

Zwischen Partizipation und Respekt

Liberalismus, Kulturalismus und das *bonum commune*¹

Von Jörg Dierken

1. Zeitdiagnostische Streiflichter

Die liberale Demokratie ist in Bedrängnis geraten. Autoritäre und populistische Kräfte drängen massiv nach vorn, und zwar weltweit. Dabei zeigen sich durchaus verschiedene Agenden. Die Präsidenten Trump und Bolsonaro stehen für einen aggressiven Stil, der das eigene Land an erster Stelle sieht. Vom Fortschritt bedrängte Industrien in Bereichen wie Stahl, Energie und Ernährung sollen trotz heftiger Schäden bei Umwelt, Klima und Welthandel nach vorn gedrückt werden. Das Russland Putins, der die liberale Idee für ausgedient erklärt, ist zwar ökonomisch schwach, inszeniert sich nach innen aber als neobyzantinischer Caesaropapismus und sucht nach außen militärisch zu punkten. In der Türkei gehen Islamismus und Nationalismus eine Allianz unter der Führung Erdogans ein, dessen Partei Botmäßigkeit mit Schlüsselstellen der Wirtschaft belohnt. China, das die Machtgewichte der Welt durch geopolitisch-ökonomische Präsenz verschiebt, zeigt eine hocheffektive Kombination von Turbokapitalismus und Kommunismus, bei der die Herrschaft der Einen Partei durch raffinierteste Überwachungstechnik gesichert wird. Und in Europa kommen nicht nur Tendenzen gegen die politische Integration in der EU bis hin zu Exit-Strategien auf, sondern auch Widersprüche gegen Prinzipien wie Rechtsstaatlichkeit und Unabhängigkeit der Justiz. Elitenkritik ist weit verbreitet, der Volkswille wird von seinen selbsternannten Tribunen identifiziert, gegen Andersartige wird gehetzt. Der Stil der Akteure gegen die liberale Demokratie kann sehr unterschiedlich ausfallen, von schillernder Rhetorik, sprunghafter Eitelkeit und dem Schüren von Wut und Hass bis hin zu durchtriebener Provokation mit kühlem Kopf. Auf der Strecke bleiben die Prinzipien des Kompromisses, des Multilateralismus und des Universalismus des Humanen. Sie gehören zur politischen Idee der liberalen Demokratie hinzu. Ohne regelhafte, für Partizipation aller offene Verfahren der politischen Willensbildung, ohne Rechtsstaatlichkeit und Minderheitenschutz ist liberale Demokratie nicht denkbar. Sie fußt darauf, dass die Bürger in ihrer prinzipiellen Gleichheit und Freiheit anerkannt sind. Das gilt unbeschadet unerlässlicher Differenzierungen, etwa aufgrund von Staatsangehörigkeit oder begrenzten Handlungsmöglichkeiten.

Mit dem Ende des kalten Krieges schien das westliche Modell liberaler Demokratie weltweit auf dem Siegeszug.² Das sozialistische Gegenmodell war jedenfalls implodiert. Nur liberale Demokratien schienen die Erwartungen der Menschen an Freiheit und Wohlstand erfüllen zu

-
1. Unter dem Titel »Between Participation and Respect: Liberalism, Culturalism and the Common (A German Perspective 30 Years after Reunification)« auf Englisch vorgetragen bei der 41st Annual Claremont Philosophy of Religion Conference 2020: Autonomy, Diversity and the Common Good (Publikation der englischen Fassung im entsprechenden Tagungsband vorgesehen).
 2. Vgl. als Klassiker hierzu *Francis Fukuyama*: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? (End of History and the Last Man, 1992), übers. v. H. Dierlamm, München 1992.

können. Spätestens auf den Wegen des Handels, der mit der letzten Globalisierungswelle nach dem Fortfall des Eisernen Vorhangs massiv anstieg, würde jenes westliche Modell universale Attraktivität ausstrahlen. Diese Globalisierungswelle ging einher mit technischem Fortschritt bei Verkehr und Kommunikation, der Warentransport zu Wasser und zu Luft verbilligte sich enorm und elektronischer Informationstausch wurde in Echtzeit möglich. Allerdings waren die Chancen, durch die Globalisierung in ökonomischer und intellektueller Hinsicht zu gewinnen, und die Risiken, im tendenziell weltweiten Wettbewerb gegen billigere Konkurrenten zu verlieren, ungleich verteilt. In Verbindung mit den neoliberalen Offensiven in den 1990er und 2000er Jahren hat das dazu geführt, dass einem enormen Zuwachs an Vermögen ein Zuwachs prekärer Arbeitsverhältnisse entsprach – trotz starkem Wirtschaftswachstum und weltweiter Abnahme krasser Armut. Die Gefahr des ökonomischen Abstiegs wurde im Westen für viele real, mehr noch aber gefühlt aufgrund eines forcierten Drucks zur Selbstoptimierung unter Konkurrenzbedingungen. Zudem wurden die öffentlichen Institutionen der Daseinsvorsorge bis hin zum dahinter stehenden Staat ökonomischen Marktlogiken unterworfen, auch in sozialstaatlichen Regionen Europas. Diese und weitere Faktoren haben die Schere zwischen den global denkenden, lebenden und verkehrenden Eliten und den Zurückgebliebenen weiter wachsen lassen. Mobilität, Geld und eine sich angleichende ›hippe‹ Lebenskultur in den urbanen Zentren stehen auf der einen Seite, die Furcht um den Verlust von Heimat, einen Mangel an Ärzten und verfallende Verkehrsinfrastruktur zeigen sich auf der anderen, ländlichen Seite. Demarkationslinien werden durch *political correctness*, gegenderte Sprache und eine entsolidarisierende Sortierung der Welt nach Lifestyle, Ernährungspräferenzen und sexueller Orientierung markiert. Eine andere Seite der Globalisierung zeigte die Finanzkrise von 2007/08. Danach konnten staatlicherseits plötzlich ungeheure Summen mobilisiert werden zur Rettung von Banken. Wenn Gewinne privatisiert, aber Schulden sozialisiert werden, wenn Staaten selbst zum Gegenstand ökonomischer Hazardspiele werden und ihre Schutzfunktion gegenüber Schwächeren verlieren, erodiert die Glaubwürdigkeit einer Ordnung, die Ungleichheit mit dem Versprechen von Aufstiegsmöglichkeiten legitimiert. Hinzu kam der partielle Verlust staatlicher Kontrolle in der Flüchtlingskrise in Europa, deren Höhepunkt 2015 lag.³ Migration bis hin zu massenhafter Flucht aus Krieg und Armut ist letztlich eine Rückseite der Globalisierung. Hinter den konfliktträchtigen Fluchtursachen insbesondere in der islamischen Welt stehen freilich Entwicklungen, die mit der älteren Kolonialgeschichte im Nahen und Mittleren Osten zusammenhingen und in den islamischen Revolutionen ab 1979 neue Zuspitzungen erfuhren.⁴ Darin schrieb Religion Politik – nicht zum ersten Mal.

In Deutschland haben die autoritär-populistischen Kräfte zwar nicht die Macht übernommen, aber sie erstarkten massiv. Das gilt insbesondere für den Osten – und zwar zu einem Zeitpunkt, zu dem die wirtschaftliche Lage so gut ist wie nie zuvor. Allerdings gibt es immer noch ein klares Gefälle bei den sozio-ökonomischen Daten entlang der ehemaligen Grenze von West und Ost. Doch die massenhafte Arbeitslosigkeit im Osten ist verschwunden, die Infrastruktur

3. Dies wurde zu einem Katalysator für eine schon länger anhaltende innere Krise des deutschen Konservatismus, der sich nunmehr in inneren Kämpfen verstrickte und Platz für den Aufstieg des rechten Populismus eröffnete. Vgl. *Thomas Biebricher: Geistig-moralische Wende. Die Erschöpfung des deutschen Konservatismus*, Berlin 2019.

4. Vgl. *Frank Bösch: Zeitenwende 1979. Als die Welt von heute begann*, München 2019.

ist vielfach moderner als im Westen und die Städte sind weitgehend saniert. Freilich gab es eine hohe Abwanderung gut ausgebildeter, junger und weiblicher Menschen mit Auszehrung v.a. ländlicher Regionen, unter den Zurückgebliebenen stieg die Rate der Unbeweglichen. Bürgerliche Tugenden und Bildung als Voraussetzung von selbstbestimmter Lebensführung waren durch die DDR nahezu flächendeckend geschleift. Und die Führungspositionen in Politik und Wirtschaft sind vielfach von ›Wessis‹ besetzt. Nicht zuletzt deshalb haben in einer Zeit, in der die überwiegende Zahl der Menschen ihre eigene ökonomische Lage als gut einschätzt, rechtspopulistische Kräfte mit dumpfen Parolen großen Zulauf. Neid gegenüber Asylanten wird zum medialen Katalysator dafür, die bisherigen politischen Eliten als Verschwörer gegen das eigene Volk hinzustellen. In einer weitgehend konfessionslosen Gesellschaft soll das christliche Abendland gegen Islamisierung verteidigt werden, und zwar von solchen, die selbst gegen die christlichen Kirchen und ihre flüchtlingsfreundliche Willkommensrhetorik pöbeln. Die Parole der friedlichen Revolution: ›Wir sind das Volk‹ wird von denen verwendet, die dem Milieu der vielfach christlich-kirchlichen Oppositionskreise gegen das DDR-Regime fernstanden. Sie wollen ›die Wende vollenden‹, indem die Kräfte, die die liberale Demokratie tragen, hinweggefegt werden. Diese simple Agenda, die an führender Stelle selbst von Wessis entwickelt wurde, lenkt davon ab, dass kein Programm zur Lösung der mit der Globalisierung komplizierter gewordenen Probleme geboten wird. Es geht eher um die Illusion einer Reduzierung der überfordernden Komplexität der Wirklichkeit, verbunden mit Respekt für das eigene Dasein in seiner kulturellen Identität und seiner von den Eliten unzureichend gewürdigten Biographie. Befindlichkeiten stehen im Vordergrund, die Seele will gestreichelt werden. Das gilt auf allen Seiten.

Schon diese Streiflichter zeigen, dass die liberale Demokratie im Zeichen von Vorstellungen angegangen wird, die selbst in ihren Umkreis gehören. Daher sei zunächst genauer nach ihren Prinzipien gefragt. Sodann seien Bestrebungen, die die eigene Identität und Kultur zum Anker politischen Handelns machen, erörtert. Im Blick auf Liberalismus und Kulturalismus sei abschließend erwogen, wo beide Konzepte ihre blinden Flecken haben und ob es ein Gemeinsames Gutes gibt – und welche Herausforderungen für Religion, Christentum und Kirchen damit einhergehen.⁵

5. Der Begriff der Religion wird in diesem Aufsatz in der Perspektive des Christentums und seiner – insbesondere protestantischen – Kirchen verwendet. Diese Begriffsverwendung ist mit einer partikularen Perspektive verbunden. Solche Perspektivität impliziert, dass es neben dieser Perspektive auch andere gibt. Ein Anspruch, auch für diese zu sprechen, wird ausdrücklich nicht erhoben. Dass die Ausführungen sich gleichwohl nicht auf eine spezifisch konfessionelle oder dezidiert christliche Terminologie beschränken und auch den Begriff der Religion heranziehen, hat den Grund, dass sie auch historische, zeitdiagnostische und soziologische Überlegungen enthalten, die mit einer konfessionellen oder christlichen Binnensicht nicht deckungsgleich sind. Der Religionsbegriff wird daher pragmatisch als ein Verständigungsmedium angesichts von Grenzen verwendet. – Zu meinem Gebrauch des Begriffs der Religion verweise ich auf meine Arbeiten: *Jörg Dierken: Selbstbewusstsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer perspektive*, Tübingen 2005; *ders.: Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig 2012; *ders.: Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen*, Tübingen 2014.

2. Liberalismus: Zwischen Freiheit und Gleichheit

Die Grundprinzipien des politischen Liberalismus gravitieren um Freiheit und Gleichheit.⁶ Hochkonstruktive Annahmen über den Menschen im Naturzustand und seine Vergesellschaftung durch einen Vertrag sollen dazu führen, die gegenläufigen Pole zum Ausgleich zu bringen. Dabei kann ein Akzent auf der Freiheit liegen, die eher quantitativ als ökonomische Eigentums-generierung oder eher qualitativ als Basis für reale Teilhabechancen gedacht werden kann.⁷ Der Ausgleich kann aber auch stärker vom Gleichheitspol ausgehen, sei es im Sinne eines Gemeinwohls,⁸ sei es im Sinne partizipativer Sozialverhältnisse.⁹ In typologischer Abstraktion lässt sich die erste Variante eher auf John Locke zurückführen und die letztere eher auf Jean-Jacques Rousseau. Wie vielfältige Variationen zeigen, sind beide Linien nicht einfach separierbar. Das gilt bis in die jüngeren oder jüngsten Debatten um Liberalismus – in engerem Sinn – und Kom-munitarismus hinein, welche beide ins Spektrum liberaler Ideen – in weiterem Sinn – gehören. Maßgebliche Akteure wie John Rawls oder Charles Taylor gebrauchen selbst dieses typologische Muster.¹⁰

Der natur- oder vernunftrechtliche Hintergrund liberaler Überzeugungen wurde von den Denkern aus der Aufklärungszeit in schöpfungsanthropologischen Bildern expliziert. Danach gibt es für den Menschen im ursprünglichen Zustand, in dem Schöpfung und Natur dasselbe sind, ein Recht auf Selbsterhaltung.¹¹ Es ist die Wurzel der Freiheitsrechte. Die beiden Grund-bedeutungen des Freiheitsbegriffs, Selbstübereinstimmung und Spontaneität, lassen sich von hier aus verbinden. Es geht negativ um Abwehr von Eingriffen, die die Integrität des Selbst beeinträchtigen, positiv um Aktivität zu seiner Stärkung, insbesondere durch Aneignung von Naturgütern zum Verbrauch oder Tausch. Die Kategorie des Eigentums hat hier ihren Ursprung. Freiheit lässt sich nur im Sozialverhältnis leben, in das das Verhältnis zu Dingen eingebettet ist. Das führt zur anderen liberalen Grundidee: der Gleichheit. Denn so sehr Freiheit auf die eigene Selbsterhaltung zielt, so sehr betrifft dies auch alle anderen. In ihrer Freiheit sind alle einander gleich. Das kann im Zeichen von Konkurrenz oder Kooperation entfaltet werden. Hieraus stammt das Konstrukt des Gesellschaftsvertrags, der das Gemeinsame privatrechtlich genetisiert. Bei Locke wird die Gleichheit neben der Freiheit im schöpfungsanthropologischen

6. Vgl. Dieter Langewiesche u.a.: Art.: Liberalismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 315-323.

7. Vgl. Claus Dierksmeier: Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung, Bielefeld 2016, bes. Kap. 3 (201ff.) u. 4 (277ff.).

8. Vgl. zu diesem auf die Antike zurückgehenden Begriff, der in der Moderne ein weites Spektrum von Sozialphilosophien zwischen Utilitarismus und Katholischer Soziallehre prägt, Heinz-Horst Schrey: Gemeinnutz/Gemeinwohl, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XII, Berlin/New York 1984, 339-346.

9. Vgl. dazu in immer auch liberaler Perspektive: Volker Gerhardt: Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2006.

10. Vgl. exemplarisch John Rawls: Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M. 2017 (urspr. Political Liberalism, New York 1993), übers. v. W. Hinsch, 68; Charles Taylor: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt 2002, darin der gleichnamige erste Aufsatz 11-29; bes. 13ff.

11. Vgl. John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung (Two Treatises of Government, 1690), übers. v. H.J. Hoffmann/hg. v. W. Eucher, Frankfurt a.M. 1989, darin: II.: Über den Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung, 2. Kapitel: Der Naturzustand, 201ff. u.ö.; Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (Du Contract Social; Ou Principes du Droit Politique, 1762), übers. v. E. Pietzker/H. Brockard, Stuttgart 2011, Erstes Buch, Zweites Kapitel, 6ff. u.ö.

Naturzustand festgestellt und erlaubt die Verfolgung je eigener, konkurrierender Interessen.¹² Bei Rousseau wird der Naturzustand in der familialen Kooperation gesehen, die die Selbsterhaltung ihrer Mitglieder nach jeweiligen Kräften fördert.¹³ In krasser Form hatte zuvor bereits Thomas Hobbes die Gleichheit damit verbunden, dass der Naturzustand der Selbsterhaltung durch den Krieg aller gegen alle ausgezeichnet ist.¹⁴ Dem sei durch den Gesellschaftsvertrag, der die Gewalt in der Macht des Souveräns zu ihrer Abwehr monopolisiert, zu wehren. Hier wird Gleichheit im Negativ des alle gemeinsam verbindenden Krieges gedacht, während Locke und Rousseau eher positiv an Kooperation und Handel denken. Bei Kant schließlich kommt das Gleichheitsmotiv von der Vernunftseite des Menschen als sittliches Wesen in Betracht. Vernunft als Vermögen des Allgemeinen gleicht die Willkürdimension der Freiheit durch die formale Beurteilungsregel des Sittengesetzes aus, wonach nur je gewollt werden kann, was zum allgemeinen Gesetz taugt.¹⁵ Autonomie ist mithin eine immer schon soziale, auf den Abgleich mit Allen abstellende Kategorie.

Insofern nach liberalen Grundüberzeugungen das Gemeinwesen aus einem Vertrag der Bürger zum Schutz ihrer jeweiligen Selbsterhaltung stammt, reicht eine privatrechtlich-ökonomische Figur in seine Konstitution hinein. Damit gehen verschiedene sozialphilosophische Muster einher. Für Rousseau ergibt sich aus dem Vertrag, den die Mitglieder aus eigenem Interesse zur Abwehr von Krieg und Versklavung schließen, ein letztlich irrumsfreier, alle umschließender, wenn auch nicht von allen explizierter Gemeinwille, die *volonté générale*.¹⁶ In diesem Gemeinwillen artikuliert sich das *bonum commune*, und er werde im gesetzgebenden Souverän manifest. Hiervon seien die verschiedenen Formen der Regierung abzuleiten und kritisch zu beurteilen. Auch habe er die Kompetenz, sich und die Grundsätze des Gemeinwesens durch eine einfache Zivilreligion im Glauben der Bürger zu vergegenwärtigen.¹⁷ Demgegenüber steht bei Locke der Schutz der Einzelnen mitsamt ihrem Eigentum im Vordergrund.¹⁸ Die kontraktualistische Konstitution des Gemeinwesens rühre insbesondere daher, dass es im Naturzustand keine geordnete Form der richterlichen Sanktionierung von übergreifender Gewalt gegen Selbstbestimmung und Eigentum gibt. Die Freiheit aller lasse sich nur durch eine aus der väterlichen Gewalt stammende bürgerliche Gesellschaft mit staatlichem Gewaltmonopol sichern, wobei diese Gewalt ihrerseits in die Grundformen von legislativer, exekutiver und föderativer Gewalt geteilt wird.¹⁹ Es geht bei der Ausübung des staatlichen Gewaltmonopols sogleich um begrenzende Teilung. An die Stelle des starken Gemeinwillens mit unanfechtbarer Souveränität und der Kompetenz zur Feststellung des *bonum commune* tritt bei Locke ein inhaltlich blasser, dafür in prozeduralen *checks and balances* agierender Staat, der die Freiheit der Bürger in ihrem jeweiligen Glücksstreben schützt. Dies wird insbesondere in ökonomischen Mustern des Eigentumserwerbs zu Gebrauch und Handel gedacht. Eigentum ist eine soziale

12. Vgl. Locke (wie Anm. 11), 201.

13. Vgl. Rousseau (wie Anm. 11), 7.

14. Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan* (1651), übers. v. J. Schlösser/hg. v. H. Klenner, Hamburg/Darmstadt 1996, 102ff.

15. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: Werkausgabe Bd. VII, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1978 § 8 (A, 59).

16. Vgl. Rousseau (wie Anm. 11), 16ff.

17. Vgl. Rousseau (wie Anm. 11), 144ff.

18. Vgl. Locke (wie Anm. 11), 215ff.

19. Vgl. Locke (wie Anm. 11), 203ff.; 231ff.; 248ff.; 291ff.;

Kategorie der asymmetrischen Verteilung der Verfügungsgewalt über Sachen, deren Ungleichheit zugleich auf Austausch im Handel drängt. Konstituiert sei das Eigentumsverhältnis durch einen ursprünglichen Erwerb der herrenlosen Güter in einem gleichsam vorgesellschaftlichen Zustand. Dies liegt nahe an willkürlicher Aneignung, die nur darum nicht Willkür und Gewalt genannt werden kann, weil es noch keine bürgerliche Gesellschaft gibt. Diese Willkür ist bei Locke gewissermaßen der Gegenpol zum nicht negierbaren, im Souverän kondensierten, verpflichtenden Gemeinwillen bei Rousseau. Gemeinsam ist den liberalen Positionen, dass der Staat die Hauptaufgabe hat, die Gewalt durch Monopolisierung und Rechtszwang zu verbannen und dabei an die Konstitution durch die Bürger, die er repräsentiert, gebunden ist. Welche Form die Konstitution annimmt und welche Formen zur Repräsentation gewählt werden, unterliegt ebenso wie die Ausgestaltung der Gewaltenteilung und der politischen Prozeduren erheblicher Variation. Im Sinne einer vermittelnden Position lässt sich mit Kant zusammenfassen, dass ein Staat die »Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen« ist, dass das Recht den »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen und mit der Willkür des anderen unter einem allgemeinen Gesetzes der Freiheit zusammen vereinigt werden kann«, darstellt und dass die Attribute seiner Bürger »gesetzliche Freiheit«, »bürgerliche Gleichheit« und »bürgerliche Selbständigkeit« der Existenzhaltung und Rechtsvertretung umfassen.²⁰ Hinzu kommt, dass das nationale Staatsrecht mit einem internationalen Völkerrecht korrespondiert und dass das territoriale Bürgerrecht Linien zum universalen Weltbürgerrecht zeigt. Die Freiheit zu Austausch und Handel gehört hinzu.

Im politischen Denken des 20. Jahrhunderts sollten die Hintergrundannahmen liberaler Sozialtheorien in Prozeduren der liberalen Demokratie überführt werden, um sie von metaphysischen Bedingungen abzukoppeln.²¹ Zu den bedeutendsten Konzepten gehört die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls.²² Sie will die Vernunft-Voraussetzungen von Kants Konzept der Autonomie so ermäßigen, dass ihre Konsequenzen allgemein zustimmungsfähig werden.²³ Dazu operiert sie mit der fiktiven Konstruktion eines alle umfassenden Urzustands der Gesellschaft. Durch zwei unumstößliche Grundsätze für eine prozedural zu realisierende Gerechtigkeit soll diese Konstruktion als inhaltliches Darstellungsmittel für soziale Wohlordnung fungieren.²⁴ Diese Grundsätze betonen zum einen das für jeden »gleiche Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten ..., das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist«; zum anderen sind »soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu gestalten«, dass ein Vorteil

20. *Immanuel Kant*: Die Metaphysik der Sitten (1797), in: Werkausgabe Bd. XIII, a.a.O., B 195; 34; 196.

21. Neben dem sogleich zu behandelnden amerikanischen Liberalen John Rawls gilt dies auch für den deutschen Denker Jürgen Habermas, der sicherlich nur in weiterem Sinn zum politischen Liberalismus gehört, so sehr er ein Verfechter der – sozial-liberal verstandenen – Demokratie ist. Er suchte zunächst die metaphysischen Voraussetzungen und kontrafaktischen Intuitionen der älteren liberalen Konzeptionen in die prozedurale Idee eines herrschaftsfreien, auf Konsense aller Teilnehmer ausgerichteten Diskurses zu überführen. Die kontrafaktischen Voraussetzungen dieser Diskurse seien allerdings durch die asymmetrischen Machtverhältnisse der kapitalistischen Gesellschaften permanent gefährdet, weshalb es gelte, in der Lebenswelt – und zuletzt auch Kultur und Religion – Stützen für das gemeinsame Geben und Nehmen von Gründen zu finden. Vgl. etwa *ders.*: Theorie des kommunikativen Handelns, Bde. I u. II, Frankfurt 1981; *ders.*: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1992.

22. Vgl. *Ders.*: Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, 1971), übers. v. H. Vetter, Frankfurt a.M. 1996.

23. Vgl. Rawls (wie Anm. 10), 180ff.

24. Vgl. Rawls (wie Anm. 22), 34ff; Rawls (wie Anm. 10), 89ff.; 367ff.

für alle erwartbar ist und »Positionen und Ämter ... jedem offen stehen«.²⁵ Diese Kombination Kantischer und utilitaristischer Prinzipien könne zu jeder Zeit für alle Evidenz beanspruchen, weil über jeden ein »Schleier des Nichtwissens« gelegt sei, so dass niemand wisse, an welcher Stelle der Ungleichheitsverteilung er stehen wird.²⁶ Durch diese operative Negation soll das mit der Freiheit verbundene Gleichheitsprinzip als kontrafaktisches Regulativ in den jeweiligen gesellschaftlichen Aushandlungsverfahren um Ressourcen und Partizipation wirksam werden.²⁷ Der damit verbundene inhaltliche Minimalismus ermögliche eine zu überlappenden Konsensen fähige, wohlgeordnete Gesellschaft von freien Bürgern, deren religiöse, weltanschauliche und politische Orientierungen höchst plural bleiben. Nur diese Prinzipien könnten für gemeinsame Güter in einer um je eigene und gleiche Freiheit der Einzelnen zentrierte Gesellschaft stehen. Aus diesem Minimalismus ergibt sich konsequent ein Vorrang des Rechten vor dem Guten.²⁸

Dieser Minimalismus verhindert allerdings keine Fixierung des Freiheitsgebrauchs auf ökonomische Vorteilssuche. Die Wirksamkeit des Gerechtigkeitsregulativs ist angesichts kapitalistischer Entwicklungen zu übermächtigen Großkonzernen mit Kartellmacht jedenfalls begrenzt geblieben. Das wurde dem prozeduralistischen Flügel der liberalen Demokratie vielfach entgegen gehalten, nicht zuletzt von Seiten ihres kommunitaristischen Strangs. Ihm geht es mehr um gemeinsame Güter, und er schlägt sich eher auf die Seite von Rousseau – wenngleich eine Zuspitzung der *volonté générale* zu sozialistischen Idealen oder zur Festsetzung des Gemeinwillens durch selbsternannte besserwisserische Akteure wie sozialistische Führer zurückgewiesen wird. Nach Charles Taylor seien Freiheit und Wohlfahrt für alle, Partizipation am politischen Prozess, Anerkennung vielfältiger Lebensweisen und Solidarität über Milieugrenzen hinweg – mithin zentrale Faktoren des Prozeduralismus –, als grundlegende Güter zu explizieren.²⁹ Sie ließen sich als Elemente eines *bonum commune* verstehen, die das Handeln der Mitglieder der Gesellschaft in ihren je eigenen, mithin durchaus pluralen Wertorientierungen leiten. Zudem ließen sie sich in der zivilgesellschaftlichen Kultur moderner westlicher Gesellschaften trotz interner Konflikte finden. Sie müssten mithin nicht über kontrafaktische Konstrukte mit Negationsoperatoren eingeführt werden.³⁰

In der Tat sind auch die liberalen Grundideen der Freiheit und Gleichheit historisch und kulturell vermittelt. Zumindest ist ihre Genese im Umfeld der westlichen Aufklärung kontingent und kulturell relativ, auch wenn ihre Geltung universal sein will, wie etwa das Konstrukt des Urzustands zeigen soll.³¹ Damit basiert solche Geltung auf komplexen Voraussetzungen mit kontrafaktischen Momenten. Sie können schöpfungsanthropologisch fundiert, transzendental-

25. Rawls (wie Anm. 22), 81.

26. Rawls (wie Anm. 22), §§ 4; 24: »Veil of ignorance«; Rawls (wie Anm. 10), 90 u.ö.

27. Vgl. Rawls (wie Anm. 10), 219ff.

28. Vgl. Rawls (wie Anm. 10), 266ff.

29. Vgl. Taylor (wie Anm. 10); ders.: Der Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« im politischen Denken des Westens, in: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, hg. v. M. Brumlik u. H. Brunkhorst, Frankfurt a.M. 1993, 117–146.

30. Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (Sources of the Self, 1989), übers. v. J. Schulte, Frankfurt a.M. 1994, bes. Teil I: Die Identität und das Gute (15–204); Teil V, 25: Die Konflikte der Moderne, 855–899.

31. Vgl. dazu exemplarisch Jürgen Habermas: Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 279–323.

philosophisch expliziert oder prozeduralistisch realisiert werden. Selbst Rawls ist der Gedanke nicht fremd, dass Werte wie der öffentliche Vernunftgebrauch mit einer Tendenz zum Allgemeinen und die Begrenzung des bloßen Eigeninteresses im Horizont einer Transzendenz Gottes gefunden wurden, auch wenn sie davon ablösbar seien.³²

Die den harten Liberalismus begleitende kommunitaristische Kritik³³ greift nicht nur auf, dass die Verhältnisse faktisch keineswegs so freiheitlich und egalitär sind wie behauptet, sondern sie fokussiert auch die faktische Dominanz eines ökonomischen Funktionalismus über alle Rationalität. Wenngleich sich auch von liberalen Prinzipien her Korrektive gegen die naturwüchsig-ungleiche Verteilung von Freiheitschancen denken lassen wie etwa in der Figur einer Chancengerechtigkeit,³⁴ werden nach kommunitarischen Diagnosen durch das Primat der Ökonomie die mentalen Quellen für eine Kultur gesellschaftlicher Integration untergraben. Zu ihnen zählen für Charles Taylor insbesondere auch subjektiv empfundene Werte und Sinnanmutungen.³⁵ Sie wurden durch verschiedenste Traditionsstränge in die plurale Gesellschaft der Gegenwart gebracht und sollen gefördert werden. Das gilt auch für die Religion, allerdings nur als eine Option in einem Zeitalter, in dem erstmals ganz ohne Religion gelebt werden kann.³⁶ Doch können Nächstenliebe und Solidarität Bündnisse eingehen, und die Anerkennung des Menschen durch Gott kann mit innerweltlicher Anerkennung, wie sie im Menschenrechtsgedanken expliziert ist, verbunden werden. Taylor sieht in der modernen Kultur einen fruchtbaren Boden für ein *bonum commune*, das um Freiheit und Gleichheit gravitiert. Es sei allerdings weniger von den minimalistischen liberalen Ideen der Aufklärung her zu denken, sondern mehr von deren romantischer Korrektur.³⁷ Sie verstehe den Menschen als ganzheitliches Wesen, das in geschichtlich gewordenen und einander überlagernden Lebenskreisen beheimatet ist. Freilich sind mit der Romantik auch Impulse aufgekommen, die von der generellen Balance von Freiheit und Gleichheit wegdriften. Taylor sieht sie insbesondere in den Kräften eines expressiven

32. Vgl. *John Rawls: Über meine Religion* (1997), in: Ders., *Über Sünde, Glaube und Religion*, hg. v. Th. Nagel et al., übers. v. S. Schwark, Frankfurt a.M. (Orig.: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With »On my Religion«*, 2010), 301–312. – Interessant zur Bedeutung von Religion im Leben von Rawls ist das Nachwort zu diesem Band von J. Habermas, *Das »gute Leben« eine »abscheuliche Phrase«*. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie? A.a.O., 315–336. Habermas arbeitet an der frühen theologischen Bachelor-Arbeit von Rawls heraus, dass Sinn und Geltung deontologischer, Freiheit und Gleichheit verbindender Prinzipien nach dessen damaliger Auffassung im Horizont Gottes steht.

33. Dass die kommunitaristische Kritik den Liberalismus wie ein Schatten begleitet und ihm nicht einfach entgegensteht, ist die These von M. Walzer. Vgl. Ders.: *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus*, in: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften*, hg. v. A. Honneth, Frankfurt a.M. 1994, 157–180.

34. Vgl. exemplarisch *Thomas Pogge: Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, De Gruyter, Berlin/New York 2011; ders.: *Gerechtigkeit in der Einen Welt*, Essen 2009.

35. Vgl. Taylor (wie Anm. 30); ders.: *Ursprünge des neuzeitlichen Selbst*, in: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie*, a.a.O., 11–29.

36. Vgl. *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter (A Secular Age, 2007)*, übers. v. J. Schulte, Berlin 2012, bes. 843ff.; ders.: *Formen des Religiösen in der Gegenwart (Varieties of Religion Today, 2002)*, übers. v. K. Wördemann, Frankfurt a.M. 2002; ders.: *A Catholic Modernity, Charles Taylor's Marianist Award lecture*, Oxford 1999; ders.: Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus, in: *Religion und Öffentlichkeit*, hg. v. E. Mendieta und J. Van Antwerpen/übers., v. M. Adrian (Orig.: *The Power of Religion in the Public Sphere*, 2011), 53–88 (in dem Band auch: *Jürgen Habermas: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie*, 28–52 und die Diskussion zwischen Habermas und Taylor, 89–101).

37. Vgl. Taylor (wie Anm. 30), 855ff.; ders. (wie Anm. 36), 843ff.

Individualismus und eines um das jeweilige Selbsterleben zentrierten Authentizitätsstrebens.³⁸ Auch diese Phänomene gehören zur Moderne. Dennoch steht für ihn der auf die Romantik zurückgehende Motivkreis nicht einfach in Opposition zu dem, der sich der Aufklärung verdankt. Das scheint sich gegenwärtig zu ändern.

3. Kulturalismus: Zwischen Singularität und Universalität

Wenn im Zentrum des liberalen Ideenkreises steht, dass jeder sich in seiner Freiheit selbst entfalten können soll, gilt dies für alle gleichermaßen – mithin unabhängig von Geschlecht, Ethnie, Religion etc. Die Pluralität bei der Freiheitsentfaltung wird mit einer Abstraktion von besonderen Merkmalen verbunden. Demgegenüber zeigen sich gegenwärtig starke Tendenzen, gerade auf besondere Identitätsmerkmale abzustellen und für die darauf beruhende Freiheitsentfaltung Respekt zu verlangen.³⁹ Das kann durchaus mit einem forcierten Pluralismus einhergehen. Das Stichwort *diversity* steht für die gesellschaftliche Anerkennung von Individuen und Gruppen mit unterschiedlichsten Identitäten. Ihnen soll Respekt von der Gesellschaft gezollt werden. Wenn die Gesellschaft aber nicht als ein Gemeinsames durch die Identitäten hindurch verstanden wird, rutschen verbindende Ziele der Politik weg. Das führt dazu, so Marc Lilla, dass eine bloße Addition von identitären Respekterwartungen ein demokratisch-politisches Gesamtprogramm verhindere und eine Lücke für populistische Politik zugunsten anderer partikularer Kräfte öffne,⁴⁰ etwa der des ›alten weißen Mannes‹ und seiner traditionellen Identität. Identität ist nicht verhandelbar, sie kann nicht getauscht werden – obwohl sie im Plural auftritt. Teils erscheint sie als gegeben wie Geschlecht oder sexuelle Orientierung, Hautfarbe oder ethnische Zugehörigkeit, teils wirkt sie als gemacht wie Körperschmuck oder ästhetische Inszenierung durch Kleidung, Lifestyle- oder Ernährungspräferenzen. Vielfach gehen das Gegebene und das Gemachte auch ineinander über. Beispiele mögen etwa Transsexualität und Geschlechtsanpassung sein, Forcierung sexueller Orientierung durch Milieubildung, physiologische oder ökologische Motive für Ernährungspräferenzen, Inszenierungen von ethnischen Gruppenzugehörigkeiten durch Slang und Habitus u.a.m. Im Raum zwischen Gegebenem und Gemachtem liegen auch die geschichtlichen und sozialen Hintergründe des jeweiligen Lebens: ihre kulturellen Prägungen im weiten Spektrum größerer Faktoren wie Sprachkreis, Denkmustern und Religion über mittlere Determinanten wie regionale Üblichkeiten und Dialekte bis hin zu Bestimmungen durch spezifische Elemente wie familiäre Traditionen, Bildung und Beruf. Diesen Prägungen durch die vielfachen Verwicklungen des Allgemeinen und Besonderen kann sich niemand entziehen, und doch sind sie durch Handeln veränderbar – von kleinen Verschiebungen von Milieugrenzen bis hin zu großen Kulturwechseln. Migration lässt dies anschaulich werden.

38. Vgl. Taylor (wie Anm. 36); ders. (wie Anm. 36).

39. Vgl. Francis Fukuyama: Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet (Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment, 2018), übers. v. B. Rullkötter, Hamburg 2019. Fukuyama betont die Bedeutung der affektiven Dimension des Strebens nach Anerkennung, deren Verlust – und sei er nur gefühlt – in Wut und Hass umschlägt.

40. So die Kritik an vermeintlich linksliberalen Programmen der Addition identitätspolitischer Interessen von Marc Lilla. Vgl. Ders.: The Once and Future Liberal. After Identity Politics, New York 2017.

Das politische Ideenarsenal von Identitätspolitik und Diversity forciert normativ Vielfalt, begründet sie allerdings mit empirischen kulturellen Merkmalen, die die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem im fluiden Grenzfeld von Gegebenem und Gemachtem unterlaufen sollen. Identitätspolitik gibt es auf nahezu allen Seiten des gesellschaftlichen Spektrums. Sie kann im Namen von Heimatverbundenheit und Traditionspflege betrieben werden, aber ebenso auch im Zeichen von LGBTQ-Identitäten oder zugunsten von sozialen Praktiken ethnischer oder religiöser Gruppen. Vielfach artikuliert sich solche Identitätspolitik aus der Perspektive von Minderheiten. Aus historisch-empirischer Unterdrückung sollen normative Ansprüche auf zukünftige Privilegierung entstehen. Zudem geht es um Respekt und Anerkennung. Die Grade werden sensibel gefühlt, falsche Temperierung kann schnell in Wut umschlagen. Identitätspolitik ist nicht nur eine Angelegenheit von realen Minderheiten. Das zeigt ironisch der Aufstand einer selbsternannten *moral majority* in den USA, die sich in eine Minderheitsposition gedrängt wähnt. Die Unterscheidung von Wahrheit und *fake* rutscht weg.

Identität und Individualität sind Themen, die besonders im Umfeld der Romantik aufgekommen sind, ebenso wie die natürlichen und geschichtlich-kulturellen Prägungen des Lebens. Wie an Friedrich Schleiermacher als Vordenker des Individuellem ersichtlich wird, soll dieses aber nicht gegen das Gemeinschaftliche ausgespielt werden.⁴¹ Für ihn wird vielmehr das Ganze im Einzelnen manifest, und zwar dadurch, dass die Identität des Einzelnen durch Differenzen gegenüber der von anderen konstituiert ist und ein eigenes Mischungsverhältnis von Allgemeinem und Besonderem aufweist. Damit gehören die Anderen virtuell zur Eigenart des Einzelnen hinzu. Auch kann Identität ohne natürlich-leibhaftige und geschichtlich-kulturelle Elemente nicht gewonnen werden. Sie bilden den Rahmen von kommunikativer Interaktion von Identität durch individuelle Differenzen hindurch. Identität weiß sich danach immer schon auf etwas Gemeinsames bezogen.

Das ist schon bei dem von Taylor beschriebenen expressiven Individualismus anders. Gesellschaftliche Bedeutung hat er gewonnen, weil die ehemals den Eliten vorbehaltene Lebensstilkultur durch die ökonomische Dynamik des 20. Jahrhunderts zum Massenphänomen wurde. Das wird durch die Pflege eigener Authentizität verschattet. Mehr noch gilt dies für jüngste Entwicklungen, für die Andreas Reckwitz die paradoxe, weil das Einmalige vervielfältigende Formel »Die Gesellschaft der Singularitäten« geprägt hat.⁴² Romantische Entwicklungen wüchsen über die alte Romantik hinaus.⁴³ Damit sind Differenzen zum liberalen Kommunitarismus gesetzt. In soziologischer Perspektive beschreibt Reckwitz Prozesse der »Kulturalisierung« großer Lebensbereiche, durch die die affektiv erlebten, wertbesetzten Praktiken und Expressionen zum »Einzigartigen« stilisiert werden. Vor dem Hintergrund der technologischen Beschleunigungsschübe des postindustriellen Kapitalismus werde es möglich, dass die Lebensenergie sich zunehmend auf die Sphäre des Kulturell-Kreativen statt auf die der ökonomischen Produktion

41. Vgl. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. H.-J. Rothert, Hamburg 1958, Zweite Rede: Über das Wesen der Religion, 22–74/37–133; ders.: Monologen. Eine Neujahrgabe (1800), hg. v. H. Mulert, Hamburg 1978; dazu: Jörg Dierken: Die Individualität und Identität. Schleiermacher über metaphysische, religiöse und sozialtheoretische Dimensionen eines Schlüsselthemas der Moderne, Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte 15 (2008), 183–207.

42. Andreas Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2018.

43. Vgl. Reckwitz (wie Anm. 42), 18; 285ff. u.ö.

richte.⁴⁴ Das führe dazu, dass eine »Logik des Allgemeinen«, die durch die Verfahren der Standardisierung, Generalisierung und Rationalisierung der industriellen Moderne bestimmt wurde, durch eine »Logik des Besonderen« abgelöst werde.⁴⁵ Zwischen beiden gebe es letztlich keine vermittelnden Ordnungsmuster, vielmehr dominierten harsche Differenzen zwischen ‚Singularitäten‘ in konkurrierender Vielfalt. Gemeint sind Inszenierungen, Praktiken und Objekte, die für hoch kompetitive Attraktivitätsmärkte produziert werden und hier möglichst große Aufmerksamkeit erregen sollen.⁴⁶ Deren Spektrum reicht von Reisen, Wohnen und Essen bis hin zu Körper, Bildung, Politik und Religion. Voraussetzung für solche Singularisierung ist insbesondere die digitale Revolution. Elektronische Kommunikation organisiert die Aufmerksamkeitsmärkte, entscheidend ist mediale Präsenz. Diese Märkte führen weniger zu einem Austausch des Verschiedensten oder zu einer Befriedigung eines bestimmten Erfordernisses, sondern zur Dominanz des vermeintlich Einzigartigen nach der Logik ›*the winner takes it all*‹.⁴⁷ Die ersten 10.000 Likes für ein Video, einen Blog, ein Bild oder ein Produkt von Influencern sind schwer zu erreichen, das Durchstarten zu hohen Millionenzahlen für die wenigen Erfolgreichen hingegen nicht mehr. Das gilt nicht nur für Sport- und Pop-Stars, sondern auch für Polit-Aktivsten. Genannt sei exemplarisch der You-Tuber Rezo, der kurz vor der Europa-Wahl zur Zerstörung der CDU im Interesse des Klimaschutzes aufrief und auf dessen doch eher simple Message die größte deutsche Volkspartei nur hilflos reagierte. Bei Greta Thunberg, die ihre Zuhörer in Panik zur bedingungslosen Unterordnung unter Maximalforderungen der Klimaforschung versetzen will, wird eine Reise in die USA auf einer hochtechnisierten Rennyacht zum globalen Medienereignis, ihr Begrüßungsritual mit Obama oder ihr Blick auf Trump bringen weit mehr Aufmerksamkeit als trockene Analysen für eine gangbare Agenda zur Dekarbonisierung. Komplexe Sachverhalte wie der sozialverträgliche Umbau der Wirtschaft zu Klimaverträglichkeit hin werden dabei nicht wirklich erörtert, es geschehen Ersatzhandlungen wie die Debatten um die Zahl von zusätzlichen Flugreisen bei Gretas Atlantiktrip oder simple Freund-Feind-Dualisierungen wie bei Rezos Schuldzuweisungen. Für Ambivalentes ist in der Gesellschaft der Singularitäten kein Platz. Das gilt ebenso für die Kulturalisierung von Gesellschaft und Ökonomie durch die Kreativen, die aufgrund der Bildungsexplosion die neuen oberen Gesellschaftsschichten ausmachen, wie auch für die davon abgekoppelten Schichten eines neuen Prekariats, das auf ein *muddeling through* gepolt sei.⁴⁸ Singularisierung lässt sich hier im Trash-TV und den zur Schau gestellten Vulgaritäten beobachten, die von populistischen Politikern gern gesellschaftlich geadelt werden.

Reckwitz' Beschreibung der Gesellschaft der Singularitäten trifft prägnant etliche Phänomene gegenwärtiger westlicher Gesellschaften. Man mag diskutieren, ob Singularisierung gegenüber der aus der Romantik rührenden Individualisierung tatsächlich etwas gänzlich Neues ist, und man mag fragen, ob hier nicht partikuläre Perspektiven, etwa die der neuen Kreativen, favorisiert werden.⁴⁹ Bei aller Plausibilität der Phänomenbeschreibung ist aber nicht zu über-

44. Vgl. Reckwitz (wie Anm. 42), 111ff.

45. Reckwitz (wie Anm. 42), 11.

46. Vgl. Reckwitz (wie Anm. 42), 147ff; 225ff.

47. Vgl. Reckwitz (wie Anm. 42), 155ff.

48. Vgl. Reckwitz (wie Anm. 42), 350ff.

49. Beide Punkte lassen sich auch an Reckwitz selbst adressieren: Zu fragen wäre, ob seine Beschreibung der ›Singularitäten‹ selbst einen Zug des Singulären beansprucht und ob er die Perspektive der Kreativen nicht nur beschreibt, sondern auch forciert.

sehen, dass die Gesellschaft der Singularitäten hohe Spannungen aufweist. Eine Kultur der Authentizität, die auf Aufmerksamkeit schießt, lässt das Authentische zum Mittel von Erfolg werden. Wenn die Kreativen die neue obere Breittenschicht ausmachen – und zwar mit globaler Verbreitung –, ist ihre Lebensweise eher ubiquitär als singulär. Die digitale Kommunikation des Singulären arbeitet mit extremen Standardisierungen, bis hin zur binären Logik von 1 und 0. Die durch deren komplexe Kombinationen erzeugten Algorithmen bilden faktisch die Verhaltensmuster der Gesellschaft nach und folgen ihren Wahrscheinlichkeiten.⁵⁰ Auch die Logik ›*the winner takes it all*‹ ist eine Ordnung mit implizitem normativen Gehalt. Und wenn aus der Gesellschaft der Singularitäten Identitätspolitik folgen, dann lässt aus dem Umstand, ob sie von rechten oder linken Gruppen, von völkisch denkenden Nationalisten oder von bunten Minderheiten betrieben werden, kein normativer Vorrang von Homogenität oder Multikulturalismus begründen. Kulturalismus, der sich identitätspolitischer Muster bedient, geht mit normativem Relativismus einher. Dieser übersetzt sich empirisch in soziale Machtansprüche. Das gilt auch für hochgradig normativ oder moralisch aufgeladene Identitätspolitik, etwa von fundamentalistischen religiösen Gruppen, die auf einen Endkampf zwischen Gut und Böse drängen, bis hin zur Inszenierung von Gewalt und Terror.⁵¹ Mögen sie selbst auch nur eine Seite markieren, zeigt doch bereits ihre Suche nach Aufmerksamkeit und Respekt – bis hin zum Geld –, dass ein Allgemeines im Spiel ist. Die Dimension des Universalen lässt sich auch von der Programmatik der Singularitäten nicht vergessen machen, sondern wirkt vielmehr unterschwellig weiter. Darüber gilt es aufzuklären.

4. Schlussbemerkung: Liberalismus und Kulturalismus, das *bonum commune* und seine Transzendenz

Liberalistische wie kulturalistische Programme weisen innere Spannungen und blinde Flecken auf. Das liberale Freiheitsmotiv kann die Balancierung mit der Gleichheit nicht gewährleisten, partikulare Interessen dominieren vielfach vor dem Hintergrund naturwüchsig-asymmetrischer Chancenverteilung. Und das kulturalistische Motiv einer Gesellschaft der Singularitäten zeigt schon mit deren Pluralisierung einen Widerspruch. Ohne Ausgleich mit dem Universalen mutieren Singularitäten zu Machtansprüchen, die vielfach simple Selbstbehauptung verschleiern. Auch die aufklärerischen bzw. romantischen Kontexte beider Motivkomplexe sind nicht spannungsfrei. Dass Freiheit und Gleichheit und nicht deren Gegenteil gesellschaftliche Plausibilität beanspruchen können, ist eine historisch kontingente kulturelle Entwicklung. Sie kann auch anders werden, wie wir gegenwärtig erleben. Gegen die empirisch-historische Kontingenz der aufklärerischen Ideen soll ihre normative Geltung stehen, die ehemals schöpfungstheologisch und naturrechtlich begründet war.

Wenn deren Platz mit zunehmender Säkularisierung leer wird, gibt es ein Problem bei der Vergegenwärtigung der im Transzendenten verankerten normativen Geltung jener liberalen Paradigmen, deren Modus das Kontrafaktische ist. Auch die romantischen Prinzipien der In-

50. Das ist die These von *Armin Nassehi*: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019.

51. Vgl. Reckwitz (wie Anm. 42), 409ff.

dividualität und Identität provozieren eine dialektische Gegenrechnung. Das eigene Selbst von einzelnen oder Gruppen mag sich zwar intuitiv erschließen und in seinen Erwartungen artikulieren, aber ohne Resonanz in vielfältigen sozialen Bezügen, die es wiederum bereichern, wird es leer und verglimmt in Enttäuschungen. Machtstreben wird dann zum Kompensationsmittel. Auch solche Resonanzen sind vielfach kontingent. Sie werden wahrscheinlicher, wenn Individualität und Identität als Formative mit einer sozialen Pointe erlebt werden.⁵² Das Einzelne greift auf ein Ganzes aus, in das es eingebettet sein will und das sich in ihm manifestiert. Dieses romantische Grundmotiv ist unverzichtbar. Im Optimalfall kann es zur Resilienz angesichts von Resonanzenttäuschungen beitragen.

Dazu muss die implizite Ganzheitsdimension bei der Individualitäts- und Identitätswahrnehmung aktualisiert werden. Und das Erleben der sozialen Seite von Individualität und Identität bedarf zur Verstetigung institutionalisierter Normen im Horizont überempirischer Universalität. Insofern gehören die blinden Flecken von beiden Konfigurationen, also von Liberalismus und Kulturalismus wie von Aufklärung und Romantik als Referenzrahmen, komplementär zusammen – auch wenn gegenwärtig der Plausibilisierungsdruck auf der liberalen Seite größer sein dürfte. Beide verweisen auf eine Dimension des Transzendenten, an der nicht nur die jeweiligen Figuren des Ganzen und Kontrafaktischen hängen, sondern mit der auch das *bonum commune* verbunden ist.

Mit dieser Transzendenzdimension klug umzugehen, ist eine zentrale Herausforderung der christlichen Religion und ihrer kirchlichen Institutionen. Daran bemisst sich auch deren Beitrag zur ethischen Kultur. Das bedeutet zunächst, kritische Distanz zu gewinnen gegenüber den Versuchungen, Religion unter Simplifizierung an eine der Konfigurationen einfach anzudocken. Das gilt etwa für das an liberalistische Figuren anschließende Wohlfahrts- und Wohlstandsevangelium, insbesondere in pentecostalen Kreisen. Gegenläufig dazu zeigen sich Versuchungen zur kirchlichen Eingemeindung der Zivilreligion⁵³ oder der Umformung des kirchlichen Christentums in eine Partei zur politischen Durchsetzung des Guten.⁵⁴ An identitäre Programme können christliche Gruppen und Kirchen leicht anschließen, ihre Position scheint dann mit ihrem bloßen Auftreten hinreichend markiert zu sein. Darin liegt die Versuchung, sich von den Herausforderungen einer kommunikativen Erläuterung dieser Position über Grenzen hinweg dispensieren zu können.

Zum klugen Umgang mit der Transzendenzdimension gehört sodann, die mit ihr verbundene Grundunterscheidung von Transzendenz und Immanenz als Urbild für weitere Differenzierungen im Immanenten zu verstehen. In dieser, mit der christlichen Religion zentral verbundenen Grundunterscheidung liegt wesentliches Potential für die ethische Bedeutung von Christentum und Kirchen, das sich in der Befähigung zum problemsensiblen Umgang mit Differenzen und Spannungen im Immanenten konkretisiert. Es gilt, die auf beiden Seiten der liberalistischen und

52. Vgl. Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, München 2016.

53. In Deutschland wurde das Reformationsjubiläum gern mit der Botschaft verknüpft, die gegenwärtige Demokratie sei eine direkte Folge der Reformation, weshalb die kirchliche Erinnerung daran eine staatstragende Funktion habe.

54. Das lässt sich gegenwärtig in Deutschland bei manchen Vertretern des Programms einer ›öffentlichen Theologie‹ beobachten. Wenn etwa von der EKD-Spitze ein Schiff zur Rettung von Flüchtlingen aus dem Mittelmeer gekauft und betrieben wird, wird ein konstruktiver Umgang mit der kippenden Stimmung im Lande angesichts der Flüchtlingsproblematik anderen überlassen. Stattdessen geht es darum, vom Heldentum wie bei dem Kampf einer Kapitänin gegen italienische Hafenbehörden im Sinne einer ›Singularitäten-<Logik zu profitieren.

kulturalistischen Programme auftretenden Spannungen zu artikulieren. Das geht mit entsprechender Kritik einher. Ihr entspricht konstruktiv, dass die Erwartungen verschiedener sozialer Gruppen und kultureller Identitäten im öffentlichen Wirken von Kirchen aufgenommen und – jedenfalls soweit wie möglich – gerade angesichts ihrer Differenzen kommunikativ miteinander in Dissense verwickelt werden. Sensibilität für Dissense und Differenzen ermöglicht es, das Bewusstsein für den Ab- und Ausgleich des Besonderen und des Allgemeinen zu stärken. Mit Differenzen und Dissensen einen produktiven Umgang zu befördern, gehört zu den ethischen Aufgaben der öffentlichen religiösen Kommunikation. Differenzen schließen die Anerkennung der jeweiligen Akteure nicht aus, Dissense sind so zu pflegen, dass das darin enthaltene Gemeinsame nicht unkenntlich wird. Das ist nur möglich, wenn Widersprüche und Ambivalenzen wahrgenommen werden können. Gegen die Tendenz einer Gesellschaft der Singularitäten, Ambivalenzen abzudrängen, geht es vielmehr um deren produktive Bearbeitung. Die christliche Religion kann, um es technizistisch überzogen zu formulieren, zum Ambivalenzmanagement verhelfen und damit einen Realismus der Wahrnehmung von Widersprüchen befördern. Das ist ihre ethische Pointe angesichts von Versuchungen, Ambivalenzen auszublenden. Auch kann die christlich-religiöse Kommunikation daran erinnern, dass es keine alternativlose Handlungsoption gibt, etwa im Blick auf Zwänge durch das faktische Primat des Ökonomischen oder die Logik ›*the winner takes it all*‹. Das gilt ebenso für faktische Machtverteilungen in der kapitalistischen Ökonomie. Christlich-religiöse Kommunikation kann im Optimalfall zur realistischen, differenzsensiblen und mit der Anerkennung des Anderen verbundene Einübung in das Endliche durch die Unterscheidung vom Unendlichen beitragen – und zwar so, dass die Unbedingtheit der Freiheit oder die Kreativität des Kulturellen zugleich Formen sind, in denen das Unendliche im Endlichen präsent ist. Damit ist die Grundfigur der Unterscheidung bereits in den liberalistischen oder kulturalistischen Grundbegriffen im Spiel. Das hilft zu verstehen, dass die Differenzierungen der Wirklichkeit, etwa von Gesellschaft und Staat oder von Lebens- und Kommunikationskulturen kein Verlust, sondern ein Gewinn sind. Die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz bedeutet im Blick auf das liberale und das kulturalistische Paradigma zugleich, die jeweiligen blinden Flecken aufzuhellen, indem gegenläufig die je mitlaufenden, aber unterbelichteten Ganzheits- und Kontrafaktizitätsmotive vergegenwärtigt werden. Religion kann eine Form sein, dies sozial über Symbole zu kommunizieren. Allerdings bleibt auch die religiöse Kommunikation empirisch ein Kommunikationsort neben anderen. Auch wenn sie die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem thematisiert, geschieht dies von partikularer Warte aus. Gleichwohl können die religiösen Symbole über den partikularen Ort ihrer Artikulation hinausgreifen und in solch darstellendem Überschuss verstanden werden. In diesem Sinn hat der liberale Gedanke der Menschenwürde in dem religiösen der Gottebenbildlichkeit ein starkes, affektiv besetzbare Pendant, in diesem Sinn scheint durch das kulturalistische Motiv der Kreativität der Kreator hindurch. Dass Erlösung allen gilt, vergegenwärtigt die überempirische Universalität von Gleichheit.

Zum klugen Umgang mit der Transzendenzdimension gehört schließlich auch die Einsicht, dass das *bonum commune* zu einer sich partikularen, aber selbst nicht relativierenden Position verkürzt wird, wenn es immanentistisch gedacht wird. Da es selbst die Pointen des liberalen Prozeduralismus wie Freiheit und Partizipation ins kommunitaristische Idiom übersetzt und da das kommunitaristische Gute real wird in einer freiheitlichen Ordnung des dezentralen Aus-

tauschs von allen, liegt die Bedeutung des Gedankens des *bonum commune* vielmehr darin, als korrigierendes Regulativ für beide sozialphilosophischen Muster zu fungieren. Darum lässt es sich im Immanenten nicht dingfest machen. Das zeigt schon der Dauerstreit darum, was denn das gemeinsame Gute sein kann. Dieser Streit ist nicht abzustellen, vielmehr ist er ein Modus der Präsenz des *bonum commune* im Negativ. In diesem Streit müssen Möglichkeiten des Ausgleichs von Allgemeinem und Besonderem sowie des Kompromisses verschiedener Interessen gesucht werden. Das ist die Grundaufgabe von Politik. Sie ist immer auch pragmatisch. Dazu bedarf eines angemessenen Umgangs mit der stets mitlaufenden moralistischen Versuchung, die Gegenposition im politischen Machkampf moralisch zu diskreditieren und damit ein Monopol auf das *bonum commune* zu beanspruchen. All dies gehört zum ethischen Sinn von Politik. Religion kann aufgrund ihres eigenen ethischen Potentials daran erinnern und mit den Herausforderungen von Politik umzugehen helfen, wenn sie das Gute in seiner Transzendenz bei Gott verortet – und dies mitsamt den Konsequenzen für das Immanente öffentlich artikuliert.

Prof. Dr. Jörg Dierken

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Theologische Fakultät

Institut für Systematische Theologie und Praktische Theologie und Religionswissenschaft

Franckeplatz 1/30

D-06099 Halle/Saale

joerg.dierken@theologie.uni-halle.de

Abstract

With the end of the Cold War, the hope emerged that the ideas of liberalism would spread globally. The concept of equal freedom based on human dignity implies a universal dimension, according to which social orders should enable individuals to live a self-determined life across ethnic, cultural and religious boundaries in (legal) alignment with the general. In recent times, the fundamental ideas of liberalism have been massively criticized, not least in view of a globalization that is dominated in particular by economics, which shortened universal perspectives to freedom of world trade merely and led to both occasional intensification of already existing inequalities and new conflicts. The principles of universality and freedom were criticized as Western and particular, because of their origin in the European Enlightenment. Other cultural identities were contrasted with them. This applies not only to non-Western and/or non-liberal concepts of social order, but also to given or chosen orientations with regard to lifestyle, sexuality or religion. Digital communication has made it possible for authoritarian populist movements to rise in the name of cultural, ethnic or religious demarcations, but also for particular and diverse group identities to force their singularity in the name of self-determination. At the same time, they demand social respect and even special political or economic rights. If the idea of the common is reduced to the self-understanding of cultural group identities, a new form of the struggle for recognition emerges – which old liberalism wanted to pacify in vain. This raises the question again of a universal concept of equal freedom that can be mediated by the individuality of cultural identities – and vice versa. According to the thesis of this paper participation and recognition are more likely to succeed if there is openness on both sides to transcend supposed boundaries. If religion behaves critically towards such fixations and becomes sensitive to ambivalence, it can contribute to such openness. For it enables a second, different view of universal concepts and individual identity.