdynamik der traditionellen Konzepte der Zivilgesellschaft unter dem Slogan "Gesellschaft gegen den Staat" negiere die Entwicklungen der Moderne. Zur Stabilisierung der zivilgesellschaftlichen Institutionen brauche es aber der (rechtlichen) Sicherung der Grenzen des Staates, der Ökonomie und der Zivilgesellschaft selbst. Cohen/Arato formulieren im Gegensatz zu Marx und Foucault ein positives Verständnis von (allgemeinen) Rechten (*universal rights*). Rechte sind in ihrem Verständnis nicht ausschließlich individualistische Eigentumsrechte im Marxschen Sinne. Außerdem sind sie häufig das Ergebnis eines Diskussionsprozesses, der durch die Forderung einzelner Gruppen oder Individuen im öffentlichen Raum ausgelöst wird. Im Verständnis Cohen/Aratos ist somit entgegen der Foucaultschen Staatskritik der Staat zwar Agent, aber nicht ausschließliche Basis oder Quelle des Rechts (vgl.: ebd.: 43 f.).

Zusammenfassend bleibt an dieser Stelle festzuhalten: allgemeine Rechte stellen das Organisationsprinzip der Zivilgesellschaft dar oder wie Cohen/Arato an anderer Stelle formulieren: die rechtliche Absicherung ist die Basis des Institutionalisierungsprozesses der Zivilgesellschaft als einem Prozeß der Stabilisierung gesellschaftlicher Institutionen (vgl. Cohen/Arato 1992: 411). Institutioneller Hauptmotor dieser modernen Zivilgesellschaft ist die öffentliche Sphäre (die auch das zweite Charaktermerkmal der Konzeption von Cohen/Arato darstellt, wie wir bereits gesehen haben)<sup>16</sup>.

Damit sind Cohen/Arato bei einer modernen Zivilgesellschaftskonzeption angelangt, die auf der Basis des oben formulierten diskursethischen Verständnisses deutlich über die traditionellen Zivilgesellschaftsmodelle hinausweist. Zivilgesellschaft meint

- (1.) "eine Dimension der Lebenswelt, die institutionell durch Rechte gesichert ist, und (...) von den Sphären der Ökonomie und des Staates unterschieden wird, die sie aber voraussetzt" und (2.) "die Öffnung eines klassischen Kanons von Traditionen, Normen und Autoritäten zugunsten eines Hinterfragungsprozesses und diskursiven Urteilsbildungen" (Cohen/Arato 1988: 44)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Auf die Problematik des justitiablen Aufsaugens demokratischer Rechte durch diese "additive Strategie" der Zusammenführung eines im Prinzip vertragstheoretischen Modells mit einer zivilrepublikanischen Deutung hat Rainer Schmalz-Bruns hingewiesen (vgl. Schmalz-Bruns 1992: 243 ff.). Er sieht die Gefahr, daß materiale Konflikte in Rechtsansprüche übersetzt werden und damit die "Tendenz zu einer Usurpation der öffentlichen Debatte durch die Gerichte" verstärkt wird (ebd.: 246).

<sup>17</sup> Die moderne Zivilgesellschaft nach Cohen/Arato umfaßt allerdings nicht das gesamte soziale Leben außerhalb der staatlichen und ökonomischen Sphären. Jean Cohen präziserte kürzlich diese Unterscheidung der sozialen Akteure, die direkt an (staatlicher) Macht oder (ökonomischer) Produktion beteiligt sind (z.B. politische Parteien oder Wirtschaftskooperativen), von den sozialen Akteuren der Zivilgesellschaft. Cohen nennt dieses Modell in Erweiterung des o.g. *three-part-models* (vgl. Cohen/Arato 1992: 464) ein *five-part-model*. Dieses Modell ist um die Vermittlungsinstitutionen der *political* und der *economic society* ergänzt. Obwohl auch diese gesellschaftlichen Institutionen einen Anteil

---

Basis einer rekonstruierten modernen Zivilgesellschaft im Verständnis Cohen/Aratos ist somit die kulturelle Modernisierung, die im Rahmen der Akzeptanz und der Sicherung systemischer Ausdifferenzierung geschieht. Damit kann sich der utopische Horizont einer selbstbegrenzten und selbstreflexiven Zivilgesellschaft weiten.

### **Die Utopie der Zivilgesellschaft**

Das entwickelte dualistische Modell einer Zivilgesellschaft erlaubt, so Jean Cohen und Andrew Arato, eine selbstbegrenzte, selbstreflexive Utopie der Zivilgesellschaft (vgl. Cohen/Arato 1988: 52 f.; Cohen/Arato 1992: 451 f.). Cohen/Arato definieren dazu das Modell einer idealen ausdifferenzierten Gesellschaft als einer Pluralität der Demokratien (*plurality of democracies*). Dieses Modell meint nichts anderes als die Pluralität der bereits beschriebenen gesellschaftlichen Sphären, die ihre jeweils eigene Binnenlogik und damit auch ihre jeweils eigene Demokratisierungslogik beinhalten<sup>18</sup>. Die systemimmanente Logik, um mit Luhmann zu sprechen, auf den Cohen/Arato an dieser Stelle reagieren, müsse in einer modernen Zivilgesellschaft akzeptiert werden: sie stelle die Grundlage dar, auf der Demokratisierungsprozesse (der Zivilgesellschaft, aber dann auch des Staates und der Ökonomie) erst möglich werden. Eine moderne Zivilgesellschaft muß um die Notwendigkeit der Sphärengrenzen und die jeweilige - also auch die eigene - Binnenlogik wissen: sie muß sich *selbst begrenzen*, so Cohen/Arato. Damit überwinde sie das destruktive Ideal der "freien Freiwilligenassoziation (...), das immer die Utopie der zivilen (politischen) Gesellschaft von Aristoteles bis Marx beseelt hat" (Cohen/Arato 1992: 451). Diese Verallgemeinerung im Sinne einer totalen demokratischen Utopie würde, wie wir bereits gesehen haben, die Differenzierungsprozesse der Moderne zerstören und damit zur Gefahr für die moderne Gesellschaft an sich werden.

Soweit scheint die Relevanz der Zivilgesellschaft in modernen Zusammenhängen begründet. Damit steht allerdings noch die Beweisführung aus, daß die negativen Aspekte der Modernisierung im Konzept von Cohen/Arato wahrgenommen werden und daß die Autoren aufzeigen können, daß die negativen Aspekte nur ein Teilaspekt der Modernisierung der Zivilgesellschaft darstellen.

---

an kommunikativer Koordination - dem Koordinierungsinstrument der Zivilgesellschaft - beinhalten, werden sie primär über Macht und Geld koordiniert. Die politische (bzw. ökonomische) Rolle der Zivilgesellschaft steht damit nicht in direkter Beziehung zum Bereich der Macht (bzw. zum Bereich des Geldes), sondern geschieht durch die Vermittlung von political und economic society (vgl. Cohen 1997: 38).

<sup>18</sup> Die sphärenimmanente Demokratisierungslogik, die Cohen/Arato für eine moderne Zivilgesellschaft konstruieren, erinnert deutlich an das Walzersche Konzept der komplexen Gleichheit (vgl. Kap. 1.2.2).

---

Im Sinne des dualistischen Gesellschaftsmodells von Habermas gliedert sich die Lebenswelt in die Privatsphäre (l'homme) und die öffentliche Sphäre (citoyen). Das System (im Sinne der formal organisierten Handlungssphären der bourgeois) besteht aus der Ökonomie und dem Staat. Die Subsysteme bilden jeweils die Grundlage der lebensweltlichen Sphären (Ökonomie - Privatsphäre; Staat - öffentliche Sphäre), sind aber wiederum auf die Fundierung durch die lebensweltlichen Institutionen angewiesen. Die so von Systemeinflüssen befreite und sich selbstbegrenzende Lebenswelt ist offen für kommunikative Normen anstelle der traditionellen. Die rekonstruierte moderne Zivilgesellschaft unterteilt sich entsprechend dem Habermasschen Modell der Lebenswelt in den öffentlichen Bereich der *öffentlichen Willensbildung* und den privaten Bereich der *Familien*. Diese primär über kommunikative Prozesse funktionierenden Sphären sind den Subsystemen Staat und Ökonomie als primär über Steuerungsmechanismen organisierte Sphären des öffentlichen oder des privaten parallelgestellt. Damit durchbrechen Cohen/Arato mit ihrem *tripartite framework* die klassischen Dichotomien der öffentlichen Sphäre gegenüber dem Staat und der Privatsphäre (im Sinne der Ökonomie) gegenüber der Zivilgesellschaft (Cohen/Arato 1988: 48). Vor allem aber bietet dieses Modell eine Matrix zur Einordnung der Negativtendenzen der Modernisierung. Die Kolonialisierungstendenzen der Subsysteme, so Cohen/Arato, betonen etwa zunehmend die Konsumentenrolle der Bürger auf Kosten der Bürger als Arbeitnehmer oder als Familienmitglied. Habermas' Thema waren v.a. die Kolonialisierungstendenzen der wohlfahrtsstaatlichen Sozialpolitik, womit er die administrative Durchdringung von Bereichen meint, die vormals von Einmischung frei waren. Das Dilemma der Wohlfahrtsstaatlichkeit ist, so Cohen/Arato, daß der Ausbau sozialer Rechte immer auch neue Abhängigkeiten produziert und Solidaritätsstrukturen zerstört. "Das Dilemma besteht in jedem Fall darin, daß wohlfahrtsstaatliche Intervention im Namen der Bedürfnisbefriedigung der Zivilgesellschaft die Desintegration nährt und ihre weitere Rationalisierung blockiert" (ebd.: 49). Allerdings greife Habermas' Analyse hier zu kurz, so Cohen/Arato, denn die kulturelle Modernisierung setze diskursive Praktiken und Erwartungen in Gang, die nicht durch Institutionalisierung aus dem alltäglichen Leben verbannt werden könnten. Parallel zur Institutionalisierung aufgrund bestimmter Bedürfnislagen entstehen immer wieder alternative *egalitäre und demokratische Assoziationsformen*, also alternatives Potential zur Weiterentwicklung der Zivilgesellschaft, so die Autoren. Allein die Negativ- oder Kolonialisierungstendenzen als Phänomen des modernen Wohlfahrtsstaates zu beschreiben, sei nur ein Teil der Wahrheit.

Zusammenfassend begreifen Cohen/Arato die Utopie der Zivilgesellschaft, die eine *posttraditionale, moderne Zivilgesellschaft* im Visier hat, als die

“volle Rationalisierung aller an der Reproduktion der Kultur (Kunst, Moralität, Wissenschaft) beteiligten Institutionen, ihre Autonomisierung und (dadurch) die Einrichtung der kommunikativen Praktiken im alltäglichen Leben“ (Cohen/Arato 1988: 53).

Möglich macht diese selbstreflexive Zivilgesellschaft erst die Akzeptanz der Selbstbegrenzung, also die Anerkennung der Sphäregrenzen und damit die Erkenntnis des ausschließlich *indirekten* Einflusses auf die anderen Sphären.

### **Die reflexive Weiterführung des Wohlfahrtsstaates**

Jürgen Habermas hat dem bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaat 1985 die Krise und die Erschöpfung der utopischen Energien attestiert. Er sieht in Anlehnung an Claus Offe drei Antwortreaktionen: diejenige der “Legitimisten“, diejenige der “Neokonservativen“ und diejenige der “Dissidenten der Wachstumsgesellschaft“ (Habermas 1985: 152 ff.). Der Legitimus kennzeichnet eine vor allem sozialdemokratische Strömung, die auf die Verteidigung des erreichten sozialstaatlichen Projekts setzt, aber, so Habermas, die *Widerstandspotentiale* der lebensweltlichen Strukturen gegen die zunehmende Bürokratisierung verkennt und die *Verschiebungen in der sozialen und gewerkschaftlichen Basis* nicht ernst nimmt. Der Neokonservatismus läßt sich durch drei Komponenten charakterisieren: erstens durch das Ziel einer angebotsorientierten Wirtschaftspolitik, die deutliche Einschränkungen auf Seiten der sozialstaatlichen Leistungen auch auf Kosten sich verschärfender sozialer Ungleichheiten in Kauf nimmt; zweitens die Förderung neokorporatistischer Entwicklungen im Sinne einer Entkoppelung der Administration von der öffentlichen Willensbildung und drittens durch eine Kulturpolitik, die einerseits die (meist kritische) Position der Intellektuellen deutlich schwächen soll und andererseits traditionelle Strukturen fördern soll. Beides, um *postmaterielle Werte* (z.B. Selbstverwirklichung) nicht zu stark werden zu lassen, also um die *motivationale Grundlage einer funktionierenden Arbeitsgesellschaft* nicht zu gefährden. Die “Dissidenten“ unter den Wachstumskritikern setzen entgegen den ersten beiden genannten Positionen nicht auf eine *produktivistische Fortschrittsvision*. Sie sehen nur in der Stärkung der Autonomie der Lebenswelt einen Lösungsweg. Diese Autonomie scheint ihnen aus beiden Richtungen bedroht, sowohl durch Macht als auch durch Geld. Allerdings fallen die Dissidenten, die Habermas v.a. in den Neuen Sozialen Bewegungen zu finden glaubt, meist hinter “eine Einsicht



des Sozialstaatsprojekts“ zurück<sup>19</sup>(ebd.: 157). Notwendig wäre allerdings eine Fortsetzung des Sozialstaatsprojekts “auf höher Reflexionsstufe“ (ebd.). Damit meint Habermas eine neue Balance zwischen den drei Steuerungsressourcen, über welche die moderne Gesellschaft verfügt: Geld, Macht und Solidarität. Die letztgenannte - als die Steuerungsressource der Lebenswelt - “müßte sich gegen die ‘Gewalten’ der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht, behaupten können“ (ebd.: 158).

An diesem Punkt der Habermasschen Analyse setzen Cohen/Arato an: sie versuchen mit Habermas den Weg der positiven Fortschreibung des Antwortversuchs der Dissidenten auf die Krise des modernen Wohlfahrtsstaates zu gehen. Die Programme der Legitimisten und der Neokonservativen (“programs of ‘the great refusal““) lehnen Cohen/Arato ebenso wie Habermas ab. Ersteres ignoriere den Kolonialisierungseffekt der Subsysteme und führe zu einem langfristigen wirtschaftlichen Mißerfolg und zweiteres führe zu einer Reökonomisierung der Gesellschaft und damit zu einer zunehmenden Zerstörung durch monetäre Beziehungen. Anders gesprochen heißt das, daß beide Programme die Voraussetzung moderner demokratischer Gesellschaften ignorieren und damit völlig unpassend sind (vgl. Cohen/Arato 1992: 469). Cohen/Arato sehen in Anlehnung an Habermas den einzigen Lösungsweg in der *reflexiven Weiterführung des Wohlfahrtsstaates*. “Der Wohlfahrtsstaat repräsentiert viele Formen des sozialen Schutzes, die nicht aufgegeben werden sollten, weder die existierenden (Westeuropa) noch die angestrebten (USA und noch in Osteuropa)“ (ebd.). Der Wohlfahrtsstaat stelle historisch - als Schutzstruktur gegen die kapitalistische Ökonomie - eine *hoch innovative Kombination aus Macht und Selbstbeherrschung* dar. Allerdings schlug die wohlfahrtsstaatliche Strategie aufgrund des “Glaubens an die Neutralität der politischen Macht, die Entwicklung verhinderte, als es an der Zeit war, die Gesellschaft gegen den Staat zu verteidigen“ (ebd.: 470) - so Cohen/Arato in Erweiterung des Habermasschen Entwurfs - in Teilen fehl. Die reflexive Weiterführung des Wohlfahrtsstaates müsse dieser Tatsache gerecht werden und die innovative Kombination von Macht und Selbstbeherrschung, die der Staat einstmals von der Ökonomie verlangte, im Namen der Solidarität auch gegenüber dem administrativen Staat einnehmen. Die reflexive Weiterführung des Wohlfahrtsstaates meint somit einen reflexiven und

---

<sup>19</sup> Habermas sieht in der Entwicklung der modernen Gesellschaft zum Sozialstaat keine Fehlentwicklung, sondern den einzigen, wenn auch in die Krise geratenen Weg. “Die sozialstaatlichen Institutionen kennzeichnen in nicht geringerem Maße als die Einrichtungen des demokratischen Verfassungsstaates einen Entwicklungsschub des politischen Systems, zu dem es in Gesellschaften unseres Typs keine erkennbare Alternative gibt“ (Habermas 1985: 152).

---

selbstbegrenzten Wohlfahrtsstaat, der gleichweit vom Staat wie von der Ökonomie entfernt ist.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß Cohen/Arato als Lernerfahrung aus der historischen Erfahrung der Kolonialisierung des Wohlfahrtsstaats weder in der *Inklusion in staatliche Macht (Reform)* noch in einem *Sturz des Staates (Revolution)* einen Ausweg aus der Krise des Wohlfahrtsstaates sehen, sondern ausschließlich in der Wiederherstellung der Zivilgesellschaft und einer Kontrolle von Staat und Ökonomie. Cohen/Arato lehnen sowohl den neokonservativen Angriff als auch die loyalistische Verteidigung des Wohlfahrtsstaates ab. Einziger Weg für den Wohlfahrtsstaat bleibt damit dessen reflexive Weiterführung.

---

## 1.2.2 Michael Walzer: Vorrang der Staatsbürgerschaft

### Die Sphären der Gerechtigkeit

Michael Walzer gelang mit seinem 1983 veröffentlichten Hauptwerk, den *Spheres of Justice*, eine überraschende Perspektive auf die Frage der Verteilungsgerechtigkeit in einer modernen pluralisierten Gesellschaft. Der Kerngedanke seiner *Theorie der Güter* ist das Konzept der komplexen Gleichheit. Ganz im Gegensatz zu metaethischen Debatten mancher Sozialphilosophen argumentiert Walzer auf Basis der US-amerikanischen Realität. Dieser stark empirisch geleitete Blick läßt Walzer ein Konzept einfacher Gleichheit als gänzlich utopisch verwerfen. Die Perspektive vieler Philosophen, die Frage nach Verteilungsgerechtigkeit mit der Suche nach einem Verteilungssystem oder der Begründung eines einzigen solchen Systems vorzunehmen, mißverstehe und verfehle die Problematik von Grund auf, so Walzer. Das heißt, die Pluralisierung der modernen Gesellschaft(en), und damit die Vielzahl der Verteilungsarrangements, ist nicht Problemgegenstand der wissenschaftlichen Analyse, sondern Ausgangspunkt der Walzerschen Theorie. Die *Prinzipien der Gerechtigkeit* sind, wie Walzer formuliert, "in ihrer Form selbst pluralistisch" (Walzer 1994<sup>1</sup>: 30). Michael Walzer geht also von verschiedenen gesellschaftlichen Distributionssphären aus, deren jeweiliges Verteilungsverfahren durch das spezifische Gut oder das spezifische Set von Gütern konstituiert wird. In der modernen Gesellschaft existiere kein einzelnes dominantes Gut mehr (wie etwa die göttliche Gnade), das die Verteilung aller anderen Güter legitimerweise ordne. Die Sphäre der Politik oder der politischen Macht konstituiere sich etwa durch das Gut der politischen Macht, die in der modernen Demokratie für die Zeit einer Legislaturperiode monopolisiert wird. Diese Verteilung sei für die Sphäre der Politik legitim. Allerdings bleibe der Wirkungsbereich dieses Gutes auf diese Sphäre beschränkt. Die Tatsache also, daß ein Mitglied der Gesellschaft durch den Besitz eines Gutes (z.B. politischer Macht) Vorteile in anderen Sphären (z.B. in der Sphäre der Ökonomie) hat, ist nach Meinung Walzers illegitim. Jedes soziale Gut bedürfe der eigenen autonomen Distributionssphäre. Die vollkommene Realisierung des Konzepts der komplexen Gleichheit würde also bedeuten, daß die Position eines Gesellschaftsmitgliedes in einer bestimmten Sphäre nicht durch seine Position in einer anderen Sphäre beeinflußt werden darf.

Das so verstandene Prinzip der komplexen Gleichheit gilt nicht nur im innerstaatlichen Bereich, der für Walzer immer Bezugsrahmen bleibt, sondern auch für die Selbstbestimmung der Einzelstaaten. Ein universales Prinzip der Gerechtigkeit unterliegt demnach nicht nur Diffe-

renzierungen und kulturellen Ausprägungen, es entsteht erst aus denselben. Walzer hat dies 1994 *Minimal-* und *Maximalmoral* genannt<sup>20</sup>. Die bestehende zeitgenössische demokratische Kultur formt Gerechtigkeits- oder umfassender: Moralvorstellungen. Diese Moralvorstellungen sind Ausdruck der Maximalmoral, weil sie das Maximum an gemeinsamen Moralvorstellungen einer Gesellschaft darstellen: auf diesen Kanon moralischer Ver- und Gebote konnten sich die beteiligten Gesellschaftsmitglieder einigen. Universale Moralvorstellungen können aber nur sehr viel weniger umfassend sein, sie bezeichnet Walzer deshalb als Minimalmoral. Die Pointe liegt nun in der Nachordnung der Minimalmoral. Die (maximale) moralische Ordnung auf gesellschaftlicher Ebene ist Voraussetzung für eine Formulierung (minimaler) universaler moralischer Kodices. “Gäbe es eine solche Kultur nicht (Walzer meint die bestehende demokratische Kultur als Ausdruck der Maximalmoral, F.K.) würde uns diese besondere Version der minimalen Moral gar nicht erst einleuchten. Daher geht in Wirklichkeit der Maximalismus dem Minimalismus voraus und nicht umgekehrt“ (Walzer 1996<sup>2</sup>: 28). Damit kommt auch der Gerechtigkeit als moralischer Wert in der Walzerschen Konzeption keine Sonderrolle zu, sie ist ebenso kultureller Ausprägung ausgesetzt und nur dadurch existent<sup>21</sup>.

### **Die Kunst der Trennung: Gute Zäune garantieren gerechte Gesellschaften**

Michael Walzer, der in der deutschsprachigen Literatur der letzten Jahre v.a. als Kommunitarist vorgestellt und diskutiert wurde<sup>22</sup>, offenbart seinen politisch-theoretischen Standpunkt meines Erachtens am deutlichsten in dem Artikel *Liberalism and the Art of Separation* aus dem Jahr 1984<sup>23</sup>, ein Jahr nach der Erstveröffentlichung der *Spheres of Justice*. Walzer ver-

<sup>20</sup>1994 veröffentlichte Michael Walzer “Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad“. Die deutsche Übersetzung ist 1996 unter dem Titel “Lokale Kritik - globale Standards“ erschienen. Die Zitationen beziehen sich auf die deutsche Ausgabe.

<sup>21</sup> Diese Annahme Walzers war Ansatzpunkt für viele Kritiken, v.a. mit dem Hinweis auf eine sich anbahnende Weltgesellschaft, der ein moralischer Minimalkodex auf Basis nationalstaatlich geformter Moralkodizes im Walzerschen Sinne nicht mehr gerecht würde (vgl. u.a. Brumlik 1992: 490). Wie ich im folgenden noch zeigen werde, setzt auch Amitai Etzionis Kritik an Walzer hier an (vgl. Kapitel 1.2.3).

<sup>22</sup> vgl. u.a. Brumlik/Brunkhorst 1993, Reese-Schäfer, Walter: Was ist Kommunitarismus? Frankfurt/New York 1994; Zahlmann, Christel (Hg.): Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung. Hamburg 1994; Honneth 1995 und Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Heft 2 (1995). Walter Reese-Schäfer diskutiert Michael Walzers Position inzwischen im Zusammenhang mit anderen post-modernen Theoretikern unter der Überschrift *Differenztheorien* (vgl. dazu auch Kerstings Klassifizierung der Walzerschen Theorie als *ethisch wattierte Systemtheorie*; vgl. Kersting, a.a.O.). Reese-Schäfers Klassifizierung zeigt die ambivalente Rolle Walzers in der politisch-ethischen Diskussion um Kommunitarismus und Liberalismus und die Problematik der Subsumierung des Walzerschen Ansatzes unter die Kommunitaristen neben Positionen *substantialistischer Kommunitaristen* (Forst) wie Michael Sandel oder Alasdair MacIntyre (vgl. Reese-Schäfer 1997: 41; 496 ff.).

<sup>23</sup> Die deutsche Übersetzung ist 1996 in dem Sammelband *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie* erschienen. Die Zitationen beziehen sich auf die deutsche Übersetzung.

---

sucht hier eine originelle Neuinterpretation des klassischen liberalen Gedankens, Freiheit durch klare Grenzziehungen innerhalb der sozialen und politischen Welt zu schaffen. "Der Liberalismus ist eine Welt von Mauern, und jede erzeugt eine neue Freiheit" (Walzer 1996<sup>1</sup>: 38). Diese *Kunst der Trennung* errichtet Mauern wie die zwischen Kirche und Staat. Der Bereich der Kirche ist ein vor politischen Eingriffen geschützter Raum für die persönliche Glaubensausübung, und gleichzeitig ist der Bereich der Politik im liberalen Verfassungsstaat ein vor kirchlicher Definitionsmacht durch einen allmächtigen Klerus, wie es das vormoderne Weltbild mitteleuropäischer Prägung beinhaltete, geschützter Raum der politischen Entscheidungsprozesse. Diese *spezielle Landkarte*, die soziale und politische Welt zu zeichnen, sei von linken Denkern, nicht zuletzt der marxistischen Linken immer wieder stark kritisiert worden, denn sie übertünche den wahren Einfluß den die kapitalistische Ordnung auf alle gesellschaftlichen Bereich ausübe, so Michael Walzer. Der Liberalismus fördere, so die Marxsche Analyse, nur das gesellschaftlich unbewußte auf sein Privatinteresse zurückgezogene Individuum, anders ausgedrückt heißt das, die Unterdrückung der Lohnsklaven wird - nur in anderer Form - weitergeführt. Walzer sieht dagegen in der Kunst der Trennungen eine Chance, die linke Kritik umzumünzen und dadurch nicht nur die Freiheit, sondern auch die Gleichheit zu fördern. Dazu müsse diese Kunst unparteilich ausgeführt werden und nicht im Interesse spezieller gesellschaftlicher Interessen, der Staat als *Hüter und Erbauer* der Trennungsmauern müsse demnach vor der Macht des Reichtums geschützt werden. Denn, so Walzer, "Marx' Vision von individueller und kollektiver Selbstbestimmung erfordert (obwohl Marx selbst die Anforderung nicht verstand) die Existenz eines *geschützten* Raumes, innerhalb dessen man bedeutsame Entscheidungen treffen kann" (ebd.: 45, Hervorhebungen im Original). Dieser geschützte Raum benötige die Begrenzung des Reichtums, aber auch der Macht, kurzum er erfordere stabile Mauern zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. Denn nur in autonomen Handlungsräumen herrsche die Chance auf "Chancengleichheit für alle gleichbegabten Individuen". Diese Autonomie in der Begrenzung ermöglicht erst das Walzersche Paradigma der komplexen Gleichheit. "Wir können sagen, eine (moderne, komplexe und differenzierte) Gesellschaft sei sowohl frei als auch gleich, wenn Erfolg in einem institutionellen Handlungsraum nicht in Erfolg in einem anderen umgemünzt werden kann" (ebd.: 48). Der große liberale Erfolg ist die Gewaltenteilung, die Beschränkung der Regierungsgewalt. Doch die Fehleinschätzung der Liberalen, so Walzer, betrifft die so entstandene *private Regierungsgewalt*. Die individuelle Freiheit der einzelnen Konsumenten als Ausgangspunkt der Vorstellung eines sich selbst regulierenden Marktes übersehe die vielfältigen Einflüsse des

---

Markterfolges auf andere gesellschaftliche Bereiche, und damit die Verletzung der von Liberalen richtigerweise geforderten Grenzmauern. So verhindern die teils riesigen Vermögensunterschiede den wirklich freien Austausch zwischen freien Individuen, manche Hierarchien in Unternehmen erinnern an die unterdrückende Regierungsgewalt, die liberalerseite eigentlich abzulehnen ist. Nicht zuletzt erzeuge großer Reichtum immer wieder Regierungsgewalt, das heißt das Kapital nutze immer wieder erfolgreich die Zwangsmittel des Staates, um die eigene Stellung zu sichern oder zu verbessern. Diese Probleme zeigen, so Michael Walzer, an welchen Stellen die Beschränkung gerade des Marktes aufgrund der Tatsache, daß er nur ein gesellschaftlicher Bereich darstelle, notwendig sei. Hier sieht Walzer den eigentlichen Ansatzpunkt für eine linke Kritik an der (liberalen) Kunst der Trennungen.

Wenn der Markt ein Bereich der Gesellschaft ist, muß die Beteiligung der gesellschaftlichen Kräfte auch hier möglich und geregelt sein. "Freier Tauschhandel kann sich nicht selbst erhalten, er muß durch Institutionen, Regeln, Sitten und Gewohnheitspraktiken geschützt werden" (ebd.: 50). Andererseits aber bedeutet dies auch, daß der Markt sowohl entstaatlicht als auch seiner politischen Macht entkleidet werden muß, oder anders gesprochen, dem Markt muß wie allen anderen gesellschaftlichen Sphären die nötige Autonomie ermöglicht werden.

Diese Ableitungen werden erst auf der Basis des Walzerschen Verständnisses persönlicher Freiheit deutlich. Michael Walzer sieht im Gegensatz zur liberalen Idee der Autonomie des Einzelnen die persönliche Freiheit des einzelnen Menschen "innerhalb seines von Rechten gebildeten Kreises (und geschützt) vor jeder Art äußerer Eingriffe" als letztlich erstrebenswertes Ziel (ebd.: 53). Um dieses Ziel zu erreichen brauche es, so Walzer, einen Zwischenschritt, nämlich den, die wirkliche Autonomie der Institutionen zu verwirklichen. Denn die Handlungsräume, in denen Menschen wirken und leben, sind institutionell geformt, und diese Strukturen sind keineswegs nur freiwillige Zusammenschlüsse aus individuellem Einzelinteresse, wie liberale Denker behaupten. Das heißt, die (Un)Freiheit und (Un)Gleichheit innerhalb der existierenden Institutionen ist zum Thema einer unparteilichen Kunst der Trennungen zu machen. Denn aller liberale Rückzug auf die Einforderung der individuellen Freiheit als letztlich anzustrebendes Ziel negiere die Wirklichkeit des Menschen als gesellschaftliches Wesen. "Biographien stehen nicht im luftleeren Raum" (ebd.: 55). Damit wird die Freiheit im Walzerschen Sinne eine *Freiheit der Freiheiten*. Nur wenn die Freiheit der einzelnen Menschen in den verschiedenen einzelnen Handlungsräumen, in denen sie sich bewegen, gesichert ist, ist die Freiheit als solche verwirklicht. Es geht also um die Rechte der Einzelnen in

seinen Handlungsräumen, nicht nur um individuelle Rechte der Einzelnen im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang.

Um die Kunst der Trennungen möglichst gut durchzuführen, ist eine weitreichende Kenntnis über die Institutionen erforderlich. Deshalb sollten die Debatten über Fragen der Grenzziehung innerhalb der Institutionen selbst beginnen und anschließend im allgemeinen Raum des Staates insgesamt weitergeführt werden. Somit braucht es *öffentliche* Auseinandersetzungen: die Kunst der Trennungen ist zu *vergesellschaften* und damit die verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsräume selbst (vgl. ebd.: 62 f.).

### **Das Konzept der Zivilgesellschaft: die Umgebung für das gute Leben**

Michael Walzer formuliert seine Konzeption der Zivilgesellschaft<sup>24</sup> als *Korrektiv* zu den bestimmenden vier Antworten auf die Frage nach dem guten Leben, die das 19. und 20. Jahrhundert bestimmten, dem *Republikanismus*, dem *Marxismus*, dem *Liberalismus* und dem *Nationalismus*. Keiner dieser gesellschaftstheoretischen Entwürfe wird der komplexen Realität der modernen Gesellschaften gerecht, so Walzer, da sie alle nur eine eindimensionale Antwort wissen. Dagegen akzeptiert die Konzeption der Zivilgesellschaft die *Zersplitterung* und den *Kampf*, demnach den Pluralismus, und weiß trotzdem um die *konkrete* und *echte Solidarität* (vgl. Walzer 1996<sup>1</sup>: 78). Der Mensch ist somit als soziales Wesen - und nur als solches kann er sein - sowohl Staatsbürger, Produzent, Konsument oder Mitglied der Nation, allerdings “nicht von Natur aus oder weil dies die beste Lebensweise ist. Das Leben innerhalb der freiwilligen Vereinigungen der zivilen Gesellschaft ist der wirkliche Boden, auf dem alle Spielarten des Guten ausgearbeitet und geprüft werden ... und sich als beschränkt, unvollständig und letztlich unbefriedigend erweisen “ (ebd.: 79). Die Zivilgesellschaft bei Walzer ist eher eine systemisch gedachte gesellschaftstheoretische Variante. Der Pluralismus der modernen Gesellschaft ist Argument für die Begründung einer Zivilgesellschaft, nicht die Zivilgesellschaft Argument gegen die zunehmende Pluralisierung der modernen Gesellschaft. Deshalb nennt Michael Walzer die Zivilgesellschaft auch konsequent einen *Handlungsraum von Handlungsräumen*, die Zivilgesellschaft umfaßt also und besteht gleichzeitig aus den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären (z.B. der *Sphäre der Politik* oder der *Sphäre des Geldes*), die jeweils von ihrer eigenen Binnenlogik bestimmt sind, aber als Teilbereiche auch

<sup>24</sup> Michael Walzer spricht im englischen Originaltext von der *civil society*. Ich habe mich auch hier für die gebräuchlichere deutsche Übersetzungsvariante *Zivilgesellschaft* entschieden (vgl. Einleitung). Christiane Goldmann übersetzt in der deutschen Ausgabe *civil society* mit *ziviler Gesellschaft* (vgl. Walzer 1996<sup>1</sup>: 78).

notwendig beschränkt sein müssen. So scheint etwa der Markt als alleinbestimmende gesellschaftliche Kraft seine Herrschaft nur auf Kosten einer zunehmenden sozialen Ungleichheit errichten und ausbauen zu können. “Aber wenn der Markt fest in die zivile Gesellschaft integriert wäre, durch politische Maßnahmen eingeschränkt, offen für gemeinschaftliche wie private Initiativen, dann ließen sich die von ihm verursachten Ungleichheiten begrenzen“ (ebd.: 83). Michael Walzers Idee der Zivilgesellschaft als umfassender Handlungsraum ist somit sehr viel weitgehender als der von Cohen/Arato oder von Etzioni. Walzers Zivilgesellschaft ist kein Gegenpart zu Markt und Politik im Sinne eines dritten Spielers, sondern umfassender Bestimmungsraum. Die Zivilgesellschaft stellt damit

“sowohl den Raum von (zwischen)menschlichen Vereinigungen (dar), die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble jener Beziehungsnetzwerke, die um der Familie, des Glaubens, der jeweiligen Interessen und einer bestimmten Ideologie willen gebildet worden sind und diesen Raum ausfüllen“ (ebd.: 65).

Am deutlichsten wird das Walzersche Verständnis der Zivilgesellschaft an der scheinbar paradoxen Rolle des Staates. Der Staat ist einerseits Teil der Zivilgesellschaft und als solche Sphäre der Politik Handlungsraum für politische Entscheidungsprozesse. Andererseits stellt der Staat den Rahmen der Zivilgesellschaft dar, er legt also die grundlegenden Regeln aller Tätigkeiten in den Vereinigungen fest und bestimmt die Grenzbedingungen. Walzer offenbart sich hier in seiner Ambivalenz von liberalen und kommunitaristischen Theorieanteilen<sup>25</sup>, die allerdings theorieimmanent konsequent sind. Die Rolle des Staates als einer der zivilgesellschaftlichen Sphären ist liberal zu begründen. Die Trennung der gesellschaftlichen Sphären (v.a. Kirche und bürgerliches Gemeinwesen) und der Schutz der individuellen Freiheiten gegen staatliche Beschränkungen waren Grundnotwendigkeiten, die der große (früh)liberale Vordenker John Locke für die liberale Gesellschaft formulierte. Doch dabei bleibt Michael Walzer nicht stehen. Er schreibt dem Staat die Rolle der wichtigsten Sphäre der Zivilgesellschaft zu. Der Staat, die *Sphäre der Politischen Macht*, sichert den Rahmen für allen anderen Sphären und damit die politische Gemeinschaft insgesamt. Die Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft wiederum, die Staatsbürgerschaft, genießt einen “gewissen Vorrang unter all unseren anderen wirklichen und möglichen Mitgliedschaften“: sie eröffnet allen Staatsbürgern die Chance zur politischen Beteiligung, denn “jeder Bürger ist ein potentieller Teilnehmer der Macht, ein potentieller Politiker“ (Walzer 1994<sup>1</sup>: 438). Allerdings distanziert sich

<sup>25</sup> Michael Walzer bezeichnet sich selbst als *linken Liberalen* (vgl. Walzer 1994<sup>2</sup>) und ordnet die kommunitaristischen Ansätze auch dem Liberalismus als einer theorienotwendigen Kritik auf der Basis gleicher - also liberaler - Ausgangswerte zu.



Walzer von dem Rousseauschen Ideal des Einzelnen, der jederzeit Staatsbürger ist<sup>26</sup>. Walzer fordert eine Zivilgesellschaft, die es ihren Mitgliedern möglich macht und sie auch dazu sensibilisiert, verantwortlich "wenigstens manchmal Interessen (zu) verfolgen, die über ihre eigenen und diejenigen ihrer Genossen hinausgehen, und die über das politische Gemeinwesen wachen" (ebd.: 93). Der demokratische Staat darf sich also nicht nur auf die Rolle beschränken, den Rahmen der Zivilgesellschaft zu stellen, sondern muß auch die Rolle eines eingreifenden Staates zum Schutz und zur Unterstützung, aber auch zur Begrenzung der gesellschaftlichen Sphären übernehmen. "Er ist selbst ein entscheidendes Kampfmittel, das dazu verwandt wird, das gemeinsame Leben zu gestalten" (ebd.: 92). Er ist der "Erbauer und Hüter der Mauern, welche die Kirchen, Universitäten, Familien und so weiter vor tyrannischen Eingriffen schützen" und garantiert somit die erweiterte Kunst der Trennungen zur Sicherung der Freiheit und Gleichheit der einzelnen Menschen (Walzer 1996<sup>1</sup>: 60).

Michael Walzer formuliert abschließend aus den bisherigen Überlegungen drei konkrete Forderungen, die seiner Meinung nach die zentralen darstellen:

1. "der Staat muß dezentralisiert werden, so daß die Staatsbürger mehr Gelegenheiten haben, die Verantwortung für (einige) ihre(r) Tätigkeiten zu übernehmen;"
2. "Die Wirtschaft muß vergesellschaftet werden, so daß es viele gesellschaftliche Akteure auf dem Markt gibt, sowohl genossenschaftliche wie private;" und
3. "nach dem Modell der religiösen Toleranz sollte man den Nationalismus pluralisieren und zähmen, so daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, historische Identitäten zu verwirklichen und aufrechtzuerhalten" (Walzer 1996<sup>1</sup>: 94).

### **Die Sozialisierung des Wohlfahrtsstaates**

Der Mensch ist ausschließlich als soziales Wesen vorstellbar und sucht deshalb die Gemeinschaft mit anderen Menschen. Ohne soziale Bindungen ist er nicht fähig zu existieren. Diese grundlegende Annahme ist Prämisse der gesamten Walzerschen Gerechtigkeitstheorie. Allerdings bleibt Michael Walzer nicht dabei stehen, die Frage nach den moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften mit einem Verweis auf die notwendige menschliche Gemeinschaft

<sup>26</sup> Die vollkommene Regierung wäre die Selbstherrschaft, so Rousseau im *Contrat social*. Allerdings war sich Rousseau schon der Unwahrscheinlichkeit solch einer optimalen Situation bewußt. Im *Contrat social* schreibt er: "Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Den Menschen entspricht so eine vollkommene Regierung nicht" (*Contrat social* III, 4, zitiert nach: Neumann 1995: 22).

zu beantworten<sup>27</sup>. Zentrales Element seiner Konstruktion ist die Idee der Mitgliedschaft in der *festumgrenzten Welt* einer politischen Gemeinschaft. Mitgliedschaft ist - als erstes Gut - Konsequenz des Konzeptes der distributiven Gerechtigkeit, welches die spezifische Gemeinschaft voraussetzt, innerhalb derer die verschiedensten Güter zur Verteilung bereit stehen. Gleichzeitig ist die Mitgliedschaft aber auch Grund zur gegenseitigen Verpflichtung der Gesellschaftsmitglieder. Die Rechte der Mitgliedschaft sind nicht ohne Pflichten zu denken und umgekehrt. Für die Sphäre der Wohlfahrt<sup>28</sup> heißt dies, daß gemeinschaftliches Leben die Voraussetzung für die gegenseitige Versorgung darstellt und daß gemeinschaftliches Leben wiederum Produkt der gegenseitigen Versorgung ist.

Walzer fordert an dieser Stelle in Anschluß an Rousseau eine *spezielle Beziehung* der Mitglieder zur politischen Gemeinschaft<sup>29</sup> und formuliert deshalb eine weitergehende Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages, als dies die klassischen liberalen Denker tun<sup>30</sup>, der die gesellschaftlich anerkannten Bedürfnisse aufnimmt und zu befriedigen sucht. Walzer widerspricht der allgemein anerkannten Idee des Wohlfahrtsstaates als "wechselseitigen Wohltätigkeitsverein", wie Marshall<sup>31</sup> ihn seiner Meinung nach zu definieren versucht hatte (Walzer 1994<sup>1</sup>: 130). Diese Vorstellung setzt, so Michael Walzer, ein allzu einfaches Bild der Mitglieder als Versorgte und Versorgende im ständigen Wechsel voraus. Die beobachtbare Wirklichkeit zeigt allerdings sehr viel kompliziertere und vor allem scheinbar ungleichere Verteilungslogiken: Streng genommen, so Walzer, profitieren v.a. die Armen von der Umverteilung. Diese Realität zeigt sich in politischen Entscheidungen wie denen zur sozialen Sicherheit (etwa im

<sup>27</sup> Axel Honneth veröffentlichte 1995 unter dem Titel "Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften" einen deutschsprachigen Sammelband mit Beiträgen einiger der wichtigsten Vertreter der neueren US-amerikanischen Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, u.a. Michael Walzers Versuch die Debatte durch eine klärende Schau in zwei zentrale Gegenargumente der Kommunitaristen auf John Rawls Gerechtigkeitsentwurf von 1971 zusammenzufassen und mit deren Bearbeitung dieselbe zu einem Abschluß zu bringen. In diesem Zusammenhang weist er den kommunitaristischen Einwänden, die vor allem durch Michael Sandels Kritik an John Rawls Urzustandsidee - vernunftbegabte, unabhängige, *gleiche moralische Subjekte* einigen sich unter dem Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) auf faire Verteilungsprinzipien - angestoßen wurde, die Rolle einer immer wieder notwendigen Liberalismuskritik zu. Als solche muß sie die Sprache der Individualrechte implizit anerkennen und kann sich ihr nicht entziehen. "Wir sind ebenso sehr Individuen, wie wir fest miteinander verbunden sind" (Walzer 1995: 163).

<sup>28</sup> Michael Walzer spricht von der *Sphäre der Sicherheit und Wohlfahrt* (Walzer 1994<sup>1</sup>: 108 ff.; Hervorhebung, F.K.).

<sup>29</sup> Rousseau spricht in der Politischen Ökonomie von der *Liebe zum Vaterland* (Rousseau: Politische Ökonomie, Frankfurt 1977: 57).

<sup>30</sup> John Locke formulierte die klassisch liberale Konzeption eines Gesellschaftsvertrages für eine bürgerliche Gesellschaft, dessen Ziel die Absicherung des Eigentums der einzelnen Gesellschaftsmitglieder ist (vgl. Kap. 1.1).

<sup>31</sup> T.H. Marshall untersuchte den Kampf zwischen der demokratischen Ordnung, die auf der Gleichheit garantierter Staatsbürgerrechte fußt, und dem kapitalistischen Klassensystem in seiner Soziologie des Wohlfahrtsstaates (Marshall, T.H.: Bürgerrechte und soziale Klassen. Frankfurt/New York 1992).

Wohnungsbau oder auch in der Gesundheitsversorgung). Inhalt dieser Debatten ist zwar meist das Sachproblem, Grundlage ist allerdings immer das gemeinsame Verständnis kollektiver Werte (etwa das über den Wohnraum oder die Gesundheit). Der Gesellschaftsvertrag stellt somit eine Übereinkunft dar, "die Mittel der Mitglieder umzuverteilen gemäß gemeinsamen, im Detail der ständigen politischen Neubestimmung unterworfenen Verständnis von deren Bedürfnissen. "Der Vertrag ist ein moralisches Band" (ebd.: 133).

Welche Art der Gemeinschaftsversorgung nun konkret bereitzustellen ist, bleibt der jeweiligen politischen Auseinandersetzung überantwortet. Allerdings lassen sich aus dem bisher Gesagten nach Walzers Einschätzung drei allgemeine Prinzipien formulieren:

1. "Jede politische Gemeinschaft muß den Bedürfnissen ihrer Mitglieder in der ihnen von allen gemeinsam beigelegten Bedeutung nachkommen.",
2. "Die zur Verteilung gelangenden Güter müssen gemäß den Bedürfnissen verteilt werden." und
3. "Die Verteilung muß die allem zugrundeliegende Gleichheit der Mitgliedschaft anerkennen und bewahren" (ebd.: 134).

Daraus ergibt sich für die Sphäre der Wohlfahrt ein kontrollierter Austausch der Güter, umgekehrt heißt das der freie Austausch der betroffenen Güter ist blockiert oder zumindest eingeschränkt. "Notwendige Bedarfsgüter sind keine Waren", deshalb kann ihr Verkauf nur erlaubt sein, wenn dadurch die Verteilung nicht gestört wird (ebd.: 143).

Konsequenterweise entwirft Michael Walzer fünf Jahre nach der Erstveröffentlichung der *Spheres of Justice* als Programm die Sozialisierung des modernen Wohlfahrtsstaates<sup>32</sup>. In der bisherigen Geschichte des Wohlfahrtsstaates sieht Walzer ein *System der nationalisierten Verteilung*. "Certain key social goods have been taken out of private control or exclusive private control and are now provided by law to all (or to some subset of) citizens and residents" (Walzer 1988: 11). In Analogie zur Nationalisierung im ökonomischen Bereich sind v.a. drei Merkmale der Nationalisierung der Wohlfahrt - unabhängig vom Grad der Nationalisierung - festzustellen: zentralisierte Kontrolle, Bürokratie und einheitliche Regulation.

Die Nationalisierung der Produktion war für sozialistische Denker eine Enttäuschung, denn die Rolle der Arbeiter hat sich in nationalisierten Unternehmen, verglichen mit der Arbeiterrealität in privatwirtschaftlichen Unternehmen, faktisch nicht verändert. Walzer sieht insgesamt keinen signifikanten Unterschied zwischen nationalisierter und privatisierter Produktion.

---

<sup>32</sup> *Socializing the Welfare State* erschien 1988 in dem Sammelband von Amy Gutmann *Democracy and the Welfare State*.

Diese Erkenntnis, so Walzer, sei die wirkliche Enttäuschung. Doch das Problem liege in der falsch verstandenen Voraussetzung, denn die sozialistische Theorie setze eigentlich die Idee der *Sozialisierung* der Produktion voraus. “The real alternative to private management is self-management, workers’ control, some contemporary version of syndicalism (...). If the experience of production is to be changed, it is not enough for the nation or the state to take over the process; the producers themselves must take over“ (ebd.: 16). Nur so kann die Macht der gewöhnlichen Leute und nicht die des Staates gestärkt werden. Die Systematik zur Nationalisierung des Wohlfahrtsstaates ist nicht exakt die gleiche, aber die Bürokratisierung der Wohlfahrt und die zunehmende Versorgung der Bedürftigen ausschließlich durch Professionelle zeigt, so Michael Walzer, gleiche Logiken, wenn auch die staatliche Verteilung sozialer Güter sicherlich einige Betroffene unterstützt und damit gesellschaftlich besser gestellt hat. Aber die Betroffenen sind nicht wirklich unabhängiger, denn alte Abhängigkeitsmuster sind durch neue Muster des Klientismus (*civil clientage*) ersetzt worden. Die ursprüngliche Idee des Wohlfahrtsstaates war die eines Gemeinwesens, das die gegenseitige Unterstützung sichert, und die unsystematischen vormaligen Versorgungsarrangements ersetzt. Die Verteidiger der Wohlfahrtsstaatlichkeit können aber aus Eigeninteresse letztlich nicht die kollektive Beendigung sozialer Notlagen wollen: “the spirit of mutuality that arises among citizens confronting a flood or a storm or even a enemy attack“. Die Ablösung rein privater Versorgungsarrangements durch sozialistische Verteilung meint die kollektive Hilfe, welche nicht nur von Bürokraten (“spending taxpayers’ money“), sondern auch von Privatpersonen (“spending’ their own time and energy“) geleistet wird (ebd.: 17). Die Sozialisierung muß im Falle der Verteilung sozialer Güter nach Meinung Walzers Hand in Hand mit der Nationalisierung gehen. Diese Balance zu halten ist die Schwierigkeit und gleichzeitig systematische Notwendigkeit moderner Wohlfahrtsstaaten, denn die “Zivilisten“ brauchen zwar den Staat, der sie in Notlagen schützt und die universalen Standards von Sicherheit und Wohlfahrt bewahrt, gleichzeitig *macht* der Staat aber auch *Jagd* auf die Gesellschaft<sup>33</sup>. Deshalb gilt es, so Michael Walzer, Wege zu finden, die Zivilgesellschaft neu zu reflektieren und zu verstärken, um die zunehmenden wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten zu begrenzen. Die Selbstorganisation

33

An anderer Stelle macht Walzer dieses Argument noch einmal aus einer anderer Perspektive deutlich, wo es ihm um die Frage geht, wer *harte* oder unangenehme Arbeiten, die innerhalb einer Gesellschaft anfallen, übernehmen sollte. Hier schreibt Michael Walzer, daß es ein Erfolg, nicht ein Problem ist, wenn Menschen im Wohlfahrtsstaat gewisse Arbeiten nicht übernehmen wollen, denn keine spezifische Gruppe ist dazu verpflichtet. Gleichzeitig braucht es aber Menschen, die diese Arbeiten tun, das heißt “alle (müssen), in unterschiedlicher Weise und bei unterschiedlichen Gelegenheiten, zu ihrer Übernahme zur Verfügung stehen“ Walzer 1994<sup>1</sup>: 248).

---

der Betroffenen ist also zu fördern oder, mit anderen Worten, die Zahl der potentiellen und reellen Empfänger, die auch Verteiler sind, muß erhöht werden. Damit wäre die notwendige Stärkung der Wohlfahrtsgesellschaft (*welfare society*) als Counterpart zum Wohlfahrtsstaat erreicht.

Walzer ist sich der Gefahr der ungleichen Verteilung bewußt, die sein Konzept der verstärkten Einbindung Betroffener und der Dezentralisierung der Versorgungsarrangements (v.a. in lokale Arrangements) mit sich bringen kann. Allerdings sieht er keine Möglichkeit dieser Gefahr wirksam aus dem Weg zu gehen, wenn freiwillige Aktivitäten nicht unterbunden und die oben genannten Konsequenzen der Nationalisierung hingenommen werden sollen.

Zusammenfassend analysiert Michael Walzer den modernen Wohlfahrtsstaat, die Nationalisierung der Verteilung, als übermächtig gegenüber der Wohlfahrtsgesellschaft, der Sozialisierung der Verteilung. Dieses ungleiche Verhältnis gilt es, so Walzer, wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Dazu braucht es einer Vielzahl von Netzwerken und Institutionen der gegenseitigen Hilfe. Die professionellen Hilfsarrangements sind in vielen Fällen nötig, aber oft überwiegt das Interesse der professionellen Helfer an der Hilflosigkeit der anderen aus Gründen der eigenen Existenzsicherung. Da aber die Monopolisierung des Hilfebereichs abzulehnen ist, so Michael Walzer, braucht es die Koexistenz von Wohlfahrtsstaat und Wohlfahrtsgesellschaft. Walzer fordert eine "lively and supportive welfare society framed, but not controlled, by a strong welfare state" (ebd.: 26).

### 1.2.3 Amitai Etzioni: Verbesserung der moralischen Umwelt

#### Die Kommunitaristische Bewegung

Am 18. November 1991 stellte eine Gruppe US-amerikanischer Denker in Washington D.C. unter der Leitung des renommierten Soziologen Amitai Etzioni ein "Kommunitaristisches Programm" der Öffentlichkeit vor (Etzioni 1995: 281 ff.). Hauptforderung dieses Manifestes ist die Rekonstruktion der zivilgesellschaftlichen Institutionen - von der Familie als Ausgangspunkt über die Schule bis zu den verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen - als Hüter und Konstrukteure der moralischen Grundlagen der US-amerikanischen Gesellschaft. 70 Personen des öffentlichen Lebens hatten diesen von Etzioni verfaßten Aufruf unterschrieben<sup>34</sup>, der mit den folgenden Worten beginnt:

"Die amerikanischen Männer, Frauen und Kinder gehören vielen Gemeinschaften an: Familien, Nachbarschaften, zahllosen sozialen, religiösen, ethnischen, beruflichen Vereinigungen; und dem Staatskörper selbst. Weder die menschliche Existenz noch die individuelle Freiheit können langfristig außerhalb der interdependenten, einander überlappenden Gemeinschaften bestehen, denen wir angehören. Noch kann eine Gemeinschaft auf Dauer überleben, wenn ihre Mitglieder nicht einen Teil ihrer Zeit, Kraft und Ressourcen in gemeinsame Projekte stecken. Die ausschließliche Orientierung an privaten Interessen schwächt das Netzwerk der sozialen Umwelten, von dem wir alle abhängen, und gefährdet unser gemeinsames Experiment demokratischer Selbstverwaltung. Aus diesen Gründen sind wir überzeugt, daß nur eine kommunitaristische Perspektive die Individualrechte langfristig schützen kann."

(zitiert nach: Etzioni 1995: 282)

Diese kommunitaristische Perspektive versuchte Etzioni in seinem 1993 erschienenen Werk "The Spirit of Community"<sup>35</sup> in Form eines Aufrufes zur Bildung einer sozialen Bewegung der Öffentlichkeit darzulegen.

"Was *Amerika heute braucht*, ist eine große soziale Bewegung mit dem Ziel, die soziale Verantwortung und öffentliche und private Moral zu stärken und das Gemeinwohl zu fördern." (Etzioni 1995: 23)

Etzioni sieht in der Entwicklung der US-amerikanischen Gesellschaft seit den 60er Jahren einen zunehmenden Verlust von grundlegenden Werten, der sich in einer verstärkten Orientierung der Gesellschaftsmitglieder an egoistischen Interessen äußert. Den Werteverlust, den die gesellschaftlichen Reform- und Aufbruchbewegungen des zweiten Nachkriegsjahrzehnts

<sup>34</sup> Wesentliche Überarbeitungen nahmen Mary Ann Glendon und William Galston vor (vgl. Etzioni 1995: 281).

<sup>35</sup> Die deutsche Ausgabe wurde 1995 unter dem Titel *Die Entdeckung des Gemeinwesens* veröffentlicht. Die Zitationen beziehen sich auf die deutsche Ausgabe (Etzioni 1995).

in den USA ausgelöst hatten, sieht Etzioni als notwendige Reaktion auf die veralteten, tradierten Wertvorstellungen der 50er Jahre. Allerdings hat es die US-amerikanische Gesellschaft in den folgenden Jahren versäumt, das so entstandene Wertevakuum durch neue Werte wieder aufzufüllen. Das "Ich" - Paradigma für die Belange und Interessen des Individuums - hat sich gegenüber dem "Wir" -Paradigma - stellvertretend für die notwendigen Belange der Gesellschaft - durchgesetzt<sup>36</sup>. Diese Entwicklung mußte die Gesellschaft notwendigerweise in Schwierigkeiten bringen. Denn ein austariertes Verhältnis zwischen "Ich" und "Wir", zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, und damit, so Etzioni, zwischen Rechten und Pflichten ist notwendig und logisch. Denn nur in diesem Gleichgewicht kann eine demokratische Gesellschaft existieren. Ist das Gleichgewicht in Gefahr wie in den USA der 80er und 90er Jahre, ist die demokratische Gesellschaft in Gefahr. Diese These begründet Etzioni 1993 in "The Spirit of Community" - dem Versuch, den Kommunitarismus grundlegend zu beschreiben *und* zu begründen - nur sehr dürftig. Er beläßt es bei dem Hinweis, daß "Rechte ohne entsprechende Pflichten kaum vorstellbar sind" (Etzioni 1995: 12)<sup>37</sup>. Diese Logik zeige sich, so Etzioni, z.B. in der moralischen Verantwortung gegenüber der nachfolgenden Generation, was Fragen des Umweltschutzes angeht. Die für jeden einsichtige Verpflichtung, die natürliche Umwelt für Kinder und Enkel zu bewahren, gelte ebenso für die *moralische, soziale und politische Umwelt*. Nachdem das Pendel der moralischen Ausrichtung in den USA in Richtung Eigennutz umgeschlagen hat, steht die Gesellschaft der 90er Jahre vor einem Bündel von Problemen: Geringschätzung der Ehe, zunehmende Verantwortungslosigkeit im beruflichen Bereich oder im Umgang mit Drogen, eine Inflation von öffentlichen Skandalen, wachsendes Mißtrauen in das politische System und unverantwortliches Verhalten einer immer größeren Zahl von Unternehmern der Gemeinschaft gegenüber (vgl. ebd.: 31ff.). Diese Entwicklung ist nur durch eine Wiederbelebung der Fähigkeit zur Erhebung der *moralischen Stimme* sowohl seitens Gemeinschaftsmitglieder als auch der Gemeinschaften oder der Ge-

<sup>36</sup> Etzioni hat in seinem Werk *Jenseits des Egoismus-Prinzips* 1988 (dt.: 1994) erstmals ausführlich den widerstreitenden Dualismus zwischen den beiden "primären Kräften - der des Individuums (Ich-Paradigma; F.K.) und der der Gemeinschaft (Wir-Paradigma; F.K.)" - ausgearbeitet, deren Gleichgewicht es zu erreichen gilt. Die Gesellschaft, in der solcherlei Gleichgewicht erreicht wurde, nennt Etzioni eine *responsive community* (Etzioni 1994: 31 ff.).

<sup>37</sup> Die fehlende theoretische Grundlegung scheint Etzioni inzwischen erkannt zu haben. Darauf deutet meiner Einschätzung nach die Veröffentlichung des Bandes über *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society* 1996 hin. Diese Schrift versucht eine ausführlichere theoretische Herleitung des grundlegenden Paradigmas eines Gleichgewichts zwischen Individuum und Gemeinschaft, den ich im folgenden noch ausführlicher darlegen werde (die deutsche Übersetzung ist 1997 unter dem Titel *Die Verantwortungsgesellschaft* erschienen).

*meinschaft der Gemeinschaften* (wie Etzioni die Gesamtgesellschaft nennt) aufzuhalten. Dieser Prozeß ist nur möglich innerhalb einer funktionierenden *moralischen Infrastruktur*.

### **Auf- und Ausbau der moralischen Infrastruktur**

1993 hat Amitai Etzioni die Konzeption einer moralischen Infrastruktur, die eine moderne demokratische Gesellschaft seiner Einschätzung nach erst überlebensfähig macht, v.a. auf Basis einer kommunitären Familie entwickelt<sup>38</sup>. Sie stellt den Kern und den Ausgangspunkt der Rekonstruktion der moralischen Grundlagen dar. Entsprechend bezeichnet Etzioni das Zeugen eines Kindes als *kommunitären Akt*. Mit der Geburt eines Kindes gehen die Eltern “nicht nur gegenüber dem Kind Pflichten ein, sondern auch gegenüber der Gemeinschaft“ (ebd.: 63). Die Eltern sind der Gemeinschaft gegenüber verpflichtet, für die moralische Erziehung der Kinder zu sorgen. Die Gemeinschaft muß sich im Gegenzug den Eltern verpflichten, finanzielle Unterstützungen sicherzustellen - etwa in Form von Kindergeld oder einem Bonus, den die Eltern bei einer beruflichen Wiedereingliederung angerechnet bekommen (ebd.: 83). Grundvoraussetzung für das Wiedererestarken der Familien als Hort einer kommunitären Sozialisation ist allerdings die Entscheidung der Eltern, sich bewußt für die Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden. Dies sieht Etzioni dann sichergestellt, wenn Väter oder Mütter entweder verstärkt eine Teilzeitbeschäftigung eingehen und die damit gewonnene Zeit in die Familienverpflichtungen, v.a. die Kindererziehung, reinvestieren, oder “Frauen, die das Kindergroßziehen zu ihrer Berufung oder ihrem Beruf machen, das ohne soziales Stigma tun dürfen“ (ebd.: 85). Die Möglichkeiten, den Arbeitsalltag in diesem Sinne kinderfreundlich zu gestalten, was auch die Möglichkeit von teilweise bezahltem Erziehungsurlaub einschließt, sollten von Wirtschaft und Politik geschaffen werden. Die Grundentscheidung für oder gegen Kinder bleibt gleichwohl den Eltern überlassen. Konkret formuliert heißt dies für Etzioni, daß die

<sup>38</sup> Die Konzeption einer moralischen Infrastruktur hat Etzioni 1996 um die Elemente der Gemeinschaften im Sinne von freiwilligen Zusammenschlüssen und der Gesellschaft als Gemeinschaft von Gemeinschaften systematisch erweitert. Während er 1993 als Folge wiedererestarkter familialer Gemeinschaften die Stärkung kommunitärer Institutionen (Gemeinschaftsschule, bürgernahe Polizei, Ortskirche oder das Stadtmuseum) annimmt, welche wiederum “Kristallisationskerne des Gemeinschaftslebens“ sind (vgl. Etzioni 1993: 159 f.), schreibt Etzioni in seinem Verantwortungsgesellschaftsband den Gemeinschaften nach Beendigung der familialen und schulischen Sozialisation die Weiterführung der kommunitären Sozialisation zu (im Sinne eines dritten Sozialisationsfeldes nach Familie und Schule). Diese sollen eine Verwahrlosung der Menschen, von der selbst ein *guter und tugendhafter Charakter* bedroht ist, verhindern. “Sich selbst überlassen, verwickelt in die Routine des Alltagslebens, verlieren Individuen stufenweise die Bindung zu ihren Werten - es sei denn sie werden kontinuierlich bestärkt.“ (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 246). Die Gesellschaft als Gemeinschaft der Gemeinschaften stellt - im Sinne eines vierten Elementes der moralischen Infrastruktur - einen Rahmen dar, der die *Internalisierung und Stabilisierung der moralischen Stimme* absichert. Es bestehen somit grundlegende gesellschaftliche Werte, denen die Kleingemeinschaften gegenüber verpflichtet sind (vgl. Etzioni 1997<sup>1</sup>: 235; 248 ff.).



Eltern “wenn einmal ihr ökonomischer Grundbedarf gedeckt ist, ihre Karriere- und Konsuminteressen zugunsten ihrer Kinder zurückstellen, um mehr Zeit für sie zu haben“ (ebd.: 103). Außerdem ist der Wert der Ehe wieder verstärkt zu betonen, um die inflationäre Zunahme von Scheidungen in der US-amerikanischen Gesellschaft umzukehren. Denn die intakte Zwei-Eltern-Familie bietet eine deutlich bessere Ausgangsposition für eine gute kommunitive Sozialisation als alleinerziehende Eltern. Diese normative These versucht Etzioni durch die Ergebnisse verschiedener empirischer Untersuchungen zu den negativen Konsequenzen von Scheidungen für die betroffenen Kinder zu verstärken (vgl. ebd.: 104).

Auf dieser Basis einer kommunitiv erfolgreichen familialen Sozialisation könnten die Schulen ihren Anteil an der Sozialisation von Kindern auf die kognitive Entwicklung beschränken. Da diese Voraussetzungen aber (noch) nicht geschaffen sind, müssen die Schulen die Erziehungsdefizite der Familien, aber auch der Nachbarn oder der religiösen Institutionen, die maßgeblich mit zur moralischen Erziehung der Kinder beitragen sollten, ausgleichen. Basis bildet dabei die *Charakterbildung*. Etzioni sieht v.a. die Fähigkeit junger Menschen zur Selbstdisziplinierung entschwinden. Selbstdisziplin als einer notwendigen *inneren Bereitschaft*, “seine Kräfte für überzeugende Aufgaben zu mobilisieren, einzusetzen, und aus der Erledigung ein positives Gefühl - eine Selbstbelohnung - zu ziehen“ (ebd.: 110). Auf der Grundlage wiedererwachter charakterlicher Stärke ist moralische Erziehung möglich. Moralische Erziehung meint die Internalisierung von Verpflichtungen (*internalization of commitments*), welche nicht in Debattierclubs geleistet werden kann<sup>39</sup>. Welche Werte diesen Kindern gelehrt werden sollen, beantwortet Etzioni mit dem unklaren Hinweis auf diejenigen Werte, die vom Großteil der Gesellschaft geteilt werden. Dazu zählt er für die US-amerikanische Gesellschaft die Ablehnung von Kindesmißbrauch, von Vergewaltigung und Diebstahl, aber auch von respektlosem Verhalten und Diskriminierungen. Diese rein negativen Konzeptionen implizieren aber auch positive und konkrete Wertedefinitionen, wie diejenige des Wertes, “den wir dem Leben beimessen“ (ebd.: 119). Diesen Wert sieht Etzioni trotz der Debatten um Sterbehilfe als allgemein gesellschaftlich anerkannt. “Sicher, manche Detailfragen sind um-

<sup>39</sup> Etzioni bemängelt in der ethischen Bildung hauptsächlich, daß nur über Moral geredet und keine Moral gelernt werde. “Leider gehen nicht wenige von ihnen (gemeint sind die Schulen, in denen ‘Moralerziehung’ in den Lehrplan aufgenommen wurde, F.K.) die ethische Bildung in einer Weise an, die viel zu wünschen übrig läßt. Sie haben bei dem hochkognitiven Ansatz des ‘moralischen Urteils’ Zuflucht genommen, der auf den Arbeiten von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg aufbaut, die vor allem an der Förderung des moralischen Raisonnements, aber nicht an der Wertinternalisierung interessiert waren.“ (Etzioni 1995: 114).

---

stritten, aber es gibt hier mehr als genug Stoff, um den Schülern klarzumachen, welch hohen Wert unsere Gesellschaft dem Leben beimißt.“ (ebd.)

Die gute Gesellschaft bedarf einer sozialen Ordnung, und zwar einer solchen, “die den moralischen Bedingungen ihrer Mitglieder entspricht“ (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 36). Das heißt anders gewendet, Etzioni setzt die freiwillige Einigung auf einen Kernbestand von Grundwerten als notwendige Bedingung für eine gute Gesellschaft voraus. Die “moralische Ordnung“, wie Etzioni in dem Entwurf der Verantwortungsgesellschaft die soziale Ordnung der guten Gesellschaft im kommunitaristischen Sinne nennt, benötigt diesen “Kernbestand an Werten“ (vgl. ebd.: 127). Die Notwendigkeit einer Einigung auf gemeinsam geteilte Werte versucht Amitai Etzioni in einer Replik auf Michael Walzers Konzeption der komplexen Gleichheit (vgl. Kapitel 1.2.2) zu begründen. Walzers Logik, Ungleiches ungleich zu behandeln (wie Micha Brumlik 1992 treffend formuliert hat; vgl. Brumlik 1992<sup>2</sup>), bezeichnet Etzioni als Ansatz, “der relativistische, alle spezifischen Wertvorstellungen einebnende Töne meidet, und der dennoch kein Universalismus ist“ (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 131). Dies ermöglicht verschiedene Kernwerte in einzelnen Gemeinschaften und ermöglicht trotzdem das Verständnis auf gemeinsam geteilte Werte der Gemeinschaft der Gemeinschaften. In diesem Sinne unterstützt Etzioni die Walzersche Konzeption. Allerdings sieht er sie als nicht ausreichend an, denn es mangle ihr an Kriterien, “mit deren Hilfe Werte selbst gerechtfertigt werden können“ (ebd.: 132). Innerhalb der Walzerschen Konzeption wären Einzelgemeinschaften gerade durch die Pluralität von Definitionen des Guten in der Lage, Gerechtigkeit innerhalb einer Einzelgemeinschaft außer Kraft zu setzen, etwa durch die Begünstigung männlichen Chauvinismus als spezieller Definition des Guten, die aber gleichzeitig die Geschlechtergleichheit mißachten würde, die doch als allgemeines Gerechtigkeitsprinzip anerkannt werden sollte.

Dem Pluralismus müssen folglich nach Etzionis Einschätzung Grenzen gesetzt werden. Es reiche auch nicht, davon auszugehen, daß eine Reihe von Wertorientierungen bereits der Konzeption eines liberalen Staates zugrunde lägen<sup>40</sup>. Eine gute Gesellschaft bedürfe “eines sehr viel reichhaltigeren Kernbestands an Werten“ (ebd.: 135). Das heißt, anders ausgedrückt, die gute Gesellschaft muß sich auf eine bestimmte Konzeption des Guten und die Modalitäten der dafür notwendigen Auseinandersetzungen einigen. Auf einer solchen Basis sei, so Etzioni, ein *Pluralismus in der Einheit* möglich.

---

<sup>40</sup> Diesen Vorwurf macht Etzioni v.a. Amy Gutman und Bruce Ackerman, die er als *moderate Individualisten* bezeichnet (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 134).

---

In diesem Zusammenhang diskutiert Etzioni das Modell der deliberativen Demokratie, das auch von einigen Zivilgesellschaftstheoretikern als grundlegendes Modell für gesellschaftliche Debatten gehandelt wird<sup>41</sup>. Dieses Modell der Beratschlagung vernünftiger und autonomer Individuen ist, so Etzioni, aus den folgenden drei Gründen als allzu realitätsfremd abzulehnen. Erstens existieren keine völlig autonomen Individuen, die Voraussetzung für eine wirklich unbeeinflusste Auseinandersetzung in politischen Fragen wären. Außerdem ist Politik für die meisten Gesellschaftsmitglieder höchstens Nebenbeschäftigung, das hat hauptsächlich zur Folge, daß die Information der einzelnen Gesellschaftsmitglieder zu bestimmten politischen Debatten äußerst dürftig ist. Zweitens sind die Akteure gesellschaftlicher Debatten faktisch immer Teilgruppen oder Repräsentanten bestimmter Gruppen und Individuen, deren Denken und Urteilen maßgeblich von der Logik bestimmter Gruppen bestimmt ist. Drittens stellt der Großteil der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen keine wirklich empirischen oder logischen, sondern explizit oder zumindest implizit normative Fragen dar. Das heißt, so Amitai Etzioni, der größte Teil der realen "Deliberationen" findet als *Wertediskussionen* statt<sup>42</sup>. Diese Wertediskussionen stellen deshalb auch die kommunitaristische Form des gesellschaftlichen Dialogs dar, so Etzioni. Fünf Grundregeln bestimmen die Wertediskussion als gesellschaftlichen Dialog. Erstens müssen alle Teilnehmer der Wertediskussion Mitglieder derselben Gemeinschaft sein. Zweitens darf der Gesprächspartner nicht dämonisiert werden, die Werte des Gegenüber dürfen demnach nicht ausschließlich negativ beschrieben werden. Drittens ist es nicht erlaubt, die tiefsten moralischen Bindungen anderer Gruppen zu verletzen. Viertens sollten weniger die Rechtsansprüche, sondern vielmehr die Bedürfnisse und Interessen betont werden. Fünftens ist es unerlässlich sich auf einige Fragen zu beschränken, die zur Diskussion gestellt werden sollen, damit die grundlegenden Gemeinsamkeiten deutlich werden können und dem Gespräch als Stütze dienen können (vgl. ebd.: 150 ff.).

Es geht somit nicht um einen "Verfahrensdialo" im deliberativen Sinne, sondern um "Überzeugungsdialo" im kommunitaristischen Sinne (ebd.: 152). Diese Überzeugungsdialo stellen als moralische Dialo ein Schlüsselement der guten Gesellschaft dar, denn nur in

---

<sup>41</sup> vgl. z.B. Habermas, Jürgen 1996: 289 ff. oder Benhabib, Seyla: *Selbst im Kontext*, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>42</sup> Etzioni nennt als Beispiel die Debatten um den Schutz der Ökologie: "So ist zum Beispiel das Nachdenken über konkrete Maßnahmen des Umweltschutzes stark davon beeinflusst, inwieweit die zahlreichen Mitglieder oder Gruppierungen eines Gemeinwesens den Wert der Sorgfaltspflicht miteinander teilen, inwieweit sie also Verantwortung übernehmen, unseren Kindern die Umwelt nicht in einem schlimmeren Zustand zu übergeben, als wir sie vorgefunden haben" (ebd.: 146).

dieser Form der gesellschaftlichen Dialoge ist eine Einigung auf die notwendigen Grundwerte zu erzielen, die die Verantwortungsgesellschaft als gute Gesellschaft voraussetzt<sup>43</sup>.

Allerdings sieht Etzioni die gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Einigung auf gemeinsame Grundwerte durch einen moralischen Dialog nicht als ausreichend an, um die so gefundenen Grundwerte auch als die eigentlichen zu rechtfertigen. Dazu brauche es der Einsicht und der Akzeptanz der beiden letztgültigen Tugenden und darauf aufbauend dreier weiterer Rechtfertigungskriterien zur Entscheidung. Auf diesen Hinweis Etzionis möchte ich im nächsten Abschnitt näher eingehen.

### **Das Gleichgewicht von moralischer Ordnung und gebundener Autonomie**

Etzioni beschreibt für die Entscheidung über die Grundwerte einer Gemeinschaft vier Stufen von Rechtfertigungskriterien. Erstes Kriterium stellt die Voraussetzung dar, daß die Gemeinschaft als Entscheidungsinstanz dient, daß also innerhalb der Gemeinschaft durch demokratische Willensbildung oder sonstige Konsensbildung über die Grundwerte entschieden wird. Zweites Kriterium ist die Auffassung, daß die gesellschaftlichen Werte den moralischen Rahmen darstellen, das heißt die Auseinandersetzungen in der Gesellschaft finden in Übereinstimmung mit diesem Rahmen (z.B. den Verfassungsnormen einer demokratischen Gesellschaft wie den USA) statt. Drittes Kriterium stellt die Bedingung dar, Grundwerte sollten das Ergebnis eines echten moralischen Dialogs und/oder auch das Ergebnis globaler Konsensbildung sein. Das vierte Kriterium und die eigentliche Prämisse der Etzionischen Konzeption der guten Gesellschaft ist die Annahme, "daß bestimmte Vorstellungen in und durch sich selbst zwingend erscheinen" (ebd.: 308). Die These der *selbstevidenten Moralvorstellungen* bildet die undeutlichste These Etzionis innerhalb seines Entwurfs einer Verantwortungsgesellschaft. Implizit verständlich wird diese These auf Basis der Annahme zweier grundlegender *Zwillingswerte*: moralische Ordnung und Autonomie. Diese beiden Werte stellen in Etzionis Konzeption die letztgültigen, substantiellen Kriterien dar. Voraussetzung für eine gute kommunikative Gesellschaft ist das Gleichgewicht von einer "auf Freiwilligkeit beruhenden moralischen Ordnung und einer weitgehenden, jedoch, gebundenen Autonomie des Individuums bzw. der

<sup>43</sup> Die moralischen Dialoge sieht Etzioni nicht auf Kleingemeinschaften beschränkt. Er formuliert ein Konzept der sogenannten *Multiloge*. Diese gesamtgesellschaftlichen Dialoge sieht er in Tausenden von Einzeldialogen einer jeweils kleinen Gruppe von Gesellschaftsmitgliedern ablaufen. Öffentlichen Ausdruck erhielten diese Debatten auf der einen Seite durch Diskussionen, die in den Medien stellvertretend geführt werden, und auf der anderen Seite durch öffentliche Meinungsäußerungen wie Demonstrationen. Solche *Multiloge* sieht Etzioni etwa erfolgreich durchgeführt in der Auseinandersetzung über

Teilgemeinschaften“. Dieses Gleichgewicht ist im US-amerikanischen Fall seit den 60er Jahren deutlich ins Wanken gekommen, denn die Pflichten - Ausdruck der sozialen Ordnung - sind gegenüber den Rechten - Ausdruck der individuellen Autonomie deutlich ins Hintertreffen geraten, wie Etzioni 1993 attestierte. Das Erreichen der Balance zwischen moralischer Ordnung und Autonomie ist Ziel der moralischen Rekonstruktion der kommunitären Gesellschaften<sup>44</sup>, wie sie Etzioni in seinen Bemühungen um den Kommunitarismus fordert, um sie in gute Gesellschaften zu verwandeln (vgl. hierzu Kap. 2.1).

### **Zivilgesellschaft<sup>45</sup> bei Amitai Etzioni**

Etzioni sieht in einer zivilgesellschaftlichen Struktur, die er als *zivile Ordnung* und *Teil der guten Ordnung* beschreibt (1997<sup>1</sup>: 38; 140), einen notwendigen aber in keiner Weise ausreichenden Bestandteil einer guten Gesellschaft. Die neueren Konzeptionierungsversuche einer Zivilgesellschaft nennen nur die Bedingungen zur Übereinkunft zwischen Individuen, das heißt sie vernachlässigen den normativen Hintergrund und Inhalt der Auseinandersetzungen, so Amitai Etzioni. Um die normativen Grundsetzungen, den *Kernbestand an Werten*, geht es aber der Konzeption einer Verantwortungsgesellschaft: Etzioni fordert eine *Remoralisierung*, nicht nur eine Wiederbelebung der Zivilgesellschaft (1997<sup>1</sup>: 127 bzw. 140).

Für die gängigen Zivilgesellschaftskonzepte<sup>46</sup> beschreibt Etzioni drei Voraussetzungen (die uneinheitlich verwendet werden, manche Autoren rekurrieren nur auf einzelne Faktoren; vgl. Etzioni: 38). Erstens gehen die Zivilgesellschaftstheoretiker davon aus, daß die Menschen, die in zivilgesellschaftlichen Strukturen leben, friedlich miteinander umgehen. Ihr Tun und Handeln ist demnach vor allem von Kompromißbereitschaft und Vernunftorientierung bestimmt. Zweitens setzen Zivilgesellschaftskonzeptionen häufig voraus, daß ein Geflecht von vermit-

---

die Rolle der Frauen in einer modernen Gesellschaft wie den USA, die das traditionelle Rollenbild aufgebrochen hat (vgl. Etzioni 1997: 153 ff.).

<sup>44</sup> Als „mehr oder weniger“ kommunitäre Gesellschaften bezeichnet Etzioni die USA, Großbritannien, Deutschland und die skandinavischen Länder (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 62 f.).

<sup>45</sup> Etzioni verwendet den Zivilgesellschaftsbegriff uneinheitlich. In seinem Werk von 1993 spricht er von der Wiederherstellung der Zivilgesellschaft und beschreibt eine gute Gesellschaft i.S. einer moralisch rekonstruierten Gesellschaft mit den Worten: „In der Zivilgesellschaft ist jeder des anderen Hüter“ (Etzioni 1995: VII; 3; Hervorhebung, F.K.). 1996 vermeidet Etzioni das Prädikat Zivilgesellschaft für seinen Entwurf der Verantwortungsgesellschaft und beschreibt die Zivilgesellschaft in erster Linie als „Teil der guten Ordnung“ (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 38; Hervorhebung, F.K.) und damit der guten Gesellschaft inhärent. Allerdings vernachlässigt er diese Einschränkung gegenüber dem 1993 verwendeten umfassenderen Zivilgesellschaftsbegriff in Kapitel 5 wieder und nennt die Zivilgesellschaft als dritte Säule des Gemeinwesens neben Markt und Staat, als die gesellschaftliche Sphäre neben der ökonomischen und der politischen (Etzioni 1997<sup>1</sup>: 195).

<sup>46</sup> Etzioni bezieht sich v.a. auf Seligman, Adam: *The Idea of Civil Society*, New York (Free Press) 1992 und Putnam 1994.

telnden Instanzen vorhanden ist, das die Bürger vor staatlichen Übergriffen bewahrt. Drittens soll die jeweilige Regierung die Präferenzen der Bürger - besser oder überhaupt - berücksichtigen (1997<sup>1</sup>: 38).

Damit sieht Etzioni hauptsächlich verfahrensrechtliche Fragen und Bedingungen in den Mittelpunkt der zivilgesellschaftlichen Debatte gerückt. Der eigentliche Kern der *Rekonstruktion der Gemeinschaft* (1995:: IX) oder der guten Gesellschaft kann seiner Meinung nach so nicht erreicht werden. Denn hierbei muß es um die Rekonstruktion einer *dichteren sozialen Ordnung* (1997<sup>1</sup>: 33) gehen, das heißt um substantielle Werte. Genau dies verfehlt aber eine Debatte, die nur verfahrensrechtliche Begrifflichkeiten diskutiert und meist ausschließlich auf die politische Arena fokussiert. Dazuhin geht die Zivilgesellschaftsidee nach Etzionis Einschätzung häufig von zu schwachen Vereinigungen als Fundament aus (Etzioni nennt Schachclubs als Beispiel). Die komunitäre Gesellschaft braucht

“Gemeinschaften mit einem weitaus intensiveren zwischenmenschlichen Beziehungsgefüge (insbesondere ethnische oder religiöse Gemeinschaften, aber auch Nachbarschaftsverhältnisse)“ (1997<sup>1</sup>: 54).

Die Zivilgesellschaftsdebatte bietet somit ein zu dünnes Konzept für die Rekonstruktion der guten Gesellschaft. Sie verkenne, so Etzioni, auch immer wieder, daß Individuen als individualistische Einzelne nicht als Mitglieder der Zivilgesellschaft zu denken seien. Denn “solche Individuen sind unfähig, vernünftige und nachdenkliche Mitglieder einer zivilien Gesellschaft zu sein“ (ebd.: 52 ). Eine zunehmende Vereinzelung führt demnach zur Gesellschaftsunfähigkeit.

In Etzionis Konzept wäre eine Zivilgesellschaft im verfahrensrechtlichen Sinne als Instanzengeflecht der guten oder komunitären Gesellschaft inhärent, wäre ihr aber nicht gleichzusetzen. Sein Entwurf einer Zivilgesellschaft umfaßt die deutlich weitergehenden Voraussetzungen einer funktionierenden *moralischen Infrastruktur* und meint damit einen rein innergemeinschaftlichen Wandel.

In diesem Punkt setzt sich Etzioni deutlich von einigen anderen Zivilgesellschaftstheoretikern ab. Etzioni sieht in dem Zweig der Debatte, die seiner Einschätzung nach v.a. Robert D. Putnam mitbestimmt<sup>47</sup>, einen Versuch, die staatliche Handlungskompetenz zu verbessern. Darum

<sup>47</sup> Robert D. Putnam hat mit seinem Versuch, die empirische Relevanz starker Bindungen an ein Gemeinwesen am Beispiel italienischer Regionalstrukturen nachzuweisen, einen wichtigen Beitrag zur Debatte um Partizipation bzw. Beteiligungsstrukturen auf der zivilgesellschaftlichen Ebene geliefert (vgl. Putnam, a.a.O.). Putnams Blick gilt dem *sozialen Kapital* einer Gesellschaft. Dieses sieht er als notwendige Voraussetzung für die Durchführung von politischen und wirtschaftlichen Prozessen: “Social capital, as embodied in horizontal networks of civic engagement, bolsters the performance of the polity and the economy“ (Putnam, a.a.O.: 176).

geht es allerdings Amitai Etzioni nicht. Die staatliche Kompetenz ist seiner Meinung nach deutlich einzuschränken und die Gesellschaft ist als kommunitäre Gesellschaft in den Mittelpunkt zu stellen. Die staatlichen Aufgaben seien zwar nicht gänzlich auf die Gesellschaft abzuwälzen, so Etzioni, aber "eine sorgfältig gepflegte Stimme der Moral (kann) sowohl den Staat als auch die Zivilgesellschaft deutlich entlasten" (1997<sup>1</sup>: 195), denn in einer guten Gesellschaft ist "jeder des anderen Hüter" (Etzioni 1995: VII).

### **Der Versuch einer Neudefinition des Wohlfahrtsstaates**

Das grundlegende Paradigma des Theorieentwurfs einer kommunitären Gesellschaft im Verständnis Etzionis ist das immer wieder unterschiedlich überschriebene Gegensatzpaar von Individuum und Gemeinschaft<sup>48</sup>. Der aktive Kommunitarismus hat es sich auf die Fahne geschrieben, diese beiden Pole als zwei gleichschwere Waagschalen wiederherzustellen, also die jeweils zu wenig befüllte Seite aufzuzeigen und wieder gleichgewichtig zu beladen. Deshalb muß die moderne Gesellschaft der 90er Jahre remoralisiert werden, denn die Waagschale der individuellen Autonomie, die 'Ich'-Seite oder die Schale des Individuums ist zu schwer geworden, die Gegenseite - der moralischen Ordnung, die 'Wir'-Seite oder die Schale der Gemeinschaft - dagegen aus dem Blick geraten.

Folglich attestiert Amitai Etzioni auch für den Wohlfahrtsstaat, eine der Errungenschaften moderner westlicher Gesellschaften, diese ungleichgewichtige Entwicklung der letzten Jahre<sup>49</sup>. 1996 formulierte er zur Situation des bundesdeutschen Wohlfahrtsstaats<sup>50</sup>:

"Wir haben nun den nicht mehr zu tolerierenden Zustand erreicht, in dem sich immer mehr Menschen berechtigt fühlen, zahllose staatliche Leistungen mit immer höheren Kosten in Anspruch zu nehmen, sie aber nicht mehr bereit sind, immer höhere Steuern dafür zu zahlen." (Etzioni 1997<sup>2</sup>: 235)

Deshalb schlägt Etzioni vor im Sinne der *neuen Moralprinzipien*, die der Kommunitarismus vorgeschlagen hat, den Wohlfahrtsstaat neu zu definieren. Das bedeutet, daß Menschen einerseits gemäß ihrer persönlichen und sozialen Verantwortung leben und sich andererseits auf

<sup>48</sup> Wie ich bereits aufgezeigt habe, nennt Amitai Etzioni diesen Gegensatz an anderer Stelle "Ich-" versus "Wir-Paradigma", Rechte versus Pflichten oder "individuelle Autonomie" versus "soziale" bzw. "moralische Ordnung" (vgl. Etzioni 1994; 1995 und 1997<sup>1</sup>).

<sup>49</sup> Eine theorieimmanent überaus konsequente und logische Annahme, denn die erste Ausbildung der Wohlfahrtsstaaten fällt hauptsächlich in die Zeit der 60er Jahre, die Etzioni, wie ich oben bereits aufgezeigt hatte, als den Ursprung der Fehlentwicklung hin zu überbetonten Individualrechten beschreibt.

<sup>50</sup> Im Oktober 1996 sprach Amitai Etzioni in Bonn vor der Enquete-Kommission *Demographischer Wandel. Herausforderung der älter werdenden Generationen für den einzelnen und die Politik* des Bundestages über einen *kommunitaristischen Versuch, den Wohlfahrtsstaat neu zu definieren* (so der Untertitel des Vortrags; vgl. Etzioni 1997<sup>2</sup>).

die staatliche Absicherung in Notlagen verlassen können. So sei auf der einen Seite denjenigen, die das "System" verantwortlich machen, zu sagen, "niemand (ist) nur ein hilfloses Opfer"; denjenigen, die jede Notlage auf persönliches Versagen zurückführen dagegen, "daß es sozio-ökonomische Bedingungen gibt, die unangemessene Opfer von Menschen verlangen" (ebd.: 234). Ziel müsse dabei die Erhaltung eines *starken, aber reduzierten Kernes des Wohlfahrtsstaates* sein, wobei allerdings bestimmte Aufgaben auf die Einzelpersonen, Familien oder andere Kleingemeinschaften rückzuübertragen sind. Der eigentliche Weg, den Wohlfahrtsstaat weiter am Leben zu erhalten, sei der, ihn nicht mit Forderungen und Ansprüchen zu überladen. Die unterschiedlichen Lösungsansätze, die von politischer und teilweise ökonomischer Seite vorgeschlagen werden (erstens Verkauf von öffentlichem Besitz, zweitens schnelleres Wirtschaftswachstum, um die Einnahmen zu erhöhen und den Sozialstaat zu entlasten, und drittens staatliche Leistungen einzuschränken) lassen keine wirklichen Auswege aus der Misere vermuten. Dagegen verspricht der kommunitaristische Ansatz in den Augen Etzionis einen Erfolg. Denn

"die Essenz des kommunitaristischen Ansatzes besteht darin, daß er positive, sich lohnende und moralische Gründe liefert, daß Individuen, Familien und Gemeinschaften *einige* der sozialen Aufgaben übernehmen, um sowohl den Wohlfahrtsstaat als auch das politische System zu bewahren" (ebd.: 235).

Anders ausgedrückt, Etzioni will die sozialstaatliche Versorgung zurückschrauben, indem er v.a. erzieherische und pflegerische Aufgaben primär von den Familien und Kleingemeinschaften erledigt sehen will, die staatliche Versorgung sozusagen nur noch die Ausfallbürgschaft stellt, wenn die verschiedenen Gemeinschaftsstrukturen alle überfordert sind (vgl. hierzu Kap. 2.1). Ganz im Sinne des ursprünglichen Subsidiaritätsgedankens soll "die Verantwortung möglichst nahe dort übernommen werden, wo die Bedingungen es erfordern zu handeln - und dann, nur je nach Bedarf, die Lasten weiter verteilt, indem immer weitere Kreise gezogen werden" (ebd.: 236). Diese Verantwortungskreise sind aus der Idee der moralischen Infrastruktur abgeleitet. Der innerster Zirkel umfaßt die Einzelperson: Zunächst trägt jedes Individuum die Hauptverantwortung für das eigene Leben selbst und deshalb muß diese Haltung von staatlicher und gesellschaftlicher Seite aus unterstützt werden. Es muß also eher ein verantwortungsvoller Lebensstil als eine verstärkte gesundheitliche Versorgung gefördert werden, denn die gesundheitliche Betreuung trage im Vergleich zu einem verantwortlichen Lebensstil wesentlich weniger zu einer höheren Lebenserwartung und zur Lebensqualität bei. Etzioni befürwortet in diesem Zusammenhang etwa geringere Krankenkassenbeiträge für



---

Nichtraucher, denn damit werde das Bewußtsein für den gesellschaftlichen Wert der sauberen Luft geeicht. Dementsprechend fordert Etzioni von Sozialarbeitern, als Vertretern der Gesellschaft, das Leben von Hilfsbedürftigen zu beurteilen im Sinne der gesellschaftlichen Grundwerte und als *Verfechter von gesunden und verantwortungsvollen Lebensgewohnheiten* aufzutreten und nicht "jeden Lebensstil, dem sie begegnen, 'für richtig zu erklären" (ebd.: 237). Der zweite Verantwortungskreis umschließt die Familie. Den Familien sei in den letzten Jahrzehnten zunehmend die Verantwortung entzogen worden für Kinder, Jugendliche, Kranke und Alte: Die menschlichen Beziehungen sieht Etzioni einer *schleichenden Institutionalisierung* ausgesetzt. Dieser Prozeß sei umzukehren und soziale Fürsorge wieder zuerst im familialen Zusammenhang zu gewähren. Entsprechende Möglichkeiten sind von Politik und Wirtschaft zu schaffen. An dritter Stelle folgt der Verantwortungskreis der Community, womit Etzioni die kleinen Gemeinschaften auf lokalem Niveau, in Nachbarschaften und Vereinigungen meint. Etzioni geht davon aus, daß Menschen in Gemeinschaften grundsätzlich länger, gesünder und glücklicher leben als isolierte Menschen. Dazuhin könne die Kleingemeinschaft einen großen Teil von Aufgaben übernehmen, die momentan noch vom Staat übernommen werden. Das geschieht allerdings nicht von selbst: "je weniger der Staat ihre Funktionen übernimmt, um so mehr werden sie sich selbst darum kümmern" (ebd.: 238). Implizit fordert Etzioni somit einen staatlichen Rückzug in vielen Bereichen, um die (zivil)gesellschaftlichen Akteure wieder in Position zu bringen. Vierter und äußerster Verantwortungskreis ist die Gesamtgesellschaft. Wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen ihre Verantwortung übernehmen, wozu auch die Unterstützung von schwächer ausgestatteteren Gemeinschaften durch besser gestellte Gemeinschaften zählt, kann der Staat in einem partnerschaftlichen Verhältnis zu all diesen Gemeinschaften seiner Aufgabe nachkommen. Er ist weiterhin verantwortlich für viele sozialen Leistungen und er ist am besten befähigt, die notwendige Umverteilung zwischen ungleich versorgten Gemeinschaften zu organisieren.

Um diese Umstrukturierungen auf den Weg zu bringen, braucht es, so Etzioni, acht Voraussetzungen.

1. Die gesamte Sozialpolitik ist in dem eben genannten Sinne neu zu strukturieren, die Partner des Staates sind also zu ermutigen, ihre Verantwortung zu übernehmen.
2. Die Bedingungen für die häusliche Pflege sind zu erleichtern und zu erschweren sei es, die Menschen in Pflegeheimen unterzubringen.
3. Die Gemeinschaften sind v.a. durch Information und Schulung von staatlicher Seite zu befähigen, ihre Aufgaben zu übernehmen.

- 
4. Sozialhilfeempfänger sind verstärkt zu Gemeinschaftsarbeiten heranzuziehen (*workfare* statt *welfare*).
  5. Die nicht mehr zu garantierende Arbeitsplatzsicherheit im primären Sektor ist durch eine Arbeitsplatzsicherheit im sekundären oder tertiären Sektor zu ersetzen.
  6. Die Gründung von Stiftungen muß in der Bundesrepublik durch eine Änderung der Steuergesetze attraktiver gemacht werden.
  7. Neben der Flexibilisierung der Arbeit ist auch eine zunehmende Flexibilität des Kapitals erforderlich.
  8. Der nötige moralische Dialog ist gesellschaftsweit als *Multilog* zu initiieren, die Debatte über die zentrale Frage also, was ist eine gute Gesellschaft, ist intensiv zu führen.
- Insgesamt braucht es, so Etzioni, einen *neuen Geist*, der auch eine freiwillige Einfachheit zur Diskussion stellt gegenüber einer rein materialistischen Logik<sup>51</sup>.

Abschließend schreibt Etzioni:

“ Es kann nicht genügend betont werden, daß es hier um die privilegierten Teile der Gesellschaft geht, um die mit den höheren Einkommen. Die Armen zu drängen, ihre Lebensgewohnheiten zu ändern, damit die Reichen reicher werden können, ist nicht zu rechtfertigen. Vielmehr kann denen, die einen aufwendigen Lebensstil pflegen, der zweifelhafte Sinn aufgezeigt werden, den das Ausprobieren der neuesten Geräte, das Tragen der diesjährigen Mode und andere teure Statussymbole stiftet, und sie können sich selbst und untereinander fragen, ob sie nicht ein bedeutungsvolleres Leben in einer kommunitarischen Existenz finden würden. Solche Einsichten wecken die Bereitschaft, die notwendigen Änderungen im Wohlfahrtsstaat zu akzeptieren und ein höheres Maß an eigener, gegenseitiger und kommunaler Verantwortung, die zu diesem Wandel gehören, zu übernehmen.“ (ebd.)

---

<sup>51</sup> An dieser Stelle weist Etzioni auf psychologische Studien hin, die seiner Meinung nach zeigen, daß Einkommen und Glückseligkeit kaum etwas miteinander zu tun haben (ebd.: 243).

### 1.3 Der Versuch einer Einordnung

Charles Taylor sieht im klassischen Konzept der bürgerlichen Gesellschaft, wie es Hegel vorgelegt hat, die Synthese des L- (für die Anteile, die Taylor der Lockeschen Tradition zuordnet) und des M-Stranges (für Anteile, die Taylor auf Montesquieus Entwurf zurückführt)(vgl. Taylor, a.a.O.: 117 ff.; Kap. 1.1). Brumlik formuliert im Anschluß an Taylor: “So werden - idealtypisch - zwei Formen ziviler Gesellschaft möglich: Die zivile Gesellschaft der *Bourgeois* und die zivile Gesellschaft der *Citoyen!*“ (Brumlik 1991: 992; Hervorhebung im Original). Diese Unterscheidung in Bourgeois und Citoyen als Parameter für die eher liberale Orientierung einiger Zivilgesellschaftstheoretiker als einer sich primär selbstregulierenden Gesellschaft, oder anders gesprochen: im Sinne einer “außerpolitischen Realität“ (Taylor, a.a.O.: 133), gegenüber einer eher republikanischen Ausrichtung anderer Vertreter der Zivilgesellschaftsdebatte, deren Augenmerk zuallererst der Rückbindung der Republik in die Bürgerschaft gilt, scheint mir geeignet, auch die aktuelle Debatte um Zivilgesellschaft zu durchleuchten. Allerdings nur, wenn Taylors Definitionen der beiden Theoriestränge im Hinterkopf behalten wird, denn Brumliks idealtypische Unterscheidung von Bourgeois und Citoyen läßt allzu leicht einen einfachen Antagonismus vermuten, der Taylors Systematisierung nicht gerecht würde. Taylor betont neben der Ökonomie, also dem Feld der Bourgeois, den zweiten Aspekt der Lockeschen Konzeption, der oft unterbelichtet bleibt: die “autonome Öffentlichkeit mit eigener ‘Meinung‘“ (ebd.: 134). Der L-Strang meint also immer beide Momente, eine weitgehende Autonomie der Ökonomie und der öffentlichen Meinung. Die “politische Definition der Gesellschaft“ dagegen nennt Taylor den M-Strang (ebd.: 132). Hier stehen zwei Aspekte im Mittelpunkt: einerseits die politische Tugend (*la vertu*) und andererseits der “Geist der Gleichheit“ (Schmidt, a.a.O.: 57).

Vor allem die beiden hier bearbeiteten theoretischen Zivilgesellschaftskonzepte (Cohen/Arato und Walzer) lassen sich in diese Einordnung einpassen. Jean Cohen/Andrew Arato betonen sehr viel stärker die Frage der von Staat und Ökonomie (rechtlich) unabhängigen Gesellschaft als einer vorpolitischen Gesellschaft, und wären damit eher dem L-Strang zuzuordnen. Allerdings geht es ihnen nicht im eigentlich liberalen Sinn um die Betonung liberaler Individualrechte. Es geht ihnen um die Begründung einer rechtlichen Sicherung der Lebenswelt, und zu deren Rekonstruktion der Zivilgesellschaft, und daraus abgeleitet schließlich um die rechtliche Sicherung der Öffentlichkeit. Ihr neo-hegelianisches Vorhaben, radikaldemokratische

---

Einsichten mit liberalen zusammenzuführen, ist ein liberales im Lockeschen Sinne der Wichtigkeit der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig verschließt sich das Modell Cohen/Aratos im Hegelschen Sinne nicht republikanischen Einsichten, der notwendigen Rückbindung der Demokratie in der Gesellschaft. Denn immer wieder betonen die beiden Autoren, daß es einen verpflichtenden Anteil der Legalität gibt. Ihr zentrales Moment der Zivilgesellschaftsrekonstruktion, die Selbstbegrenzung gesellschaftlicher Akteure, begründen sie damit.

Michael Walzer geht es um die Mitgliedschaft der einzelnen Gesellschaftsmitglieder als Staatsbürger, die diesen grundlegend Teilhabe ermöglicht - die Staatsbürgerschaft oder die Mitgliedschaft in der Sphäre der Politik ist die wichtigste Mitgliedschaft in Walzers Zivilgesellschaftsmodell - und gleichzeitig zur Stützung und Beförderung des Gemeinwohls aufruft, was hauptsächlich durch den Zusammenschluß der Bürger in freiwilligen Assoziationen geschieht, in der Gemeinschaftsstärkung durch intermediäre Organisationen also (*Projekt von Projekten*). Walzer steht als Kritiker des liberalistischen Individualismusmodells in der Tradition Montesquieus: er verweist immer wieder auf die notwendige demokratische Rückbindung der staatlichen (aber auch ökonomischen) Institutionen. Ganz in Montesquieschem Verständnis ist Walzers Thema, eine Gesellschaft, die nicht unabhängig von ihrer politischen Konstitution zu definieren ist (vgl. Kap. 1.1).

Amitai Etzionis Entwurf wird in dieser Systematik als theoretisch inkonsistente Extremposition deutlich. Die Remoralisierungsstrategie stellt eine extrem republikanische Version dar, die den Aspekt der politischen Tugend in Montesquies Theorie überbetont ohne die Rolle der *corps intermédiaires* als intermediäre Organisationen und die zentrale Rolle des Staates in der Konzeption Montesquieus mitzubedenken. Der Blick auf gesellschaftliche Kleingemeinschaften als Motor der Remoralisierung bleibt gesellschaftstheoretisch beschränkt und wird meines Erachtens der Realität gesellschaftlicher Modernisierung nicht gerecht (vgl. Kap. 2.1). Außerdem übersieht er die strukturellen Spannungen und Spaltungen, welche die (nach)moderne kapitalistische Gesellschaft beeinflussen, nicht nur, sondern öffnet einer zunehmenden Deregulierung neoliberaler Prägung die Tore, wie Weiterführungen seines Entwurfs im Stile Wolfgang Schäubles zeigen (vgl. Schäuble 1994: 128 ff.).

Der Einordnungsversuch der vorgestellten Zivilgesellschaftsbeiträge stellt selbstverständlich nur eine Perspektivierung im Verständnis der klassischen Stränge der Debatte(n) um die bürgerliche Gesellschaft dar. Die Konzepte Cohen/Aratos und Walzers akzeptieren und setzen die Realität einer modernisierten Gesellschaftlichkeit voraus, die auf individuellen Grundrechten aufbaut, durch gesellschaftliche Zusammenschlüsse unterschiedlichster Art geformt

---

und mitbestimmt wird und in politischer Repräsentation die Organisation und Ausführung von Staatlichkeit delegiert. Im Hegelschen Sinne geht es beiden Konzepten also um die Einbettung des liberalen Konzepts negativer Freiheiten in einen modernen Republikanismus.

Abschließend möchte ich die zentralen gemeinsamen Charakteristika der Beiträge von Jean Cohen/Andrew Arato und Michael Walzer auflisten.

1. Der Diskurs über Zivilgesellschaft stellt ein Projekt der Moderne dar und anerkennt als solches Rationalisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse als gegeben und prinzipiell unhintergebar.

2. Beide Konzeptionen setzen auf die Anerkennung der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften und damit spezifischer Logiken innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Sphären, woraus sie ihr zentrales Konzept der *Selbstbegrenzung* (Cohen/Arato) oder der *Anerkennung der komplexen Gleichheit* (Walzer) entwickeln. Beide Konzeptionen akzeptieren die Trennung von Privat- und öffentlicher Sphäre.

3. Die liberalen Individualrechte bilden die Grundlage einer Stärkung oder einer Rekonstruktion der Zivilgesellschaft. Cohen/Arato geht es auf dieser Basis um die Sicherung zivilgesellschaftlicher Kommunikationsmöglichkeiten einerseits und die Ermöglichung der Kommunikation mit den Systemteilen andererseits. Walzer dagegen betont die notwendigen sozialen Bindungen zur Stabilisierung von Gesellschaften, welche die reine liberale Lehre seiner Einschätzung nach vergißt.

4. Sowohl Cohen/Arato als auch Walzer beschreiben strukturelle Dilemmata der bestehenden Wohlfahrtsstaatlichkeit, die gesellschaftliche Potentiale *kolonialisiert* (Cohen/Arato) oder *nationalisiert* (Walzer). Dieser Entwicklung ist im Sinne einer *reflexiven Weiterführung* (Cohen/Arato) oder einer Ergänzung des Wohlfahrtsstaats durch eine *Wohlfahrtsgesellschaft* (Walzer) zu begegnen, womit beide Autoren vor allem die Aktivierung gesellschaftlicher Arrangements neben den notwendigen sozialen Sicherungsstrukturen für alle Gesellschaftsmitglieder meinen.

5. Die Zivilgesellschaft anerkennt die stabilisierende Rolle der demokratischen Institutionen. Keine der Konzeptionen hat eine Selbstherrschaft im Rousseauschen Sinne zum Ziel. Es handelt sich nicht um anti-staatliche Konzepte, allerdings in Teilen um anti-etatistische, wie die Autorenbeiträge zur Frage moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit zeigen.

6. Beide Konzeptionen stellen die öffentliche Sphäre als zentrales Merkmal der Zivilgesellschaft heraus.

---

7. Gemeinsam ist den Zivilgesellschaftstheorien die Perspektive einer kollektiven Identität. Michael Walzer formuliert einen modernen Gesellschaftsvertrag, dessen *moralisches Band* die Gesellschaftsmitglieder gegenseitig verpflichtet. Cohen/Arato entwerfen ein Konzept einer *schwachen gemeinsamen Identität*, die durch öffentliche Diskurse konstituiert wird und dadurch den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen die Auseinandersetzung über das Gemeinsame, das 'Wir', möglich macht. Grundlegendes Inklusionsmoment ist in beiden Konzeptionen die Staatsbürgerschaft.

8. Michael Walzer wie Jean Cohen und Andrew Arato sehen in der modernen Zivilgesellschaftstheorie einen Ausweg aus den Antinomien der modernen politischen Theorie als einer Zusammenführung bisher kontradiktorisch gehandelter Ansätze in einem neuen *radikaldemokratischen Ansatz auf der grundlegenden Anerkennung der liberalen Grundfreiheiten* (Cohen/Arato) oder als einer *Antiideologie zu den vier bestimmenden Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts* (Walzer).

Die somit gewonnene theoretische Konzeptionierung eines modernen Zivilgesellschaftsmodells ließe sich in Modifikation des Definitionsversuchs von Manfred G. Schmidt wie folgt formulieren (hierbei bilden die beiden erstgenannten Punkte die entscheidenden Charakteristika, während der dritte die Abgrenzung zu radikalen Interpretationen darstellt):

Die Zivilgesellschaft stellt (1) eine moderne gesellschaftliche und demokratische Ordnung dar, in der oberhalb der Familien und gegenüber dem Staat und der Ökonomie vielfältige Institutionen treten, die zugleich Rechte schützen und Interessen authentisch vermitteln, (2) einen durch gesicherte Mitsprache- und Mitwirkungsrechte der Gesellschaftsmitglieder als Bürger konstruierten öffentlichen Bereich, in dem sich die gesellschaftlichen Interessen in staatsunabhängigen Assoziationen frei organisieren und artikulieren, und (3) eine Politik, deren Funktion und Reichweite im Unterschied zur tendenziellen Totalpolitisierung autoritärer Regime auf einen abgegrenzten öffentlichen Bereich unter Wahrung weitgehender Autonomie des Privaten beschränkt ist (vgl. Schmidt 1995).

## 1.4 Kritische Stimmen zum Zivilgesellschaftsdiskurs

Volker Heins hat 1992 in der Politischen Vierteljahresschrift versucht, die Ambivalenzen der Zivilgesellschaftsdebatte aufzuzeigen (vgl. Heins 1992). Sein Vorwurf der "Antikisierung", welcher für den Hinweis auf das Wiederaufflammen einer überholten Debatte steht, ist meines Erachtens nicht nur nach der Darstellung der Theoriepositionen von Jean Cohen und Andrew Arato und Michael Walzer voreilig, denn diese Konzeptionen stellen eindeutig Theorieentwürfe dar, die auf (nach)moderne Gesellschaftsfragen reagieren, sondern er ist auch im Rückblick auf die 'klassische' Debatte um bürgerliche Gesellschaft (vgl. Kap. 1.1) ein unberechtigter Vorwurf. Ist es nicht gerade für postmarxistische Autoren notwendig - als solche bezeichnen sich sowohl Jean Cohen und Andrew Arato, als auch Michael Walzer - den Blick zurück auf Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft zu tun, um die Frage der gesellschaftlichen *Wurzeln der Sittlichkeit* neu zu stellen? Ist nicht die reine marxistische Determinierungsthese mit ihrem ausschließlich ökonomistischen Blick neu zu überdenken und die bürgerliche Gesellschaft wieder als eine ins Auge zu fassen, die neben dem *System der Bedürfnisse* auch durch gesellschaftliche *Korporationen* und das individuelle Recht strukturiert, geprägt und gesichert sein muß? Wie ist das Problem des *Sittenverderbens* zu bekämpfen, wie ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen dem jeweiligen Einzelinteresse und dem Allgemeininteresse zu erreichen<sup>52</sup>? Eine Zivilgesellschaftsperspektive, die diese Fragen nicht berücksichtigt, ignoriert die Tatsache der gesellschaftlichen Modernisierung.

Gleichzeitig muß sich der Zivilgesellschaftsdiskurs allerdings der Gefahr der Blindheit gegenüber Manipulierbarkeitsrealitäten durch Ökonomie oder politisch-moralische Größen bewußt sein, deren Aufdeckung sich die linke Theorie verschrieben hat (vgl. Heins, a.a.O.: 238). Die Gefahr, daß v.a. die Ökonomie aus dem Blick rutscht ist theoriegeschichtlich sehr naheliegend, wie Winfried Thaa deutlich macht (vgl. Thaa, a.a.O.: 179 ff.). Denn in den ostmittel-europäischen Debatten über Zivilgesellschaft war das *System der Bedürfnisse* (Hegel) nie im Mittelpunkt der Debatte. Hier ging es eher im klassischen Verständnis der *societas civilis* um den Zusammenschluß freier Individuen gegenüber dem Parteistaat, hier stand also das Lockesche Interesse der Begründung einer (vopolitischen) Gesellschaftlichkeit gegenüber einem

<sup>52</sup>

Micha Brumlik hat diesen Rückbezug als die Rückkehr an "jene Kreuzung (bezeichnet), an der Rechts- und Linkshegelianer darüber stritten, ob die recht verstandene Freiheit in der Moderne nur unter Berücksichtigung des bürgerlichen Eigentums als *notwendiger Bedingung sensu stricto* gedacht werden könne oder ob diese Freiheit ihren Weg nur durch eine radikale Kritik und Aufhebung alles Bestehenden finden könne" (Brumlik, a.a.O.).

---

absolutistischen Herrschaftsapparat Pate. Doch eine neoaristotelische Überhöhung eines antiken Tugendbegriffs, wie sie teilweise in der Zivilgesellschaftskonzeption der jüngeren Frankfurter Schule um Rödel anklingt, heißt den Bogen überspannen (vgl. dazu Kap. 2.5).

Mit Volker Heins bleiben an dieser Stelle zwei zentrale Punkte für eine kritische Betrachtung des Zivilgesellschaftsdiskurs festzuhalten. Erstens sollten die materiellen Lebenschancen der gesellschaftlichen Gruppen nicht aus dem Blick geraten, und zweitens besteht die Gefahr, daß die voraussetzungsvollen (zivilen) Handlungschancen nur Mittelschichtsangehörigen zugesprochen werden können und damit ein Mittelschichtsprojekt konstruiert wird, das im Hinblick auf die Diskussionen um die Krise des Wohlfahrtsstaat, die erklärter Bezugspunkt der Zivilgesellschaftstheoretiker ist, keinen Boden gutmachen kann.

Berechtigt ist meines Erachtens auch die Kritik, die etwa Adam B. Seligman formuliert: Zivilgesellschaft verkommt zumindest außerhalb akademischer Zirkel zu einem bedeutungskontingenten "Modewort" (vgl. Seligman 1995; aber auch Heins, a.a.O.). Der Blick in die Programmübersichten von Volkshochschulen oder Erwachsenenbildungsakademien der letzten Jahre offenbart einen inflationären Gebrauch des Terminus in teilweise unkenntlicher Verwendung (vgl. z.B. *Schwerpunktthema 1997/98* der Evangelischen Akademie Bad Boll). Nicht zuletzt in den Zivilgesellschaftsdiskussionen innerhalb der kirchlichen Akademien ist immer wieder die Entwicklung zu beobachten, daß Zivilgesellschaftsvorstellungen in den Rang einer *Zivilreligion* (Dubiel) gehoben werden und der (wissenschaftliche) Analysewert dahinschwindet (vgl. ebd.: 240). Amitai Etzionis Versuch der Mobilisierung einer neuen sozialen Bewegung zur Remoralisierung der modernen Gesellschaften ist das herausragendste verschriftlichte Beispiel solcher Tendenzen. Auch hier sind die Gründe für die Euphorie manches Denkers in der theoriegeschichtlichen Entwicklung der Zivilgesellschaftsdebatte zu finden. Die ostmitteleuropäische Debatte als Ausgangspunkt der Debatte in westlichen Zusammenhängen (vgl. Kap. 1.1) konnte in der Abgrenzung gegenüber dem autoritären Parteistaat einen gemeinsamen Wertekonsens erzeugen. Auf dieser Basis mobilisierten sich gesellschaftliche Gruppierungen gegen den Parteistaat. Das Ergebnis, die demokratischen Revolutionen in den ostmitteleuropäischen Staaten des damaligen Warschauer Vertrages fasziniert zurecht, ist allerdings nicht auf westliche Verhältnisse zu übertragen, in denen es um die Demokratisierung bereits bestehender Demokratien geht.

Auf eine Gefahr der Stärkung und Mobilisierung klein-gesellschaftlicher Freiwilligenassoziationen hat Heins außerdem verwiesen, nämlich auf die Gefahr ungewollter kollektiver Identitäten unterhalb des Nationalstaats, wie etwa *clanförmig organisierte Sektoren der illegalen*



*Ökonomie* oder *Jugendbanden*, aber auch wohlstandschauvinistische Zusammenschlüsse (vgl. Heins, a.a.O.).

Solche realen Phänomene hinterfragen außerdem eine theorieimmanente Annahme des Zivilgesellschaftsdiskurses, die gesellschaftliche Realität der (nach)modernen Gesellschaften sei ziviler geworden, was sich deutlich im Phänomen unterschiedlichster gesellschaftlicher Bewegungen zeige. Ist die Wirklichkeit nicht eher eine immer un-zivilere geworden? Hier scheint weder eine Romantisierung bürgerlicher Tugenden sinnvoll oder berechtigt<sup>53</sup> noch ein Einstimmen in den Chor der Klagenden, die medial ausschließlich den Abgesang der Moderne als kriminalisierte, atomisierte und entsolidarisierte End-Zeit anstimmen. Ein abgeklärter Blick auf die wohlfahrtsstaatlichen Realitäten scheint vonnöten.

Dabei muß es auch darum gehen, die Zivilgesellschaftskonzeptionen nicht als "Action is satisfaction-Programme" zu lesen (vgl. ebd.: 239), um nicht zu übersehen, daß politische Tugend (oder einfach formuliert: freiwilliges Engagement) zumeist Nebenprodukt von Eigeninteressen ist oder, wie Seligman in Hegelschem Verständnis formuliert: die zivile Gesellschaft stellt gerade das Gebiet dar, "wo die konkrete Person, das besondere Individuum, Subjekt ihrer- oder seiner selbst, die Erfüllung der 'selbstsüchtigen' Ziele anstrebt" (Seligman, a.a.O.: 71). Es muß in den Debatten über Zivilgesellschaft somit gerade um diese Spannung zwischen Privat und Öffentlich gehen. Die Synthetisierungsversuche führen nicht weiter, es geht um die Frage, "wie die individuellen Interessen in der sozialen Arena verfolgt werden können und dabei zugleich das gesellschaftliche Gut in der individuellen oder privaten Sphäre Berücksichtigung findet" (ebd.: 72)<sup>54</sup> oder in Anlehnung an die Formulierungen der vorgestellten Autoren: die Sphäregrenzen müssen einer ständigen Reflexion unterstehen.

Nicht zuletzt ist auf die etatistische Tradition in bundesrepublikanischen Zusammenhängen zu verweisen. Die Debatte um die Zivilgesellschaft wird vornehmlich in US-amerikanischen Zusammenhängen geführt und kennt diese etatistische Tradition nicht im bundesrepublikanischen Maße. In der hiesigen Debatte muß der Blick somit auch auf Mobilisierung- und Aktivierungspotentiale innerhalb der Institutionen gerichtet werden.

<sup>53</sup> Ute Frevert hat die Frage *Gab es ein 'goldenes Zeitalter' der deutschen Bürgerlichkeit?* kürzlich in eindrucklicher Art in der Frankfurter Rundschau bearbeitet (vgl. Frevert in: FR vom 10. 2. 1998: 20).

<sup>54</sup> Interessanterweise kommt Seligman am Ende seines Aufsatzes an einem ähnlichen Punkt an wie Walzer. Auch er fordert die Akzeptanz des Pluralismus, den er *ethnischen Pluralismus* nennt. "Keine Politik (darf) sich nur durch die Akzeptanz bezüglich eines (...) Modells definieren, sondern gerade ethnisch heterogene Gesellschaften (sollten sich auf) unterschiedliche Definitionen der Begriffe Wechselseitigkeit, Solidarität wie auch die Pflichten und Rechte der Bürger aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen innerhalb der Gesellschaft (beziehen)" (Seligman, a.a.O.: 77).

---

Hinterfragt werden kann die Ausrichtung aller Beiträge auf den Nationalstaat. Ist diese Orientierung unter den sich verändernden Realitäten der Internationalisierung und Globalisierung von Ökonomie, aber auch von Politik, noch berechtigt? Die Zivilgesellschaftsdebatte gibt keine Antworten auf diese Fragen, aber die Frage nach moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit unter der zivilgesellschaftlicher Perspektive, die Fokus dieser Arbeit ist, und deren Krise Ausgangspunkt der Zivilgesellschaftsdebatte in westlichen Zusammenhängen war, scheint im Moment keinen anderen Bezug als den Nationalstaat zuzulassen. Denn eine Sicherung ziviler, demokratischer und sozialer Rechte ist selbst in dem am weitesten fortgeschrittenen supranationalen Integrationssystem, dem Staatenverbund der Europäischen Union bisher erst rudimentär ausgearbeitet und auf globaler Ebene noch nicht zu finden. Eine Debatte um die Sicherung demokratischer Partizipation und damit um politische Teilnahme und soziale Teilhabe ist momentan hauptsächlich auf der Nationalstaatsebene zu führen, allerdings sind gleichzeitig (politische) Diskussionen über einen möglichen Ausbau derselben auf supranationaler Ebene sinnvoll.

Konstruktives scheint der Zivilgesellschaftsdiskurs zu der Frage gesellschaftlicher Partizipation beigetragen zu haben. Zum einen rückt das gesellschaftliche Potential unterhalb des Nationalstaats wieder in den Blickpunkt, und es ist eine Debatte darüber in Gang gebracht worden, zum anderen lieferten Beiträge wie die Putnams die ersten empirischen Daten darüber, daß eine stärkere gesellschaftliche Partizipation wirklich zur Stärkung und Effektivierung politischer und wirtschaftlicher (!) Prozesse beiträgt (vgl. Putnam, a.a.O.).

Einen wichtigen Beitrag haben die beiden hier vorgestellten Theoriebeiträge mit einem neuen Blick auf die Realität gesellschaftlichen Pluralismus geleistet. Sowohl das Konzept *komplexer Gleichheit* (Walzer) als auch die Idee der *plurality of democracies* (Cohen/Arato) akzeptiert zwar systemtheoretische Grundwahrheiten, erweitert diese aber um gesamtgesellschaftliche Aspekte (Fragen der *kollektiven Identität* (Cohen/Arato) oder des *moralischen Bands* (Walzer). Die Frage (nach)moderner Gesellschaftlichkeit kann hier entscheidende Impulse erhalten.

Rainer Schmalz-Bruns versucht in diesem Sinne in einer Reaktion auf die Kritik von Volker Heins den Zivilgesellschaftsdiskurs, wie ihn hauptsächlich der republikanische Strang diskutiert (Schmalz-Bruns bezieht sich stark auf Michael Walzers Konzeption), als einen wichtigen Beitrag zu verteidigen, der "die breiter werdende Kluft zwischen politischen und Funktionseleiten und dem Demos wieder verringern (kann)" (Schmalz-Bruns 1992: 251), und damit das Problem einer "dritten demokratischen Transformation" (Dahl, zitiert nach: Schmalz-Bruns,

---

a.a.O.) anzugehen ermöglicht. (Nach)moderne Demokratien sind nach Einschätzung Schmalz-Bruns "in unterschiedliche Organisationsformen hierarchischer Willensbildung und horizontaler Selbstkoordination diffundiert, ohne daß ein operatives Zentrum, von dem aus der Prozeß der Diffusion selbst noch einmal unter demokratische Kontrolle genommen werden könnte, mitinstitutionalisiert wäre" (ebd.: 247). Die Pointe sieht Schmalz-Bruns nun - ganz in der geistigen Nachfolge Michael Walzers - nicht in einem Rückzug in die Demokratisierung der einzelnen Teilsysteme, sondern in der Bearbeitung der Frage wie diese unterschiedlichen Formen der Demokratie im Zusammenspiel *politisiert* und *demokratisiert* werden können - es geht also um die "Demokratisierung der Differenzierungsfrage" (ebd.: 248). Schmalz-Bruns kritisiert an dieser Stelle das Selbstbegrenzungsmodell Cohen/Aratos als unzureichend und verweist auf die Walzersche Forderung einer öffentlichen Auseinandersetzung über die *Kunst der Trennung* (vgl. Kap. 1.2.2), die deutlich weitsichtiger sei. Cohen/Aratos Blick scheint somit schon zu sehr libertär gefärbt und nur noch aus den einzelnen gesellschaftlichen Sphären herauszuschauen, anstatt auch über die Grenzen hinweg. Schmalz-Bruns scheint hierbei Cohen/Aratos kommunikative Konstruktion einer minimalen kollektiven Identität übersehen zu haben, die über die ausschließliche Anerkennung der *plurality of democracies* als notwendige Voraussetzung für eine Demokratisierung der modernen Demokratien hinausweist, wenn sie sich damit auch die schwierige Aufgabe der Konstruktion eines allgemeinen 'Wir' vornimmt (vgl. Kap. 1.2.1). Dieser Problematik stellt sich Michael Walzer mit der Idee der *maximalen Moral* einer Gesellschaft allerdings auch (vgl. Kap. 1.2.2).

Schmalz-Bruns formuliert drei Kernelemente der Debatte: Erstens akzeptiere die Zivilgesellschaftstheorie die "liberale Einsicht der Notwendigkeit der Trennung von Staat und Gesellschaft" (ebd.: 247), weil die *Demokratisierung der bürgerlichen Gesellschaft* auf die individuellen und politischen Freiheitsrechte angewiesen ist; zweitens liege den Beiträgen meist die Erkenntnis zugrunde, daß weder der Staat noch die Gesellschaft Partizipationsstrukturen in ausreichendem Maße bereithält und deshalb eine Demokratisierungsstrategie sowohl gegenüber der Gesellschaft als auch gegenüber dem Staat greifen müsse (vgl. ebd.); und drittens verteidigten die Zivilgesellschaftspositionen das "prekäre Gleichgewicht zwischen demokratischen Selbstbestimmungsrechten einerseits und individuellen Abwehr- und Anspruchsrechten wie der Eigensinn ausdifferenzierter Handlungsbereiche andererseits" (ebd.).

---

## Kapitel 2: Der Wohlfahrtsstaat aus zivilgesellschaftlichen Perspektiven oder die Frage nach der Solidarität

*...wie die Gesellschaft selbst  
den Menschen  
als Menschen produziert,  
so ist sie durch ihn produziert.*  
(Karl Marx)

Akzeptiert man die entwickelte Vorstellung von Zivilgesellschaft, stellt sich die Frage der Gewichtung von Freiheit und Gleichheit in heutigen Gesellschaften neu: Die Konzeptionen des (nach)modernen Wohlfahrtsstaats stehen zur Disposition. Jean Cohen/Andrew Arato, Michael Walzer und Amitai Etzioni haben die Konsequenzen einer zivilgesellschaftlichen Perspektive für Wohlfahrtsstaatsmodelle teilweise bereits angedacht und erste Ansätze für den Entwurf zivilgesellschaftlicher Neuorientierungen (nach)moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit aufgezeigt. Die nachfolgend diskutierten Autoren setzen teilweise explizit, teilweise unausgewiesen und teilweise mit anderen Bezügen an diesen Fragestellungen an und versuchen die 'Frage nach der Solidarität' zu beantworten. Allen Autoren geht es um ein Konzept gesellschaftlicher Modernisierung (so zumindest ihr Anspruch), das auf der Annahme aufbaut, daß sich in der (nach)modernen Gesellschaft lebensweltliche Bezüge auflösen oder bereits aufgelöst haben, deren Existenz aber Grundlage jeden zivilgesellschaftlichen Handelns darstellt, wie ich oben dargestellt habe. Es muß einer Wohlfahrtsstaatlichkeit aus zivilgesellschaftlichen Perspektiven also um die Reaktivierung dieser Potentiale gehen. Je nach Theorieposition findet die Auflösung traditioneller sozialer Netzwerke unterschiedlichste Interpretationen und entsprechende Handlungskonsequenzen, die in zwei Hauptstränge eingeteilt werden können: Auf der einen Seite findet sich eine Lesart, die Individualisierung als eine *Entmoralisierung der Moderne* (vgl. Koslowski 1990) oder einen zunehmenden *Werteverlust* (vgl. Etzioni 1995; ders. 1997) im Sinne eines destruktiven Prozeß beschreibt, dem nur mit einer *Reethisierung* (vgl. Koslowski, a.a.O.) oder einer *Remoralisierung* (vgl. Etzioni, a.a.O.; Schäuble 1994) zu begegnen sei, sonst wären gesellschaftliche Atomisierung und Egoismus nicht weiter zu verhindern. Diese stark rückwärtsgewandte Perspektive schießt mit sehnsüchtigem Au-

ge auf traditionelle mechanische Solidaritätsstrukturen (Durkheim)<sup>55</sup>. Die andere Seite sieht dagegen im Individualisierungsprozeß einen naturwüchsigen Teil der Moderne, der v.a. zur Befreiung aus traditionellen Zwängen, also zu einem Liberalitätszuwachs geführt hat, und neue Netzwerkkonstruktionen organischer Solidaritätsstrukturen (Durkheim) mit sich bringt. Hier sind allerdings auch liberalistische Hoffnungsträger auf dem vorwärtsgerichteten Marsch in eine Welt der freien Einzelnen (vgl. Beck 1997) neben langsamen und oft skeptischen Wanderern, auf der Suche nach einer *anständigen* (vgl. Margalit 1997) oder sozialen Gesellschaft, zu finden.

Ich möchte im folgenden sechs im bundesrepublikanischen Zusammenhang diskutierte (wohlfahrts- oder sozial-) politische Konzepte darstellen, die sich in unterschiedlichster Weise den Zivilgesellschaftskonzeptionierungen bedienen. Diese Positionen scheinen mir dominierende Strategien innerhalb der Debatte um die Frage der Wohlfahrtsstaatlichkeit in der (nach-) modernen bundesrepublikanischen Gesellschaft zu repräsentieren:

- 2.1 Die traditionale Solidaritätsgemeinschaft: Die konservativ-autoritative Strategie (Wolfgang Schäuble)
- 2.2 Die Bürgergesellschaft im Verständnis des 'schwäbischen Kommunitarismus' (Konrad Hummel und Wolf Rainer Wendt)
- 2.3 Die aktive Bürgergesellschaft der Zweiten Moderne (Ulrich Beck und Anthony Giddens),
- 2.4 Das wohlfahrtspluralistische Modell der Wohlfahrtsgesellschaft (Thomas Olk und Adalbert Evers)
- 2.5 Die Zivilisierung des Sozialstaats (Günter Frankenberg - die jüngere Frankfurter Schule) und
- 2.6 Die bürgerliche Gesellschaft erkennt ihre eigenen Widersprüche - der Versuch einer Politik des Sozialen (Die Widersprüche-Redaktion)

---

<sup>55</sup> Damit werden berechnigte Zweifel am Anspruch solcher Perspektiven als (gesellschaftliche) Modernisierungsstrategien laut (vgl. Kap. 2.1).

---

## 2.1 Die traditionale Solidaritätsgemeinschaft: Die konservativ-autoritative Strategie (von Amitai Etzioni zu Wolfgang Schäuble)

Wolfgang Schäuble legte in den letzten Jahren die bundesdeutsche Wiedergabe der kommunitaristischen Remoralisierungsstrategie vor, wie Amitai Etzioni sie für die USA entworfen hatte (Schäuble 1994; ders. 1996; vgl. Kap. 1.2.3)<sup>56</sup>. Der momentane Fraktionsvorsitzende der CDU/CSU im Deutschen Bundestag titelte 1994 zynisch mit dem zweiten Vers der ehemaligen Nationalhymne der DDR *Und der Zukunft zugewandt*. In diesen gesellschaftsbeobachtenden und -entwerfenden Notizen konstatiert Schäuble den Mitgliedern der bundesrepublikanische Gesellschaft eine “individualistische, gesellschaftsfeindliche, letztlich auch hedonistische Mentalität“ (Schäuble 1994: 40). Ganz in Etzionischer Manier sieht Wolfgang Schäuble in der *pluralistischen Gesellschaft unserer Tage* zuviele zentrifugale Kräfte am Werk, die zur Gefahr für die Einheit der Gesellschaft zu werden drohen. Dieser Entwicklung gilt es nach Schäubles Ansicht in zweierlei Weise entgegenzuwirken. Erstens durch einen neuen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt, den nur die Nation als Bezugspunkt biete (vgl. ebd.: 46 f.; ders. 1996: 75 f.) und zweitens brauche der in seinem Leben begrenzte Mensch “Trost und Hoffnung“, um in und mit seiner Begrenzung leben zu können. Diese erhalte der Mensch in der *modernen offenen Gesellschaft* nicht mehr unbedingt aus einem transzendentalen Heilsversprechen religiöser Dimension, aber auch nicht mehr durch politische Utopien, denen die heutige Gesellschaft “eine Absage erteilt habe“ (vgl. Schäuble 1994: 51). Die einzige Integrationsmöglichkeit bestehe in den menschlichen Kleingemeinschaften. Wolfgang Schäubles Gesellschaftsanalyse gleicht der Etzionis teilweise detailgenau. Etzioni schrieb 1993 über die US-amerikanische Gesellschaft: “In den 60er Jahren hat man (...) Werte von Grund auf in Frage gestellt (...) Das Problem ist , daß wir versäumten, die hinfälligen traditionellen Werte durch neue zu ersetzen“ (Etzioni 1995: 27). Bei Schäuble heißt es 1994 über die bundesrepublikanische Gesellschaft: “Zumal im Gefolge der kulturevolutionären Umbrüche der sechziger Jahre ist dieser gegen übersteigerten Individualismus und Hedonismus gerichtete Normenhintergrund zunehmend in Frage gestellt worden. Seither hat es zwar einen Abbau überlieferter Werte gegeben; der Aufbau neuer Werte, die an ihre Stelle treten sollten, ist aber ausgeblieben“ (Schäuble, a.a.O.: 55-56). Schäuble sieht - ganz Jünger des Kommunitaristen Etzioni - das Dilemma der modernen westlichen Gesellschaft in einem Verlust der Balance

zwischen *individueller Freiheit* und *Gemeinschaftsfähigkeit*. “Das Verhältnis zwischen individueller Freiheit und Gemeinschaftsfähigkeit ist aus der Balance geraten“ (ebd.: 70). Bei Etzioni hieß es: “Gemeinschaften (muß man) ständig dazu bringen, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Individualrechten und sozialen Pflichten herzustellen. (...) Hier im Westen müssen wir ein Gefühl persönlicher und sozialer Verantwortung neu entwickeln, ein Bewußtsein dafür wecken, daß wir neben Rechten auch Pflichten haben“ (Etzioni, a.a.O.: X). Ergebnis dieser Entwicklung ist, so Schäuble und Etzioni, eine “rüde Konsumentenhaltung“, der nur durch “mehr Bürgersinn, Pflichtgefühl und Dienst an der Gemeinschaft“ beizukommen sei (Schäuble, a.a.O.: 53). Deshalb müssen die verlorenengegangenen Wertesysteme wieder erneuert werden. Mittel und Weg stellen die *wertevermittelnden Institutionen* - Etzioni sprach von der *moralischen Infrastruktur* - allen voran die Familie und nachgeordnet die Schule. Mit einem neuen *Mut zu Erziehung*, der auf Vorbilder und Autoritäten setzt, ist dieser Weg zu beschreiten (vgl. ebd.: 89; ders. 1996: 70), so Wolfgang Schäuble.

Sozialpolitisch fordert Wolfgang Schäuble einen deutlichen Rückzug des Staates, um *unnötige Gemeinschaftsaufgaben* abzubauen. Das entscheidende sozialpolitische Prinzip sei folglich ein *konsequent umgesetztes Subsidiaritätsprinzip* (Schäuble 1994: 86 f.; ders. 1996: 73).

In einer ersten Zusammenfassung ließe sich meines Erachtens das konservativ-autoritatives Modell der Bürgergesellschaft<sup>57</sup> als eine nationale Gesellschaft beschreiben, deren Integrationsbezug ein gemeinsames Wertesystem darstellen soll, dem sich jeder Bürger als Patriot verpflichtet fühlt und dessen Konsequenzen ein Katalog von Pflichten darstellt, den der Staat den Bürgern deutlich macht und von ihnen einfordert. Kern dieser Gesellschaft ist die zentrale Werte vermittelnde Institution der traditionellen Familie. Gefahr für die traditionellen Strukturen besteht, wenn sozialstaatliche Institutionen den Bürgern die Verantwortung für gegenseitige Solidarität abnehmen und dadurch zunehmenden Egoismus zulassen.

Schäuble schreibt dazu:

“Wenn wir dieser Entwicklung (Schäuble spricht vorher von der zunehmenden Auflösung sozialer und institutioneller Bindungen; F.K.) etwas entgegensetzen wollen, dann müssen wir die werte-

<sup>56</sup> Wolfgang Schäuble bezieht sich nur an einer Stelle explizit auf Amitai Etzioni (vgl. Schäuble 1996: 71 f.).

<sup>57</sup> In bewußter Absicht subsumiere ich Amitai Etzionis Konzept der guten Gesellschaft hier neben Wolfgang Schäubles Notizen zum Entwurf einer Bürgergesellschaft unter dem Titel eines konservativ-autoritativen Konzepts. Ganz im Gegensatz zu Michael Opielkas Einordnung Etzionis im Kontext eines “grünen“ politischen Spektrums ist Etzionis Konzept meines Erachtens ein zumindest konservatives, was aus dem folgenden noch deutlicher werden wird (vgl. Opielka, Michael: Gemeinschaft als Resource der Sozialpolitik. Zur Relevanz der Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus für die Wohlfahrtsstaatsdebatte, in: Forschungsjournal NSB 3/1995: 59).

vermittelnden Institutionen ermutigen und unterstützen. Wertevermittlung setzt insbesondere intakte Familien voraus. (...) Erst die Gemeinschaft ermöglicht Zukunft“ (Schäuble 1994: 64 f.).

In klassisch konservativer Manier - Albrecht Erich Günther (1893-1942) hat Konservativismus “nicht als ein Hängen an dem, was gestern war, sondern als ein Leben aus dem, was immer gilt“ (zitiert nach Fritzsche 1995: 181) definiert - läßt auch Wolfgang Schäuble den theoretischen Bezug seiner Thesen ungeklärt. Die einfach gestrickten Zusammenhänge eines zunehmenden Werteverlusts als Ursache allen Übels ignoriert meiner Ansicht nach eine ganze Reihe empirischer Tatsachen, deren Wahrnehmung komplexere theoretische Bearbeitung erfordern würde. Da ist zum einen die Rolle eines traditionellen Familienmodells. Nach einer neueren Studie des Bundesministeriums für Familien, Senioren, Frauen und Jugend sollte es auch Wolfgang Schäuble schwer fallen das Faktum der zunehmenden Zahl von alleinerziehenden Müttern und Vätern in der Bundesrepublik zu ignorieren<sup>58</sup>. Die Forderung nach der traditionellen Familie als Kern einer modernen Gesellschaft scheint angesichts dieser Fakten nicht nur anachronistisch, sondern schlicht ignorant gegenüber 3 Millionen alleinerziehender Mütter und Väter in teils verheerenden (primär materialen) Mangellagen<sup>59</sup>. Zum anderen schrillen berechtigterweise “die Alarmglocken all derer, die sich an die Debatten über ‘Mut zur Erziehung’ in Deutschland erinnern“, wie Hans Joas, ein weiterer hiesiger Sympathisant Etzionis, vermutet und die Entwarnung an der Stelle gleich nachzuliefern versucht, wenn genau dieser ‘Mut’ wieder gefordert wird. Mir scheint es wenig überzeugend auf die bundesrepublikanische ‘Werte-Debatte’ der letzten Jahre zu verweisen<sup>60</sup>, die “Defizite in der Werte-Erziehung“ deutlich gemacht habe (Joas 1995: 32), wenn der Blick des Erziehers dem Zögling selbst, dem “Grund allen Erziehungsgeschehens“ (Winkler 1996: 62) gilt und gelten sollte. Der einzige (und zentrale) Wert bleibt der Wert der Mündigkeit und dem gilt es, erzieherische Freiräume zu schaffen, um dem Zögling die Ausbildung eben dieser Mündigkeit zu ermöglichen. Denn “wie soll ein Mensch denn auf Anhieb wissen, worauf er sich vorbereiten

<sup>58</sup> Die Hamburger *Gesellschaft für Marketing-, Kommunikations- und Sozialforschung* hat im Auftrag des Bundesministeriums für Familien, Senioren, Frauen und Jugend 1997 eine Studie zur Situation der alleinerziehenden Mütter und Väter in der Bundesrepublik angefertigt. Ergebnis war u.a. die Zahl von 2,8 Mio. Alleinerziehender im Jahre 1995 (gegenüber 2,3 Mio. im Jahr 1991). Außerdem stellten die Autoren der Studie fest, daß die Konzentration der Alleinerziehenden v.a. in den Großstädten Berlin, Hamburg und Bremen besonders hoch ist (39 % bzw. 35 % der dort ansässigen Familien) - die ländlichen Bereiche weisen eine Dichte von ca. 10 % auf - und die finanziellen Mangellagen der Alleinerziehenden gegenüber den Zwei-Eltern-Familien alarmierend sind (85 % verfügen nur über ein Monatseinkommen von höchstens 3500 Mark brutto; 17 % über weniger als 1500 Mark) (vgl. *Der Spiegel* 46/1997: 27).

<sup>59</sup> Walter Hanesch weist im Armutsbericht des DGB und des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes für die Bundesrepublik nach, daß Alleinerziehende einer besonderen Gefahr der “Kummulation von Unterversorgungslagen“ ausgesetzt sind (Hanesch, Walter: *Armut in Deutschland*, Hamburg 1994: 177 f.).



soll. Er muß mancherlei bedenken und vergleichen, bis er aus zehn verschiedenen Träumen einen Plan für sein Leben machen kann“ (Korczak [1930] 1994: 163). Die Forderung neuer Werte als Ersatz für die *seit den 60er Jahren verlorengegangenen* bleibt bei Schäuble wie bei seinem geistigen Lehrer Etzioni eine rein ideologische Forderung, deren Inhalte und Initiierung dazuhin bis zuletzt undeutlich bleiben. Wer soll diese Werte aufstellen? Etzionis Versuch dies über sog. Multiloge (als einer Pluralisierung des Dialogs) zu erreichen, macht die Undeutlichkeit nicht geringer. Diese im Grunde deliberative Idee (Etzioni lehnt diesen Begriff allerdings ab) bleibt beschränkt, weil die Reichweite der Moraldiskurse nach Etzioni nur so weit reichen darf, daß er nicht die grundlegenden Tugenden in Frage stellt: moralische Ordnung und Autonomie (vgl. Kap. 1.2.3). Spätestens an dieser Stelle wird die Konzeption der Remoralisierung theoretisch völlig unklar. Der allgemeine Verweis auf eine Balance von Individualismus und Gemeinschaft ist im Verständnis des Eigenrechts des Subjektes versus die sozialen Erfordernisse der Gesellschaft als eine - wenn nicht gar die grundlegende - Frage einer modernen Konzeptionierung von demokratischer Gesellschaft in weiten Kreisen sozialwissenschaftlicher Theorie Konsens. Allerdings stellt die Frage der Ausbalancierung erst den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung und es ist meines Erachtens sinnlos als “Lösung“ eben diesen Dualismus neu betitelt als “Tugenden“ wieder zu präsentieren.

Eine weitere Bruchstelle innerhalb der konservativ-autoritativen Strategie der Bürgergesellschaft scheint die Rekurrerung auf das vorhandene soziale Engagement als Ausgangspunkt der Re-Solidarisierung der Bürgergesellschaft. Wolfgang Schäuble entdeckt - ganz im Gegensatz zur anfänglichen Negativeinschätzung der modernen westlichen Gesellschaft - plötzlich das Phänomen weit verbreiteten sozialen Engagements: “Um so erstaunlicher ist es, welches hohes Maß an Selbstlosigkeit und Solidarität gleichwohl anzutreffen ist“ (Schäuble 1994: 70). Schäuble nennt hier das hohe Spendenaufkommen, das weit verbreitete Vereinswesen und die hohe Zahl ehrenamtlich tätiger Bundesbürger. Diese Beobachtung verknüpfen der Autor im folgenden mit seiner primär pessimistischen Anthropologie. Der von Natur aus *bequeme* Mensch, wie Schäuble formuliert, muß in seinem Eigenengagement gefordert werden. Das meint, wie wir oben bereits gesehen haben, hauptsächlich den Rückzug des Staates aus dem *Versorgungssystem* für die Bürger. Dieser Rückzug erzeuge, so Etzioni und Schäuble, eine Dynamisierung des Engagements, weil sich die Menschen wieder auf sich selbst verlassen müßten. Die eigentliche Pointe der konservativ-autoritativen Strategie ist es nun, diese Dynamik durch eine öffentliche Unterstützung - eine “geistig-moralische Führung der Politik“

<sup>60</sup> Zur ‘Werte-Debatte’ vgl. Themenheft der Zeitschrift *Pädagogik* 7-8/1994.

und keine "rein materielle (Unterstützung)", wie Schäuble konkretisiert (ebd.: 87) - des vorhandenen *gemeinschaftsfördernden Handelns* zu beschleunigen. Dazu Schäuble:

"Die politische Herausforderung ist demnach eine zweifache: Sie muß einerseits an Besitzstände heran und Gemeinschaftsleistungen, denen keine wirklich begründbaren Gemeinschaftsaufgaben entsprechen, abbauen - vertrauend und bauend darauf, daß es in unserer Gesellschaft genügend Solidaritätspotentiale gibt, diese Dinge eigenverantwortlich in die Hand zu nehmen. Und andererseits ist ein Umverteilungsprozeß einzuleiten zugunsten derer, die offenkundige Ungerechtigkeiten und Benachteiligungen, die sie nicht selbst zu verantworten haben, durch solidarisches Verhalten und Handeln zu mildern suchen" (ebd.).

Dieses gemeinschaftsfördernde Handeln nennt Wolfgang Schäuble an anderer Stelle das "soziale Kapital natürlicher Gemeinschaften" (Schäuble 1996: 68), worunter er allerdings das Engagement eines Großteils der politischen Gruppierungen nicht subsumieren will, so etwa die "Solidarität mit Metallarbeitern, Solidarität mit Greenpeace-Aktivisten (...) und Solidarität mit Bürgerkriegsopfern" (ebd.: 69). Das Engagement dieser Gruppierungen zeichne die Tendenz zur Solidarität mit Entfernten aus, so Schäuble, welche die alltägliche Solidarität in der nahen Lebensumwelt oft behindere. Der Autor polemisiert: "Wieviel leichter fällt das Engagement für Menschenrechte in fernen Erdteilen als die konkrete Sorge für die gebrechliche Dame im Nachbarhaus!" (ebd.). Inwieweit Wolfgang Schäuble hier politisch engagierten Gesellschaftsmitgliedern gerecht wird, sollte an anderer Stelle diskutiert werden - Tatsache scheinen die politischen Erfolge vieler Nichtregierungsorganisationen (NROs) wie Greenpeace, Amnesty International oder Oxfam um Leib, Leben und Umwelt vieler Menschen, die sich nicht zuletzt durch die verstärkte Einbindung vieler NROs in internationale Regime zeigen. Analytisch bemerkenswert ist diese Einschätzung im hier bearbeiteten Zusammenhang, weil Schäuble die Akteure seines Bürgergesellschaftsmodells nur im Bereich der Privatsphäre oder dem Bereich, den Evers/Olk den *Sektor der Gemeinschaft* (vgl. Kap. 2.4) genannt haben (Familien, Verwandtschaft und Nachbarschaftsbeziehungen), sucht. Damit verliert diese Position allerdings jegliche Demokratisierungsperspektive, die den zugrundeliegenden Zivilgesellschaftstheorien zentral inhärent ist und vor allem durch freiwillige Assoziationen als Hauptakteure in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft getragen werden soll (vgl. Kap 1.2). Auch der Verweis auf das vorhandene (soziale) Engagement als Ansatzpunkt zur Stärkung der gesellschaftlichen Solidarität erfordert einen genaueren Blick. Schäuble stellt den Ausbau sozialstaatlicher Strukturen als eine professionelle Übernahme vieler Versorgungsarrangements dar, die zu einer staatlichen Überversorgung geführt hätten, bescheinigt den *bequemem* Gesellschaftsmitgliedern allerdings im gleichen Atemzug ein ausreichendes Potential an En-

agement, um diese *Gemeinschaftsaufgaben* wieder selbsttätig zu übernehmen. Diese paradoxe Logik scheitert aus mehreren Gründen. Erstens bleibt die Gesellschaftsanalyse unklar. Handelt es sich bei der Bundesrepublik nun um eine Gesellschaft der Egoisten oder der (administrativ) unterdrückten Engagierten? Zweitens erfordert die Einschätzung des hohen Anteils von Ehrenamtlichen einen genaueren Blick. Nur ein Teil der Ehrenamtlichen ist im sozialen Bereich tätig<sup>61</sup>, der Großteil ist in Kultur-, Sport- und sonstigen Freizeitgruppierungen zu finden. Das heißt das Potential derer, die Versorgungsleistungen übernehmen, die im Moment noch von professionellen Helfern erbracht werden ist nur beschränkt. Und das - so Punkt drei - auch aus guten Gründen, denn die sozialstaatliche Versorgung stellt in fast allen Bereichen hohe fachliche Anforderungen an die "Helfer", und diese ist nur über eine professionelle Ausbildung und ein entsprechendes Arbeitsverhältnis zu haben.

Dazuhin, und das scheint mir der zentrale Kritikpunkt, mißachtet die konservativ-autoritative Strategie die sozialstaatlichen Sicherungserfolge als elementaren Anteil des demokratischen Projekts 'Bundesrepublik Deutschland'.

Die konservativ-autoritative Strategie erweist sich als sehr einseitige Lesart der Individualisierungsprozesse gesellschaftlicher Modernisierung als destruktiver Prozesse gegenüber traditionellen Solidaritätsstrukturen. Sie stellt damit eine Zuspitzung postmoderner Reethisierungsstrategien dar, wie sie etwa Peter Koslowski vertritt, der zur Einschätzung gelangt ist, "daß (sich) das Mischungsverhältnis (innerhalb des Systems sozialer Sicherung; F.K.) zu stark nach der staatlich-bürokratischen Seite verschoben (hat)" (vgl. Koslowski, a.a.O.: 43).

Günter Frankenberg hat die konservativ-autoritative Strategie kürzlich mit den treffenden Worten beschrieben: "Ihre Ethik von Selbstverantwortung und subsidiärer Fürsorge (romantisiert) nicht selten die unberechenbare, von Gewalt durchsetzte Almosengesellschaft des Mittelalters, wie sie auch die Leistungsfähigkeit jener imaginierten traditionellen Gemeinschaften überschätzt" (Frankenberg 1997: 158). Mit einem Blick auf die Theoriegeschichte erweist sich die konservativ-autoritative Strategie als eine Rückkehr hinter die Erkenntnisse Montesquieus, auf deren Tugendvorstellung als *Liebe zu den Gesetzen des Landes* (Montesquieu) sich die autoritativ-konservative Strategie bezieht. Denn nicht nur die wichtige Rolle der intermediären Organisationen als Stützen der Demokratie in Montesquieus Konzeption über-

<sup>61</sup> Olk/Heinze sprachen Ende der 80er Jahre von 1,5 Mio. Ehrenamtlichen innerhalb der bundesrepublikanischen Wohlfahrtsverbände mit deutlich sinkender Tendenz (Olk, Thomas/Heinze, Rolf G.: Selbsthilfe im Sozialsektor, in: Olk, Thomas/Otto, Hans-Uwe: Soziale Dienste im Wandel, Bd. 3. Lokale Sozialpolitik und Selbsthilfe 1989: 250). In einer Bundestagsdebatte Ende 1996 sprachen Politiker aller Parteien nach einer Studie des Familienministeriums von insgesamt etwa 6 Mio. ehrenamtlich tätigen Bundesbürgern (vgl. 145. Sitzung des Deutschen Bundestages vom 5. Dezember 1996).

---

sieht die Perspektive Etzionis und Schäubles (vgl. Kap. 1.1), sondern auch die explizite Forderung Charles de Montesquieus nach materieller Gleichheit. "Liebe zur Demokratie bedeutet auch Liebe zur Genügsamkeit. Da in ihr jeder Mann das gleiche Wohlergehen und die gleichen Vorteile finden soll, soll er auch die gleichen Annehmlichkeiten genießen und die gleichen Erwartungen hegen" (Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, V. Buch, zitiert nach Schmidt 1997: 56). Der zunehmende strukturelle Ausschluß vieler Gesellschaftsmitglieder, hauptsächlich durch Exklusion vom Arbeitsmarkt, welcher den Lebensalltag von mindestens knapp 5 Mio. Bundesbürgern am Ende der 90er Jahre prägt<sup>62</sup>, führt im Montesquieuschen Sinne zu einer Destabilisierung der Demokratie, denn "Stabilisierung erfährt die Demokratie Montesquieus zufolge (...) durch gleichmäßigere Verteilung des Bodenbesitzes, Abbau von Macht- und Herrschaftsunterschieden (und) beispielgebende Institutionen" (Schmidt, a.a.O.: 57). Doch dieser Blick scheint der konservativ-autoritativen Strategie als a-moderne Remoralisierungsstrategie verbaut zu sein.

---

<sup>62</sup> Im Januar 1998 präsentierten sich die (offiziellen) Arbeitslosenzahlen der Bundesanstalt für Arbeit mit 4,78 Mio. in einem neuen Rekordhoch (1991 lag die Erwerbslosenzahl in der Bundesrepublik noch bei 2,6 Mio.; vgl. Die Zeit vom 8. Februar 1998: 19).

---

## 2.2 Die Bürgergesellschaft im Verständnis des “schwäbischen Kommunitarismus“ (Konrad Hummel und Wolf Rainer Wendt)

Die beiden “schwäbischen Kommunitaristen“ (Evers 1997:1), Konrad Hummel und Wolf Rainer Wendt, entwerfen ihre Konzeption der Bürgergesellschaft vor allem in Anknüpfung an die Krisendiagnose des modernen Wohlfahrtsstaats, wie sie Amtai Etzioni und andere Kommunitaristen vorgelegt haben: exzessiver Individualismus und Verlust der moralischen Ordnung (Etzioni; vgl. Kap. 1.2.3), pathologische Ich-Bezogenheit (MacIntyre; vgl. ders. 1987) oder entpolitisierte individueller Konsumismus (Taylor; vgl. ders. 1988). Hummel wie Wendt sehen das grundlegende Problem der modernen Wohlfahrtsstaatlichkeit in der “Spannung zwischen zunehmendem Individualismus (und) der Feststellung, daß die staatliche Fürsorge die Gesellschaft nicht sozialer gemacht hat“ (Wendt 1993<sup>2</sup>: 257). Zwei zentrale Merkmale kennzeichnen ihre Krisendiagnose des bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaates: erstens die “Singularisierung der Gesellschaft“ (Hummel 1996<sup>1</sup>: 83) und zweitens das Scheitern des sozialstaatlichen Projekts (vgl. ebd.: 83 f.; Wendt, a.a.O.). Der moderne Wohlfahrtsstaat ist nicht nur an seine finanziellen Grenzen gestoßen, so die These beider Autoren, sondern konnte auch sein Versprechen nicht einhalten, soziale Gerechtigkeit für alle Staatsbürger zu garantieren. Die Entwicklung der letzten beiden Jahrzehnte zeige, so Konrad Hummel und Wolf Rainer Wendt, daß die Ungleichheiten durch bürokratisch inszenierte sozialstaatliche Abhängigkeiten eher noch zementiert als abgebaut wurden. Außerdem hätten diese Verstaatlichungsprozesse vorhandene gesellschaftliche Solidaritätsstrukturen administrativ beschränkt und verhindert. Ergebnis sei der Rückzug der Bürger in einen “Pluralismus abwehrender Subkulturen“ (Hummel, a.a.O.: 84).

Konrad Hummel schlägt in einem relativ willkürlichen Anschluß an Teile der Entwürfe von Etzioni und Walzer, aber auch an Benjamin Barbers Konzeption der “starken Demokratie“ (vgl. Barber 1994) eine bürgerschaftliche Umdefinition des Sozialstaats vor. Auf diesem Weg kommt er zu drei zentralen Bestimmungsmerkmalen dieses neukonstruierten Sozialstaats. Erstens schließt er an den Hinweis Etzionis an, der moderne Mensch befinde sich oft im Konflikt zwischen dem Streben nach Vergnügen (*Lustgewinn*) und verantwortungsbewußtem Handeln (*moralische Ansprüche*) und komme deshalb häufig in individuelle Streßsituationen (vgl. Etzioni 1994: 135 f.). Dieser “Streß“ begründe das oft beklagte geringe ehrenamtliche Engagement der Gesellschaftsmitglieder, so Hummel. *Dissonanzen*, die oft das Ergebnis sol-

chen Ungleichgewichts darstellen, wie es bei Etzioni heißt (vgl. ebd.: 451), machen oft menschliches Handeln schwierig oder unmöglich, nicht das fehlende Interesse an bürgerschaftlichem Engagement<sup>63</sup>. Diese These versucht Konrad Hummel mit der Beckschen Analyse der Notwendigkeit einer je individuellen Biographiekonstruktion zu unterstreichen<sup>64</sup>, innerhalb derer jeder Mensch das Bedürfnis nach bürgerschaftlichem Engagement habe. Solch eine Annahme ist allerdings nur auf der normativen Annahme möglich, jeder Mensch strebe nach einem Ausgleich zwischen Lustgewinn und moralischen Ansprüchen. Diese These, die deutlich an Etzionis Prämisse eines notwendigen Gleichgewichts von moralischer Ordnung und Autonomie als Ausgangsbedingung für die Rekonstruktion einer guten Gesellschaft erinnert (vgl. Kap. 1.2.3), bleibt nicht zuletzt angesichts der Beckschen Individualisierungsannahme äußerst fragwürdig. Sind die Einzelnen nicht ausreichend mit ihrem *Planungsbüro* beschäftigt, mit dem Ausbau ihrer persönlichen Netzwerke und der Verfolgung ihrer individuellen Interessen, um nicht auch noch gesamtgesellschaftlich verantwortungsvoll handeln zu können? Warum sollten Menschen diese (moralisch motivierten) Anstrengungen eingehen, wenn die Entscheidung für eine mehr oder weniger radikale Individualität - die Hummel anfangs in seiner Gesellschaftsanalyse einem Großteil der Bundesbürger attestiert hatte - doch ein viel geringeres Maß an Streß zu erzeugen scheint? Diese Fragen bleiben allerdings in dem Hummelschen Konzeptionierungsversuch unbeantwortet. Endgültig unklar wird der Entwurf allerdings im Folgenden. Konrad Hummel folgert aus dem bisher gesagten, daß das individuelle *Bedürfnis nach Gleichgewicht* nicht nur eine "Diskussion um das Recht auf Arbeit, sondern auch die Diskussion um das Recht auf soziales Engagement" erfordert.

"Dies stellt den bisherigen Charakter ehrenamtlichen Tuns und sozialen Engagements vom Kopf auf die Beine. Nicht der Klient (!), der Notleidende (!), die Sozialorganisation, der Wohlfahrtsverband oder der Sozialstaat bestimmen und definieren, wo, wieviel und wer als Helfer gebraucht wird. Der Bürger und die Bürgerin (!) sind vielmehr dafür zu gewinnen, daß sie die Mitwirkung

<sup>63</sup> Konrad Hummel verwendet die Begriffe des ehrenamtlichen, des sozialen und des bürgerschaftlichen Engagements scheinbar synonym. Die zu Beginn seines Aufsatzes vorgenommene Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Termini (vgl. ebd.: 16) verliert sich auf den kommenden Seiten (vgl. ebd.: v.a. 19 f.). Auf die unterschiedliche Bedeutung der verschiedenen Begrifflichkeiten wies kürzlich Adalbert Evers hin (vgl. Evers 1997).

<sup>64</sup> Ulrich Beck schreibt in seiner Beschreibung der Risikogesellschaft 1986: "Der oder die einzelne selbst wird zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen. Oder anders formuliert: Die Familie (...) zerbricht, und die Individuen werden innerhalb und außerhalb der Familie zum Akteur ihrer marktvermittelten Existenzsicherung und ihrer Biographieplanung und -organisation." Thomas Rauschenbach hat dies an anderer Stelle einmal als *Planungsbüro* bezeichnet, zu dem Menschen in der Risikogesellschaft werden müßten (vgl. Rauschenbach, in: ders./Gängler 1992: 41). Beck weist weiterhin auf die *Standardisierung* der Individuallagen in einer starken (Arbeits-)Marktabhängigkeit hin und die *institutionelle Abhängigkeit* hin (vgl. Beck, a.a.O.: 210).

---

an einer solchen Wohlfahrtsproduktion als einen Beitrag für ihr Wohlbefinden und ihr psychosoziales Gleichgewicht empfinden können.

Wir stehen meines Erachtens erst am Anfang der Erkenntnis, daß der Sozialstaat nicht nur Verantwortung für die hilfsbedürftigen Mitglieder der Gesellschaft trägt, sondern auch Verantwortung dafür, daß Menschen unter komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen sozial und bürgerschaftlich handeln ‘dürfen‘ (Hummel 1995: 20; Hervorhebungen, F.K.).

Auch diese Schlußfolgerung scheint brüchig. Muß es nicht in einer *bürgerschaftlichen* Perspektive um den Klienten in der (Staats)Bürgerrolle gehen, nicht um eine Unterscheidung von ‘Klient’ oder ‘Hilfsbedürftiger’ und ‘Bürger’?

Zweitens sieht Hummel in der Forderung Michael Walzers, den Wohlfahrtsstaat zu sozialisieren (vgl. dazu Kap. 1.2.2), die implizite Überzeugung, “daß bei mehr praktischer Beteiligung aller in der Gesellschaft Respekt und Toleranz gegenüber unterschiedlichsten Lebenslagen und Schicksalsschlägen zunehmen, der Wunsch nach vernetzten und ganzheitlichen Lösungen brennend wird und die Absicht zunimmt, viele Teilprobleme präventiv zu vermeiden oder unbürokratisch zu lösen“ (ebd.: 23). Diese Gemeinplätze werden meines Erachtens der Sozialisierungsidee Walzers nicht gerecht. Michael Walzer geht es um die Bearbeitung der negativen Auswirkungen von Wohlfahrtsstaatlichkeit (zentralisierte Kontrolle, Bürokratie und einheitliche Regulation) und die weitgehende Verhinderung der Entstehung neuer Abhängigkeitsmuster der Klienten von professionellen Hilfestrukturen (vgl. Kap. 1.2.2). Konrad Hummels simple Ableitung der notwendigen *Präventionsaufgabe* bürgerschaftlichen Engagements aus dem Konzept Michael Walzers, die er mit der Metapher der “Müllvermeidung vor der Müllverwertung“ zu umschreiben sucht, ist mindestens gewagt (vgl. Hummel, a.a.O.: 23). Im dritten Bestimmungsmerkmal vollzieht Hummel dann allerdings eine überraschende Wendung. Aus der Konzeption der *Strong Democracy* von Benjamin Barber - der auf die Notwendigkeit der Bürgerbeteiligung in einer modernen Demokratie hinweist, wenn diese nicht nur eine *magere Demokratie* darstellen sollte, die ausschließlich die liberalen Freiheitswerte hochhalte - übernimmt Hummel den Hinweis auf eine notwendige sozialstaatliche Absicherung zur potentiellen Ermöglichung von Solidarität. In diesem Punkt trifft Konrad Hummel (wenn auch in der theoretischen Ableitung und Begründung eher kontingent) den Kern der Debatte um eine Stärkung der Bürgergesellschaft oder der Zivilgesellschaft: Braucht es nicht eine vorgeschaltene Grundsicherung oder ähnliches im Sinne sozialer Bürgerrechte, um überhaupt über Zivilgesellschaft debattieren zu können oder, politisch formuliert, zivilgesellschaftliches Engagement zu ermöglichen? Auf diese Frage werde ich später zurückkommen.

---

Wolf Rainer Wendts Bürgergesellschafts-Therapie für den Wohlfahrtsstaat der 90er Jahre erscheint mir insgesamt theoretisch sehr viel konsistenter als die Konrad Hummels.

Wendt schreibt: “Von Bürgergesellschaft sprechen heißt, die sozialen Rechte mit ziviler Verantwortung für das Gedeihen des Ganzen zu verbinden“ (Wendt, a.a.O.). Sein Blick gilt somit im Rückgriff auf die US-amerikanischen Debatten über soziale Gerechtigkeit in nachmodernen Zusammenhängen der Frage, inwieweit eine Stärkung der Zivilitätsperspektive einen Schlüssel zur Lösung der Probleme ermöglicht. Zivilität zeichnet sich im Wendtschen Verständnis durch zwei Bedeutungsanteile aus. Auf der einen Seite schreibt Wendt: “Zivilität ist ein Bürgersinn, der sich tätig als *Gemeinsinn* ausweist“ (ebd.: 258; Hervorhebung, F.K.). Zivilität betont also die Verantwortlichkeit (*zivile Verbindlichkeit*), die jeder Staatsbürger gegenüber dem Gemeinwesen qua Mitgliedschaft eingeht. Auf der anderen Seite schreibt Wendt an anderer Stelle: “Zivilität bedeutet, *im eigenen Interesse* auf demokratischer Teilhabe zu bestehen“ (Wendt 1993<sup>1</sup>: 264; Hervorhebung, F.K.) und hebt somit den Aspekt der Anrechte der Staatsbürger gegenüber dem Gemeinwesen hervor. Wendt geht es also um den Dualismus von Rechten und Pflichten, der unwiderruflich zusammen gedacht werden müsse. Allerdings sieht Wolf Rainer Wendt in Konsequenz einer kommunitaristischen Gesellschaftsdiagnose den Aspekt der Pflichten in heutigen Wohlfahrtsstaaten unterbelichtet und den der Rechte für alleinig nicht ausreichend. Wendt könnte man damit vorerst dem M-Strang der Zivilgesellschaftstheoretiker zurechnen (vgl. Kap. 1.3), der v.a. die politische Tugend betont, wie sie Montesquieu forderte, um dem “Besitzindividualismus (...) das gemeine Wohl abzugewinnen“ (Wendt 1993<sup>2</sup>: 257). Ein neues Bewußtsein für gesellschaftliche Verpflichtungen soll die Mängel des modernen Wohlfahrtsstaates ausgleichen und damit soziale Gerechtigkeit möglich machen. Ein Vorhaben, das den sozialstaatlichen Institutionen allein nicht gelang und auch nicht gelingen konnte, so Wendt, denn die ausufernde Staatstätigkeit in Form sozialstaatlicher Administration hat Gesellschaft zunehmend unnötig gemacht. Die Binnenlogik der Verwaltung und der darin tätigen Professionellen bestimmt zunehmend monopolistisch die wohlfahrtsstaatlichen Versorgungsarrangements. Konsequenz daraus ist die Tatsache, daß “der Bürger immer weniger den Gang der Dinge mit(bestimmt), obwohl er zivile, politische und soziale Rechte in einem Umfang wie nie zuvor besitzt“ (ebd.: 259). Auf dieses Dilemma haben, so Wolf Rainer Wendt, die sozialen Bewegungen der 60er und 70er Jahre aufmerksam gemacht. Allerdings sieht Wendt im Phänomen der sozialen Bewegungen selbst das heutige Problem wiedergespiegelt: Vergemeinschaftung findet im modernen Wohlfahrtsstaat höchstens noch in Form von Protest statt, aber nicht mehr zur Ausübung gegenseitiger Solidarität,



deren Rekonstruktion oder Neubegründung sich ein Großteil der Zivilgesellschaftstheoretiker auf die Fahnen geschrieben hat. An dieser Stelle verläßt Wolf Rainer Wendt allerdings die 'reine' kommunitaristische Lehre, wie sie Etzioni oder Taylor vertreten. Wendt sieht in der Neigung, die Wichtigkeit liberalen Denkens zu unterschätzen, die Gefahr dieser konservativ-kommunitaristischen Intention. "Keine Bürgergesellschaft aber ohne den demokratischen Rechtsstaat, der den freien Austausch unter den Bürgern und ihren Anspruch auf Gerechtigkeit garantiert," entgegnet Wendt (ebd.) den *substantialistischen Kommunitaristen* (Forst). In Anlehnung an John Rawls Gerechtigkeitstheorie<sup>65</sup> hält Wolf Rainer Wendt eine Bürgergesellschaft nur für erreichbar, wenn sich "das Rechte und das Gute ergänzen" (ebd.). "Die Gerechtigkeit setzt die Grenze, das Gute setzt das Ziel", so John Rawls. Seine Version der Bürgergesellschaft beschreibt Wolf Rainer Wendt indes folgendermaßen.

"Eine Bürgergesellschaft haben wir, wenn das Gute in der nötigen Differenzierung mit den Bürgern, von ihnen und unter ihnen bestimmt, ausgehandelt und in freiem sozialen Zusammenwirken hergestellt wird" (ebd.).

Damit wendet sich Wendt primär den Subjekten zu und nicht der Bürgerschaft als einheitlichem Ganzen. Eine monistische Vorstellung von Gesellschaft lehnt Wendt mit Michael Walzer ab, dessen Bezug die lebensweltliche Vielfalt und nicht die Gesellschaft als eine Großgemeinschaft darstellt (vgl. Kap. 1.2.2). Die Orientierung an den Subjekten ermöglicht Wendt den Vorschlag einer *zivilen Wendung* des Wohlfahrtsstaats, also eines Vorhabens, das darauf zielt, aus der "Klientel des fürsorglichen Staates verantwortliche Subjekte zu machen" (vgl. Wendt, a.a.O.: 261). Die aktive Mitwirkung der Staatsbürger - unabhängig von ihrer materiellen Lage - wird damit zum anzustrebenden Ziel. Wendts eher subjektorientierter Blick ist in diesem Verständnis eine Weiterführung der republikanischen Version der Zivilgesellschaftstheorie wie sie Michael Walzer vorgelegt hat. Wendt geht es nicht nur um die Tugend der Bürger, sondern v.a. um das *Interesse* (ebd.).

Diese Perspektive läuft allerdings Gefahr, den Etatismus deutscher Tradition zu übersehen (vgl. dazu Evers 1997; Roth 1994), der es nahelegen scheint, daß es mit der Forderung nach Zivilität und zivilgesellschaftlichen Akteuren nicht um ein Konkurrenzprojekt zu etatistischen Strukturen gehen soll, sondern auch um Bewegungsformen neben und in Beziehung zu denselben.

Die Positionen des 'schwäbischen Kommunitarismus' fallen in Gesellschaftsdiagnose und Therapieansätzen zumindest teilweise auseinander. Während ihre Diagnose des modernen

---

<sup>65</sup> Vgl. Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975.

---

Wohlfahrtsstaates noch stark der konservativ-autoritativen Einschätzung verhaftet bleibt, öffnet sich der Therapieversuch schon deutlich einem Subjektblick, dem es um die Teilnahmemöglichkeit für den Einzelnen am Gemeinwesen als (Staats)Bürger geht. Die Konsequenz daraus, das Augenmerk auch auf strukturelle Spaltungstendenzen der modernen Gesellschaft zu richten, welche die einzelne Subjektperspektive determinieren, bleibt unterbelichtet. Im Gegensatz zu Wolfgang Schäuble benennt Konrad Hummel allerdings die Voraussetzung der sozialen Teilhabe zur Ermöglichung politischer Teilnahme. Trotzdem bleibt der konservative Impetus zumindest teilweise bestehen. So formuliert Wolf Rainer Wendt in einem neueren Text die Forderung nach Arbeitsdiensten für Sozialhilfeempfänger: "Der Pflicht zur Selbstsorge kann bei sogenannten 'sozial Schwachen' auch dadurch geholfen werden, daß man sie in (unpersönliche, in der Sache gebotene) Gemeinschaftsaufgaben einbindet. Wenn Langzeitarbeitslose zu gemeinnütziger Arbeit herangezogen werden, so muß dies nicht als 'Gegenleistung' für empfangene Sozialhilfe herabgewürdigt werden" (Wendt 1996: 69).

### 2.3 Die aktive Bürgergesellschaft der Zweiten Moderne (Ulrich Beck und Anthony Giddens)

Ulrich Beck hatte sich 1986 *auf den Weg in eine andere Moderne* gemacht, um 1994 die *Risikanten Freiheiten* zu beschreiben, “unter die das Leben mit Fortschreiten der Moderne gerät“ (Beck/Beck-Gernsheim 1994: 18). 1996 attestierte er der momentanen (industri-)gesellschaftlichen Entwicklung schließlich “eine *potenzierte* Modernisierung mit *gesellschaftsverändernder* Reichweite“: die *Reflexive Modernisierung* (Beck in: Beck/Giddens/Lash 1996: 30; Hervorhebungen im Original). Seit 1997 nun scheint Beck mit seinen Theoriekollegen - allen voran Anthony Giddens - in der *Zweiten Moderne* angekommen und berichtet vom Leben der *Kinder der Freiheit- jenseits von Links und Rechts*<sup>66</sup>.

Ulrich Beck hat in der Debatte um die Krise des Wohlfahrtsstaates in der ihm eigenen Originalität, neue Konzepte zu entwerfen oder zumindest den bisher bestehenden neue Namen zu geben (vgl. u.a. *Risikogesellschaft* oder *Zweite Moderne*), die von Habermas beschriebenen politischen Reaktionsmuster auf die Krise um eine weitere Position ergänzt. Habermas spricht, wie ich oben bereits aufgezeigt hatte, von den Positionen der *Legitimisten*, der *Neokonservativen* und der *Dissidenten*, von welchen er die Erweiterung der letztgenannten als einzig gangbaren Ausweg aus der Krise des Wohlfahrtsstaates ansieht (vgl. Kap.1.2.1). Beck spricht nun in deutlicher Parallele dazu von den Positionen des *Neoliberalismus* und der Position der *Protektionisten*, die in weiten Zügen den Programmen der Neokonservativen und der *Legitimisten* bei Habermas entsprechen (vgl. Beck 1997: 25 ff.). Habermas spricht von den Dissidenten als dritter Position, die nicht auf eine *produktivistische* Fortschrittsvision setzt, sondern in der Stärkung der Autonomie der Lebenswelt einen Lösungsweg sieht. Vertreter dieses Programmes vermeint Habermas hauptsächlich innerhalb der Sozialen Bewegungen ausfindig machen zu können. Beck verweist an dieser Stelle auf die kommunitaristischen Konzepte<sup>67</sup>, die er im Gegensatz zu Habermas modifizierter Verteidigung der *Dissidenten* als

<sup>66</sup> Die kursiv gesetzten Stellen sind den Titeln der Monographien bzw. Aufsatzsammlungen, die von Ulrich Beck in den genannten Jahren veröffentlicht wurden, entnommen (vgl. Beck,U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986; Beck/Beck-Gernsheim 1994; Beck,U./Giddens, A./Lash, S.: *Reflexive Modernisierung: eine Kontroverse*, Frankfurt 1996; Beck 1997). *Jenseits von Links und Rechts* hat Anthony Giddens seinen Beitrag zur *Edition Zweite Moderne* überschrieben (vgl. Giddens 1997). *Edition Zweite Moderne* hat der Suhrkamp Verlag die von Beck seit 1997 herausgegebene Reihe zu Fragen (nach)moderner Gesellschaften benannt (vgl. u.a. Beck, a.a.O. und Giddens, a a.O.).

<sup>67</sup> Beck urteilt die Kommunitaristen als Gemeinschaftsromantiker ab, die “ den Teufel des Egoismus mit einer weihevollen Rhetorik der Gemeinschaftlichkeit auszutreiben (versuchen) - ein Mittelchen aus

“Gegenspieler der Neoliberalen“, die der “Flagge des Marktes mit der Flagge der *Gemeinschaft*“ entgegentreten, allerdings ablehnt (ebd.: 26; Hervorhebungen im Original). Beck sieht die Möglichkeit aus der spezifisch bundesdeutschen Situation, die “diese sich befehdenden Antworten - Neoliberalismus, Kommunitarismus, Protektionismus - bislang weitgehend verschlafen (haben)“ und sich deshalb “in eine völlig andere Richtung aufmachen, also Gegenströmungen bündeln (können)“ (ebd.: 27), ein viertes Programm zu entwickeln: *die Kulturpolitik des weltbürgerlichen Republikanismus*<sup>68</sup> Diese sieht er durch fünf zentrale Prinzipien charakterisiert. Erstens die “neue Bedeutung des Individuums“, zweitens “die Zentralität *weltbürgerlicher* Akteure, Identitäten, Netzwerke, Institutionen“, drittens “die neue Wichtigkeit des *Lokalen*“, viertens “die Schlüsselbedeutung *politischer Freiheit*“ und fünftens als Konsequenz all dieser Einsichten “tiefgreifende institutionelle Reformen“ als einer “Reformation der ersten industriellen Moderne“ (ebd.: 28; Hervorhebungen im Original). Für die Debatte um Zivilgesellschaft und deren Konsequenzen für die Debatte um (nach)moderne Wohlfahrtsstaatlichkeit sind zwei Aspekte der Beckschen Gesellschaftsdiagnose<sup>69</sup> relevant. Zum einen die Konstruktion einer *aktiven Bürgergesellschaft* (vgl. ebd.), die sich nach Becks Ansicht aus dem vierten Charaktermerkmal (politische Freiheit) der *Kulturpolitik des weltbürgerlichen Republikanismus* ergibt, und zum anderen der Entwurf einer überwundenen Sozialstaatlichkeit innerhalb der aktiven Bürgergesellschaft: Giddens nennt diesen Nachkommen des Sozialstaats *positive Wohlfahrt* (vgl. Giddens 1997: 243 ff.).

Ulrich Beck hatte 1985 den inhaltlichen Kern seiner ‘Risikosoziologie’ in einer treffenden Formulierung zusammengefaßt: Individualisierung markiere einen Vorgang, schrieb er damals, “in dem die Menschen aus dem Nest der sie leitenden und bindenden Traditionen, aus den Schranken und Sicherheiten der Klassenkulturen und der Herkunftsmilieus herausfallen -

---

Großmutter Hausapotheke“ (ebd.: 26). Ulrich Beck scheint hiermit v.a. auf die *substantialistischen Kommunitaristen* (vgl. Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt 1994) wie Amitai Etzioni oder Alasdair MacIntyre abzielen, denn die differenzierteren Betrachtungen der *republikanisch und partizipatorisch gesonnenen Kommunitaristen* (Frankenberg) wie z.B. Michael Walzer und Benjamin Barber, deren Konzepte z.T. deutliche Parallelen zur Habermasschen Idee der Lebensweltstärkung aufweisen und deren Bezugspunkt u.a. auch die sozialen Bewegungen der 70er und 80er Jahre sind, zitiert Beck an anderer Stelle als Belege seiner Argumentation (vgl. u.a. Beck, a.a.O.: 372).

<sup>68</sup> Der Entwurf einer aktiven Bürgergesellschaft, den Beck mit diesem Konzept der *Kulturpolitik des weltbürgerlichen Republikanismus* verbindet, scheint in seiner Grundkonzeption eigentlich nicht weit von der Habermasschen Idee des Programmes der *Dissidenz* entfernt. Allerdings drängt sich der Eindruck auf, daß Beck aus theorieimmanenter Logik über Konzeptionen der ‘Ersten Moderne’, wie diejenige Jürgen Habermas’, hinausgehen ‘muß’, um zu Konzeptionen der Zweiten Moderne zu gelangen, die evolutionistische Annahmen zur Begründung des modernen Wohlfahrtsstaates ablehnen (vgl. dazu Demirovic 1997: 51).

'freigesetzt' werden, wie Marx das nannte - und mit sich selbst als Dreh- und Angelpunkt der eigenen Lebensführung konfrontiert werden“ (Beck, zitiert nach: Rauschenbach 1990: 41). Aus dieser Analyse der (nach)modernen Industriegesellschaft, die man in weiten Teilen noch als deskriptiv akzeptieren könnte, wird in den neuesten Schriften Ulrich Becks als zentrales Kennzeichen der *Zweiten Moderne* die Formulierung einer Gesellschaftsutopie: “Moderne heißt demnach: eine Welt traditionaler Sicherheit geht unter und an ihre Stelle tritt - wenn es gutgeht - die demokratische Kultur eines rechtlich sanktionierten Individualismus für alle“ (Beck 1997: 11). Im Folgenden ruft Beck zum Aufbruch in diese neue Welt auf: “Die Verantwortlichen (gemeint sind Verantwortliche der verschiedensten gesellschaftlichen Gruppierungen, F.K.) müssen sich einen Ruck geben: Den Individualismus nicht länger verteufeln, sondern als ein wünschenswertes und unvermeidliches Produkt der demokratischen Entwicklung in Deutschland erkennen“ (ebd.: 17). Das vielbeschworene Individualisierungsdilemma der heutigen Industriegesellschaften (vgl. dazu die kommunitaristische Kritik; vgl. Kap 1.2.3 und 2.2) weist Ulrich Beck mit dem Verweis auf immer häufiger zu beobachtenden *altruistischen Individualismus* zurück. Ein solches Verständnis von Individualismus meint, so Beck, “an sich selbst zu denken und für andere da zu sein“. Beck geht im Anschluß an den Netzwerktheoretiker Heiner Keupp noch weiter und behauptet folgenden “inneren, inhaltlichen Zusammenhang: Wer für sich lebt, muß sozial leben“ (ebd.: 19).

Keupp geht davon aus, daß die zunehmende Individualisierung den Orientierungsverlust der Menschen zur Folge hat. Doch genau dieser, so Keupp, ist auch Auslöser für die Suche nach neuen sozialen Netzwerken. Es erodieren demnach zwar traditionelle Netzwerke, aber gleichzeitig entstehen eine Vielfalt neuer post-traditionaler Netzwerke (vgl. Keupp 1997: v.a. 302 ff.). Ob diese Erkenntnis allerdings die Allgemeingültigkeit einer (nebulösen) Aussage wie “Wer für sich lebt, muß sozial leben“ zur logischen Konsequenz hat, ist zu bezweifeln. Keupp, dessen normatives Begründungsziel dem Beckschen sehr ähnlich ist, setzt auf die Ausbildung eines *kommunitären Individualismus* und macht die Hindernisse auf dem Weg dorthin sehr viel deutlicher. “Ein immer wieder nachgewiesener Befund zeigt, daß sozioökonomisch unterprivilegierte und gesellschaftlich marginalisierte Gruppen offensichtlich besondere Defizite aufweisen bei dieser gesellschaftlich zunehmend geforderten Beziehungsarbeit“ (Keupp, a.a.O.: 305). Auch Keupp hofft trotz dieser Mangellagen auf gemeinschaftliche Lösungsalternativen. Das Dilemma der ungleichen Ressourcenverteilung versucht er mit dem

<sup>69</sup> Unter dem Stichwort *Becksche Gesellschaftsdiagnose* subsumiere ich auch die Entwürfe anderer Autoren innerhalb der Debatte um *reflexive Modernisierung* oder *Zweite Moderne*, d.h. allen voran die Bei-

---

Aufbau "sozialpolitischer Anregungs- und Unterstützungssysteme" für selbstorganisierte Gruppen aufzuheben (vg. ebd.: 308). Allerdings überwiegen in Keupps Beschreibung die Zweifel, die dann auch das Ende seines Aufsatzes prägen, wo er auf die Gefahr des Fundamentalismus verweist, den Hang vieler Menschen nämlich, in Verunsicherung nach "standardisierten Modellen des 'richtigen Lebens' zu suchen (ebd.: 310).

Becks 'Optimismus' ist dagegen sehr viel ausgeprägter. Er sieht in der bestehenden Gesellschaft selbst das Potential mit den Risiken umzugehen, während die gesellschaftlichen Institutionen und ihre Repräsentanten sich zunehmend zukunftsunfähiger erweisen. Was die *Zweite Moderne* deshalb nach der Beckschen Überzeugung braucht ist eine *aktive Bürgergesellschaft*. Die ausschließliche Fixiertheit auf materielle Gleichheitsfragen, die zwischen vielen Gesellschaftsmitgliedern längst durch einen "immateriellen Verteilungskampf um knappe, kaum mit Geld aufwiegbare (ausdrückbare) Güter wie Ruhe, Muße, selbstbestimmtes Engagement, Abenteuerlust, Austausch mit anderen usw." abgelöst worden sei (ebd.: 18), blockiere die gesellschaftliche Selbstorganisation. "Materielle Einbußen sind dann verschmerzbar, wenn sie mit einem gesicherten Mehr an selbstentfalteter Sozietät einhergehen. Vielleicht nicht eine Freizeit-, aber eine Freiheitsgesellschaft könnte den Abschied von der Wachstums- und Arbeitsgesellschaft ermöglichen" (ebd.: 19). Den Weg hin zu einer *aktiven Bürgergesellschaft* einzuschlagen erfordert, so Beck, die Erkenntnis in

"die Selbstorganisation der Individuen, die ihre politischen Freiheitsrechte ergreifen, konkretisieren und auf diese Art Ziele und Zusammenhänge stiften" (ebd.: 391).

Während Ulrich Beck 1983 in seinem Aufsatz *Jenseits von Stand und Klasse* noch deutliche Zweifel hegte, wie die "Gesellschaft der Unabhängigen" (Beck 1994: 57) dauerhafte soziale Lebenszusammenhänge entwickeln könne und es ihm damals um die Aufdeckung der Individualisierungsprozesse ging, "deren Motor auf vollen Touren läuft" (ebd.), schließt er den Band *Kinder der Freiheit* 1997 mit dem Handlungshinweis zur Konstruktion gesellschaftlicher Zusammenhänge: "man (wird) sich eindenken, einsehen, einüben müssen in die nur auf den ersten Blick paradoxe Logik, die Auswüchse der Freiheit mit *mehr* Freiheit bekämpfen zu müssen, nämlich durch Freiheitserfahrungen, welche Verantwortlichkeiten wecken und erneuern" (Beck 1997: 401; Hervorhebung im Original).

Die individuelle Freiheit wird damit in vertikaler Hierarchie - stark idealisiert - prinzipiell prioritär vorgeordnet und nicht als vertikale Ergänzung, wie es die Zielformulierung der Französischen Revolution vornahm, Fragen der Gleichheit und Brüderlichkeit zur Seite gestellt.

Fragen materieller Sicherheiten werden zur nachrangigen Priorität und der Verdacht drängt sich auf, daß Beck letztlich dazu beiträgt, “den Kokon aus kulturellen Selbstverständlichkeiten weiterzuspinnen, in dem sich eine saturierte gesellschaftliche Strömung eingerichtet hat, welche die ‘Eingeborenen der Arbeitsgesellschaft’ für irgendwie zurückgeblieben hält“ (Heins 1997).

Anthony Giddens formuliert in *Jenseits von Links und Rechts* die Idee einer neuen Wohlfahrtsstaatlichkeit für die *Zweite Moderne*: die *positive Wohlfahrt*. Geprägt ist *Jenseits von Links und Rechts* von dem Autorenbedürfnis, den Abgesang auf die bestehenden politischen Ideologien anzustimmen: Sozialismus, Konservatismus, Neoliberalismus und Liberalismus haben sich nach Giddens Behauptung alle als unpassende politische Denktraditionen für die heutigen Probleme erwiesen, und trotzdem, so Giddens, ist eine radikale Politik notwendig zur Bekämpfung der aktuellen Probleme. “Wir leben in einer durch und durch beschädigten Welt, und zur Abhilfe sind radikale Mittel nötig“ (Giddens 1997: 30). Giddens setzt auf das Konzept eines *philosophischen Konservatismus*, der “eine auf Schutz, Bewahrung und Solidarität bedachte Haltung“ (ebd.: 20) beschreibt und die Erkenntnis, mit Unvollkommenheiten zu leben (“eine grenzenlose Erkundung der Zukunft auf Kosten des Schutzes der Gegenwart oder der Vergangenheit ist ausgeschlossen“; ebd.: 31) miteinschließt. Akzeptiert der Leser diese grundlegende Prämisse Giddens, in der es dem Autor - diesem Vorhaben scheint er sich verschrieben zu haben - hauptsächlich um die Überwindung oder Ablehnung jeglicher sozialistischer Gedankengebäude geht, zeigt sich der Giddenssche Entwurf als die Konkretisierung der Beckschen *Kulturpolitik des weltbürgerlichen Republikanismus*. Der zentrale und einzig relevante Akteur in Becks Entwurf ist das Individuum (1. Charakteristikum), dessen Handlungsraum v.a. der lokale Bereich (3. Charakteristikum) ist. Seine Handlungsbedingungen sollten durch die Akzeptanz politischer Freiheit (4. Charakteristikum) bestimmt sein. Dieser lokale Handlungsraum, innerhalb dessen verschiedene einzelne Akteure zu Netzwerken oder Institutionen zusammenkommen muß sich seiner weltbürgerlichen Rolle bewußt sein (2. Charakteristikum), was in Konsequenz gedacht dann zu grundlegenden Reformen (5. Charakteristikum) der bisher bestehenden Handlungsräume führen wird - soweit Becks Konzeption. Giddens versucht dieses Modell nun mit Inhalt zu füllen. Der Ausgangspunkt seines Konzepts bleibt das Individuum (in Zeiten der Enttraditionalisierung), dessen Handlungsraum geprägt ist durch die ambivalente Erkenntnis der Wichtigkeit des Lokalen auf der einen Seite und der positiven Aufmerksamkeit gegenüber den Globalisierungsprozessen auf der anderen Seite. Die Handlungsbedingungen führen im Giddens Weiterführung der Beckschen Konzeption

nun zu der Forderung eines *aktiven Vertrauens* im Verständnis der nach-traditionalen autonom konstruierten Netzwerke Keupps. Die Perspektive aus den (lokalen) Handlungsräumen heraus bringt Giddens zur Konstruktion einer *Politik der Lebensstile*, in der es nicht mehr um eine Auseinandersetzung über *Lebenschancen*, sondern um die “Art und Weise, in der wir (...) in einer Welt leben sollten“, geht (ebd.: 36, Hervorhebung, F.K.). Für die Verknüpfung der Individuen sieht Giddens als Konsequenz des grundlegenden Merkmals *aktiven Vertrauens* einerseits die Notwendigkeit einer *erfinderischen Politik*, also einer “öffentlich ausgetragenen Politik (...), die den alten Gegensatz zwischen Staat und Markt überwindet“ und die für die “Bereitstellung der materiellen Voraussetzungen und organisatorischen Rahmenbedingungen für die lebenspolitischen Entscheidungen“ (ebd.) zuständig ist, und andererseits die Wichtigkeit einer *dialogischen Politik*, deren Aufgabe vor allem darin besteht, den unterbelichteten Teil der Demokratie, die Schaffung eines öffentlichen Forums zur öffentlichen Auseinandersetzung, wiederzubeleben. Konsequenz eines solchen Konzepts wäre, so Giddens, die grundlegende Überarbeitung des herrschenden Sozialstaats in Richtung *positiver Wohlfahrt*. Soweit könnte man Giddens’ Konzeption - in einem Kostüm neuer Begrifflichkeiten - auch als eine komunitär inspirierte diskursethische Variante lesen, mit einer inhaltlichen Neuerung allerdings: der Ablösung des nationalstaatlichen Bezugfeldes durch einen Bezug auf globalisierte Verhältnisse.

Zum genaueren Verständnis scheint ein Blick auf Giddens’ Entwurf der *positiven Wohlfahrt* sinnvoll. Die Selbstorganisation der Individuen im Sinne einer positiv verstandenen Individualisierung, wie sie Beck dargestellt hat, ist auch erklärtes Ziel und inhaltliche Voraussetzung für den Ausbau der *Zweiten Moderne* bei Anthony Giddens. Giddens sieht diesen Prozeß, der seiner Einschätzung nach zu einer “Demokratisierung der Demokratie“ (Giddens, a.a.O.: 37) führen würde - Individuen, die sich der Realitäten *sozialer Reflexivität* bewußt wären, könnten Akteure echter *dialogischer Politik* werden - allerdings systematisch v.a. durch die Ausbreitung von Ungleichheit beschränkt. Giddens schreibt: “Dialog beruht zwar nicht auf materieller Gleichheit, setzt aber voraus, daß unterschiedlich verteilte Ressourcen nicht dazu benutzt werden, die Äußerung bestimmter Ansichten zu verhindern“ (ebd.: 184). In dieser Behauptung verpackt Giddens zweierlei. Zum einen implizit die Ablehnung einer reinen materiellen Umverteilungspolitik<sup>70</sup>, zum anderen aber auch die Geburt eines Sozialstaats, der

<sup>70</sup> Giddens fordert statt einer reinen Umverteilungspolitik eine *Politik der Lebensführung*, die er folgendermaßen beschreibt. “Bei dieser und den mit ihr verbundenen Auseinandersetzungen und Kämpfen geht es darum, wie wir in einer Welt leben sollten, in der alles, was früher naturbedingt (oder traditionengebunden) war, nunmehr in gewissem Sinne gewählt oder entschieden werden muß“ (ebd.: 132).



eine gewisse Regulierungsfunktion übernimmt zur Ermöglichung der dialogischen Politik oder der Teilnahme an einer solchen.

Für eine Neukonzeption der bisherigen Sozialstaatlichkeit sprechen nach Giddens auch die Widersprüche, die der Sozialstaat entgegen seinem Versprechen der sozialen Gerechtigkeit und der Gleichheit erzeugt hat. Erstens bezieht sich die Sozialstaatskonstruktion nach Giddens auf anachronistische Zusammenhänge: die sozialstaatliche Absicherung sei auf das Modell der männlichen Vollbeschäftigung und die Ergänzung durch die "schicksalsgegebene Haushaltstätigkeit" (ebd.: 192) der Frauen hin ausgerichtet; den Bezugsrahmen stelle der Nationalstaat; das Klassenbewußtsein solle die gesellschaftliche Identität des Systems sichern; und - für Giddens der grundlegendste Zusammenhang - die Risiken werden als *äußere Risiken* angesehen und somit für kontrollierbar gehalten<sup>71</sup>. Zweitens hat sich nach Giddens Überzeugung gezeigt, daß die sozialstaatlich prophezeite Umverteilung materieller Ressourcen nicht eingetreten ist. Die Gewinner der Sozialstaatlichkeit (vor allem der Sozialversicherungssysteme) waren seiner Ansicht nach in erster Linie die Mittelschichtsangehörigen. Drittens erzeuge sozialstaatliche Versorgung in vielen Fällen den Verlust individueller Autonomie und die Abhängigkeit von sozialstaatlichen Hilfsarrangements. Giddens verweist an dieser Stelle auf zunehmende Abwehrprozesse Betroffener gegen solche Freiheitsbeschränkungen (etwa Steuerverweigerungen vieler Bürger).

Giddens sieht als Voraussetzung für ein Überwindung eines Sozialstaatskonzepts die Akzeptanz des Paradigmenwechsels von der Idee des *externen Risikos* zur Idee des *hergestellten Risikos* vonnöten. Anders gesprochen heißt dies: solange dieses grundlegende Verständnis der Risikorealitäten der *Zweiten Moderne* nicht akzeptiert wird, versucht das sozialstaatliche System die Risikobearbeitung mit Methoden, die nicht mehr zum gegebenen Rahmen passen (vgl. ebd.: 209). In Giddens Formulierung liest sich dieser Sachverhalt folgendermaßen: "Systeme, die für emanzipatorische Zwecke geplant waren, geraten unter Druck oder büßen ihre Leistungsfähigkeit ein, wenn die Politik der Lebensführung eine zunehmend wichtige Rolle spielt und wenn zu deren Beantwortung Programme einer erfinderischen Politik nötig sind" (ebd.: 209 f.). Wenn die Risikofolgen, die der Menschheit im Prozeß der reflexiven Modernisierung entstehen, oftmals unbeherrschbar, meist jedenfalls nicht vorherbestimmbar bleiben,

<sup>71</sup> Anthony Giddens geht davon aus, daß in traditionellen Zusammenhängen Risiken als externe Einflüsse (gottgewollte Schicksalsschläge) angesehen wurden. Die Aufklärung habe, so Giddens, die Überzeugung ermöglicht, daß diese Risiken vernünftig zu erklären und menschlich kontrollierbar werden. Der Prozeß der reflexiven Modernisierung, dem die Menschheit heute unterliegt, ist nun v.a. durch *hergestellte Risiken* gezeichnet, deren Auswirkungen nur noch teilweise kontrollierbar sind - Giddens verweist hier in erster Linie auf die ökologische Bedrohung.

rücken nach Giddens' Einschätzung Konzepte der "Vorbeugung und Verhütung" (ebd.: 210) in den Mittelpunkt einer positiven Wohlfahrt. Neben reinen Präventionsmaßnahmen, die Giddens unter anderem am Beispiel der zunehmenden Verkehrsprobleme zu verdeutlichen versucht, der es mit "einer sichereren Ausrüstung der Autos als heute; energisch durchgesetzten, strengeren Geschwindigkeitsbegrenzungen; technischen Verbesserungen des Straßenbaus; Maßnahmen zum Schutz der übrigen Verkehrsteilnehmer; weitgehende Förderung der öffentlichen Verkehrsmittel auf Kosten der privaten Fahrzeuge" (ebd.: 211) zu Leibe zu rücken gilt<sup>72</sup>, muß die alternative Orientierung der positiven Wohlfahrt weg von dem Modell eines Sozialstaats hin zu einer *Nachknappheitsordnung* vorgenommen werden. "Die Nachknappheitsordnung ist kein Nationalstaat, sondern eine durch und durch auf Globalisierung angelegte Gesellschaft, die die hergestellte Unsicherheit berücksichtigt und, allgemeiner gesprochen, die Grenzen der Moderne im Sinne einer Moderne, die auf Kontrolle bedacht ist sowie auf vom Produktivismus und von der Technologie erbrachte 'Lösungen' der Lebensprobleme" (ebd.: 236). Diese Nachknappheitsordnung soll, so Giddens, den Weg aus den Destruktionen der Moderne weisen. Die Ideologie des Produktivismus wird sozusagen aus dem Mittelpunkt gedrängt, und damit erweitert sich der Raum für alternative Orientierungen: so etwa eine neue Rollenverteilung zwischen Frau und Mann oder andere Trends neben dem zentralen Bereich der Arbeit (vgl. ebd.: 237 ff.). Konsequenz dieser Erkenntnisse wird die Überwindung des Sozialstaats als der positiven Wohlfahrt sein, die dann darum weiß, daß das "Ziel einer guten Regierung darin bestehen (solle), das Streben nach Glück zu fördern" und damit die Förderung der "Sicherheit, Selbstachtung und der Chance zur Selbstverwirklichung", um dieses Glück zu ermöglichen (ebd.: 244). Eigentliche Stätte der Wohlfahrtsproduktion wird der Bereich der *Alltagsbindungen* (hier zeigt sich wieder der Fokus auf den Bereich des Lokalen). In der Zweiten Moderne tummeln sich reflektierende Individuen im ständigen Dialog, die um die Realität hergestellter Risiken wissen, aus den Sozialstaatsabhängigkeiten der Moderne befreit sind und über (selbstorganisierte) Bindungen verfügen, aus denen sie Rückenstärkung für die Konstruktion ihrer individuellen Biographie erfahren.

72

Giddens suggeriert hier an einem scheinbar einleuchtenden Beispiel eine simple Präventionslogik, die seiner Meinung nach an die Stelle der üblichen Schadensbeseitigungslogik der bestehenden Sozialstaatlichkeit gesetzt werden sollte. Allerdings ignoriert Giddens jegliche Eigenlogik und auch -dynamik demokratischer Entscheidungsfindungsprozesse, innerhalb derer eine solche scheinbar jedem einleuchtende Präventionslogik erst entwickelt oder zumindest erkannt und v.a. durchgesetzt werden muß.

Wenigstens zwei Hinweise auf deutliche Brüche im Giddensschen Entwurf möchte ich an dieser Stelle erwähnen<sup>73</sup>: erstens der konstruierte Paradigmenwechsel von externen zu hergestellten Risiken und zweitens die Frage der überwundenen Moderne durch ein Modell der sog. Zweiten Moderne. Demirovic schreibt: “Risiken der modernen Vergesellschaftung, auf die der Sozialstaat reagiert, kommen nicht von außen: die Arbeitslosigkeit, der Unfall in der Fabrik, die Krankheit, die Invalidität, die Erwerbsunfähigkeit, die Bildungsungleichheit sind genuin Ergebnis einer auf Lohnarbeit beruhenden gesellschaftlichen Arbeitsorganisation“ (Demirovic, a.a.O.: 53). Das heißt, der - nach Giddens - zu überwindende Sozialstaat bezieht sich schon seit der Einführung der Sozialversicherungssysteme im 19. Jh. (in der ‘Ersten Moderne’) auf “hergestellte“ Risiken und baut keineswegs nur auf der Vorstellung rein externer Risiken auf, wie Giddens glauben machen will. Die Schwierigkeit eines zweiten wichtigen Begründungsstranges von Anthony Giddens, die These der bereits erreichten Überwindung der Moderne hin zu einer Zweiten Moderne, steckt in der Vorstellung, die ‘Erste Moderne’ überwunden zu haben. Zeigt nicht gerade das von Giddens aufgezeigte Problem des Fundamentalismus in (nach)modernen Gesellschaften die “fehlende Modernität der Moderne. Denn modern wäre die Moderne doch wohl erst dann, wenn niemand mehr nach Gewißheit verlangen würde und sich alle mit einem Leben in der Welt versöhnt haben“ (ebd.: 54). Ist nicht der Prozeß der Modernisierung, den auch Giddens anzustoßen sucht, nicht bereits die Überwindung der ‘Ersten Moderne’ (vgl. Einleitung)?

Welche konkreten politischen Auswirkungen solch eine Konzeption der Zweiten Moderne à la Beck und Giddens haben könnte, zeigt Beck in seinem Beitrag *Erwerbsarbeit durch Bürgerarbeit ergänzen* im dritten Teil des Berichtes der *Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (KfZ)*, deren Mitglied Ulrich Beck war<sup>74</sup>. Dem Konzept der *Bürgerarbeit* geht es um “Formen freiwilligen sozialen Engagements jenseits der Erwerbsarbeit und jenseits der Arbeitspflicht für Sozialhilfeempfänger in inhaltliche Themengebiete wie z.B. Bildung, Umwelt, Gesundheit, Sterbehilfe, Betreuung von Obdachlosen, Asylbewerbern, Lernschwachen, Kunst und Kultur“ (KfZ 1997: 146). Beck geht es darum das “neue Potential für Tätigkeiten außerhalb der Erwerbsarbeit“ zu erschließen und diesem adäquate Entfaltungsmöglichkeiten zu eröffnen (ebd.: 148). Vor allem an den “biographischen ‘Schnittstel-

<sup>73</sup> Der Frankfurter Politologe Alex Demirovic hat in einer Stellungnahme zu Giddens neuesten Schriften auf diese theoretischen Unstimmigkeiten überzeugend hingewiesen (vgl. Demirovic, a.a.O.: 51 ff.).

<sup>74</sup> Neben Ulrich Beck gehörten der Zukunftskommission folgende Mitglieder an: Meinhard Miegel (Vorsitzender), Roland Berger, Ulrich Blum, Johannes Gross, Herbert Henzler, Georg Obermeier, Heinrich Oberreuter und Etta Schiller.

---

len' und Übergängen (Jugendliche vor Berufsausbildung, Mütter nach der Erziehungsphase, ältere Menschen im Übergang in den Rentenstand)“ sei ein immenses *Motivationspotential* für Bürgerarbeit entstanden, so Beck (ebd.: 150), wenn auch aus den unterschiedlichsten Beweggründen (soziale Kontakte im Sinne eines sozialen Netzwerks, Weiterqualifikation für spätere Berufstätigkeit, spezifische Interessensvertretung und/oder Aufbau einer fehlenden Versorgungsstruktur). Dieses Potential - und hier versteckt sich die Pointe des Bürgerarbeitskonzepts - zeigt den Ausweg aus der Krise des Wohlfahrtsstaates. Im Anschluß an die oben vorgestellte Idee der *positiven Wohlfahrt* von Anthony Giddens, sieht Beck nur noch in selbstorganisierten Sozialformen Bestandmöglichkeiten für den Wohlfahrtsstaat. Da die Familie als klassische Sozialform sich ausdifferenziert (z.B. alleinerziehende Mütter und Väter und außereheliche Lebensformen) und die Frauen als tragende Kräfte der klassischen Familie in die Erwerbsarbeit drängen und damit die Familientätigkeiten nicht mehr im gleichen Maße übernehmen werden, wäre ein Rückgriff auf die Familien eine Überstrapazierung, so Beck. “Der Schlüssel zu einer neuen Qualität von Wohlfahrt muß aus einem dritten Bereich kommen: neue Formen des kooperativen Bürgersinns - Bürgerarbeit“ (ebd. 152). Die Stärke der Bürgerarbeitskonzeption muß für den Denker der Zweiten Moderne auf der Hand liegen. Das Bürgerarbeitskonzept nimmt nach Einschätzung Becks die Bedürfnisse heutigen Engagements auf: individuelles Interesse der Engagierten, oftmals nur zeitweiliges Engagement (im Gegensatz zu klassischen Ehrenamtskarrieren etwa in den Wohlfahrtsorganisationen), individuelle Netzwerkstrukturen; und außerdem schafft die Bürgerarbeit, so Beck, die Senkung der Arbeitslosigkeit: “wenn Bürgerarbeit als Option selbstverständlich wird, hat dies zur Folge, daß jemand nicht erwerbstätig, aber sehr wohl sinnvoll beschäftigt sein kann“ (ebd.: 166). Das Problem der materiellen Versorgung, die auch Beck als notwendigen background des Bürgerarbeitsengagements ansieht (vgl. ebd.: 162 ff.), stellt sich in Fällen der Einkommenslosigkeit die Frage, so Beck, “ob die Sozialhilfe nicht als existenzsichernde Grundlage für ein Engagement in der Bürgerarbeit dienlich sein kann“ (ebd. 163), die allerdings als Bezahlung für Bürgerarbeit zum *Bürgergeld* wird, denn “Bürgerarbeiter sind nicht - jedenfalls wenn sie es nicht ausdrücklich wollen - Arbeitslose. (...) Sie sind zivilgesellschaftlich beschäftigt“ (ebd.).

Mit solch einem Modell der Bürgerarbeit wäre nach Meinung des Autors dann der Übergang zu einer *Nachknappheitsordnung* (Giddens) geschafft, denn reicht das Engagement zum Glück, braucht es keine Erwerbstätigkeit mehr, der Grundstein für eine *positive Wohlfahrt*

(Giddens) wäre mit solch einer Förderung des individuellen Glücksstrebens gelegt und die *aktive Bürgergesellschaft* (Beck) im Aufbau: die *Zweite Moderne* könnte beginnen.

Nur: An welcher Stelle hat es sich das Konzept der Bürgerarbeit zum Vorhaben gemacht, die strukturell hervorgerufenen Ungleichheiten zu überwinden, die zum "Dilemma der Moderne" geworden sind und die politische Teilnahme vieler Bürger als der Verwirklichung ihrer politischen Freiheit zumindest be-, wenn nicht sogar verhindern? Es scheint doch eher um eine Umetikettierung des 'Armen' in einen 'Bürgerarbeiter' zu gehen. Wer sind denn die 'neuen Ehrenamtlichen', auf denen das Modell der Bürgerarbeit aufbaut? Beck selbst weist darauf hin, daß es einen Typus gibt, der besonders häufig freiwillig engagiert ist: "der 'durchschnittliche' ehrenamtlich Tätige (ist) im mittleren Lebensabschnitt, (besitzt) eine gute Ausbildung und (ist) in einer gehobenen Position erwerbstätig" (ebd.: 149), während die gesellschaftlich Marginalisierten hier eher schwach vertreten sind. Aber genau um diese Gesellschaftsmitglieder geht es in der Debatte um die Fragen wohlfahrtsstaatlicher Versorgung prioritär, wenn diese sich die Bekämpfung sozialer Ungleichheiten zum Ziel nimmt. Wenn also auch "Bürgerarbeit auf Erwerbsarbeit auf(ruht)" (ebd.: 162), wie Beck formuliert, was ist dann mit dem "Übergang von einer Erwerbsarbeitsgesellschaft zu einer gemischten Tätigkeitsgesellschaft" (ebd.: 166) gewonnen? Ganz abgesehen von ökonomisch initiierten Ausschlußprinzipien, die moderne Wohlfahrtsstaaten spalten und die in Giddens und Becks aktuellen Konzeptionen keine Rolle spielen.

Es bleibt nicht viel mehr, als nochmals Volker Heins Kritik an Beck zu zitieren, die die Grundkonstruktion des Entwurfs der *Zweiten Moderne* zu treffen scheint: "(Beck) bestätigt lediglich das expansive Selbstgefühl einer weißen Mittelklasse, für die sich die Welt mehr und mehr zum Binnenraum ihrer eigenen Lebensstil-Experimente weitet" (Heins, a.a.O.).

Die berechtigte Kritik der Autoren der *Zweiten Moderne* an der heutigen bundesrepublikanischen Sozialstaatskonstruktion (Festschreibung des traditionellen Geschlechterverhältnisses, etatistische Beschränkung von gesellschaftlicher Selbstorganisation, Gefahr des Verlustes von Autonomie und des Aufbaus von Abhängigkeitsverhältnissen) verschenkt sich nicht nur eine entscheidende Perspektive, wenn sie sich nicht der Realität zunehmender Ausschlußprozesse (Zugang Jugendlicher zum Arbeitsmarkt, Arbeitslosigkeit, Benachteiligung von Alleinerziehenden auf dem Arbeitsmarkt usw.) innerhalb der modernen Gesellschaft stellt, sondern nimmt eine fragwürdige Perspektive ein, wenn Konzepte, wie das der KfZ, gemeinsam mit ausgewiesenen neoliberalen Autoren wie dem Unternehmensberater Roland Berger herausgegeben werden. Das Ergebnis zeigt die Position, wenn gemeinsam herausgegebene Leitsätze zur

---

Frage der *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland* dann folgendermaßen lauten: “(9.) Mit der *Anpassungsstrategie* soll durch eine stärkere Differenzierung und gegebenenfalls Senkung von Arbeitseinkommen dem Preisverfall für Arbeit (...) entsprochen werden. (...) Allerdings sinkt in der Regel auch der materielle Lebensstandard mehr oder minder großer Bevölkerungsgruppen, woraus soziale Probleme erwachsen können.(...) (11.) Ob und in welchem Umfang ein Absinken des Lebensstandards vermieden werden soll, wenn viele gering bezahlte Arbeitsplätze entstehen, ist letztlich politisch zu entscheiden. Werden Niedriglöhne durch öffentliche Transfers auf oder über das heutige Sozialhilfeniveau gehoben, führt dies wahrscheinlich zu zusätzlichen Belastungen der öffentlichen Haushalte (...). Werden hingegen keine Transfers gewährt, nimmt die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit zu, und gesellschaftliche Spannungen wachsen“ (KfZ 1997: 3). Die weitere Verstärkung sozialer Ungleichheiten wird somit hingenommen. Eine solche Perspektive vergibt sich meines Erachtens jeglichen ‘utopischen Realismus’, wie ihn Beck fordert.

## 2.4 Das wohlfahrtspluralistische Modell der Wohlfahrtsgesellschaft (Thomas Olk und Adalbert Evers)

Adalbert Evers und Thomas Olks Wohlfahrtsstaatsdiagnose lautet auf Niedergang des sozialdemokratischen Sozialstaatsmodells und Scheitern der marktliberalen Reaktion (Evers/Olk 1997: 9 ff.). Weder das sozialdemokratische Sozialstaatsmodell als Endpunkt der staatsfixierten politischen Programme der Nachkriegsjahrzehnte noch die konservative Gegenreaktion der 80er und 90er Jahre unter der neoliberalen Flagge hätten für eine langfristige Sicherung der Wohlfahrtsproduktion<sup>75</sup> in der Bundesrepublik sorgen können. Grund, so Evers/Olk, sei die beiden Projekten inhärente Eindimensionalität, die das Potential anderer wohlfahrtsproduzierender Sektoren ignoriere. Auch der Krankenbericht, den Evers und Olk der bundesrepublikanischen Gesellschaft als einer der westlichen Industriegesellschaften ausstellen, weist deutliche Parallelen zur Habermasschen Diagnose der Krise des Sozialstaats auf (vgl. dazu Kap. 2.3). Habermas spricht, wie ich oben bereits dargestellt habe, von den Programmen der Legitimisten und Neokonservativen, die als Modernisierungsprogramme abzulehnen seien, und setzt auf die Weiterführung des Programms der Dissidenten (vgl. Kap 1.2.1). Ganz im Stile des Habermasschen Therapievorschlags setzen Evers/Olk auf die Sektoren “diesseits oder jenseits - bzw. zwischen - Markt und Staat“ (Evers/Olk, a.a.O.) und bearbeiten somit implizit den Antwortversuch der *Dissidenten*. So heißt es bei Evers/Olk, die Neuen Sozialen Bewegungen und die Aufbruchsbewegungen in Ostmitteleuropa hätten den Blick auf den Anteil der gesellschaftlichen Akteure an der Wohlfahrtsproduktion geöffnet. Evers/Olk sehen zwei (gesellschaftliche) Sektoren, deren Akteure es zu stärken gelte, um die Wohlfahrtsproduktion durch deren Beiträge neu zu beleben: den Sektor der *Gemeinschaft*, womit Adalbert Evers und Thomas Olk den Bereich des informellen Sektors oder der Haushaltsproduktion überschreiben und den Sektor der *Zivilgesellschaft*, innerhalb dessen Nonprofit-Initiativen oder -Bewegungen tätig sind<sup>76</sup>(vgl. ebd.: v.a. 22 ff.). Auch an dieser Stelle hantieren Evers und Olk mit einem Habermas (und im Anschluß Cohen/Arato) verwandten Konzept, dem es

<sup>75</sup> Adalbert Evers und Thomas Olk definieren *Wohlfahrt* als “das Ergebnis eines Konsumtionsprozesses, im Verlauf dessen aus dem Einsatz und dem Verbrauch von Gütern, Diensten, Zeit und Energie objektive und subjektiv wahrgenommene Bedürfnisbefriedigung entsteht“ und damit auf die Nachfrageseite ausgerichtet ist. Das Konzept der *Wohlfahrtsproduktion* dagegen hat die Angebotsseite im Auge und bezieht sich “auf den Umwandlungsprozeß von Ressourcen (wie Güter, Dienste, Zeit) in Endprodukte, die hier als Beiträge zum individuellen Wohlbefinden verstanden werden” (ebd.: 15).

<sup>76</sup> Evers nennt diesen Bereich meist den *intermediären Bereich*, um die Zwischenstellung der zivilgesellschaftlichen Akteure zwischen Staat, Markt und Haushalten hervorzuheben (vgl. Evers/Olk ebd.: 16).

um die Stärkung der Lebenswelt gegenüber dem System (oder den Subsystemen) geht, um Kolonialisierungseffekte zu verhindern. Die beiden sozialpolitischen Denker formulieren eine normative Perspektive, die ähnlich lesbar ist: Evers/Olk geht es um Konzepte des *enabling*, des *empowerment* und insgesamt um ein Bewußtsein der Bürgerschaftlichkeit auf Seiten der gesellschaftlichen Akteure (vgl. ebd: 47) oder, anders formuliert, um eine Stärkung der lebensweltlich Handelnden. Habermas' Vorschlag war die reflexive Weiterführung des Wohlfahrtsstaates, womit er v.a. die Ausbalancierung der verschiedenen Steuerungsressourcen des Staates (Macht), des Marktes (Geld) und der Lebenswelt (Solidarität) meinte. Evers/Olk konkretisieren ein solches Programm, das sie *Wohlfahrtspluralismus* nennen, mit Blick auf die (neo)liberal geprägten Debatten um "Neue Steuerungsmodelle" (vgl. v.a. Berichte der Kommunalen Gemeinschaftsstelle für Verwaltungsvereinfachung [KGST], Köln). Dabei geht es um

"Analysen und Konzepte, die sich mit Problemen der Gewichtung und Vermittlung zentraler Institutionen hochentwickelter industrieller Demokratien - also Staat, Markt, Familie, organisierte Interessenträgern etc. - auseinandersetzen" (ebd.: 14).

Angeleitet soll ein solcher Blick v.a. durch die Erkenntnisse der bisher fehlenden Beachtung der gesellschaftlichen Sektoren und ihres Beitrags zur Wohlfahrtsproduktion sein, so Evers/Olk. Daraus versprechen sich die Autoren die Wahrnehmung und Akzeptanz der pluralistischen Realitäten in (nach)modernen Gesellschaften und die Überwindung sektoraler Sichtweisen, wie sie das bisherige Sozialstaatsmodell oder auch die marktliberale Reaktion angeboten hätten. Diese neue Perspektive könnte zur Charakterisierung neuer wohlfahrtspolitischer Entwicklungspfade führen. Das Modell des Wohlfahrtspluralismus geht somit von der Realität eines ausdifferenzierten Gemeinwesens aus. Im Zusammenhang mit der Frage nach (nach)moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit übernehmen Evers/Olk hier einerseits systemtheoretische Grundwahrheiten, denen sich heute kein Modernisierungstheoretiker mehr verschließen zu können scheint, andererseits stellt ihr Verweis auf eine "gemischte Wohlfahrtsproduktion" die Übernahme der volkswirtschaftlichen Erkenntnis dar, daß real existierend kein kapitalistisches Produktionssystem in Reinform anzutreffen ist, sondern ausschließlich gemischt organisierte. Hermann Adam schreibt in seinem Einführungsband *Wirtschaftspolitik und Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland* zum Stichwort soziale Marktwirtschaft: "Daß es viele verschiedene Formen von Marktwirtschaft gibt und alle Wirtschaftssysteme der westlichen Welt keine 'reinen' Marktwirtschaften, sondern gemischte Wirtschaftsordnungen mit



unterschiedlich weit reichenden staatlichen Eingriffen sind, wird von den meisten nicht gesehen“ (Adam 1992: 213).

Im wohlfahrtspluralistischen Konzept, das Evers/Olk v.a. in Anschluß an die britischen Diskussionen um die “mixed economy of welfare bzw. care“ entwickelt haben (vgl. ebd.: 16), unterscheiden die Autoren vier zentrale Teilsysteme (Evers/Olk sprechen von *Sektoren*) der Wohlfahrtsproduktion: Staat, Markt, Zivilgesellschaft und Gemeinschaft<sup>77</sup>. Jeder dieser Sektoren weist eine spezifische Binnenlogik auf, die Evers/Olk in ihrem Entwurf einzeln herausarbeiten (vgl. ebd.: 24 ff.). Die Pointe des wohlfahrtspluralistischen Ansatzes liegt allerdings nicht im Hinweis auf die systemtheoretische Erkenntnis der systemimmanenten Binnenlogik, wie ihn z.B. Michael Walzer in seinem Konzept der komplexen Gleichheit für die Begründung einer distributiven Gerechtigkeitstheorie genutzt hat (vgl. Kap 1.2.2), sondern in einem Konzept der Rekombination und Verschränkung der Sektoren zur Erreichung und optimalen Ausnutzung möglicher Synergien. Auf der Nachfrageseite sehen Evers/Olk die Inanspruchnahme verschiedener Sektoren durch eine Person oder einen Haushalt als längst feststellbare Realität an. So setzt sich das materielle Einkommen mancher Individuen oder ganzer Haushalte etwa aus staatlichen Unterstützungen und Einkommen aus gering bezahlten Beschäftigungsverhältnissen zusammen. Im Bereich der immateriellen Hilfeleistungen ist eine Verschränkung von informeller Unterstützung und (sozial)staatlicher Hilfe inzwischen im Pflegeversicherungsgesetz sogar gesetzlich mitgedacht und real in vielen Fällen längst vorfindbar. Diese Tatsache, so Evers/Olk, untersteiche noch die Aufgabe einer wohlfahrtspluralistisch konzipierten Wohlfahrtsgesellschaft, nämlich die Wahrnehmung und bewußte Moderation, Koordination und Unterstützung dieser vielfältigen “mixes“ und nicht einen völlige Neuinszenierung derselben. Allerdings weisen die empirischen Beobachtungen auch auf eine entscheidende Voraussetzung für einen möglichen Erfolg wohlfahrtspluralistischer Arrangements hin: es braucht die individuelle “Kompetenz zur Mobilisierung solcher Ressourcen“ (ebd.: 20). Hier liefern Adalbert Evers und Thomas Olk die Hinweise für ein, vielleicht das

<sup>77</sup> Die Ausdifferenzierung der (nach)modernen Gesellschaft in vier Sektoren, die Evers/Olk in ihrem Modell des Wohlfahrtspluralismus vornehmen, ist sehr nahe an der Konzeption Cohen/Aratos. Diese Autoren akzeptieren die systemische Differenzierung, wie sie die klassische Systemtheorie Parsons und auch die Webersche Soziologie schon vorgelegt haben: Staat - Markt - Gesellschaft. Cohen/Arato fassen den privaten Bereich (Familie) und den öffentlichen Bereich (freiwillige Assoziationen und öffentlicher Raum) als Teile der Zivilgesellschaft, während Evers/Olk nur den öffentlichen Bereich der Zivilgesellschaft zuordnen. Diese Ausdifferenzierung bei Evers/Olk scheint im Vergleich zu Cohen/Arato allerdings eher kontingent, denn auch in deren Konzeption ist die Familie als eine Voraussetzung für den öffentlichen Bereich der Zivilgesellschaft gedacht, erfährt also eine Sonderstellung innerhalb der Zivilgesellschaft. Zusammenfassend: Auch im Zivilgesellschaftsmodell zeigt sich die theoretische Nähe Evers/Olk zu der ‘Habermas-Linie’ der Zivilgesellschaftsdebatte (vgl. Kap.1.2.1).

---

entscheidende Argument gegen liberale oder neoliberale Konzepte (und damit auch gegen entscheidende Argumentationszusammenhänge der konservativen Strategie), denen sie leider selbst nicht konsequent genug nachgehen: es braucht einen *aktiven Nachfrager*: das aktiv handelnde Individuum, um die vom Markt oder der Gesellschaft angebotenen Ressourcen nachzufragen. Anders gewendet heißt dies, daß die genannten (neo-)liberalen oder konservativen Konzepte den systematischen Ausschluß einzelner Gesellschaftsmitglieder, denen die entsprechenden Handlungskompetenzen fehlen, in Kauf nehmen. Soll dieser Ausschluß verhindert werden, also dem Individuum die bestmögliche aktive Handlungskompetenz ermöglicht werden, sind Unterstützungsarrangements gefragt, die deren Ausbildung ermöglichen und fördern, stützend Teilkompetenzen erhalten und ausbilden helfen oder advokatorisch unterstützen - je nach Fähigkeiten des betroffenen Individuums. Für die Frage nach professionellen Hilfe- und/oder Unterstützungsarrangements ist dies ein entscheidender und grundlegender Ansatzpunkt in der hier behandelten Debatte.

Adalbert Evers und Thomas Olk formulieren in ihrem Konzeptentwurf zwei notwendige Perspektiven als Konsequenzen aus der Erkenntnis der Notwendigkeit aktiv Handelnder auf der Nachfrageseite: einerseits die *Mikro-Perspektive von Individuen und Haushalten* und andererseits die *Makro-Perspektive der Anbieter*. Aus der Mikro-Perspektive geht es darum, die "individuellen Kompetenzen und Handlungsstrategien mit der institutionellen Eigenlogik und Eigenselektivität wohlfahrtsproduzierender Instanzen zu verknüpfen" und aus der Makro-Perspektive gilt es, "durch eine optimale Rekombination und Verschränkung der vier unterschiedlichen Sektoren der Wohlfahrtsproduktion die Chancenstrukturen für sämtliche Bürgerinnen und Bürger zur möglichst selbstbestimmten Gestaltung ihrer Lebenslagen in einer gegebenen Gesellschaft zu verbessern" (ebd.). Auf der Angebotsseite geht es in dem Modell des Wohlfahrtspluralismus, wie es Evers und Olk entwickeln, darum, die bisher geschlossenen Systeme, die dem normativen Bezugswert eines wohlfahrtsproduzierenden Sektors gefolgt sind (z.B. Geld im Falle des Marktes), für Kombinationsformen zu öffnen. Der empirische Blick zeige, so Evers/Olk, daß viele Anbieter bereits diesen Trend erkannt haben und entsprechende Zusammenarbeiten versuchen (vgl. ebd.: 32). Hier stellt sich die Frage, wer Garant oder zumindest Moderator dieser Rekombinationsprozesse ist oder sein könnte? Die Makro-Perspektive des wohlfahrtspluralistischen Ansatzes fordert eine möglichst optimale Rekombination der Sektoren. Soll dies nicht im Sinne des überaus anspruchsvollen Konzepts einer demokratischen Selbstregierung erreicht werden, wie es etwa die jüngere Frankfurter Schule verfiicht (vgl. das folgende Unterkapitel; 2.5), in dem Entwurf von Adalbert Evers und Tho-

---

mas Olk allerdings nicht zu sehen ist, dann ist der staatlichen Politik eine herausragende Rolle zuzuschreiben. Diese Perspektive klingt bei Evers/Olk auch an, wenn sie auf die “engen Bezüge“ (Evers/Olk, a.a.O.: 34) des wohlfahrtspluralistischen Konzepts zur US-amerikanischen Kommunitarismus-Debatte, wie sie vor allem Michael Walzer vertritt (vgl. Kap. 1.2.2), verweisen oder an anderer Stelle schreiben, daß es berechtigt sei, “der staatlichen Politik eine herausragende Rolle im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Institutionen zuzubilligen“, wenn man sich auf “die politische Funktion des Staates“ konzentriert (ebd.: 17 f.). Undeutlich wird die Rolle des Staates allerdings dort, wo Evers/Olk darauf verweisen, daß ihre wohlfahrtspluralistische Perspektive den Staat als “öffentlichen Sektor“ betrachte und ihn horizontal neben die anderen wohlfahrtsproduzierenden Sektoren stelle. Damit wäre dem Staat aber keinerlei “Vorrangstellung gegenüber anderen Sektoren der Gesellschaft“ eingeräumt (ebd.: 18). Genau um diese Vorrangstellung muß es aber gehen, wenn die staatliche Politik den Rahmen für ein wohlfahrtsstaatliches Konzept als Wohlfahrtspluralismus garantieren soll. An dieser Stelle bleibt das Konzept von Evers/Olk, was die Rolle des Staates angeht, unentschieden. Einen Ausweg könnte das dualistische Staatskonzept ermöglichen, das der von Evers/Olk rezipierte Michael Walzer in seinem Zivilgesellschaftskonzept anbietet: der Staat ist einerseits ein Teil der (Zivil-) Gesellschaft (als einer *Sphäre der Politik*) und den anderen *Sphären* (Walzers Terminologie für Teilsysteme oder Sektoren) horizontal beigelegt und andererseits als “Erbauer und Hüter der Mauern“ (Walzer 1996<sup>1</sup>: 60) der ausdifferenzierten Gesellschaft übergeordnet, womit ihm die Sicherung ihres Rahmens ermöglicht wird.

Zusammenfassend stellen Adalbert Evers und Thomas Olk ihr idealtypisches (wohlfahrtsstaatliches) Modell des Wohlfahrtspluralismus dar, das sie ein “Konzept für eine Entwicklungspolitik zur Stärkung gesellschaftlicher Wohlfahrtsbeiträge“ nennen (ebd.: 45). Es geht ihnen um den “Umbau des Wohlfahrts-Staates in eine Richtung, die Wege zu einer Wohlfahrtsgesellschaft ebnet“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Damit wird nochmals der Bezug des wohlfahrtspluralistischen Konzepts zur sog. Kommunitarismus-Debatte deutlich, innerhalb derer Michael Walzer explizit für das Konzept einer Wohlfahrtsgesellschaft wirbt (vgl. Kap. 1.2.2). Im Gegensatz zu konsumistischen neoliberalen oder liberalen Konzepten gesellschaftlichen Wettbewerbs, die hauptsächlich in der Debatte um die sogenannten “Neuen Steuerungsmodelle“ laut wurden und denen nach der Einschätzung Evers und Olks ein entscheidender Mangel nachzuweisen ist: der Verlust normativer Politikorientierungen und damit eine vergleichsweise kritiklose Hinnahme des status quo, verteidigen Evers/Olk “normative Setzungen und entsprechende Prioritäten“ (Evers/Olk, a.a.O.: 47). Die Perspektive der

wohlfahrtspluralistischen Version der Wohlfahrtsgesellschaft gilt dem Betroffenen “nicht als nur Konsumenten, sondern auch als Nutzer und Bürger“ (ebd.). Das das Modernisierungsprojekt der Wohlfahrtsgesellschaft im Verständnis von Evers/Olk betont also neben den notwendigen Reaktionen auf die Krisenerscheinungen des Wohlfahrtsstaatsprojekts (Rekombination der Sektorproduktionen, Sicherung des Rahmens zur optimalen Entfaltung pluralistischer Wohlfahrtsproduktion, Revitalisierung der Minderheitenposition der gesellschaftlichen Sektoren und Stärkung der Betroffenen als aktiv Handelnde) den partizipatorischen Impetus der sogenannten kommunitaristischen Denker (am deutlichsten wird diese Position bei Benjamin Barber; vgl. Barber, a.a.O.). Der Bürgerstatus rückt in den Mittelpunkt der normativen Orientierung dieses Konzepts: das Bewußtsein für Bürgerrechte und entsprechende -pflichten. Daraus versprechen sich Evers/Olk - ganz in kommunitaristischer Manier - einerseits einen Mobilisierungseffekt für die unterbelichteten Sektoren der Wohlfahrtsgesellschaft, die Gemeinschaften und die Zivilgesellschaft, und andererseits Reproduktionseffekte für das soziale Kapital der Gesellschaft (vg. ebd.). Dieses ist essentiell für die Stützung der (nach)modernen Demokratie, so die Überzeugung vieler kommunitaristischer Denker, die sich v.a. auf die Untersuchung *Making Democracy Work* von Robert D. Putnam berufen (vgl. Kap. 1.2.3).

Adalbert Evers und Thomas Olk stellen zum Abschluß ihrer Darstellung des wohlfahrtspluralistischen Modells einer Wohlfahrtsgesellschaft drei Fragekomplexe dar, die für ein Umsetzungsvorhaben dieser Konzeption bearbeitet werden müßten: erstens die Frage der individuellen Sicherung, zweitens die Frage der gesellschaftlichen Kontrolle und drittens die Frage nach den notwendigen und den vorliegenden gesellschaftlichen Grundlagen für ein wohlfahrtspluralistisches Projekt. Die erste Frage beantworten Evers/Olk mit dem Hinweis auf mehr Chancen und weniger Sicherheiten, die eine Wohlfahrtsgesellschaft in ihrem Sinne notwendigerweise mit sich bringen wird. Eine Perspektive, die ausschließlich auf die Einlösung sozialer Grundrechte baut<sup>78</sup>, und damit die staatliche Sicherung prioritär vor alles andere stellt, verbaut sich die Chancen einer größeren Flexibilität innerhalb und zwischen den wohlfahrtsproduzierenden Sektoren, wenn sie auch mit der Gefahr situationsspezifischer Abhängigkeiten rechnen muß<sup>79</sup>. Dieses Argument versuchen Evers/Olk durch die These zu verstärken, es

<sup>78</sup> Evers/Olk spielen hier auf die sog. ‘social citizenship’-Debatte an (vgl. u.a. Turner, Brian: *Citizenship and Social Welfare*, London 1993; vgl. Kap. 3.1).

<sup>79</sup> Evers/Olk schreiben dazu: “ Sicherlich gewährt - um nur ein Beispiel zu nennen - die neuerdings im Pflegeversicherungsgesetz vorgesehene Alternative der Geldlösung mehr Wahlmöglichkeiten im Hinblick auf Pflegearrangements; Geld in der Hand der Betroffenen gibt jedoch auch familieninternen Machtstrukturen mehr Gewicht als eine Strategie der Versorgung mit professionellen öffentlichen

---

brauche im Bereich der Wohlfahrtsproduktion eine Wohlfahrtskultur – im Sinne der notwendigen politischen Kultur innerhalb einer demokratischen Gemeinwesens -, die eine “mittelbare Voraussetzung für die Einlösbarkeit garantierter Rechte“ darstellt (ebd.: 51). Die Ausdifferenzierung von politischer und Wohlfahrtskultur scheint mir allerdings keinen Erkenntnisgewinn zu bringen, sondern nur den allgemeinen Verweis auf die notwendigen “geschriebenen und ungeschriebenen Ideen und Wertcodes, die politisches Handeln der Gesellschaftsmitglieder regulieren“, wie Christian Fenner im *Wörterbuch: Staat und Politik* schon für die politische Kultur als notwendige gesellschaftliche Grundlage schreibt (vgl. Fenner: Politische Kultur, in: Nohlen 1991: 511). Überzeugender ist meines Erachtens die Differenzierung der Sozialleistungen aus zwei Perspektiven, die Evers/Olk anschließend vornehmen: zum einen Sozialleistungen, deren Ziel die Einlösung individueller Schutz- und Anspruchsrechte ist, und zum anderen Sozialleistungen, deren Ziel die Stärkung des sozialen Kapitals darstellt. Diesen Hinweis könnte man in der Weise lesen, daß die individuelle Absicherung durch soziale Grundrechte nicht prinzipiell zur Disposition stehen soll, aber situationspezifisch die Einforderung dieser Rechte oder die Reproduktion sozialen Kapitals prioritär vorgeordnet sein sollten. Ähnliche Hinweise liefern Evers/Olk zur Frage der Überstandardisierungsdynamik, die staatlich garantierten und organisierten Sozialleistungen oft immanent ist. Auch hier gelte es, “kontextspezifische Regulierungen“ zu finden, die unterstützt und ergänzt werden durch “staatliche Rahmenbedingungen, die bestimmte Qualitätsnormen und Standards durchsetzen helfen, die aber nicht durchweg verpflichtenden Charakter haben, sondern z.T. auch als Orientierungsmaßstäbe und Empfehlungen fungieren können“ (ebd.). Diese Überlegungen lesen sich einerseits als Versuch, den Kreis zu quadrieren, und werden damit mit einiger Sicherheit, den Vorwurf nach sich ziehen, zu voraussetzungsvoll zu sein für die Be- und Umarbeitung zu politischen Konzepten, andererseits stellt sich die Frage, ob der Komplexität innerhalb einer pluralisierten Gesellschaft anders zu begegnen ist, wenn die Frage der politischen Teilnahme und der sozialen Teilhabe gleichermaßen ernst genommen werden, und nicht eines von beiden unter den Tisch fallen soll.

Die Frage nach der gesellschaftlichen Kontrolle in der Wohlfahrtsgesellschaft wohlfahrtspluralistischen Zuschnitts zeigt eine ähnliche Ambivalenz. Oder anders formuliert, Antworten auf die Frage, wie eine “angemessene Kontrolle verschiedener Prinzipien der politischen Kontrolle und Beteiligung (bei einer) Tendenz zur Verschränkung verschiedener (...) Prinzipien der

---

Diensten; die Situationsabhängigkeit von Versorgungsrisiken und -chancen steigt möglicherweise“ (ebd.: 50).

---

Dienstleistungsproduktion“ zu erreichen ist, bewegen sich, so Evers/Olk, zwischen den extremen Einschätzungen, die Pluralisierung würde zu Kontrollen auf den verschiedensten Ebenen führen (innerhalb durch Mitglieder, öffentlich, staatlich und durch die Nutzer), und damit einen Autonomieverlust oder sogar Assimilationszwänge für die intermediären Institutionen mit sich bringen, und der Einschätzung es werde keine politische Kontrolle mehr möglich sein. Evers/Olk sehen keine eindimensionale Antwort auf diese Frage, sondern verweisen auch hier darauf, daß es nötig sein werde, Techniken eines “balancing pluralism“ zu entwickeln, also situations- und kontextspezifische Entscheidungen nötig werden (ebd.: 52 f.).

Die Frage nach den gesellschaftlichen Grundlagen stellt nach Ansicht der beiden Autoren die eigentliche Schwierigkeit des wohlfahrtspluralistischen Konzepts dar. Denn das vorherrschende marktliberale Denken in der Bundesrepublik, aber auch in vielen anderen (nach-)modernen Gesellschaften, verhindere und blockiere ein Engagement, wie es etwa die Gemeinwesenarbeit zum Ziel hat, weil diese Art der Arbeit keine kurzfristigen Erfolge aufweisen könne, ja strukturell langfristig arbeiten müsse. Solch eine Zielausrichtung widerspricht aber der (markliberalen) Logik kurzfristiger Lösungen. Diese Schwierigkeit werde noch durch die bestehende politische Kultur verstärkt, die eher individualistisch geprägt sei und der das Bewußtsein sozialstaatlicher Absicherung inhärent ist. Evers/Olk stellen die schwerwiegende Frage, ob überhaupt Adressaten für eine Politik des Wohlfahrtspluralismus zu finden seien. Außerdem zeige das (nach-)moderne Engagement oft stark individuelle Interessensprägungen, was zu eher punktuellen und situativem als zu langfristigem Engagement führe. Die Frage, die sich hier stelle, ist, ob ein solchermaßen geformtes Engagement die Tragfähigkeit traditioneller Solidaritätsstrukturen ersetzen könne.

Abschließend weisen Evers/Olk auf die Problematik der partikularen Interessensvertretung vieler Einzelgruppierungen hin. Führe der Wohlfahrtspluralismus also nur zur Verstärkung von Gruppenegoismen und deren je partikularer Interessensvertretung, werde die politische Steuerung zunehmend unmöglich. Deshalb brauche es öffentliche Räume zum Diskurs, zur demokratischen Kooperation und Verständigung, wie sie bisher noch nicht vorzufinden sind (vgl. ebd: 55 f.). Zusammenfassend formulieren Evers/Olk die Voraussetzung eines “bislang analytisch kaum bearbeiteten Abhängigkeitsverhältnisses zwischen dem Projekt einer pluralistischen Wohlfahrts-gesellschaft und einer auf die Stärkung der Dimension der Bürgerschaftlichkeit, des ‘civic engagement’, setzenden zivilgesellschaftlichen Perspektive“ (ebd.: 56). Meines Erachtens bedeutet dies allerdings, daß das Modernisierungsmodell einer Wohlfahrts-

---

gesellschaft im Zeichen des Wohlfahrtspluralismus nur inklusive der Fragen der citizenship-Debatten zu haben ist.

---

## 2.6 Die Zivilisierung des Sozialstaats (Günter Frankenberg - die jüngere Frankfurter Schule)

Die jüngere Frankfurter Schule um Ulrich Rödel hatte 1989 mit ihrem Essay *Die demokratische Frage* versucht, "die Begründung von Politik in einer demokratischen Republik neu zu orientieren" (Rödel u.a. 1989: 20). Ihre grundlegende These behauptet, daß die demokratische Frage nicht abschließend beantwortet werden kann, sondern ab dem Zeitpunkt der Gründung einer demokratischen Republik eine offene bleiben muß. Rödel u.a. versuchen am Beispiel der Amerikanischen Revolution die Notwendigkeit einer Zivilgesellschaft für demokratische Revolutionen zu verdeutlichen<sup>80</sup> (vgl. ebd.: 53 ff.). Die Zivilgesellschaft konstituiert sich erstmals im Gründungsakt der Verfassung, den das *gemeinschaftliche Handeln der Aktivbürger* möglich gemacht hat und der den bisherigen Souverän (den absolutistischen Herrscher) entmachtet. Die Stelle der souveränen Macht bleibt leer. Es wird weder ein einheitlicher Wille (im Sinne eines Rousseauschen *volonté générale*) als neuer Souverän konstruiert noch ein Gesellschaftsvertrag (im Sinne des Lockeschen Vertragsmodells) abgeschlossen, dessen Idee die Übertragung der Macht an eine Regierung als *vertikale Verpflichtung* beinhalten würde (vgl. ebd.: 58 f.). Ergebnis ist die Selbstregierung des Volkes, die eine "Selbstbindung zur Selbstverpflichtung für die institutionellen Garantien der gleichen öffentlichen Freiheit für alle Mitglieder der Zivilgesellschaft" miteinschließt (ebd.: 60). Die Vakanz der souveränen Macht führt dazu, so Rödel u.a., daß die neu geschaffene Demokratie durch den Verfassungsakt nicht endgültig legitimiert ist, sondern einer ständigen Neubestätigung bedarf: der Gründungsakt muß ständig reproduziert werden. Hierzu ist die kommunikative Beteiligung der Aktivbürger und ihrer Assoziationen vonnöten, also die Zivilgesellschaft (vgl. ebd.: 71 f.). Im bundesrepublikanischen Zusammenhang gab es nach dem Ende des NS-Regimes keinen verbindenden Gründungsakt, deshalb, so folgern Rödel u.a., brauche es einer *nachholenden Gründung* (Hannah Arendt). Dies begründen die Autoren mit der Tatsache, daß zur Zeit der Gründung der Bundesrepublik faktisch keine Zivilgesellschaft bestanden habe und der Raum der öffentlichen Freiheit extern geschaffen wurde (durch eine Verfassungsgebung unter der Aufsicht der Alliierten). Der Gründungsakt müsse deshalb durch die nachträglich entstandene

---

<sup>80</sup> Rödel u.a. halten das Ergebnis der Unabhängigkeitskämpfe in Neuengland am Ende des 18. Jh., die 1787 verabschiedete US-amerikanische Verfassung, für einen herausragenden *schöpferischen Gründungsakt*, der historisch bis dahin einmalig sei. Diese profilierte Stellung der Amerikanischen Revolution diskutieren Rödel u.a. vor allem gegenüber den Entwicklungen während der Französischen Revolution (vgl. ebd.: 53 ff.).



Zivilgesellschaft nachgeholt werden (vgl. ebd.: 74 ff.), denn “kein Präsident, Parlament oder Verwaltungsapparat, sondern allein das selbstorganisierte Assoziationswesen vermag dauerhaft Ansätze zu einer handlungsfähigen, sich selbst regierenden Gesellschaft zu entwickeln“ (ebd.: 127).

Eine Definition der Zivilgesellschaft lieferte die Frankfurter Schule der dritten Generation in ihrem Essay nur implizit mit. Explizit versuchte es Günter Frankenberg in späteren Schriften: Er beschreibt die Zivilgesellschaft als eine *mixta composita*, die weder die aristotelische Identifizierung der Zivilgesellschaft mit der politischen Gemeinschaft meint, noch die marxistische in der Frontstellung Zivilgesellschaft (*bürgerliche Gesellschaft*) versus Staat (Marx) oder politische Gesellschaft (Gramsci). In der *mixta composita* erscheint Zivilgesellschaft

“nicht als Gegensatz des Politischen oder des Staates, sondern (hat) an deren Sphäre teil, ohne jedoch in ihr aufzugehen“ (Frankenberg 1997: 42).

Damit ist die jüngere Frankfurter Schule vorerst dem republikanischen Strang (M-Strang), der sich v.a. auf Montesquieu und Tocqueville beruft und die Wichtigkeit der (zivilgesellschaftlichen) Assoziationen betont, zuzurechnen. Dieser “Frankfurter Republikanismus“ bricht allerdings an einigen Stellen mit der Tradition des M-Stranges und wendet sich in der Hoffnung auf die Überwindung der konträren Trennung von öffentlicher und privater Sphäre wieder der hegelianisch-marxistischen Tradition zu (vgl. Rödel u.a. 1989: 186; Frankenberg 1994: 220).

Frankenberg geht es in seiner Argumentation um die Auflösung des Gegensatzes von privat und öffentlich, der seiner Einschätzung nach fälschlicherweise die soziale Teilhabe (als Moment der Privatsphäre) der politischen Teilnahme (als Moment der öffentlichen Sphäre) nachordnet und nicht gleichstellt, um die verfassungsrechtliche Begründung sozialer Grundrechte zu ermöglichen. Gehen dagegen privater und öffentlicher Bereich ineinander auf, braucht es in der Vorstellung Frankenbergs keine Vor- oder Nachordnung mehr, und ein soziales Grundrecht kann verfassungsrechtlich immer parallel zur politischen Freiheit mitgedacht werden.

Günter Frankenberg versucht in seiner Version des Frankfurter Republikanismus diese Begründung mit dem republikanischen Modell der *corps intermédiaires* (Montesquieu) oder der *freiwilligen Assoziationen der political society* (Tocqueville) zu verbinden, die die Sicherung der demokratisch verfaßten Republik<sup>81</sup> garantieren sollen. Die Perspektive dieser Position

<sup>81</sup> Auf die insgesamt eher nicht-demokratischen Argumentationszusammenhänge Montesquieus (Schmidt nennt Montesquieus Zielmodell eine *konstitutionell verfaßte, aufgeklärte Monarchie*; vgl. Schmidt 1997: 56) und auch auf die distanzierte Einschätzung der Demokratie bei Tocqueville sei an dieser Stelle nur verwiesen. Allerdings stellten beide Denker die Vorteile der Demokratie bzw. auch die historische Notwendigkeit derselben (Tocqueville) heraus und liefern somit der Demokratietheorie entscheidende Hinweise.

richtet sich damit eigentlich an dem Hegelschen Republikanismus aus, der “das liberale Konzept negativer Freiheiten mit dem republikanischen Konzept positiver Freiheiten synthetisiert“ (Klein, a.a.O.: 98). Es geht also auch der jüngeren Frankfurter Schule um die Synthese von L- und M-Strang (vgl. Kap. 1.1) und dabei auch um einen (wenn auch nicht explizit ausgewiesenen) Rückgriff auf die Quelle der hegelianisch-marxistischen Tradition: an Marx vorbei zur Hegelschen Konzeption.

Adam B. Seligman hat mit Blick auf die klassische Debatte um die bürgerliche Gesellschaft eindrücklich die Problematik einer solchen synthetisierenden Perspektive deutlich gemacht (Seligman, a.a.O.: 69 ff.). Die klassisch-modernistische Perspektive auf die bürgerliche Gesellschaft zeige sich im Widerspruch von privatem und öffentlichem Bereich, so Seligman. “Einerseits ist klar, daß die Arena der bürgerlichen Gesellschaft, des Gesetzes und des Austausches nicht einfach als neutraler Interaktionsraum gesehen wurde. Es war eher die Arena, wo das Private (Besondere) selbst begründet und so in die Merkmale von einigen ethischen oder transzendentalen Beweisen eingeteilt wurde. Andererseits gründete die Einrichtung von diesem sittlichen Raum auf der abstrakten, instrumentalen Vernunft, die eher an den individuellen Teilen als an dem sozialen Ganzen orientiert ist“ (ebd.: 74). Weiter unten heißt es dann: “Gemäß der idealen klassisch-modernistischen Ansicht ist Gesellschaft folglich als ein Wertebereich gesetzt, damit als eben jene Arena, wo solche Individuen, die in formeller Gleichheit existieren, geschaffen werden. In dieser Interpretation standen die öffentlichen und privaten Sphären, als Matrizen sozialen Lebens, in spannungsvollem Verhältnis zueinander. Wenn die öffentliche Sphäre der Ort ethischer Solidarität war, so war es genau deswegen, weil in ihr das Individuum als Besonderer in seiner (...) Individualität bestätigt wurde. Idealerweise waren beide in einer wahren dialektischen Einheit verbunden“ (ebd.: 75; Hervorhebungen, F.K.). Die Marxsche Kritik dieser klassischen Ansicht scheint berechtigt, strukturelle Dilemmata zu benennen und dagegen anzugehen, die Hoffnung der hegelianisch-marxistischen Tradition, die *dialektische Einheit* in einer synthetisierten auflösen zu können - Hegel im *Allgemeinen*, dem Staat, Marx in der klassenlosen Gesellschaft - sollten, wie Seligman schreibt, zumindest sehr skeptisch machen.

Aber auch der Blick in die Konzeption Tocquevilles, auf den sich Frankenberg und auch seine Koautoren von 1989 beziehen, stellt die Konsistenz der Synthesevorstellung des privaten und öffentlichen Bereichs in Frage. Denn auch Tocqueville unterscheidet sehr deutlich zwischen dem Bereich privater/ökonomischer Aktivitäten (*civil society*) und öffentlichen Angelegenheiten (*political society*) innerhalb der Gesellschaft (vgl. Tocqueville, a.a.O.). Tocquevilles

Blick, der primär den gesellschaftlichen Assoziationen gilt, ermöglicht damit eine Begründung der Einflußnahme gesellschaftlicher Akteure auf ausgreifende staatliche und/oder ökonomische Dynamiken. Hier stellt sich die Frage, ob solch ein Verständnis ausdifferenzierten (nach)modernen Verhältnissen nicht sehr viel eher gerecht wird als der Rückgriff auf eine “antikisierende“ (Heins 1992: 236) Belebung des öffentlichen Raumes.

Günter Frankenberg verdeutlichte und intensivierete sein Konzept (nach)moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit in weiteren Schriften<sup>82</sup> auf der Basis seines zweigliedrigen Modells einer demokratischen Republik<sup>83</sup>. Er entwickelt aus den klassischen Zivilgesellschaftsstränge (M- und L-Strang) die beiden Hauptbestandteile seines Modells: das Assoziationswesen und die grundlegende Konvention.

Der klassisch liberale Kontraktualismus ging davon aus, daß die Vergesellschaftung der Individuen durch den Vertragsabschluß geschehen war. Das Problem, das sich hierbei stellt, so Frankenberg, ist die Frage, wie die Zustimmung der Mitglieder zu diesem Vertrag ermöglicht wird. Diese Frage stellt sich besonders in Hinblick auf nachwachsende Generationen, die quasi nachträglich dem Gesellschaftsvertrag beitreten. In neueren liberalen Konzeptionen sieht Frankenberg die Tendenz, diesem Dilemma durch die Forderung zu entgehen, Gesellschaftsverträge müßten ständig neu geschrieben werden. Bei Ralf Dahrendorf heißt es dazu: “Das Neuschreiben des Gesellschaftsvertrages geschieht durch soziale Konflikte“ (zitiert nach: Frankenberg 1997: 53). Damit, so Frankenberg, werde der Vertrag allerdings nur noch zu einer Metapher und der soziale Konflikt zum eigentlichen Medium der Vergesellschaftung. Eben diese *Konflikthaftigkeit* ist es, die Frankenberg in seinem zivilgesellschaftlichen Gegenmodell zum liberalen Kontraktualismus als (ständige) Vergesellschaftungsrealität anbietet. Und zwar die Konflikthaftigkeit innerhalb des zivilgesellschaftlichen Assoziationswesens<sup>84</sup>. Diese biete als Mittelpunkt seiner Konzeption ein wesentlich passenderes Angebot für eine

<sup>82</sup> Der Frankfurter Verfassungsrechtler Günter Frankenberg legte die Grundlegung seiner Konzeption einer *Zivilisierung des Sozialstaats* in Stichworten 1992 in einem Essay für die Frankfurter Rundschau vor, anschließend in dem von ihm herausgegebenen Reader *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft* und zuletzt in bisher ausführlichster Form in *Die Verfassung der Republik* (vgl. Frankenberg in: FR vom 19. Mai 1992; ebd. 1994; ebd. 1997).

<sup>83</sup> Frankенbergs primär verfassungsrechtlicher Blick gilt der bundesrepublikanischen Verfassungsrealität als einer modernen, säkularisierten pluralistischen Gesellschaft.

<sup>84</sup> Zivilgesellschaftliche Assoziationen definieren sich nach Frankenberg in fünffacher Weise. 1. Die Assoziationen müssen selbstorganisiert sein, “nicht etwa auf einem staatlichen Stiftungsakt beruhen“; 2. Die Assoziationsmitglieder müssen sich gegenseitig die gleichen Rechte und damit die gleichen Einflußmöglichkeiten innerhalb der Assoziation zugestehen; 3. Die Assoziationsmitglieder müssen allen anderen Akteuren der Zivilgesellschaft (gerade auch Gegnern in Auseinandersetzungen) politische Freiheit zugestehen; 4. Die Assoziationen müssen ihr Engagement dahingehend orientieren, “kommunikative Macht zu erzeugen, die sich im öffentlichen Raum entfaltet“; 5. Die Mitgliedschaft innerhalb zivilgesellschaftlicher Akteure muß freiwillig sein (ebd.: 55).

moderne pluralistische Gesellschaft als die liberale Vertragstheorie mit ihrem voraussetzungsreichen einheitlichen Einigungskonsens. Akteure innerhalb des Assoziationswesens sind wie im liberalen Modell die handlungsmächtigen Einzelnen, allerdings nicht als isolierte Privatpersonen, sondern "je nach Anlaß und Assoziation, als Privatpersonen und als Aktivbürger" (ebd.: 54). Hier wird Frankenberg's Anlehnung an die Positionen des (US-amerikanischen) Kommunitarismus, wie er v.a. Michael Walzer zugeschrieben wird, deutlich, die den autonomen Menschen nur im sozialen Zusammenhang für möglich halten. Frankenberg schreibt: "Autonomie (realisiert) sich immer intersubjektiv" (Frankenberg, a.a.O.: 54). Das zweite grundlegende Merkmal der demokratischen Republik in der Perspektive Frankenberg's ist, wie ich oben bereits ausgeführt habe, die grundlegende Konvention. Günter Frankenberg versucht mit dieser Konstruktion die Frage nach der *gesamtgesellschaftlichen Assoziation* zu beantworten<sup>85</sup>. Wie ist auf der gesamtgesellschaftlichen<sup>86</sup> Ebene ein Zusammenhalt zu erreichen, der über denjenigen, den die einzelnen Assoziationen bieten, hinausweist? Dieser Zusammenhalt, so Frankenberg, erfordert eine grundlegende Konvention, das heißt eine "wechselseitige Verpflichtung auf Zivilität, die sich in der tatsächlichen Konfliktpraxis aufweisen lassen muß" (ebd.: 56). Hier beerbt Frankenberg meines Erachtens die liberalen Kontraktualisten und erweitert die eigentliche Vertragsidee durch normativ verbindliche Anteile. Die grundlegende Konvention weise sich durch drei zentrale Aspekte aus, so Günter Frankenberg: erstens die *doppelte Anerkennung*: "Wer die Kontrahenten im Streit als Gegner akzeptiert, respektiert die Tatsache, daß sie als Mitglieder des politischen Gemeinwesens mit gleichem Recht öffentlich auftreten, und sei das auch noch so lästig und widerwärtig"; zweitens bringt die grundlegende Konvention ein *Minimum an Wertschätzung* zum Ausdruck, denn "Individuen konstituieren ihre Autonomie in der Interaktion mit anderen", sie benötigen demnach die Fremdheit anderer zur Eigenkonstruktion; und drittens beinhaltet diese grundlegende Konvention ein "wie immer auch schwaches Element der Sorge für andere Mitglieder der Gesellschaft", denn das Elend der anderen berührt uns in der Begegnung "zumindest peinlich" (Frankenberg 1994: 219). Die (wohlfahrtsstaatliche) Pointe dieser Konventionskon-

<sup>85</sup> Das Konstrukt einer *gesamtgesellschaftlichen Assoziation*, also einer "Assoziation der Assoziationen" erinnert sehr deutlich an die kommunitaristischen Konstruktionen der *community of communities* (Etzioni 1995: 172) oder des *Handlungsraumes der Handlungsräume* (Walzer 1996: 79).

<sup>86</sup> Die Gesamtgesellschaft stellt in Frankenberg's Konstruktion den, auch die Zivilgesellschaft, umfassenden Rahmen dar. Die Zivilgesellschaft ist nicht mit der Gesellschaft gleichzusetzen. Für diese Annahme liefert Frankenberg die vielleicht schlüssigsten Argumente innerhalb der Zivilgesellschaftsdebatte, nämlich die der (in den allermeisten Fällen) unfreiwilligen, weil durch Geburt erworbenen, Mitgliedschaft in Form der Mitgliedschaft in der Gesellschaft im Gegensatz zur freiwilligen Mitgliedschaft in den zivilgesellschaftlichen Assoziationen (vgl. ebd.: 55).

struktion ist nun die Verbindung dieses zuletzt formulierten Fürsorgegedankens mit dem Interesse an der individuellen Autonomie. Zur Ausbildung der eigenen Autonomie benötigt der Einzelne den anderen als Streitpartner oder Gegenüber in der Auseinandersetzung. Daraus schließt Frankenberg im Sinne des dritten Prinzips der Französischen Revolution, der *fraternité*, auf die wechselseitige Verpflichtung, “die Autonomie der einzelnen Mitglieder dort, wo Notlagen sie behindern oder gefährden, durch öffentliche Unterstützung zu sichern“ (ebd.: 219 f.). Genau dieses beschreibt das Prinzip der *zivilen Solidarität*, so Frankenberg: “Solidarität mit anderen Mitgliedern als Bürger“ (ebd.: 220).

Dieses Prinzip der zivilen Solidarität hat Günter Frankenberg in seinem Band von 1996 (*Die Verfassung der Republik*) im Zusammenhang mit der Frage nach sozialen Grundrechten noch grundlegender diskutiert (vgl. Frankenberg 1997: 150 ff.). Er geht davon aus, daß ein Großteil der Bevölkerung, also demnach potentiell partizipationswillige Mitglieder der Gesellschaft, entweder fast ausschließlich mit der materiellen Reproduktion und Sicherung des ökonomischen Status beschäftigt oder sogar explizit ausgeschlossen sind (*im Zustand blanker Not und Entbehrung*). Die demokratische Republik benötigt aber das öffentliche Handeln der Mitglieder zu ihrem Erhalt, kann es allerdings nicht hoheitsstaatlich durchsetzen oder erzwingen (vgl. oben das Prinzip der *demokratischen Selbstregierung*). Deshalb stellt sich aus dieser Perspektive die Frage nach passenden Unterstützungsarrangements. Diese erhofft sich Frankenberg als Ergebnis einer neudefinierten Sozialpolitik, die keine *staatliche Veranstaltung* mehr bleibt, sondern zu einer *bürgerlichen Gemeinschaftsaufgabe* wird, oder, anders formuliert, die Realisierung gegenseitiger bürgerlicher Inpflichtnahme als der ziviler Solidarität ermöglicht (ebd.: 220). Grundlage dieser gegenseitigen Anerkennung ist die Aufnahme sozialer Grundrechte in die grundlegende Konvention der demokratischen Republik. Im Gegensatz zu einer *funktionalistischen* Herleitung sozialer Grundrechte, wie sie z.B. Ulrich K. Preuß mit seiner Konzeption der “Staatsbürgerqualifikationspolitik“ (vgl. Preuß 1990: v.a. 124 ff.) entwirft<sup>87</sup>, die die materielle Absicherung der Staatsbürger als Voraussetzung für eine politische Beteiligung ansieht, versucht Frankenberg die Formulierung einer *nicht-funktionalistischen* Begründung sozialer Grundrechte. Dieses sieht er dadurch erreicht, daß soziale Rechte nicht aus dem Sozialstaatsprinzip abgeleitet werden, sondern als Elemente einer grundlegenden Konvention begründet werden. Zugrunde liegt dieser Idee, die oben bereits erwähnte Auflö-

<sup>87</sup> Die funktionalistische Definition der Sozialpolitik wurde von Lenhardt/Offe im 19. Sonderband der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS) 1977 eindrücklich aufgezeigt, wo es heißt: “Sozialpolitik ist die staatliche Bearbeitung des Problems der dauerhaften Transformation von *Nicht-Lohnarbeitern in Lohnarbeiter*“ (Lenhardt /Offe, a.a.O.:101; Hervorhebung im Original).

---

sung der unterschiedlichen Sphären von öffentlich und privat, die nach Ansicht des Autors, eine Gleichstellung der politischen Freiheitsrechte und der sozialen Grundrechte erzeugt. Träger des *Projekts von Autonomie und Selbstregierung* sind nach Frankenberg die Bürger als (gesellschaftliche) Akteure, die um ihre Gesellschaftlichkeit und die Notwendigkeit derselben zur Ausbildung ihrer Autonomie wissen, und deshalb auch bereit sind, Selbstbeschränkungen der eigenen Autonomie hinzunehmen, um alle Mitglieder der Gesellschaft zur Teilnahme zu ermächtigen (vgl. ebd.: 200 ff.). Derart verstandene soziale Grundrechte garantieren jedem Staatsbürger mit Erhalt der Staatsbürgerschaft das "Anrecht auf die Sicherung einer menschenwürdigen, sie zur Teilnahme am öffentlichen Leben befähigenden Existenz" (ebd.: 202). Es geht somit nicht mehr um die "Abfederung der kapitalistischen Konkurrenzökonomie plus sozialer Kontrolle (...). Bezugsrahmen ist nunmehr die Zivilgesellschaft, nicht der kapitalistische Produktionsprozeß" (ebd.).

Diese Perspektive eröffnet in der Tat überraschende Wendungen als einer neuverstandenen Sozialpolitik. Ein solchermaßen gerechtfertigtes garantiertes Mindesteinkommen wäre nicht an eine bürokratisch nachzuweisende Bedürftigkeit gebunden, sondern verfassungsrechtlich garantiert. Außerdem würde die Bindung sozialstaatlicher Hilfen an gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen überflüssig. Ein durch die Mitgliedschaft garantiertes soziales Grundrecht ließe der Ausbildung der individuellen Autonomie die jeweils größte Freiheit (eingeschränkt nur im Sinne der bereits begründeten akzeptierten Selbstbeschränkung).

Eine solchermaßen erreichte zivile Solidarität würde, so Frankenberg zusammenfassend, ein neues Verständnis von Sozialpolitik erzeugen, innerhalb derer "wirklich von *sozialer* Sicherheit die Rede sein (könnte)" (ebd.: 204; Hervorhebung im Original). Allerdings schränkt Frankenberg sein Konzept insoweit ein, daß er nicht alle Aufgaben, die momentan durch die sozialstaatliche Administration erledigt werden, durch das Prinzip der zivilen Solidarität ersetzt sehen will. Aber auch hier seien durch die Stützung und Wahrnehmung der vielfältigen sozialen Solidaritäten, die verschiedenste zivilgesellschaftliche Akteure von Selbsthilfebewegungen bis zu Basisprojekten und lokalen Netzwerken anbieten, neue Perspektiven möglich. Das Potential dieser Initiativen sei, so Frankenberg, noch nicht ausgeschöpft, und auch viele noch nicht organisierte Gruppen wären fähig, sich in ähnlicher Weise wie die bereits bestehenden zu organisieren (Frankenberg nennt als herausragendes Beispiel bereits bestehender Initiativen die lokalen oder regionalen Aids-Hilfen, die in Eigenengagement ein Beratungsnetz in der ganzen Bundesrepublik aufgebaut haben). Diese *zivilgesellschaftliche Perspektive* würde die *prekäre Chance* freilegen, so Frankenberg, "daß Gesellschaften sich nicht in den

Turbulenzen endloser und verbissener Konflikte verstricken und ihre Mitglieder nicht auf die Bahn einer fortschreitenden Atomisierung geraten müssen, wenn es ihnen gelingt, aus dem schmalen Band *ziviler Solidarität* und der Vielfalt *sozialer Solidaritäten* ein einigermaßen haltbares, wenngleich stets gefährdetes Netz genuiner sozialer Sicherheit zu flechten“ (ebd.: 207).

Vier konkrete Konsequenzen für die Sozialpolitik formuliert Günter Frankenberg in seinem Aufsatz von 1994 abschließend (vgl. Frankenberg 1994: 221 ff.).

1. Die Festschreibung eines sozialen Grundrechtes auf ein garantiertes Mindesteinkommen oder eine garantierte Grundsicherung.
2. Die Neukonstituierung sozialpolitischer Leistungen und sozialer Dienste muß dem Prinzip des *empowerment* stets Priorität einräumen, die Unterstützung der Selbsthilfe ist also oberstes Handlungsprinzip. Darüber hinaus ist ein neuverstandenes Prinzip der *Subsidiarität* zentral, das sich als ein “abgestuftes, von der Handlungskompetenz der Betroffenen abhängiges System von öffentlichen Förderungsmaßnahmen, Hilfeleistungen und Eingriffen“ kennzeichnen muß (ebd.: 222).
3. Eine neuverstandene Sozialpolitik gibt Antworten auf die Fragen nach dem Bedürfnis nach Schutz vor ökonomischen Krisen und die soziale Zugehörigkeit in säkularisierten Gesellschaften.
4. Die Sozialpolitik im Sinne der zivilen Solidarität und der Akzeptanz sozialer Solidaritäten anerkennt die Differenz und die Tatsache, daß “Solidarität immer auch konkret gefordert ist“ (ebd.).

Die Position des Frankfurter Republikanismus eröffnet ein Inklusionsmoment für (nach)moderne Wohlfahrtsstaaten: das soziale Grundrecht als Teil einer *grundlegenden Konvention*. Über die Idee einer materiellen Grundsicherung zeigt sich eine Chance, den Exklusionsprozessen der (nach)modernen kapitalistischen Gesellschaften, die primär auf dem Ausschluß aus dem Arbeitsmarkt beruhen, effektiv zu begegnen. Fraglich bleibt dann allerdings, ob es zu einer generellen Überwindung der funktionalen Definition von Sozialpolitik im Sinne einer demokratischen Selbstregierung kommen kann, oder aber dem Bewußtsein der funktionalen Definition eine grundlegende (staatsbürgerliche) Zugehörigkeit vorgeschaltet werden kann. Im Bewußtsein der *dialektischen Einheit* (Seligman) von Privat und Öffentlich würde die Sicherung der sozialen Teilhabe die politische Teilnahme für jeden Staatsbürger eröffnen, es käme zu einer *Staatsbürgerqualifikationspolitik* (Preuß).

---

Beschränkt sich der Wohlfahrtsstaatsdiskurs in zivilgesellschaftlicher Perspektive auf die Forderung nach Zivilität, so besteht immer die Gefahr, ausschließlich ein Mittelschichtprojekt zu beschreiben, dessen Akteure kompetenter scheinen für öffentliche Auseinandersetzungen, die in ähnlichen Milieus leben und gemeinsame Kommunikationsstrukturen besitzen. Die Exkludierten (nach)moderner Gesellschaften, deren Lebenslagen Orientierung für die Sozialpolitik, und damit auch für die professionelle Soziale Arbeit sein sollten, gerieten neben dem Ausschluß aus der Lohnarbeit, aus Wohngebieten hoher Wohnqualität u.ä. in die Gefahr, einem zweiten Strudel der Exklusion ausgesetzt zu werden.

Dazuhin scheint die Idee eines horizontalen Zusammenschlusses Gleicher eine utopische Vorstellung, die potentiell einer Entdifferenzierung der Gesellschaft das Wort redet. Sie gerät unter den Verdacht des Monismus, der modernen pluralistischen Gesellschaften nicht gerecht zu werden scheint (vgl. Thaa, a.a.O.: 189).

Ein (nach)modernes Demokratisierungsprojekt scheint zwangsläufig auf gesellschaftliche Demokratisierung setzen zu müssen. Gesellschaftliche Assoziationen rücken in den Mittelpunkt. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie öffentliche Auseinandersetzungen suchen, in Inanspruchnahme der rechtlich gesicherten politischen Freiheit. Die Akzeptanz dieses gesetzlichen Rahmens sollte ihrem Handeln den normativen Bezugsrahmen setzen und die nötige Selbstbegrenzung begründen (vgl. Frankenberg, 1997: 55). Die Tendenz (zivil)gesellschaftlicher Akteure, oft aus Überzeugung und/oder wegen spezifischer Gruppeninteressen gegen die bestehende politische Herrschaft anzugehen, sollte allerdings nicht fälschlicherweise als Verstoß gegen dieses Selbstbegrenzungsparadigma gewertet werden, sondern als ziviler Ungehorsam verstanden werden, der deutlich macht, daß “der Prozeß der Normsetzung und Normauslegung (innerhalb der demokratischen Gesellschaft; F.K.) nicht dauerhaft zum Stillstand kommt“ (Rödel u.a., a.a.O.: 41).

Es bleibt festzuhalten, daß Frankenberg die zivilgesellschaftliche Perspektive um ein entscheidendes Moment ergänzt hat: das Inklusionsinstrument *soziales Grundrecht*. Diese Perspektive scheint entscheidende Hinweise zu geben, der drohenden Gefahr zivilgesellschaftlicher Sichtweisen, die marginalisierten Gesellschaftsmitglieder aus dem Blick zu verlieren, zu begegnen.



## 2.6 Die bürgerliche Gesellschaft erkennt ihre eigenen Widersprüche - der Versuch einer Politik des Sozialen (Die Widersprüche-Redaktion)<sup>88</sup>

Die Redaktion der *Widersprüche* (eine Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, wie es im Untertitel heißt) veröffentlichte 1984 ein Manifest unter dem Titel "Verteidigen, kritisieren, überwinden zugleich" mit der Intention der Konzeptionierung einer alternativen Sozialpolitik (vgl. Redaktion Widersprüche 1984: 121 ff.). In der Selbstbeschreibung des Magazins heißt es in einer aktuellen Ausgabe dazu: "Unter dieser Programmatik wollten wir als Opposition dazu beitragen, die materiellen Errungenschaften des Bildungs- und Sozialbereichs zu verteidigen, dessen hegemoniale Funktion zu kritisieren und Konzepte zu ihrer Überwindung zu konkretisieren" (vgl. Redaktion Widersprüche 1997: 257). Die gewählte Vergangenheitsform läßt den Selbstzweifel anklingen, der 13 Jahre später unter den Redaktionsmitgliedern angesichts der damals formulierten Programmatik herrscht. Das Manifest "Verteidigen, kritisieren, überwinden zugleich" ging von der Analyse einer *qualitativen Krise* des Wohlfahrtsstaates aus - im Gegensatz zu der damals herrschenden Diskussion über die Krise als Folge zunehmender Finanz- und Bürokratieprobleme, so die Autoren. Diese *qualitative Krise* zeige sich in dreifacher Hinsicht: erstens scheitere der "Sozialstaat als kompensatorischer Mechanismus (...) zunehmend an der Quantität und an der 'chronischen' Qualität sozialer Krisenerscheinungen" (Redaktion Widersprüche 1984: 125), der funktionalistisch an der Reproduktion von Lohnarbeit ausgerichtete Sozialstaat stößt also mit der wachsenden Zahl von Erwerbslosen und dem verstärkten Auftreten langfristig Erwerbsloser an seine Grenzen<sup>89</sup>, da die strukturelle Sozialstaatslogik von ausschließlich kurzfristiger

<sup>88</sup> Die *Politik des Sozialen* als ein alternativer Sozialpolitikentwurf steht nicht zufällig an letzter Stelle der Aufzählung verschiedener Wohlfahrtsstaatskonzepte, die ich bis jetzt vorgenommen habe. Sicherlich ist der aufgespannte Fächer der Positionen i.S. einer groben politischen Zuordnung - soweit dies überhaupt möglich ist - von rechts nach links abgearbeitet, und damit steht die Position der *Politik des Sozialen* unter den hier aufgeführten Positionen 'ganz links'. Wichtiger als dieser Sortierungsversuch war mir allerdings die Positionierung des *Widersprüche*-Programmes als eine abschließende darzustellen, weil sie eher ein politisches Manifest denn eine ausgearbeitete Theorieposition darstellt, das im Diskurs einer Non-Profit-Organisation entstanden ist und damit das Ergebnis eines zivilgesellschaftlichen Diskussionsprozesses ist.

<sup>89</sup> Auf die funktionalistische Definition der Sozialpolitik, die Lenhardt/Offe 1977 eindrücklich dargestellt hatten, habe ich oben bereits hingewiesen. Die Redaktion der *Widersprüche* weist in ihrem Manifest auf einen zweiten Aspekt des funktionalistischen Sozialstaatsverständnisses hin: die "kompensatorische Funktion der meisten sozialpolitischen Maßnahmen" (Widersprüche 11 (1984): 123), d.h. die ausgleichende Funktion der Sozialstaatlichkeit in kurzfristigen oder eben auch dauerhaften "Ausfällen" der Arbeitskraft, die auch hier den Bezug bildet (Bsp.: Einem Invaliden steht das Recht auf eine sozialstaatliche Versorgung zu als Ausgleich für seine verlorene Arbeitskraft, nicht aufgrund seines Bürgerstatus oder der reinen Subjekthaftigkeit wegen).

Bearbeitung der Arbeitslosigkeit bis zur Rückführung in den Arbeitsmarkt oder in der Versorgung ehemals Erwerbstätiger (Rentner, Kranke, Berufsinvaliden) ausgeht. Zweitens, so die Redaktionsmitglieder der *Widersprüche*, stecken “die kompensatorischen Apparate und die instrumentelle Rationalität der Institutionen des Sozialstaats in einer Krise“, denn “anstaltsförmige Institutionen der Heilung haben das gesellschaftliche Leiden nur separiert und verdoppelt“ (ebd.). Eine technizistische und administrative Logik der sozialstaatlichen Institutionen hat demnach nach Meinung der Autoren neben dem Versorgungsaspekt auch ein *abstraktes, gleichgültiges* und manchmal auch *zerstörerisches Verhalten*. Drittens verliere einerseits der *keynesianische Sozialcharakter* zunehmend an Kraft, da ihm “alle Vollbeschäftigungssicherheiten und Aufstiegs-Lebensperspektiven“ (ebd.: 124) verloren gingen, und andererseits verweigerten sich verstärkt Betroffene als Subjekte einem “Objektstatus gegenüber den Sozial-Weißkitteln“ (ebd.: 125). Auf Basis dieser Krisendiagnose wollte das Manifest der Redaktion *Widersprüche* - in Alternative zur “sozialdemokratischen Verstaatlichung und Rationalisierung des Sozialen“ und zur “Politik der weiteren Spaltung der Gesellschaft, der Privatisierung sozialer Konflikte und des Umbaus des Sozialstaats nach rechts“, wie sie die konservativ-liberale Regierung Mitte der 80er Jahre zunehmend formulierte und durchsetzte - Hinweise für ein alternatives Sozialstaatsprogramm entwickeln. Dieser Versuch einer Neukonzeptionierung der bundesrepublikanischen Sozialstaatlichkeit fußte auf drei zentralen Bausteinen: dem Konzept einer *Grundsicherung*, dem Programm einer *Produzentensozialpolitik* und der Forderung nach einer *alternativen Hegemonie*. Diese Trias stellt die Konkretisierung der Programmatik des Manifestes dar: *Verteidigen, kritisieren, überwinden zugleich* (s.o.). Das Konzept einer Grundsicherung sollte sich in Form eines “Mindesteinkommens als soziale Garantie“ (Redaktion *Widersprüche* 1997: 202) verwirklichen und damit die Konkretisierung der ersten inhaltlichen Figur der “Verteidigung“ der Sozialstaatlichkeit anzeigen; das Programm der Produzentensozialpolitik, das auf die “nicht kapitalistische Akkumulation“ (May<sup>90</sup>1997: 236) fokussiert, stellt den Umsetzungsversuch der “Überwindung“ der bestehenden Sozialstaatlichkeit dar; und die Forderung nach einer alternativen Hegemonie, die auf eine *Unterstützung und Entwicklung* “antihegemonialer oder alternativ-hegemonialer Tendenzen“ (Redaktion *Widersprüche* 1984: 126) zielt, konkretisiert die ‘Kritik’ an dem real existierenden Sozialstaat. Noch konkreter gesprochen wollte dieses Grundsicherungskonzept eine einkommens- und von bisherigen Versicherungsleistungen unabhängige *Sockelung* in allen

<sup>90</sup> Michael May ist ebenso wie alle weiteren Autoren, auf die ich mich im folgenden zur Darstellung der *Politik des Sozialen* beziehe, Mitglied der Redaktion der *Widersprüche*.

---

staatlichen Versorgungssystembereichen (Sozialhilfe, Arbeitsförderungsgesetz, Rentenversicherung, Gesetzliche Krankenversicherung) schaffen, die zu einem Mindesteinkommen führen sollte, "das an dem jetzigen System ansetzt - und das dem diskriminierenden und stigmatisierenden Zugriff herrschaftlicher Apparate entzogen ist" (Redaktion *Widersprüche* 1997: 203). Das Programm der Produzentensozialpolitik sollte den Blick öffnen für "kollektive Möglichkeiten gesellschaftlicher Produktivität" (ebd.) und deren Unterstützung sichern, also die Mittelbereitstellung für Arbeit der verschiedensten gesellschaftlichen Gruppierungen von Kritikern der Psychiatrie über Elterninitiativen bis zu Arbeitslosengruppen ermöglichen. Die Redaktion der *Widersprüche* schlug an dieser Stelle "kommunale Verfügungsfonds" vor, aus denen "gesellschaftlich sinnvolle" Projekte finanziert werden sollten, worüber in kollektiven Auseinandersetzungs- und Politikprozessen debattiert werden sollte (ebd.). Diese beiden ersten Bausteine einer alternativen Sozialpolitik mündeten in eine Infragestellung der bisherigen (im Sinne des funktionalistischen Verständnisses) hegemonialen Struktur des Sozialstaats durch die "Betonung der Produktivität aller gesellschaftlichen Bereiche" (ebd.: 204). Anders gesprochen: Die Figur des Lohnarbeiters als bestimmende Grundlegung aller sozialstaatlicher Struktur verliert mit der Anerkennung gesellschaftlicher Produktivität ihre Allgemeingültigkeit. Trotz der erkannten realen Krisenlage der bundesrepublikanischen Sozialstaatlichkeit Mitte der 80er Jahre fand das Programm einer alternativen Sozialpolitik, das die Redaktion der *Widersprüche* 1984 veröffentlicht hatte, keinen wirklichen Anklang. Kein Wunder, ist man versucht zu sagen, angesichts der Reichweite eines kleinen Magazins im linken politischen Spektrum.

Doch für die von mir aufgeworfene Perspektive scheint ein Blick auf die oben schon ange deutete - selbstkritische Eigeneinschätzung des Konzepts durch die Redaktionsmitglieder einige Jahre später sinnvoll. Niko Diemer hat diese Kritik 1989 zu Papier gebracht, indem er auf die, den drei Bausteinen der alternativen Sozialpolitik inhärente Problematik hinwies (vgl. Diemer 1989: 13-18). Erstens kritisiert er an dem Konzept der Grundsicherung, es habe "allzu simpel Befreiungswirkungen (...) unterstellt" (ebd.: 13), das Geschlechterverhältnis, also die Frage der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, zu wenig in den Blick genommen und vor allem der Frage nach den "subjektiven Bedeutungen von 'gesichert sein', 'für sich selbst sorgen' und 'in Arbeit sein'" zu wenig Beachtung geschenkt (ebd.). Zweitens sieht er den fehlenden Erfolg einer Produzentensozialpolitik einerseits durch "die Zähigkeit unseres institutionellen Blicks" begründet, "der den Subjekten Gutes tun will, präventiv und partizipatorisch, versteht sich", und andererseits durch die Unterschätzung des *Kräftefeldes*, in dem sich die

meisten Selbsthilfegruppierungen befinden, "eingeklemmt zwischen beschäftigungspolitischen Drücken und ver-ehrenamtlichem Ziehen von oben" (ebd.). Drittens formuliert Diemer die Schwierigkeit des *unwiederbringlichen Verlusts* von "Einheitlichkeiten und Synthesen" (ebd.), die einem Programm der alternativen Hegemonie heute entgegenschlagen. Ein Programm einer alternativen Hegemonialisierung kann demnach nicht mehr auf eine alternative "Szene" oder ähnliches bauen. Aus dieser Kritik folgert Diemer nun die Notwendigkeit der Überwindung einer Programmatik der alternativen Sozialstaatlichkeit hin zu einer *Politik des Sozialen* (vgl. ebd.: 14), dem sich die Redaktion angeschlossen hat.

Der Perspektivenwechsel von dem Programm einer alternativen Sozialpolitik hin zu einer *Politik des Sozialen* richtet nun sein Augenmerk radikal auf die Subjektivität der Gesellschaftsmitglieder. Timm Kunstreich definierte die *Politik des Sozialen* 1996 folgendermaßen:

"Der zentrale Gedanke dieser Politik des Sozialen (...) ist, daß es die Gesellschaftsmitglieder selbst sind, die als Produzenten ihrer Gesellschaftlichkeit agieren und daß durch ihre Aktionen sich das Soziale erst konstituiert" (Kunstreich 1996. 69).

Den dieser Definition zugrundeliegenden Begriff des Sozialen beschreibt Kunstreich im Folgenden als "den Prozeß (...), in dem sich die Subjekte ihrer Einmaligkeit dadurch versichern, daß sie Mitglieder in unterschiedlichen informellen und formellen Gruppierungen, Institutionen, Milieus usw. sind" (ebd.). Den konzeptionellen Neuzugang, den eine Politik des Sozialen gegenüber einer alternativen Sozialpolitik (und damit selbstverständlich auch gegenüber Sozialpolitik an sich) sucht, findet sie somit bei den Produzenten des Sozialen selbst, was politisch zur Folge hat, die "soziale Handlungsfähigkeit und (die) Lebensrealitäten von Menschen als analytischen und strategischen Ausgangspunkt" zu akzeptieren, wie es die Redaktion der *Widersprüche* in ihrem aktuellen Bericht über den "Stand der Diskussion um eine Politik des Sozialen" formuliert (Redaktion *Widersprüche* 1997: 214). Das Konzept einer Politik des Sozialen ist allerdings keine Ablösung des bisherigen sozialpolitischen Verständnisses per se. Heinz Sünker hat diese Alternativstellung einer *Politik des Sozialen* gegenüber einem klassischen Verständnis von Sozialpolitik im Zusammenhang von Debatten um die Frage Sozialer Arbeit in Zeiten der Wohlfahrtsstaatskrise wie folgt beschrieben: "Entscheidend ist (...), daß es sich um einen Perspektivenwechsel handelt, mit dem der 'Sozialpolitik' mit einer 'Politik des Sozialen' eine Alternative gegenübergestellt wird, die an die Stelle kapitaltheoretisch zu bestimmender Regulation und Akkumulation (vgl. Kotz 1990), damit von strukturierenden und formierenden Zugriffen auf Individuen, die Aufgabe der Konzeptualisierung einer

---

reproduktionsorientierten sozialen Arbeit, damit von Subjektivität setzt“ (Sünker 1995<sup>2</sup>: 80; Hervorhebung im Original).

Die radikal subjektivistische Perspektive der *Politik des Sozialen* bezieht ihre theoretische Begründung in entscheidenden Fragen aus der Tradition des Gramscianischen Denkens. Vor allem über die Erweiterung der staatstheoretischen Arbeiten von Nicos Poulantzas arbeitet Andreas Schaarschuch explizit auf der Basis einer “integralen“ Staatskonzeptionierung, wonach der Staat als “strategisches Feld’ der Verdichtung sozialer Kämpfe und Auseinandersetzungen“ verstanden wird (Schaarschuch 1995: 52). Grundlage eines solchen Staatsverständnisses ist die Idee Poulantzas, den Staat als Hegemonialstruktur zu beschreiben, der - im Verständnis Gramscis - der Ökonomie gegenübersteht und diese (ideologisch) bestimmt und gleichzeitig ihr Funktionieren voraussetzt (vgl. Kap. 1.1). Der integrale Moment des Staatsverständnisses bei Poulantzas zeigt die “(Materialisierung) des sozialen Konsenses der jeweiligen Klassenkonstellationen“ (Heidt 1997: 325), der Moment des Konsenses also, den Gramsci in seiner Konzeption der politischen Gesellschaft gegenüber Marx’ Vorstellung der ökonomisch determinierten bürgerlichen Gesellschaft eingeführt hat (vgl. Kap. 1.1), wird bei Poulantzas betont und bildet den Anknüpfungspunkt Schaarschuchs und der Redaktion der *Widersprüche*. Der prinzipiellen Möglichkeit der “Veränderbarkeit und Neufestlegung von Kompromißlinien“ gilt der Fokus (Schaarschuch 1990: 195). Somit wird der Sozialstaat zu einem *politischen Terrain*, “auf dem neue Kompromisse erkämpfbar sind“ (ebd.). Politische Konsequenz dieser Perspektive einer *Politik des Sozialen* ist damit das soziale Handeln in einem Verständnis, das “die gesellschaftlichen Verhältnisse als prinzipiell veränderbar betrachtet, die Teilhabe an der Bestimmung und der Veränderung dieser Verhältnisse, die die ‘Produktion als Lebewesen’ verhindern, als Menschenrecht einklagt und wahrnimmt“ (ebd.). Damit führt die Position der Redaktion der *Widersprüche* zu zwei zentralen Momenten für eine konsistente Rekonstruktion des bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaates, die dem Leser aus der Lektüre bereits bekannt sein dürften: Mitgliedschaft und Teilhabe (vgl. Kap. 1.2.2). Nur über vielfältige Mitgliedschaften in informellen und formellen Gruppierungen, Institutionen und Milieus konstituieren sich die Einzelnen als Gesellschaftsmitglieder, als soziale Wesen, die sich ihrer Subjektivität bewußt sind. Ausschließlich eine gesicherte Teilhabe an Gesellschaft macht die Gesellschaftsmitglieder zu wirklichen Staatsbürgern, das heißt nur diese sichert ihnen den Vollzug ihrer Bürgerrechte (vgl. Frankenbergs ‘soziales Grundrecht’).

---

## Kapitel 3: Konsequenzen der Debatte für die Soziale Arbeit

*Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser!*

*Auch wer kein Geld hat, soll kommen.*

(Jesaja 55, 1a)

### 3.1 Zivilgesellschaftliche Perspektiven für eine neue Wohlfahrtsstaatlichkeit

Nach dem Blick auf sechs alternative Wohlfahrtsstaatskonzeptionen aus verschiedenen zivilgesellschaftlich inspirierten Perspektiven stellt sich im letzten Teil dieser Arbeit die Frage der Paßgenauigkeit dieser sechs Positionen zu der im ersten Teil dieser Arbeit entwickelten Vorstellung von Zivilgesellschaft (vgl. Kap. 1.3). Akzeptiert man diese Auffassung der Zivilgesellschaft als einer moderne demokratische Ordnung, deren Akteure, vielfältige gesellschaftliche Assoziationen, im öffentlichen Bereich (im Unterschied zur Privatsphäre), ihrem zivilgesellschaftlichen Handlungsfeld, staatsunabhängig in kommunikativer Auseinandersetzung stehen, lassen sich die vorgestellten alternativen Wohlfahrtsstaatsentwürfe idealtypisch in drei Stränge unterscheiden: erstens die *konservativ-autoritative Strategie*, die auf Wiederherstellung vormoderner Solidaritätsstrukturen hofft, und die "Gesellschaftlichkeit" der Bürger auf die Privatsphäre oder kleingemeinschaftliche Strukturen im Sinne traditioneller Dörflichkeit beschränken möchte; zweitens die Konzeptionen der *Bürgergesellschaft im Verständnis des 'schwäbischen Kommunitarismus'*, der *aktiven Bürgergesellschaft der Zweiten Moderne* und des *wohlfahrtspluralistischen Modells der Wohlfahrtsgesellschaft*, deren Kern die Aktivierung und Mobilisierung der Gesellschaftsmitglieder oder der freiwilligen Bürgerassoziationen darstellt. Drittens die Konzeptionen der *Zivilisierung des Sozialstaats* und der *Politik des Sozialen*, deren Anliegen auf die Begründung eines sozialen Grundrechts zielt oder, anders gesprochen: einer rechtlichen Verankerung der Garantie für jedes Gesellschaftsmitglied zur sozialen Teilhabe am Gemeinwesen.

Die *konservativ-autoritative Strategie* erweist sich als eine a-moderne Konzeption, die sich teilweise des Vokabulars zivilgesellschaftlicher Theorie bedient, aber letztlich die Vorstellung einer autonomen Gesellschaft ablehnt. Im Mittelpunkt steht die Stärkung der Gemeinschaften, der Gruppierungen der Privatsphäre also (Familien, Nachbarschaften, Verwandtschaft) und nicht der gesellschaftlichen Assoziationen. Schäuble geht es nicht um die Sicherung oder Rekonstruktion einer öffentlichen Sphäre, sondern um die Tugendhaftigkeit der

---

einzelnen Bürger, wozu es seiner Einschätzung nach der Remoralisierung der Gesellschaft unter der geistigen Führung der politischen Elite braucht. Damit bildet die konservativ-autoritative Strategie eine zur entwickelten Bestimmung von Zivilgesellschaft konträre Konzeption. Das heißt, die Rekurrerung auf zivilgesellschaftliche Ansätze, die Schäuble und Etzioni, als dem der konservativ-autoritativen Strategie zugrundeliegenden Entwurf, teilweise vornehmen, erweist sich als völlig uneinsichtig. Die konservativ-autoritative Strategie liefert keinen nutzbaren Entwurf für eine moderne Wohlfahrtsstaatlichkeit aus zivilgesellschaftlichen Perspektiven.

Die Positionen der *Bürgergesellschaft im Verständnis des 'schwäbischen Kommunitarismus'*, der *aktiven Bürgergesellschaft der Zweiten Moderne* und des *wohlfahrtspluralistischen Modells der Wohlfahrtsgesellschaft* speisen sich aus der Vorstellung eines aktiven Bürgers, der um seine Rechte und Verantwortlichkeiten gegenüber dem Gemeinwesen weiß, und dementsprechend (zivil) handelt. Allen drei Positionen liegt eine Diagnose des (nach)modernen Wohlfahrtsstaates als unzureichendem Konzept zugrunde, die in wesentlichen Zügen der Habermasschen Einschätzung der Krise des Wohlfahrtsstaates gleicht. Die Autoren erhoffen sich von der Mobilisierung gesellschaftlicher Potentiale, die der bestehende Wohlfahrtsstaat nicht nur übersehe, sondern systematisch zurückdränge, eine *Bürgergesellschaft* (Hummel und Wendt; Beck und Giddens) oder eine *Wohlfahrtsgesellschaft* (Evers/Olk), deren Mitglieder selbst zu Akteuren der Wohlfahrtsproduktion werden. In der Vorstellung dieser Positionen stellen demnach die Akteure zivile Individuen dar, die um ihre Rechte gegenüber dem Gemeinwesen ebenso wissen wie um die notwendigen sozialen Zusammenhänge, für deren Entstehung und Sicherung jeder Einzelne verantwortlich ist. Damit liefern diese Positionen eine einsichtige Weiterführung der zivilgesellschaftlichen Perspektive, wie sie vor allem der republikanische Strang in der Ausprägung Michael Walzers begründet hat. Allerdings schieben diese Positionen die Frage der Sicherung der politischen Teilnahme durch eine (rechtlich) garantierte soziale Teilhabe meist zur Seite, indem sie die ihrer Einschätzung nach determinierende Logik der Debatten um soziale Versorgung betonen, die nur in einer, wenn auch teils modifizierten Verteidigung der bisherigen Wohlfahrtsstaatlichkeit enden, und damit kein Entwicklungspotential bereitstellen würden. Es bleibt bei dem undeutlichen Hinweis aller Autoren, es gehe nicht um den vollständigen Um- oder Abbau sozialstaatlicher Sicherungssysteme.

Wie soziale Teilhabe für alle Gesellschaftsmitglieder durch eine Grundsicherung gewährt werden könne, darüber macht sich die Position der *Zivilisierung des Sozialstaats* und auch die

---

Weiterführung der *Politik des Sozialen* neben der Frage nach gesellschaftlichen Aktivierungsprozessen explizit Gedanken. Während die *Zivilisierung des Sozialstaats* als radikal-demokratische Perspektive das soziale Grundrecht als Teil einer grundlegenden Konvention und der politischen Teilnahme gleichberechtigt zu begründen versucht, scheint die Perspektive der Redaktion der *Widersprüche* die konsequente Weiterführung in einem Konzept des *social citizenship* zu erfahren, wie es hauptsächlich ein Diskutant aus dem Kreis der *Widersprüche*-Redakteure aufgenommen hat. Andreas Schaarschuch beruft sich an verschiedenen Stellen auf die im angelsächsischen Raum diskutierte Idee des *social citizenship* als Erweiterung der klassischen Vorstellung des sozialen Bürgerrechts (vgl. Schaarschuch 1995: 62 ff.). Der zentrale Gedanke hierbei ist, daß Rechte ihre "soziale und materielle Bedeutung erst im Zusammenhang mit realen Bedürfnissen und mit der Möglichkeit des Zugangs zu den Ressourcen" entfalten können (ders. 1996<sup>2</sup>: 21 f.). Das soziale Bürgerrecht ist nach der klassischen Vorstellung das Ergebnis eines dreigeteilten historischen Prozesses, innerhalb dessen erst zivile Staatsbürgerrechte, dann demokratische und schließlich soziale erkämpft wurden (vgl. Marshall 1965: 78 ff.)<sup>91</sup>. Die citizenship-Debatte geht davon aus, daß die Gefährdung eines dieser Rechte auch zur Gefährdung der anderen Anteile führen wird (vgl. Turner, a.a.O.). Das hieße für (nach)moderne Wohlfahrtsstaatlichkeit, daß nur mit einer Sicherung der sozialen Teilhaberechte auch die zivilen und demokratischen Rechte zu garantieren sind. Dieser Zusammenhang würde die Lesart des klassisch liberalen Grundrechtskatalogs um die Begründung sozialer Grundrechte erweitern. Die für jedes Gesellschaftsmitglied garantierte Grundsicherung wäre Konsequenz einer solchen Perspektive und damit Begründung weitreichender politischer Entscheidungen. Erst auf dieser Basis einer garantierten Grundversorgung kann über Zivilität (Rechte und Verantwortlichkeiten) diskutiert werden. Oder anders gesprochen: Um eine weitgehende gesellschaftliche Aktivierung und Mobilisierung, ziviles Handeln Einzelner, die um ihre Rechte und Verantwortlichkeiten als Gesellschaftsmitglieder wissen, zu ermöglichen, ist die rechtliche Sicherung des Zugangs zur Öffentlichkeit (vgl. Kap. 1.2.1), die Frage der Sicherung der wichtigsten Mitgliedschaft im Sinne der Teilhabe am Gemeinwesen also, unerläßlich (vgl. Kap.1.2.2). Eine zivilgesellschaftliche Perspektive ist nur inklusive der Frage einer 'Grundsicherung' zu haben, um den Anforderungen einer (nach)modernen Wohlfahrtsstaatlichkeit gerecht werden zu können.

---

<sup>91</sup> Vgl. Marshall, T.H.: *Class, Citizenship and Social Development*, New York (Anchor Books) 1965.



---

Was bleibt von den Versuchen, die Krise des Wohlfahrtsstaates durch die zivilgesellschaftliche Brille zu lesen<sup>92</sup>? Sechs zentrale Punkte scheinen mir das Extrakt aus dem bisher Dargestellten.

1. Der bundesrepublikanische Wohlfahrtsstaat in seiner jetzigen Verfassung wird von allen Autoren als ein deutlich defizitäres System beschrieben. Wenn auch Beck und Giddens die Ausrichtung bestehender Wohlfahrtsstaaten als traditionell beschreiben, Evers und Olk in der Nachfolge Walzers die Beteiligung und Förderung gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Wohlfahrtsproduzenten für stark vernachlässigt halten und die Redaktionsmitglieder der *Widersprüche* eine qualitative Krise des Wohlfahrtsstaates beschreiben - allen Analysen ist die grundsätzliche Diagnose mannigfaltiger ineffektiver und defizitärer Strukturen innerhalb des bestehenden Wohlfahrtsstaates gemeinsam. Diese Erkenntnis scheint angesichts täglicher Debatten um die Frage eines notwendigen Um- oder Abbaus der bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaatlichkeit nicht weiter überraschend. Ein genauerer Blick auf die ausgestellten Diagnosen offenbart allerdings manchen spezifischen Hinweis auf Schwachstellen, welche die in rein monetärer Logik geführten politischen Debatten um die Krise meist übergehen. Mir scheint dabei einerseits der Hinweis Anthony Giddens' hilfreich, der (nach)moderne Wohlfahrtsstaat sei auf anachronistische Zusammenhänge hin ausgerichtet, und andererseits die Hinweise Frankenberg's und der Redaktion der *Widersprüche*, der Wohlfahrtsstaat habe bis jetzt nicht das (zunehmende) Problem der 'Nicht-Integration' eines großen Anteils der Gesellschaftsmitglieder 'in Lohnarbeit' lösen können, obwohl die Form der Integration der 'Nicht-Lohnarbeiter' die bisher bestimmende Logik moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit darstellte.

Giddens beschrieb die Fixierung der sozialen Sicherungssysteme auf das Modell des männlichen Vollbeschäftigten und damit die Festschreibung der Rolle der Frauen als die Verantwortlichen der Haushaltstätigkeiten, den Bezug auf den Nationalstaat, die Idee einer Sicherung durch Klassenidentitäten und die Vorstellung, Risiken würden externe Einflüsse darstellen, denen es nach Meinung der herrschenden Wohlfahrtsstaatslogik nur mit den geeigneten Mitteln zu begegnen gelte, als unzeitgemäße Vorstellungen. Der Hinweis auf die Arbeitsmarktfixierung bildet die Ergänzung des Hinweises Frankenberg's und der Redaktionsmitglieder der *Widersprüche*, auf den ich in Punkt zwei noch einmal näher eingehen möchte. Unterstreichen möchte ich an dieser Stelle Giddens' Hinweis auf die Rollenfixierung der Frauen

---

<sup>92</sup> Aus den eben genannten Gründen beziehe ich mich im Folgenden ausschließlich auf die Positionen 2.2 bis 2.6 (vgl. Kap 2) und vernachlässige damit die Position der konservativ-autoritativen Strategie.

---

im Wohlfahrtsstaatsmodell am Ende des 21. Jahrhunderts. Die bestehende Ausrichtung sozialer Sicherungssysteme an dem Modell eines männlichen Arbeiters mit durchschnittlich 40 Berufsjahren entspricht nur noch einem Teil der Erwerbstätigen, und diskriminiert die weiblichen Gesellschaftsmitglieder.

Der real fehlende Bezug des Wohlfahrtsstaates auf kollektives Bewußtsein bestimmter gesellschaftlicher Klassen oder Schichten scheint gerade in der hier vorgenommenen Perspektive, die auf die Mobilisierung gesellschaftlicher Akteure baut, ebenso wichtig. Diesen Bezug hatte die klassische wohlfahrtsstaatliche Vorstellung aber vorausgesetzt. Ungeklärt bleibt, inwieweit die Notlagen mehrerer Millionen Gesellschaftsmitglieder vor allem hinsichtlich eines gemeinsamen Bewußtseins als Erwerbslose nicht zu neuem Klassenbewußtsein führen können. Im Moment von kollektivem Bewußtsein einer bestimmten Klasse oder Schicht der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu sprechen, scheint allerdings vermessen.

Die Feststellung des englischen Soziologen, die Realität wachsender *hergestellter Risiken* (v.a. der Umweltzerstörung) mache die Sicherungssysteme im bisherigen Verständnis insgesamt unmöglich, kann hier nur ein Hinweis bleiben. Wohlfahrtsstaatliche Systeme sind ohne Zweifel für diese Art der Sicherung ungeeignet. Trotz der erhellenden Hinweise auf konkrete Schwachstellen des existierenden Wohlfahrtsstaates bleiben meines Erachtens Zweifel, ob sich Giddens mit dem Hinweis auf die *hergestellten Risiken* und auch dem, der Wohlfahrtsstaat beziehe sich immer noch auf Rahmenrichtlinien, die längst ihre Geltung verloren hätten: diejenigen des Nationalstaats nämlich, nicht aus der Debatte um Wohlfahrtstaatlichkeit zu stellen versucht. Ist es nicht Aufgabe internationaler Regime und Organisationen, auf globale Bedrohungen zu reagieren? Und gerade die politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit internationalen Beziehungen zeigt, daß supranationale Strukturen auf nationalstaatliche Umsetzung angewiesen sind. Selbst der Staatenverbund der Europäischen Union als weitreichendstes regionales Integrationssystem bedarf in vielen Bereichen noch immer der Ratifizierung gemeinsamer Beschlüsse durch die Nationalstaaten. Ähnliches gilt für die Frage der nationalstaatlichen Rahmensetzung des Wohlfahrtsstaates, den Giddens kritisiert. Es deutet alles darauf hin, daß im Moment kein alternatives System zum Nationalstaat existiert, das rechtlich abgesicherte soziale Versorgungsarrangements für die Gesellschaftsmitglieder in Krankheitsfällen, Pensionierung, Erwerbslosigkeit oder Obdachlosigkeit anbieten könnte. Die Notwendigkeit sozialer Sicherung kann aber auch in Zeiten der Debatte um globale Zusammenhänge nicht in Frage stehen.

2. Die Überwindung der ausschließlich funktional-ökonomistischen Definition der Sozialpolitik, die sich in der Fixierung auf den Arbeitsmarkt zeigt, durch eine nicht-funktional-gesellschaftliche, die alle *Produzenten des Sozialen* (Redaktion der Widersprüche) oder alle *wohlfahrtsproduzierenden Sektoren* (Evers/Olk) in den Blick nimmt, ist fast einhelliges Credo aller dargestellten Positionen. Auch dieser Hinweis scheint zumindest demjenigen, der aus der Perspektive Sozialer Arbeit über den Wohlfahrtsstaat nachdenkt, im ersten Moment keine neue Perspektive zu eröffnen. Galt die Orientierung der Sozialen Arbeit nicht schon immer den Lebenswelten der Gesellschaftsmitglieder und der Stärkung der Selbsthilfe der Adressaten Sozialer Arbeit? Stellt die Erweiterung des klassischen sozialpolitischen Verständnisses damit nicht ausschließlich eine Reaktion auf die Einsicht in die Notwendigkeit Sozialer Arbeit als zweiten Hauptsektor bundesrepublikanischer Wohlfahrtsstaatlichkeit dar? Diese Sichtweise übersieht allerdings zweierlei. Erstens wäre mit der Überwindung der absoluten Hegemonie der funktional-ökonomistischen Definition der Sozialpolitik die alleinige Definitionsmacht des Arbeitsmarkts gebrochen, was zur Unterstützung, Stärkung und Anerkennung gesellschaftlicher Wohlfahrts- oder Sozialproduzentinnen und -produzenten führen könnte. Das wiederum würde bedeuten, daß der drohende Ausschluß aus dem Arbeitsmarkt nicht ständig drohendes Fallbeil für jedes Gesellschaftsmitglied bliebe. Ein Gesellschaftsmitglied wäre nicht mehr erst als Lohnarbeiter im Vollbesitz seiner Staatsbürgerrechte (vgl. Lenhardt/Offe, a.a.O.: 107).

Die momentane Diskussion um die Zukunft der Erwerbsgesellschaft setzt an diesem Punkt an, bleibt allerdings meist an Bürgerarbeits- oder Tätigkeitsgesellschaftsmodellen wie dem Beck-schen Bürgerarbeitsmodell hängen<sup>93</sup>. Mir scheint ein Hinweis, den André Gorz bereits vor Jahren formuliert hat, eine sehr viel deutlichere Zukunftsperspektive für eine moderne Wohlfahrtsstaatlichkeit, die zivilgesellschaftliche Perspektiven ernst nehmen möchte, aufzuzeigen: Gorz geht es um "die Zahlung eines 'Sozialeinkommens', das nicht mehr die Bedürfnisse des *Arbeiters*, sondern des *Bürgers* deckt" (Gorz 1984: 70). Der Staatsbürger muß demnach "die Form seiner vorübergehenden und in der Zeit sehr limitierten Arbeit selbst wählen können und ein Grundeinkommen sicher haben" (ebd.). Die Parallele zur Idee des sozialen Grundrechts bei Frankenberg oder der Idee der Grundsicherung innerhalb der Redaktion der *Wider-*

<sup>93</sup> Vgl. dazu z.B. den *neuen Bericht an den Club of Rome* von Giarini/Liedtke oder das Interview mit dem Sozialwissenschaftler Gerd Mutz in einer Februarausgabe der *Zeit* (vgl. Giarini, Orio/Liedtke, Patrick M.: *Wie wir arbeiten werden. Der neue Bericht an den Club of Rome*, Hamburg 1998; *Der Job ist nur die halbe Arbeit*, Interview mit dem Sozialwissenschaftler Gerd Mutz, in: *Die Zeit* vom 26. Februar 1998).

*sprüche* ist unübersehbar. Dieses neue Verständnis von Wohlfahrtsstaatlichkeit würde Zivilität für alle Gesellschaftsmitglieder möglich machen. Denn Gesellschaftsmitgliedern, denen der Vollzug ihrer (zivilen, demokratischen und sozialen) Bürgerrechte garantiert ist, wäre es zumindest strukturell ermöglicht, Rechte und Verantwortlichkeiten gegenüber dem Gemeinwesen einzufordern oder zu übernehmen und im entsprechenden Fall über deren Notwendigkeit zu debattieren. Im Moment gerieren sich alternative Modelle zur Erwerbsgesellschaft oft eher als Mittelstandsprojekte unter der Überschrift *Bürgerschaftliches Engagement*<sup>94</sup>, welche die Frage der materiellen Sicherung in den allermeisten Fällen beiseite schieben. Im Rahmen dieser Arbeit ist es mir nicht möglich, Pro und Contra eines Programms *Bürgerschaftlichen Engagements* zu diskutieren. Einen Hinweis möchte ich allerdings an dieser Stelle machen: Die wachsende Fangemeinde professioneller Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter für dieses Konzept sollte sich zumindest die Frage stellen (vgl. u.a. Paulwitz/Steffen/Otto 1997), inwieweit die strukturellen Dilemmata des (nach)modernen Wohlfahrtsstaates (vgl. Kap. 1.3) in Konzepten *Bürgerschaftlichen Engagements* ihre Berücksichtigung finden. Gegen ein Zivilitätsprojekt unter dem Titel *Bürgerschaftliches Engagement* ist meines Erachtens nichts einzuwenden (vgl. Wendt 1995<sup>1</sup>), wenn der Zugang aller Gesellschaftsmitglieder zu dieser Form gesellschaftlicher Selbstorganisation garantiert ist. Ansonsten besteht meines Erachtens die Gefahr, daß exkludierte Gesellschaftsmitglieder auch hier in einen zweiten Strudel der Exklusion geraten und die Profession der Sozialen Arbeit ein ‘disziplinäres Aufstiegsprojekt’ befördert, das die Engagierten in den Mittelpunkt rückt und denjenigen, die in irgendeiner Weise ausgeschlossen sind und die Chance zum Engagement also erst eröffnet werden muß per se nicht mehr zur Verfügung steht. Durch eine solche Entwicklung verlöre die Profession den Bezug zu ihren eigentlichen Nutzern.

Zweitens liefert die Ergänzung der klassischen funktional-ökonomistischen Definition eine demokratietheoretische Begründung der Notwendigkeit verschiedenster staatlicher, ökonomischer, (zivil)gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Versorgungsarrangements und zeigt damit den gesellschaftsrelevanten Wert sozialer Grundsicherung und Sozialer Arbeit. Allerdings würde eine solchermaßen konstruierte (nach)moderne Wohlfahrtsstaatlichkeit ein neues Verständnis Sozialer Arbeit entstehen lassen. Die Aufgabe, “die Risiken zu bearbeiten, wel-

<sup>94</sup> Herausragendster Vertreter einer neuen Bürgerschaftlichkeit in diesem Sinne ist Konrad Hummel, Leiter der Geschäftsstelle *Bürgerschaftliches Engagement/Seniorengenossenschaften* im Sozialministerium Stuttgart. Hummels Programm liest sich in einer Werbebroschüre für das *Landesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement* wie folgt: es geht um “Projekte, die beispielhaft Zeichen setzen, wie Bürgerinnen und Bürger sich selbst helfen, indem sie es mit anderen gemeinsam zum Wohle aller tun“ (Broschüre: *Wir tun etwas gemeinsam*, hrsg. vom Sozialministerium Baden-Württemberg 1998).

che in kapitalistischen Marktwirtschaften entstehen“ (Winkler 1995: 173), wäre durch eine allgemeine Grundsicherung auf die Stärkung der Gesellschaftsmitglieder im Sinne einer Einforderung ihres Rechts auf diese Grundversorgung beschränkt. Die Schaffung einer “sozialen Infrastruktur“, wie es in der Debatte um (nach)moderne Soziale Arbeit oft heißt (ebd.; vgl. auch: Münchmeier 1992), würde sich zu einer Angebotsstruktur für die Nutzer Sozialer Arbeit wandeln. Der Arbeitsauftrag professioneller Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter hieße demnach: wir stärken und stützen die Gesellschaftsmitglieder in der Einforderung ihrer Bürgerrechte und überlassen den Nutzern die Definitionsmacht des Sozialen. Diesen zweiten Aspekt eines ‘gesellschaftlichen Verständnisses’ Sozialer Arbeit werde ich abschließend noch einmal ausführlich beleuchten.

Das bisher Gesagte wird mit Blick auf die Stellung der Bürgerrechte als entscheidendes Inklusionsmoment und die notwendige Subjektorientierung wohlfahrtsstaatlicher Versorgungsstrukturen noch einmal deutlicher.

3. Die Integration aller Gesellschaftsmitglieder scheint nur noch über den rechtlichen Status erreichbar. Die Bürgerrechte rücken bei fast allen Autoren in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen. Die Ergänzung der zivilgesellschaftlichen Aktivierungs- und Mobilisierungsstrategie um die Forderung nach einem sozialen Grundrecht scheint hier angebracht (s.o.).

4. Neben der zentralen Stellung der Bürgerrechte bildet die Orientierung auf die einzelnen Gesellschaftsmitglieder als autonome Subjekte die zweite zentrale Erkenntnis aus den dargestellten Wohlfahrtsstaatskonzeptionen, die sich zivilgesellschaftlicher Perspektiven bedienen. In Modifikation einer Formulierung von Ulrich Beck, könnte man zusammenfassend sagen, es geht um die Selbstorganisation der gesellschaftlichen Individuen, die ihre sozialen und politischen Freiheitsrechte ergreifen, konkretisieren und auf diese Art Ziele und Zusammenhänge des Sozialen stiften (vgl. Beck 1997: 391). Das einzelne Gesellschaftsmitglied bildet demnach als *Träger des Projekts der (sozialen) Autonomie* (Frankenberg) den Bezugspunkt für soziale Sicherung und Soziale Arbeit. Damit werden aus ‘Klienten’ oder ‘Adressaten’ der Sozialpolitik und der Sozialen Arbeit ‘Subjekte’, die grundlegend über die Konstituierung notwendiger Versorgungsarrangements entscheiden. Wenn die gesellschaftlichen Potentiale in den Blick rücken sollen, und ihre Aktivierung der Entstehung einer neuen Wohlfahrtsstaatlichkeit (oder einer Wohlfahrtsgesellschaft) dienen soll, braucht es die Akzeptanz und die Stärkung der Nachfragenden als ‘Nutzer’ des Wohlfahrtsstaates und nicht mehr als Klienten oder Adressaten. Entscheidend für Soziale Arbeit wird dabei die Tatsache, daß Nutzer, die um ihre Subjektivität als *Produzenten des Sozialen* (Redaktion der Widersprüche) wissen, der

---

notwendigen *Kompetenz* eines *aktiven Nachfragers* (Evers/Olk) bedürfen. Diese Kompetenz ist in einer Situation gesellschaftlicher Marginalisierung oft verschüttet. Hier muß ein neuverstandenes Arbeitsverständnis Sozialer Arbeit ansetzen. Es braucht Stärkung und Unterstützung der Subjekte, um ihnen die Selbstorganisation weitestgehend zu ermöglichen. Diese Aktivierung der Subjekte darf nun eben nicht mit dem traditionell den 'Klienten' zugewiesenen Objektstatus gegenüber der Sozialadministration oder der professionellen Sozialer Arbeit verwechselt werden. Eine radikale Wende hin zu einer Vorstellung von Nutzern sozialer Sicherungssysteme und der Angebote Sozialer Arbeit erzeugt eine hohe Anforderung an professionelle Akteure, die man als 'situative Mäeutik' beschreiben könnte. Selbstverständlich darf eine solche Perspektive nicht wieder der Gefahr eines Rousseauistischen Ideals der autonomen Entwicklung jedes Subjekts aufsitzen, die enkulturalistische und sozialisatorische Einflüsse und deren gesellschaftsreproduzierende Notwendigkeit ignoriert.

Die Perspektive garantierter sozialer Grundrechte im Sinne des social citizenship-Konzepts in Kombination mit einer wirklichen Subjektorientierung würde manchen überraschenden Blick freigeben. Verfassungsrechtlich garantierte Grundversorgungen würden bürokratisch nachzuweisende Bedürftigkeiten und damit die teils diskriminierenden Eingriffe der Sozialadministration in die Privatsphäre der Betroffenen obsolet werden lassen.

Außerdem verlören gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen ihre Definitionskraft, womit auch der klassische Anteil der sozialen Kontrolle innerhalb der Sozialen Arbeit immer mehr in den Schatten abtauchen würde. Wenn gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen nicht mehr als gesamtgesellschaftliche Normierungen festgeschrieben sind, Normen also ständiger Reflexion unterliegen, stehen umgekehrt Definitionen des 'abweichenden Verhaltens' ebenso permanent zur Disposition; ein Prozeß, der höchste Anforderungen an die professionelle Soziale Arbeit stellt: Soziale Arbeit muß sich auf eine permanente Neukonstituierung ihrer Bezüge einlassen, und kann sich nicht als eine festgeschriebene staatlich organisierte Institutionenstruktur bestimmter Re-Normalisierungsprozesse (Erwerbslose zur Erwerbstätigkeit zurückführen, Wohnungslosen zu Wohnraum verhelfen, Jugendliche zu 'normalen' Gesellschaftsmitgliedern machen usw.) konstituieren.

Allerdings muß sich eine radikale Subjektorientierung, die sie sich primär auf den (zivil)gesellschaftlichen Sektor als Produktionsraum sozialer Zusammenhänge fixiert, auch der Gefahren einer solchen Ausrichtung bewußt sein: Eine solche Perspektive kann die Ausschluß- und Herrschaftsprinzipien von Markt und Staat aus dem Blick verlieren. Neue Konzepte zu Fragen (nach)moderner Erwerbstätigkeit wie das Becksche Bürgerarbeitsmodell scheinen

---

dieser Gefahr schon erlegen. Welche Teile der Öffentlichkeit würden sich noch erregen, wenn die Bundesanstalt für Arbeit am Ende eines Monats nicht die Arbeitslosenzahlen, sondern die neuesten 'Bürgerarbeiterzahlen' veröffentlichen würde?

5. Die Überwindung der funktional-ökonomistischen Definition hat bereits deutlich gemacht, daß es einer zivilgesellschaftlichen Perspektive bundesrepublikanischer Wohlfahrtsstaatlichkeit nicht um den Abriß des bestehenden Wohlfahrtstaates und den Neuaufbau einer Alternativkonstruktion, sondern um die alternative Weiterentwicklung und Neuausrichtung der bestehenden Strukturen und primär des darin herrschenden Verständnisses geht. Es sei noch einmal betont, daß den Kern der Wohlfahrtsstaatlichkeit ein System der sozialen (Grund)Sicherung darstellt, um das es gerade in einer zivilgesellschaftlichen Perspektivierung moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit gehen muß. Der Fokus auf gesellschaftliche Akteure, Netzwerke, Assoziationen und Initiativen erfordert die materielle Sicherung der Gesellschaftsmitglieder. Ohne dieses grundlegende Maß an materieller Sicherheit ist die Forderung nach Zivilität, welche meist den Anteil der Verantwortlichkeiten jedes Gesellschaftsmitglieds gegenüber dem Gemeinwesen meint (vgl. Kap. 2.2), zynisch.

6. Schließlich möchte ich darauf hinweisen, daß zivilgesellschaftliche Perspektiven die ganze Bandbreite gesellschaftlicher Akteure in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken. Der Blick gilt somit der Gesellschaft, der Gesellschaftlichkeit der Subjekte. An dieser Stelle scheint es mir wichtig zu betonen, daß es mir nicht um eine (spät)marxistisch inspirierte Idee der Synthetisierung des Dualismus von öffentlich und privat in einer ausschließlichen Gesellschaftlichkeit der Subjekte geht. Diese Synthetisierungshoffnungen scheinen - nicht zuletzt angesichts des Mißerfolges des real existierenden Sozialismus - relativ aussichtslos. Die hohe Kunst des einzelnen Gesellschaftsmitglieds wie der Gesellschaft der (Nach)Moderne ist die Existenz in der Spannung von Eigeninteressen und gesellschaftlichen Anforderungen.

Ein zentraler Aspekt der Zivilgesellschaftstheorie ist von allen behandelten wohlfahrtsstaatlichen Konzepten nur sehr stiefmütterlich behandelt worden: die Relevanz des öffentlichen Raumes für zivilgesellschaftliche Mobilisierungen. Ihn gilt es nicht nur als gesellschaftlichen Diskursraum zu erhalten, sondern rechtlich abzusichern. Der Leser könnte sich fragen, inwieweit dieser Aspekt für Wohlfahrtsstaatlichkeit relevant ist. Angesichts der zunehmenden politischen Diskussionen um 'innere Sicherheit' einerseits und der Realitäten zunehmender Privatisierung öffentlicher Räume andererseits gewinnt die Frage nach einem für alle Gesellschaftsmitglieder zugänglichen öffentlichen Raum meines Erachtens eine immense Bedeutung. Wenn Innenstädte verstärkt aus Parzellen privatisierter Areale (Einkaufspassagen,

---

Bahnsteige und Haltestellen, Vor- und Innenhöfe privater Dienstleistungsunternehmen) zusammengesetzt sind, deren 'Sicherheit' und 'Säuberung von nicht-geduldeten Besuchern' privaten Wachdiensten überantwortet wird, und die Beauftragten zur Wahrung der öffentlichen Ordnung durch ein verstärktes gesellschaftliches Bedürfnis nach 'innerer Sicherheit' angetrieben werden, was in den letzten Jahren zu den Auswüchsen zunehmender Bettelverbote oder sogenannter 'Anti-Penner-Gesetze' in zahlreichen Kommunen geführt hat, stellt sich die Frage, inwieweit den einzelnen Gesellschaftsmitglieder die öffentlichen Räume noch ungehindert zur Verfügung stehen. Ohne diese Zugänge ist ein zivilgesellschaftliches Demokratisierungsprojekt von vornherein zum Scheitern verurteilt, und die Ausrichtung eines modernen Wohlfahrtsstaats, nämlich soziale Grundsicherung und Soziale Arbeit, auf die Befähigung der Subjekte zur Beteiligung an der Gesellschaft wird konterkariert.



---

### 3.2 Konsequenzen für die Soziale Arbeit - ein Plädoyer für ein 'gesellschaftliches Selbstverständnis'

Die Neukonzeption (nach)moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit im Sinne einer zivilgesellschaftlichen Perspektivierung stellt, wie ich oben dargestellt habe, über das Instrument einer Grundversorgung die klassische funktional-ökonomistische Definition der Sozialpolitik zur Disposition und damit deren bestimmenden Charakter für alle wohlfahrtsstaatlichen Versorgungsstrukturen. Wenn es zu einer verfassungsrechtlich garantierten Grundversorgung für alle Gesellschaftsmitglieder kommt, entfällt die Notwendigkeit eines Großteils der bestehenden sozialen Sicherungssysteme oder, anders gesprochen: einer der beiden Hauptsektoren des Wohlfahrtsstaates, die Sozialpolitik im bisherigen Sinne, veränderte ihren Charakter grundlegend. Gleichzeitig wäre mit einer solchen Entwicklung der Rahmen für die Gesellschaftsmitglieder zur Entwicklung ihrer gesellschaftlichen Subjektivität geschaffen. Was heißt dies für die professionelle Soziale Arbeit? Soziale Arbeit wäre nicht mehr als eine Versorgungseinrichtung "des Restes" zu verstehen (Böhnisch, a.a.O.), sie wäre nicht mehr per se das Auffangbecken für all diejenigen, die durch die Maschen der bestehenden sozialen Sicherungssysteme fallen. Solch eine These kann innerhalb der momentanen Theoriedebatte um Soziale Arbeit und auf der Basis des bisher Dargestellten Verwirrung stiften. Deshalb: Das hier begründete Verständnis Sozialer Arbeit zielt nicht auf die Vorstellung der 'Normalisierung' Sozialer Arbeit, wie sie etwa Thomas Rauschenbach vertritt: "...alle (auch die Akteure selbst) (können) in den Stationen des Lebenslaufs vorübergehend und zeitweilig zu AdressatInnen des Sozial- und Erziehungssystems werden" (Rauschenbach, a.a.O.: 51; Hervorhebung im Original). Die hier eingenommene Perspektive meint eine Soziale Arbeit zur Stützung und Stärkung der subjektiven Entwicklungsprozesse, man könnte sie also als eine "Arbeit am Sozialen" verstehen (Kunstreich, a.a.O.). Solch ein 'gesellschaftliches Verständnis' professioneller Sozialer Arbeit würde eine *eigenständige Qualität* für die Gesellschaftsmitglieder anbieten und ein eigenständiges professionelles Verständnis ermöglichen (vgl. ebd.).

Soziale Arbeit könnte sich zu einer Dienstleistungsstruktur für alle potentiellen Nutzer entwickeln (vgl. Schaarschuch, a.a.O.: 12 ff.). Ihre Aufgabe wäre damit die 'Koproduktion' situativ konzipierter Unterstützungsarrangements oder, allgemeiner gesprochen, die Bereitstellung von Angeboten, die sich nicht nur sehr viel stärker an den Bedürfnissen der Nutzer ausrichten könnten, sondern erst durch die Nachfrage, die Übernahme der Produktionsverantwortlichkeit

auf Seiten der Nutzer, zu konstituieren wären. Es ginge in einem solchen Verständnis nicht mehr um 'Klienten' oder 'Adressaten' Sozialer Arbeit, sondern um 'Subjekte' und 'Produzenten des Sozialen'. Timm Kunstreich schreibt dazu aus Sicht der Professionellen: "Professionelle (produzieren) das 'Soziale', d.h. den sozialen Sinn des eigenen Lebens für andere ebensowenig (...) wie soziale Gerechtigkeit als gesellschaftliche Lebenspraxis" (Kunstreich 1994: 34).

Diese idealistisch anmutende Neubestimmung Sozialer Arbeit würde die zivilgesellschaftlichen Perspektiven aufnehmen und würde einem 'gesellschaftlichen Verständnis' Sozialer Arbeit eine normativ gesetzte Zielsetzung ermöglichen, die sie der momentanen Beschränkungen sozialpolitisch definierter Aufgabenzuschreibungen entledigen würde. Noch einmal: Diese Ausrichtung stellt kein Plädoyer gegen eine Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen dar oder für eine Normalisierungsthese, im Gegenteil: Die Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen muß Grundlage Sozialer Arbeit sein, was zur berechtigten Frage führt, ob die Normalisierung der Sozialen Arbeit, wie sie Rauschenbach vertritt nicht "nur um den Preis der Ausblendung der 'Normalität sozialer Desintegration' (Böhnisch 1994: 43)" zu haben ist (Schaarschuch 1996<sup>1</sup>: 862).

Die hier entwickelte Perspektive ist eine meines Erachtens notwendige Erweiterung eines ausschließlich anhand der Realanalyse der Gesellschaft vorgenommenen Bestimmungsversuch der Sozialen Arbeit, wie ihn z.B. Bommers/Scherr kürzlich vorgenommen haben: "Unter den Bedingungen struktureller Massenarbeitslosigkeit wird - und dies bezeichnet eine Tendenz von voraussichtlich zunehmender Bedeutung - Soziale Arbeit wider Willen zunehmend zur Exklusionsverwaltung" (Bommers/Scherr 1996: 111). Ohne die Ausrichtung an einem gesellschaftlichen Idealmodell oder, anders gesprochen: ohne die Frage einer Berufsethik, verliert die Soziale Arbeit meines Erachtens Perspektiven, derer eine Profession mit Ziel der Stärkung und Unterstützung marginalisierter Gesellschaftsmitglieder bedarf<sup>95</sup>. Stellt sich die Soziale Arbeit diesen Fragen nicht, setzt sie sich der Gefahr aus, selbst zum Klienten der Spaltungsprozesse innerhalb der Gesellschaft zu werden und nur noch im aussichtslosen "Management der Spaltung der Gesellschaft" zu verweilen (Schaarschuch 1996<sup>1</sup>: 860).

<sup>95</sup> Zur Debatte um eine normative Ausrichtung (Berufsethik) der Sozialen Arbeit hat Brumlik 1992 überzeugend formuliert: "Weder der Prozeß der Professionalisierung noch die durch kritische Sozialwissenschaft gewonnenen Einsichten in Funktionen und Wirkungsweisen von Sozialpädagogik und Sozialarbeit erübrigen die Frage nach deren normativen Grundlegung, sondern fordern sie geradezu heraus" (Brumlik 1992<sup>1</sup>: 205; vgl. dazu auch Hafenegger, Benno: Pädagogik und Bildung - Plädoyer für mehr professionelles Selbstbewußtsein, in: kursiv 4 (1997): 20-24).

---

Soziale Arbeit im hier entwickelten Verständnis käme zu einem disziplinären Verständnis einer sozialen Dienstleistung, die nicht Objekte am Leben hält, sondern Subjekte zu möglichst weitgehender Selbstorganisation verhilft.

Ideales Ziel und berufsethische Orientierung einer professionellen Sozialen Arbeit wäre also die Selbstorganisation der Gesellschaftsmitglieder. Diese Aufgabenbeschreibung darf allerdings nicht die Tatsache der Gesellschaftlichkeit der Subjekte übersehen: es geht um die Selbstorganisation von Gesellschaftsmitgliedern, nicht von autonomen Individuen im bindungsfreien Raum. Die zur Stärkung von Subjekten beauftragte Profession der Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter handelt nicht im gesellschaftsfreien Raum. Das heißt: (1.) die Gesellschaft einigt sich auf einen bestimmten Arbeitsauftrag, den die Profession zu erfüllen hat, (2.) die Subjekte stehen in gesellschaftlichen Zusammenhängen, die ein professioneller Sozialarbeiter zu respektieren und zu berücksichtigen hat, und (3.) der Sozialarbeiter ist selbst Gesellschaftsmitglied, woraus folgert, daß die Interaktion zwischen Professionellem und Nutzer immer auch eine Begegnung zweier Gesellschaftsmitglieder darstellt. Auf diesen Aspekt möchte ich abschließend noch einmal genauer eingehen.

An dieser Stelle wäre die Frage ausführlicher zu diskutieren, inwieweit sich das beschriebene Verständnis Sozialer Arbeit als das einer pädagogischen Profession erweist. Meines Erachtens deutet vieles auf eine solche Einordnung der Sozialen Arbeit als einer pädagogischen Disziplin hin, denn Aufgabe der Sozialen Arbeit im hier entwickelten Sinne ist die Unterstützung der Ausbildung gesellschaftlicher Subjektivität. Zur 'Aus-Bildung' von Subjektivität braucht es der professionellen (pädagogischen) Einsicht "daß das handelnde (...) Subjekt (...) Grund allen (...)Geschehens ist", wie Michael Winkler in anderem Zusammenhang für die Frage der Erziehung formuliert (Winkler 1996: 62). Oder, wie bereits gezeigt: die Selbstorganisation des einzelnen Gesellschaftsmitglieds ist Ziel sozialarbeiterischen Tuns. Professionelle übernehmen die Aufgabe, Räume für die Nutzer Sozialer Arbeit innerhalb der Gesellschaft zu schaffen, um deren Selbstorganisation zu ermöglichen. All dies sind grundlegende pädagogische Aufgabenbeschreibungen, die auf ein pädagogisches Professionsverständnis Sozialer Arbeit hindeuten.

Die bisher aufgezählten Hinweise entwickeln eine erhebliche Dynamik, wenn man sie auf manche konkrete sozialarbeiterische Situation bezieht. Will eine professionelle Soziale Arbeit Nutzer in ihrer gesellschaftlichen Selbstorganisation stärken, erfordert dies nicht nur eine hohe situative Reflexionsfähigkeit der Professionellen, um in der jeweiligen Situation das spezifische Unterstützungsarrangement zu entwickeln, ein Bewußtsein der Gesellschaftlichkeit

---

beider beteiligter Akteure (Professioneller und Nutzer) und die Respektierung der Nutzer als Subjekte und Produzenten ihres Sozialen, sondern auch ein hohes Maß an politischem Bewußtsein auf Seiten der Professionellen. Eine Soziale Arbeit, die sich als Angebotsstruktur in den Dienst ihrer Nutzer stellt, widerspricht sich selbst, wenn sie nicht die politische Mobilisierung ihrer Nutzer unterstützt. Initiativen gegen die Räumung administrativ als illegal erklärter Hüttendörfer in bundesrepublikanischen Großstädten, in denen sich ehemalige Wohnungslose oder Menschen, die nach einer unüblichen Lebensweise suchen, niederlassen oder Basisorganisationen für die Anbindung städtischer Randbezirke an den Öffentlichen Personen-/Nahverkehr, um nur zwei Beispiele aus der bundesrepublikanischen Realität aufzugreifen, könnten die Unterstützung der Sozialen Arbeit herausfordern<sup>96</sup>. Die Träger solcher Initiativen versuchen ihrer Subjektivität die notwendigen Freiräume zu schaffen. Sich solchen Initiativen zu verweigern, hieße (zivil)gesellschaftliche Mobilisierung verhindern und sich wieder in den Dienst einer staatlich beauftragten sozialen Kontrolle zu stellen. Gleichzeitig braucht die Unterstützung solcher politischen Mobilisierung eine hohe Kenntnis über demokratische Entscheidungsverfahren einerseits und hohe Bereitschaft zur Konflikthaftigkeit gegenüber staatlichen (oder ökonomischen) Strukturen, aber auch gegenüber den Nutzern andererseits. Denn nur selten werden die Interessen in der Öffentlichkeit sofort Anklang finden und unterstützt werden: gefragt ist eine hohe Sensibilität der Professionellen in Vermittlungsprozessen. Allerdings auch hier: Die Auseinandersetzungen bleiben der Definitionsmacht der Nutzer überlassen.

In Arbeitsbereichen Sozialer Arbeit, in denen solche Selbstmobilisierungseffekte ausbleiben, die Nutzer sich ihrer subjektiven Rechte also nicht mehr bewußt sind, braucht es Unterstützungsarrangements, die auf die Stärkung der Subjekte setzen und gleichzeitig um mögliche 'pathologische Schwächen' der Nutzer wissen, die es diesen unmöglich machen könnten, ihre Rechte in vollem Umfang zu vollziehen. Dies erfordert einerseits die Kooperation der Sozialen Arbeit mit ihren Nachbardisziplinen (Schulpädagogik, Pflegewissenschaften, Psychologie, Medizin usw.), um den Nutzern ein möglichst optimales Versorgungsarrangement zu ermöglichen. Andererseits stellen solche Situationen die Anforderung hoher gesellschaftstheoretischer Kenntnisse an die Professionellen Sozialer Arbeit, um jede vorschnelle subjektive Problemzuschreibung zu vermeiden. Professionelle Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter müssen ihre Tätigkeit auf der Basis eines analytischen Blicks auf gesellschaftliche Bedingungen vornehmen. Anderenfalls laufen sie Gefahr, systemische Ausschlußprinzipien nicht wahr-

---

<sup>96</sup> Vgl. dazu Beiträge in der in Frankfurt herausgegebenen Wohnungslosenzeitschrift *lobster*, Januar 1998.

zunehmen, die in vielen Fällen ursächlich die Lage der betroffenen Gesellschaftsmitglieder ausgelöst hat. Werden solche strukturellen Logiken übersehen, führt dies in den meisten Fällen zu subjektiven Problemzuschreibungen, die keine Stärkungseffekte erzielen, sondern Destruktionstendenzen der Subjekte auslösen oder verstärken.

Noch einmal: Eine (zivil)gesellschaftlich bestimmte Wohlfahrtsstaatlichkeit kann sich erst entwickeln, wenn alle Gesellschaftsmitglieder die Chance haben, sich an Gesellschaft mit ihren eigenen Interessen und Nichtinteressen zu beteiligen, das heißt: Die Chance, am öffentlichen Leben teilzunehmen, muß garantiert sein.

Im Stile einer Zusammenfassung möchte ich die drei relevanten Ebenen, die sich innerhalb der Debatte um Zivilgesellschaft herauskristallisiert haben, abschließend noch einmal für die professionelle Arbeit beschreiben.

### **Die gesellschaftliche Ebene**

Die Inklusion der Gesellschaftsmitglieder kann in der (Nach)Moderne nur noch über Bürgerrechte geschehen. Diese Erkenntnis stellt einer Sozialen Arbeit, die sich der Stärkung der Subjekte verschreibt, neue Aufgaben. Die Stärkung und Stützung der Gesellschaftsmitglieder in Situationen, welche die Ausbildung der Subjektivität beschränken, erfordert professionelles Tun, das Gesellschaftsmitgliedern ihre Rechte bewußt macht. Es gilt, in der gemeinsamen Auseinandersetzung nach Arrangements zu suchen, um dem Einzelnen den Vollzug seiner Rechte zu ermöglichen. Ziel ist die Ermöglichung der Teilnahme der Einzelnen an der Gesellschaft, wozu die Garantie einer allgemeinen Grundversorgung der Gesellschaftsmitglieder vonnöten scheint. Die Beschränkung des Vollzugs der Bürgerrechte darf allerdings nicht wieder eine erneute defizitäre Charakterisierung der Betroffenen durch professionelle Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter zur Konsequenz haben, denn der Bürgerstatus der Gesellschaftsmitglieder beginnt nicht erst bei gesicherter sozialer Teilhabe und politischer Teilnahme. Der Betroffene ist Bürger! Nur: Die Einschränkung der politischen Teilnahme aufgrund einer beschränkten sozialen Teilhabe schränkt ihn im Vollzug seiner Bürgerrechte ein.

Die Betroffenen fordern als Nutzer nichts anderes als ihre Rechte als Gesellschaftsmitglieder auf Versorgung ihrer Grundbedürfnisse ein. Es sei noch einmal auf die Verteilungsmaximen Walzers verwiesen: "(1.) Jede politische Gemeinschaft muß den Bedürfnissen ihrer Mitglieder in der ihnen von allen gemeinsam beigelegten Bedeutung nachkommen." (2.) Die zur Verteilung gelangenden Güter müssen gemäß den Bedürfnissen verteilt werden." und "(3.)

---

Die Verteilung muß die allem zugrundeliegende Gleichheit der Mitgliedschaft anerkennen und bewahren“ (Walzer 1994<sup>1</sup>: 134).

Akzeptiert die Profession der Sozialen Arbeit in einem ‘gesellschaftlichen Verständnis’ diese Aufgabenbeschreibung, ergibt sich eine notwendige Voraussetzung für professionelles Tun: die Analyse gesellschaftlicher Bedingungen. Nur auf Basis der Kenntnis gesellschaftlicher Verhältnisse, die oft die Ursache der beschränkten Vollzugsmöglichkeiten der Bürgerrechte darstellen, können Professionelle in der Auseinandersetzung mit den Nutzern wirksame Arrangements entwickeln, die diesen den Vollzug ihrer Rechte wieder ermöglicht.

### **Die institutionelle Ebene**

Auf der institutionellen Eben zeigen sich zwei zentrale Konsequenzen zivilgesellschaftlicher Perspektiven moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit für die Soziale Arbeit.

Erstens die Anerkennung der Pluralität verschiedenster gesellschaftlichen Institutionen, die Gesellschaftlichkeit produzieren und prägen. Soziale Arbeit in einem gesellschaftlichen Verständnis ist diesen Gruppierungen nur beigeordnet: sie unterstützt und fördert diese oder kooperiert mit diesen, wenn sie nachgefragt wird.

Zweitens müssen sich alle gesellschaftlichen Institutionen, und damit selbstverständlich auch diejenigen, die maßgeblich von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern mitgeprägt werden, der Beteiligung ihrer Nutzer öffnen. Es gilt, verschiedenste angepaßte demokratische Beteiligungsstrukturen und -formen innerhalb der Institutionen zu finden, die dies ermöglichen. Zwei englische Sozialarbeitsdenker haben dazu unter dem Stichwort “user involvement“ wertvolle Hinweise geliefert (vgl. Croft/ Beresford 1993).

---

## Die Ebene der Akteure

Die wesentlichen Bestimmungsmerkmale der Ebene der Akteure habe ich oben bereits begründet. In einem gesellschaftlichen Selbstverständnis sozialer Arbeit bilden die Betroffenen, die Nutzer der Angebote Sozialer Arbeit, den entscheidenden Bezugspunkt der professionellen Arbeit. Aus 'Klienten' oder 'Adressaten' werden 'Nutzer' und 'Produzenten des Sozialen'.

Deutlich machen möchte ich an dieser Stelle noch einmal, daß die Interaktion zwischen Professionellem und Nutzer in einem gesellschaftlichen Selbstverständnis der Disziplin zu einer zwischen zwei Gesellschaftsmitgliedern wird. Diese Erkenntnis verändert die Beziehung der Beteiligten umfassend, denn aus der professionell definierten Beziehung von Klient oder Adressat und Sozialarbeiter wird eine Situation, in der ein Gesellschaftsmitglied sein legitimes Recht auf Unterstützung einfordert, welche ihm ein anderes Gesellschaftsmitglied bereitstellt. Mehr noch: Der Nutzer Sozialer Arbeit ist als Gesellschaftsmitglied selbst Teil des Gemeinwesens, das Auftraggeber der professionellen Sozialarbeiter ist. Wenn man so will, wird aus der klassischen sozialarbeiterischen Vorstellung, die einen professionell Helfenden einem defizitär definierten Klienten gegenüber sieht, eine vollständig umgekehrte, in der ein Betroffener als Gesellschaftsmitglied - und damit als einer der Auftraggeber Sozialer Arbeit (!), - dem professionellen Sozialarbeiter, sozusagen seinem Arbeitnehmer gegenüber sitzt. Eine scheinbar konstruierte Logik angesichts der realen Verhältnisse (nach)moderner Bürokratisierung in einer repräsentativen Demokratie, die eine Vielzahl von Filtern zwischen die Legitimationserklärung des einzelnen Gesellschaftsmitglieds (meist durch Wahl der Repräsentanten) und die Erstellung eines Arbeitsauftrages für einen Sozialarbeiter durch eine kommunale Institution oder sogar durch eine nur indirekt demokratisch legitimierte Organisation wie einen Wohlfahrtsverband legt. Trotzdem: ein entscheidender Hinweis für ein 'gesellschaftliches Verständnis' Sozialer Arbeit. Nutzer Sozialer Arbeit, die um diese veränderte Hierarchisierung wissen, wären sehr viel eher fähig, soziale Dienstleistungen selbstbewußt nachzufragen. Und Professionelle, die sich bewußt sind, daß ihnen ein 'Auftraggeber' gegenüber sitzt, würden sehr schnell von einer professionellen Definitionsmacht gegenüber diesen Nutzern lassen. Konkrete Folgen eines solchen Verständnisses wären durch eine Beteiligung der Nutzer in den Organisationen und Institutionen Sozialer Arbeit (Wohlfahrtsverbände, freie Träger usw.) sehr schnell sichtbar. Hier säßen sich die Nutzer als Produzenten des Sozialen und die Professionellen als Koproduzenten des Sozialen am Tisch gegenüber und müßten die konkrete Arbeitssituation debattieren und definieren. Nutzer, die hier Professionellen gegenüberträten,

---

welche die professionelle Definitionsmacht nicht aus der Hand geben wollten, würden diesen schnell die Legitimation für ihr Handeln entziehen und dieses unmöglich machen.

Abschließend bleibt mir der Verweis auf ein häufiges Mißverständnis innerhalb der Debatten um eine gesellschaftlich verstandene Soziale Arbeit. Soziale Arbeit kann nicht selbst zur Initiatorin von Gemeinschaftsstiftung werden. Hier scheinen mir einige Autoren kommunitaristisch inspirierten Hoffnungen aufzusitzen, die angesichts (nach)moderner Realitäten unerfüllt bleiben müssen. Dies gilt für eine Aufgabenbeschreibung Sozialer Arbeit als "Inszenierung von Gemeinschaften" (vgl. Puch 1988) oder einer modifizierten Variante als "Inszenierung von posttraditionalen Gemeinschaften" (Böllert 1995: 154 ff.) ebenso wie für die Hoffnung, Soziale Arbeit könne "Solidarität inszenieren" (Rauschenbach vgl. 1990: 45 ff.). All diese Erwartungsaussagen überziehen die Zuständigkeiten und Möglichkeiten Sozialer Arbeit - und verteidigen ausschließlich die professionelle Definitionsmacht. Thomas Rauschenbachs Einschätzung in diesem Zusammenhang beschreibt meines Erachtens eine deutliche disziplinäre Selbstüberschätzung. Er schreibt: Soziale Arbeit sei in der *reflexiven Moderne* als "intermediäre Instanz", als Scharnierstelle zwischen lebensweltlichen und systemischen Rationalitätserfordernissen, in den beobachtbaren Schwierigkeiten im Prozeß der (Fein-) Abstimmung und Synchronisation zwischen individueller und gesellschaftlicher Gestaltung des Lebens (zu verstehen)" (1990: 26). Dieser Selbstüberschätzung Sozialer Arbeit als einer, wenn nicht der bestimmenden gesellschaftlichen Instanz, sitzt auch Michael Winkler an anderer Stelle auf, wenn er schreibt: Soziale Arbeit rückt in eine *Zentralstellung*, wo ihr die "Aufgabe zu(fällt), institutionelle Zusammenhänge zu organisieren, in welchen Sozialisationsprozesse und Entwicklungsprozesse möglich sind; sie muß dies in hohem Maße generalisieren, eine generelle Inklusion erreichen" (Winkler 1995: 179). Eine solche Perspektive ignoriert die zivilgesellschaftlichen Perspektiven, welche in erster Linie die Stärkung und Förderung gesellschaftlicher Assoziationen anzielt. Puch, Rauschenbach und Böllert versuchen den Bereich intermediärer Organisationen - besser: den Bereich der zivilgesellschaftlichen Assoziationen, also wesentliche Teile der Öffentlichkeit - professionell zu überdachen. Damit scheint im ersten Moment eine beeindruckende Gesellschaftsrelevanz Sozialer Arbeit begründet, die sich dem einzelnen zivilgesellschaftlichen Akteur aber im nächsten Moment als ein neuer systemisch inzenierter Prägungsversuch offenbart. Das Befreiungspotential zivilgesellschaftlicher Aktivierung und Mobilisierung, das die Subjekte ins Zentrum der Gesellschaft rückt, und damit eine erhebliche Demokratisierungsdynamik auszulösen vermag, wird also ver-



---

schenkt. Soziale Arbeit sollte sich dem anspruchsvollen Projekt einer *reflexiven Professionalität* (Kunstreich 1996: 71 f.) stellen und Professionelle als *Ko-Produzenten des Sozialen* (ebd.; Schaarschuch 1996<sup>2</sup>: 25) dem Gemeinwesen zur Verfügung stellen. Solch ein 'gesellschaftliches Selbstverständnis' würde die Soziale Arbeit in vielen Fällen zu einer immens wichtigen Partnerin der Gesellschaftsmitglieder auf ihrem Weg zur Ausbildung ihrer Subjektivität machen, aber die Definitionsmacht des Sozialen den Gesellschaftsmitgliedern überlassen. Damit wäre eine (gesellschaftliche) Aufwertung Sozialer Arbeit im Interesse der Nutzer möglich. Die Soziale Arbeit sollte diesen (professionellen) Anteil zur Ermöglichung einer starken und aktiven Demokratie leisten.

## Literatur<sup>97</sup>

- Adam, Hermann: Wirtschaftspolitik und Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1992.
- Alber, Jens: Wohlfahrtsstaat in: Schmidt, M.G.: Lexikon der Politik, Band 3: Die westlichen Länder, München 1992: 542-554. [Alber 1992]
- Arato, Andrew/Cohen, Jean: Civil Society and Social Theory, in: Thesis Eleven, no. 21, 1988: 40-64. [Cohen/Arato 1988]
- Arato, Andrew/Cohen, Jean: Civil Society and Political Theory, Cambridge, Massachusetts, and London (MIT Press) 1992.
- Arato, Andrew: The Rise, Decline and Reconstruction of the Concept of Civil Society, and Directions for Future Research, in: Bibic, Adolf/Graziano, Gigi (ed.): CIVIL society, political society, democracy, Ljubljana (Slovenian Political Science Association) 1994: 3-16. [Arato 1994]
- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt, München 1981 (4. Aufl.).
- Arnegger, Kristina: Kommunitarismus: Streitfragen und kontroverse Positionen in einer aktuellen Diskussion, Universität Heidelberg 1997 (Staatsexamens-Arbeit.).
- Barber, Benjamin: Starke Demokratie: Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg 1994 (Original: Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age, Berkeley (University of California Press) 1984).
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten, Frankfurt a.M. 1994. [Beck 1994]
- Beck, Ulrich: Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Werteverfall, in: ders. (Hg.): Kinder der Freiheit, Frankfurt a.M. 1997. [Beck 1997]
- Beyme, Klaus v.: Theorie der Politik im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1991.
- Beyme, Klaus v.: The Last Ideology of the Old Intelligentsia, in: Bibic, Adolf/Graziano, Gigi (ed.): CIVIL society, political society, democracy, Ljubljana (Slovenian Political Science Association) 1994: 95-109. [Beyme 1994]
- Bobbio, Norberto: Gramsci and the Concept of Civil Society, in: Keane, John (ed.): Civil Society and the State, London/New York (Verso) 1989: 73-99. [Bobbio 1989]
- Böhnisch, Lothar: Der Sozialstaat und seine Pädagogik, Neuwied/Darmstadt 1982.
- Böllert, Karin: Zwischen Intervention und Prävention: eine andere Funktionsbestimmung sozialer Arbeit, Neuwied/Kriftel/Berlin 1995.
- Bommes, Michael/Scherr, Albert: Soziale Arbeit als Inklusionsvermeidung, Inklusionsvermittlung und/oder Exklusionsverwaltung, in: Merten/Sommerfeld/Koditek (Hg.): Sozialarbeitswissenschaft - Kontroverse und Perspektiven, Neuwied/Kriftel/Berlin 1996: 93-119. [Bommes/Scherr 1996]
- Brumlik, Micha: Was heißt 'Zivile Gesellschaft'? Versuch, den Pudding an die Wand zu nageln, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 36/1991: 987-993. [Brumlik 1991]

---

<sup>97</sup> Soweit keine deutschen Ausgaben genannt wurden, sind die Übersetzungen englischer Zitate vom Autor vorgenommen worden. Schlüsselbegriffe wurden in Klammern dem Original hinzugefügt. Einmalig genannte Literaturhinweise zu Nebenaspekten sind ausschließlich in den Anmerkungen aufgeführt. Dort findet sich im entsprechenden Fall die komplette Literaturangabe. Eckige Klammern umschließen die jeweilige Kurzzitation, die im Text aus Gründen der Leserlichkeit verwendet wurde.

- 
- Brumlik, Micha: Advokatorische Ethik: zur Legitimation pädagogischer Eingriffe, Bielefeld 1992. [Brumlik 1992<sup>1</sup>]
- Brumlik, Micha: Gleichheit und Bürgerstolz. Michael Walzers nachegalitäre Theorie der Gerechtigkeiten, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 37/1992: 482-490. [Brumlik 1992<sup>2</sup>]
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993.
- Brumlik, Micha: Das Irrlicht des Gemeinsinns, in: die tageszeitung vom 8. Februar 1995. [Brumlik 1995<sup>1</sup>]
- Brumlik, Micha: Der importierte Kommunitarismus. Plädoyer für die verbandliche Wohlfahrtspflege?, in: Rauschenbach, Thomas/Sachße, Christoph/Olk, Thomas (Hg.): Von der Wertegemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt a.M. 1995: 34-53. [Brumlik 1995<sup>2</sup>]
- Cohen, Jean: Discourse Ethics and Civil Society, in: Philosophy and Social Criticism 14, 1988, Bd.2: 315-337. [Cohen 1988]
- Cohen, Jean: Interpreting the Notion of Civil Society, in: Walzer, Michael (ed.): Toward a global civil society, Oxford (Berghahn Books) 1995: 35-40. [Cohen 1995]
- Croft, Suzy/Beresford, Peter: Partizipation und Politik, in: neue praxis 5 (1993): 439-458. [Croft/Beresford 1993]
- Demirovic, Alex: Der Sturz ins Ungewisse. Anthony Giddens und die Neuorientierung der Sozialdemokratie, in: Widersprüche 66 (1997): 51-57. [Demirovic 1997]
- Diemer, Niko: Für eine "Politik des Sozialen" mit vielen Fragen, in: Widersprüche 9 (1989): 13-18. [Diemer 1989]
- Etzioni, Amitai: Jenseits des Egoismus-Prinzips: ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Stuttgart 1994 (Original: The Moral Dimension. Toward A New Economics, New York/London (Free Press) 1988).
- Etzioni, Amitai: Die Entdeckung des Gemeinwesens: Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus, Stuttgart 1995 (Original: The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda, New York (Crown Publishers)1993).
- Etzioni, Amitai: Too Many Rights, Too Few Responsibilities, in: Walzer, Michael (ed.): Toward a global civil society, Oxford (Berghahn Books) 1995: 99-106. [Etzioni 1995]
- Etzioni, Amitai: Die Verantwortungsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1997 (Original: The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society, New York (BasicBooks) 1996). [Etzioni 1997<sup>1</sup>]
- Etzioni, Amitai: Im Winter einen Pullover ablehnen, weil es im Sommer warm war? Ein kommunitaristischer Versuch, den Wohlfahrtsstaat neu zu definieren, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2/1997: 232-243. [Etzioni 1997<sup>2</sup>]
- Deutschland - das ist ein Tod auf Raten. Amitai Etzioni im Interview mit Christine Pries und Jochen Siemens, in: FR vom 10. November 1997: 7. [Etzioni 1997<sup>3</sup>]
- Evers, Adalbert/Olk, Thomas (Hg.): Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996.
- Evers, Adalbert: Das politische Defizit der Wohlfahrtsgesellschaft, in: Teufel, Erwin (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt a.M. 1996: 209-222. [Evers 1996]
- Evers, Adalbert: Engagement, Individualismus und Gemeinwesen, (Redemanuskript eines Vortrags der Tagung "Freiwilliges soziales Engagement in Deutschland"), Universität Bochum 1997 (unveröffentl.). [Evers 1997]

- 
- Fetscher, Iring: Der Marxismus: seine Geschichte in Dokumenten. Band 1: Philosophie, Ideologie, München/Zürich 1976.
- Frankenberg, Günter (Hg.): Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1994.
- Frankenberg, Günter: Die Verfassung der Republik; Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Frankfurt a.M. 1997.
- Giddens, Anthony: Jenseits von links und rechts, Frankfurt a.M. 1997.
- Gorz, André: Wege ins Paradies, Berlin 1985.
- Gramsci, Antonio: Gefängnisbriefe, Hamburg 1995.
- Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung, Frankfurt a.M. 1992.
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. 1996.
- Haus, Michael: Michael Walzers politische Philosophie, Univ. Heidelberg 1996 (Magister-Arbeit).
- Hegel, Georg W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Stuttgart 1970.
- Heidt, Elisabeth: Staatstheorien: Politische Herrschaft und bürgerliche Gesellschaft, in: Neumann, Franz (Hg.): Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Band 1, Opladen 1995: 291-342. [Heidt 1995]
- Heins, Volker: Ambivalenzen der Zivilgesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift, 33. Jg. (1992), Heft 2: 235-242. [Heins 1992]
- Heins, Volker: Überall zu Haus: Ulrich Beck sucht Antworten auf die Globalisierung für die Mittelschicht, in: Frankfurter Rundschau vom 9. Dezember 1997. [Heins 1997]
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 1 + 2, Frankfurt 1997.
- Hemprich, Karl: Zur Literatur über Jugendfürsorge und Jugendrettung, Langensalza 1908.
- Hollstein, Walter: Sozialarbeit im Kapitalismus. Themen und Probleme, in: ders./Meinhold, Marianne (Hg.): Sozialarbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen, Frankfurt a.M. 1973. [Hollstein 1973]
- Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York 1993.
- Hummel, Konrad (Hg.): Bürgerengagement: Seniorengeniessenschaften, Bürgerbüros und Gemeinschaftsinitiativen, Freiburg 1995.
- Hummel, Konrad: Bürgerschaftliches Engagement im sozialen Bereich: Das Beispiel der Initiativen zum 3. Lebensalter in Baden-Württemberg, in: Widersprüche 60 (1996): 83-90. [Hummel 1996<sup>1</sup>]
- Hummel, Konrad: Für eine europäische Bürgergesellschaft, in: Blätter der Wohlfahrtspflege - Deutsche Zeitschrift für Sozialarbeit 9/96: 252-255. [Hummel 1996<sup>2</sup>]
- Itzwerth, Ralf: Selbsthilfegruppen - erste empirische Befunde und sozialpolitische Aspekte, in: Olk, Thomas/Otto, Hans-Uwe: Soziale Dienste im Wandel. Bd. 3: Lokale Sozialpolitik und Selbsthilfe, Neuwied/Frankfurt 1989: 155-171. [Itzwerth 1989]
- Joas, Hans: Der Kommunitarismus - eine neue "progressive Bewegung"?, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 2/95: 29-38. [Joas 1995]
- Keane, John (ed.): Civil Society and the State, London/New York (Verso) 1989.

- Kersting, Wolfgang: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, Frankfurt a.M. 1997.
- Klein, Ansgar/Hellmann, Kai-Uwe (Hg.): Zivilgesellschaft und Demokratie, Opladen 1994 (Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1/94). [Klein 1994]
- Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen: Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland: Entwicklung, Ursachen und Maßnahmen. Teil III: Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage, Bonn 1997. [KfZ 1997]
- Koslowski, Peter: Der soziale Staat der Postmoderne. Ethische Grundlagen der Sozialpolitik und Reform der Sozialversicherung, in: Sachße, Christoph/Engelhardt, H. Tristram: Sicherheit und Freiheit: zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M. 1990. [Koslowski 1990]
- Korczak, Janusz: Das Recht des Kindes auf Achtung, Göttingen 1994.
- Kunstreich, Timm: Soziale Gerechtigkeit und regionale Spaltung der Gesellschaft, in: Akademie für Sozialarbeit und Sozialpädagogik: Soziale Gerechtigkeit 1994.
- Kunstreich, Timm: Das "Neue Steuerungsmodell" (NSM). Essay über die Hegemonie konservativer Modernisierung, in: Widersprüche 59 (1996): 57-73. [Kunstreich 1996]
- Lenhardt, Gero/Offe, Claus: Staatstheorie und Sozialpolitik, in: KZfSS 1977: 98-127.
- Locke, John: Two Treatises of Government, London (Everyman) 1996 (4. Aufl.).
- Loo, Hans van der/Reijen, Willem van: Modernisierung: Projekt und Paradox, München 1997 (2. Aufl.).
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York 1987.
- Margalit, Avishai: Politik der Würde, Berlin 1997.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich [1859]: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort in: MEW, Band 13, Berlin (Ost) 1961. [MEW Bd. 13 1961]
- Merkel, Wolfgang/Lauth, Hans-Joachim: Systemwechsel und Zivilgesellschaft: Welche Zivilgesellschaft braucht die Demokratie?, in: Aus Politik und Zeitgeschehen B 7/98 vom 30. Januar 1998: 3-12. [Merkel/Lauth 1998]
- Müller Siegfried/Reinl, Heidi (Hg.): Soziale Arbeit in der Konkurrenzgesellschaft: Beiträge zur Neugestaltung des Sozialen; Verhandlungen des 2. Bundeskongresses Soziale Arbeit, Neuwied/Kriftel/Berlin 1997.
- Müller, Siegfried: Politik und Ethik des Wohlfahrtsstaates, in: ders./Reinl, Heidi (Hg.): Soziale Arbeit in der Konkurrenzgesellschaft: Beiträge zur Neugestaltung des Sozialen; Verhandlungen des 2. Bundeskongresses Soziale Arbeit, Neuwied/Kriftel/Berlin 1997: 79-96.
- Münchmeier, Richard: Paradigmenwechsel in der sozialpädagogischen Arbeit?, in: Vahsen, Friedhelm G. (Hg.): Paradigmenwechsel in der Sozialpädagogik, Bielefeld 1992: 25-48. [Münchmeier 1992]
- Münchmeier, Richard: Geschichte der Sozialen Arbeit, in: Harney, Klaus/Krüger, Heinz-Hermann: Einführung in die Geschichte der Erziehungswissenschaft und der Erziehungswirklichkeit, Opladen 1997: 271-309. [Münchmeier 1997]
- Münkler, Herfried: Wege in die gute Gesellschaft. Amitai Etzioni über Individualismus und Verantwortung in der heutigen Demokratie, in: Die Zeit, Nr. 45 vom 17. Oktober 1997: 41.
- Neumann, Franz (Hg.): Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Band 1 und 2, Opladen 1995 und 1996.
- Paulwitz, Irmgard/Steffen, Gabriele/Otto, Ulrich: Bürgerschaftliches Engagement – internationale und städtische Perspektiven, in: Müller, Siegfried/Reinl, Heidi (Hg.): Soziale Arbeit in der Konkurrenzgesellschaft: Beiträge

- 
- zur Neugestaltung des Sozialen; Verhandlungen des 2. Bundeskongresses Soziale Arbeit, Neuwied/Krifting/Berlin 1997: 176-190. [Paulwitz/Steffen/Otto 1997]
- Peukert, Detlev: Grenzen der Sozialdisziplinierung: Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge von 1878 bis 1932, Köln 1986.
- Preuß, Ulrich K.: Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates, in: Sachße, Christoph/Engelhardt, H. Tristram: Sicherheit und Freiheit: zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M. 1990. [Preuß 1990]
- Putnam, Robert D.: Making Democracy Work, Princeton (Princeton University Press) 1994 (5.Aufl.).
- Rauschenbach, Thomas: Soziale Arbeit und soziales Risiko, in: ders./Gängler, Hans: Soziale Arbeit und Erziehung in der Risikogesellschaft, Neuwied u.a. 1992: 25-60. [Rauschenbach 1992]
- Redaktion Widersprüche: Verteidigen, kritisieren und überwinden zugleich!, in: Widersprüche 11 (1984): 121-135. [Redaktion Widersprüche 1984]
- Redaktion Widersprüche: Sozialpolitik und Politik des Sozialen. Anmerkungen zum analytischen Zugang zu einem Politikfeld, in: Widersprüche 9 (1989): 7-15. [Redaktion Widersprüche 1989]
- Redaktion Widersprüche: Zum Stand der Diskussion um eine Politik des Sozialen, in: Widersprüche 66 (1997): 199-219. [Redaktion Widersprüche 1997]
- Reese-Schäfer, Walter: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. Frankfurt a.M. 1997.
- Rödel, Ulrich/Frankenberger, Günter/ Dubiel, Helmut: Die demokratische Frage, Frankfurt a.M. 1989.
- Roth, Roland: Demokratie von unten: neue soziale Bewegungen auf dem Wege zur politischen Institution, Köln 1994.
- Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian: Armenfürsorge, soziale Fürsorge, Sozialarbeit, in: Berg, Christa (Hg.): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band 4: 1870-1918: von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, München 1991: 411-440. Sachße/Tennstedt 1991]
- Sachße, Wolfgang/Engelhardt, H.Tristram (Hg.): Sicherheit und Freiheit: zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M. 1990.
- Schaarschuch, Andreas: Zwischen Regulation und Reproduktion. Gesellschaftliche Modernisierung und die Perspektiven Sozialer Arbeit, Bielefeld 1990.
- Schaarschuch, Andreas: Das demokratische Potential Sozialer Arbeit, in: Sünker, Heinz (Hg.): Theorie, Politik und Praxis Sozialer Arbeit: Einführungen in Diskurse und Handlungsfelder der Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Bielefeld 1995: 48-70. [Schaarschuch 1995]
- Schaarschuch, Andreas: Soziale Arbeit in guter Gesellschaft, in: Zeitschrift für Pädagogik 6/1996: 853-868. [Schaarschuch 1996<sup>1</sup>]
- Schaarschuch, Andreas: Der Staat, der Markt, der Kunde und das Geld...? Öffnung und Demokratisierung – Alternativen zur Ökonomisierung sozialer Dienste, in: Flösser, Gaby/Otto, Hans-Uwe: Neue Steuerungsmodelle für die Jugendhilfe, Neuwied/Krifting/Berlin 1996: 12-32. [Schaarschuch 1996<sup>2</sup>]
- Schäuble, Wolfgang: Und der Zukunft zugewandt, Berlin 1994.
- Schäuble, Wolfgang: Bürgertugenden und Gemeinsinn in der liberalen Gesellschaft, in: Teufel, Erwin (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt a.M. 1996: 63-78. [Schäuble 1996]

- 
- Schmals, Klaus M./Heinelt, Hubert (Hg.): *Zivile Gesellschaft: Entwicklung, Defizite und Potentiale*, Opladen 1997.
- Schmalz-Bruns, Rainer: *Civil Society - ein postmodernes Kunstprodukt? Eine Antwort auf Volker Heins*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 33. Jg. (1992), Heft 2: 243-253. [Schmalz-Bruns 1992]
- Schmidt, Manfred G.: *Zivilgesellschaft*, in: ders.: *Lexikon der Politik*, Stuttgart 1995. [Schmidt 1995]
- Schmidt, Manfred G.: *Demokratietheorien*, Opladen 1997 (2. Aufl.).
- Schorlemmer, Friedrich im Gespräch mit Marlies Menge, in: *Die Zeit* vom 26. Dezember 1997.
- Seligman, Adam B.: 'Civil Society' oder: Über den unaufhebbaren Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft, in: *Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau*, Heft 30 (1995): 69-78. [Seligman 1995]
- Sichtermann, Barbara: *Karl Marx: neu gelesen*, Berlin 1995.
- Sünker, Heinz: *Theoretische Ansätze, gesellschaftspolitische Kontexte und professionelle Perspektiven Sozialer Arbeit*, in: ders. (Hg.): *Theorie, Politik und Praxis Sozialer Arbeit: Einführungen in Diskurse und Handlungsfelder der Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, Bielefeld 1995: 72-99. [Sünker 1995<sup>1</sup>]
- Sünker, Heinz (Hg.): *Theorie, Politik und Praxis Sozialer Arbeit: Einführungen in Diskurse und Handlungsfelder der Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, Bielefeld 1995. [Sünker 1995<sup>2</sup>]
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1988.
- Taylor, Charles: *Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' im politischen Denken des Westens*, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1995: 117-148. [Taylor 1995]
- Thaa, Winfried: *Die Wiedergeburt des Politischen: Zivilgesellschaft und Legitimitätskonflikt in den Revolutionen von 1889*, Opladen 1997.
- Teufel, Erwin (Hg.): *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Frankfurt a.M. 1996.
- Walzer, Michael: *Socializing the Welfare State*, in: Gutman, Amy (Hg.): *Democracy and the Welfare State*, New Jersey (Princeton University Press) 1988: 13-26. [Walzer 1988]
- Walzer, Michael: *Zwei Arten des Universalismus*, in: *Babylon*, Heft 7 (1990): 7-25.
- Walzer, Michael: *The Idea of Civil Society*, in: *Dissent*, Spring 1991: 293-304. [Walzer 1991<sup>1</sup>]
- Walzer, Michael: *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1991. [Walzer 1991<sup>2</sup>]
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M./New York 1994, (Original: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York (Basic Books) 1983). [Walzer 1994<sup>1</sup>]
- Walzer, Michael: *Wieviel Gemeinschaft braucht der Mensch? Ein Interview von Mikael Carleheden und René Gabriels*, in: *Babylon*, Heft 13-14 (1994): 39-60. [Walzer 1994<sup>2</sup>]
- Walzer, Michael: *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York 1995: 157-180. [Walzer 1995]
- Walzer, Michael (Hg.): *Toward a global civil society*, Oxford (Berghahn Books) 1995.
- Walzer, Michael: *Lokale Kritik - globale Standards*, Hamburg 1996. [Walzer 1996<sup>2</sup>]
- Walzer, Michael: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a.M. 1996. [Walzer 1996<sup>1</sup>]

---

Wendt, Wolf Rainer: Zielorientiert, aber ergebnisoffen. Professionelle Sozialarbeit muß sich zivilgesellschaftlich organisieren, in: Blätter der Wohlfahrtspflege - Deutsche Zeitschrift für Sozialarbeit 9/93: 262-266. [Wendt 1993<sup>1</sup>]

Wendt, Wolf Rainer: Zivil sein und sozial handeln. Das Projekt der Bürgergesellschaft, in: Blätter der Wohlfahrtspflege - Deutsche Zeitschrift für Sozialarbeit 9/93: 257-261. [Wendt 1993<sup>2</sup>]

Wendt, Wolf Rainer: Professionelle Sozialarbeit und freiwilliges Bürgerengagement sind kein Widerspruch. Der Auftrag ist es, die Kompetenz der Bürgerinnen und Bürger zu ermöglichen und zu wahren, in: Blätter der Wohlfahrtspflege - Deutsche Zeitschrift für Sozialarbeit 9/95: 197-200. [Wendt 1995<sup>1</sup>]

Wendt, Wolf Rainer: Mitarbeit und Verantwortung in den eigenen Lebenskreisen. Perspektiven für neues Engagement, in: Hummel, Konrad (Hg.): Bürgerengagement: Seniorengenossenschaften, Bürgerbüros und Gemeinschaftsinitiativen, Freiburg 1995: 288-303. [Wendt 1995<sup>2</sup>]

Wendt, Wolf Rainer u.a.: Zivilgesellschaft und soziales Handeln: bürgerschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen, Freiburg 1996.

Winkler, Michael: Die Gesellschaft der Moderne und ihre Sozialpädagogik, in: Thiersch, Hans/Grunwald, Klaus (Hg.): Zeitdiagnose Soziale Arbeit: zur wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit der Sozialpädagogik in Theorie und Ausbildung, Weinheim/München 1995: 155-183. [Winkler 1995]

Winkler, Michael: Erziehung, in: Krüger, Heinz-Hermann/Helsper, Werner (Hg.): Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft, Opladen 1996 (2. Aufl.): 53-70. [Winkler 1996]