Michael Zürn [Hrsg.]

Zur Kritik des liberalen Skripts

Innere Spannungen, gebrochene Versprechen und die Notwendigkeit der Selbsttransformation

LEVIATHAN
BERLINER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALWISSENSCHAFT

SONDERBAND 42 | 2024

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Michael Zürn [Hrsg.]

Zur Kritik des liberalen Skripts

Innere Spannungen, gebrochene Versprechen und die Notwendigkeit der Selbsttransformation

Leviathan Sonderband 42 | 2024

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-1829-1
ISBN (ePDF): 978-3-7489-4492-8

DOI: https://doi.org/10.5771/9783748944928

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Leviathan

Jahrgang 52 · Sonderband 42 · 2024

Inhaltsübersicht

Einleitung

Michael Zürn
Das liberale Skript und seine Probleme 9

Räumliche Entfaltungen

Marianne Braig
Mitschreiben. Einschreiben. Weiterschreiben. Umschreiben.
Verflechtungen und Vielfalt liberaler Skripte aus der Perspektive Lateinamerikas 39

Katharina Bluhm und Mihai Varga
Russlands Rechte. Zwischen Loyalität und Konfrontation. 64

Gudrun Krämer
MENA und mehr: Die »islamische Ordnung« als Gegenentwurf zum
liberalen Skript 90

Andreas Eckert
Afrika und das liberale Skript. Eine Skizze 116

Tanja A. Börzel und Thomas Risse
Liberale Ordnungen jenseits des Nationalstaates – global und regional 138

Probleme und Spannungen

Daniel Drewski und Jürgen Gerhards
Das liberale Skript und die Aufnahme von Flüchtlingen: Länderunterschiede in der
Aufnahmepolitik und die Bedeutung nationaler kultureller Repertoires 163

Christian Volk
Was ist ziviler Ungehorsam – heute? 188

Mark Hallerberg
Der Markt als Umverteilungsinstrument und die Rolle des Staates 216

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stefan Gosepath
Ohne Fleiß, kein Preis? Das Problem mit dem Verdienst in der Ökonomie liberaler Staaten 240

Die Frage der Inklusion

Gülay Çağlar
Geschlechtergerechtigkeit im liberalen Skript: Feministische Perspektiven und Kritik 267

Schirin Amir-Moazami
Islam in Europa und das liberale Skript – postkolonial gelesen 292

Bernd Ladwig
Ist der Liberalismus ein Anthropozentrismus? 321

Perspektiven auf und Alternativen zum Liberalismus

Rahel Jaeggi
Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes 351

Michael Zürn und Fritjof Stiller
Die notwendige Selbsttransformation des liberalen Skripts 378

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Michael Zürn

Das liberale Skript und seine Probleme[1]

Das Thema

Rund um den Globus stehen heute genau die Ideen und Institutionen unter Beschuss, deren historischer Sieg mit dem Fall der Berliner Mauer gefeiert wurde. Drei Jahrzehnte später behaupten autoritäre Regime wieder die Überlegenheit ihrer Entwicklungsmodelle und verweisen auf deren scheinbar höhere Effektivität bei der Bekämpfung von Pandemien, der Verringerung sozialer Ungleichheit oder der Kontrolle von Migration. Populistische Parteien verschiedener Couleur greifen demokratische Eliten an, die – so der Vorwurf – bei der Bewältigung dieser gesellschaftlichen Herausforderungen versagen und Politiken verfolgen, die den Interessen der einfachen Menschen entgegenstehen. So findet heute der Slogan »Wir sind das Volk« – der die Leipziger Demonstrationen für Demokratie 1989 symbolisierte – in den neuen Bundesländern nicht selten im Kontext anti-demokratischer Hassparolen Verwendung. Der Beschuss kommt aber nicht nur von rechts. Postkoloniale Kritiken geben den sogenannten westlichen Idealen die Mitschuld am Kolonialismus und deuten sie als Mittel der Rechtfertigung für Gewalt, Ausbeutung, und Ausgrenzung. Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass die Anfechtungen des liberalen Skripts auch internationale Konflikte prägen. Putins Angriffskrieg gegen die Ukraine verstößt gegen grundlegende Prinzipien der internationalen Ordnung nach 1990, darunter die souveräne Gleichheit der Staaten, die territoriale Integrität und humanitäre Standards in der Kriegsführung. China weigert sich, gemeinsam mit nicht wenigen Ländern des sog. Globalen Südens, sich den von den westlichen liberalen Demokratien gegen Russland verhängten

1 Dieses Sonderheft beruht auf der Ringvorlesung »Auseinandersetzungen über und in liberalen Ordnungen. Zur Kritik und Zukunft des liberalen Skripts«, die im Wintersemester 2022/23 an der FU Berlin stattfand und im Namen des Exzellenzclusters »Contestations of the Liberal Script« von mir geplant und begleitet wurde. Das Cluster ist finanziert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der deutschen Exzellenzstrategie (EXC 2055, Projektnummer 390715649). In einem so großen Arbeitszusammenhang hat die Ausbildung und Entwicklung von Konzepten und Argumenten auch immer etwas Kollektives. Ohne den vielfältigen Austausch im Cluster sähe dieser Band bestimmt anders aus. Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen *Principal Investigators* und allen Mitarbeiterinnen des Clusters bedanken, ausdrücklich auch bei denen, die in diesem Band nicht vertreten sind. Ein besonderer Dank geht an Tanja Börzel, mit der ich die Erstbeantragung und die ersten fünf Jahre der Clusterarbeit gemeinsam entwickeln und leiten durfte. Bernd Ladwig hat die Einleitung und den Schluss dankenswerterweise kritisch begleitet. Weder die Ringvorlesung noch dieser Leviathan Sonderband wären möglich gewesen, ohne die großartige organisatorische und inhaltliche Unterstützung durch insbesondere Fritjof Stiller, Katinka von Kovatsits und Kristina Schönfeldt. Ihnen gebührt mein größter Dank.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 9–36

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sanktionen anzuschließen, indem es die USA und Europa mit Verweis auf deren militärische Interventionen der Doppelmoral bezichtigt und die westliche Hegemonie bei der Auslegung und Anwendung des Völkerrechts ablehnt. Ähnliche Argumente lassen sich auf Seiten derjenigen finden, die Israel samt seinen internationalen Unterstützern so heftig kritisieren, dass der Angriff der Hamas am 7. Oktober 2023 in nahezu mildem Lichte erscheint.

Angesichts dieser Anfechtungen und namentlich mit Blick auf China spricht die EU 30 Jahre nach Francis Fukuyamas These vom Ende der Geschichte wieder von einem Systemkonflikt. Zumindest begrifflich geht es bei diesem Systemkonflikt und vielen Anfechtungen primär um das Liberale und weniger um die Demokratie. Infrage gestellt wird nicht das Konzept der Demokratie, sondern die liberale Demokratie; es ist nicht die internationale Ordnung, sondern das Liberale in der internationalen Ordnung, das angegriffen wird. Victor Orbán hat das unmissverständlich auf den Punkt gebracht.

> »Wir können getrost sagen, dass die christliche Demokratie nicht liberal ist. Die liberale Demokratie ist liberal, während die christliche Demokratie per Definition nicht liberal ist. [...] Die liberale Demokratie befürwortet den Multikulturalismus, während die christliche Demokratie der christlichen Kultur Vorrang einräumt; dies ist ein illiberales Konzept. Die liberale Demokratie ist für die Einwanderung, während die christliche Demokratie gegen die Einwanderung ist; auch dies ist ein wirklich illiberales Konzept. Und die liberale Demokratie setzt auf anpassungsfähige Familienmodelle, während die christliche Demokratie auf dem Fundament des christlichen Familienmodells ruht; auch dies ist ein illiberales Konzept.«[2]

Damit variiert Orbán ein Thema, das der russische Präsident Wladimir Putin immer wieder hervorgehoben hat. In einem Interview mit der Financial Times am Vorabend des G20-Gipfels in Osaka, Japan, erklärte er, dass die liberale Idee ihren Zweck überlebt habe, da die öffentliche Meinung sich gegen Einwanderung, offene Grenzen und Multikulturalismus wende. Sein Pendant in China, Xi Jinping, vertritt mit Blick auf die internationale Ordnung eine ähnliche Perspektive: Er tritt für eine starke multilaterale Ordnung ein, weist aber deren liberale Elemente – Menschenrechte, Interventionsmöglichkeiten bei humanitären Katastrophen, rechtsförmige Verfahren auf der internationalen Ebene – brüsk ab. Auch die autoritären Populisten greifen im Namen der Demokratie deren liberale Ausprägungen an.[3] Umstritten ist also in all diesen Fällen zumindest begrifflich das »Liberale« und nicht das »Demokratische«.

Kontestationen oder Anfechtungen[4] sind für den Liberalismus nichts Neues. Im Gegenteil: Kritik und Anfechtungen sind das Wesen der liberalen Politik.

2 *Viktor Orbán zur Eröffnung des Bálványos Summer Open University and Student Camp*, 29. Juli 2018. https://2015-2022.miniszterelnok.hu/prime-minister-viktor-orbans-speech-at-the-29th-balvanyos-summer-open-university-and-student-camp/ (Zugriff 5.1.2024). Übersetzung M.Z.

3 Vgl. Schäfer und Zürn 2021; Levitsky und Ziblatt 2024.

4 Die Begriffe Kontestation und Anfechtung werden hier und im Folgenden austauschbar verwendet. Unter einer ›Kontestation‹ bzw. ›Anfechtung‹ verstehen wir eine Kritik von bestehenden sozialen und politischen Praktiken, die sich in Aktionen mit einem Mindestmaß an Mobilisierung manifestiert und die mit einer rechtfertigenden Behauptung

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konkurrierende Werte und Auffassungen darüber, was für eine Gesellschaft gut, wünschenswert und angemessen ist, führen zu ständigen und legitimen Auseinandersetzungen innerhalb des Liberalismus. Darüber hinaus hat der Liberalismus schon immer mit alternativen Gesellschaftsmodellen um Relevanz und Dominanz konkurriert. Tatsächlich haben sich liberale Ideen und Institutionen durch Missbilligung und Widerstand – sowohl innerhalb als auch außerhalb liberaler Gesellschaften – fortentwickelt. Doch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen haben eine besondere Qualität erreicht. Sie lassen sich durch die Begriffe »Polyphonie« und »Endogenität« fassen.

Erstens sind die gegenwärtigen Anfechtungen vielstimmig, also *polyphon*. Es ist eine unbekannte Vielfalt an Anfechtungen, mit denen liberale Ideen, Institutionen und Praktiken konfrontiert sind. Die Liste der Anfechtungen ist lang und wird von verschiedenen Anliegen angetrieben, die auf unterschiedliche Facetten des Liberalismus abzielen. Für einige von ihnen ist der Liberalismus zum Sündenbock für »postmoderne« Werte geworden, für andere zum Produzenten unrechtfertigbarer Ungleichheiten. Manche betrachten ihn als ineffektiv, für andere ist er eine Ideologie effektiver Herrschaft über die »Verdammten der Erde«.[5] Jedenfalls unterscheidet sich die gegenwärtige Konstellation der Auseinandersetzungen von früheren Perioden dadurch, dass es schwer ist, den Hauptkonkurrenten zu identifizieren. In der Endphase der »zwanzigjährigen Krise«[6] war der Faschismus der Hauptkonkurrent, während des Kalten Krieges war es zweifelslos der Staatssozialismus. Heutzutage scheint keiner der Konkurrenten dominant zu sein. Ist die chinesische Version des technokratischen Autoritarismus der Hauptkonkurrent oder der autoritäre Populismus, wie er in Indien und Ungarn an der Macht ist und sich zumindest in Russland schon längst in ein populistisch-autoritäres Regime gewandelt hat? Wird der Liberalismus in erster Linie von außen durch autoritäre Staaten herausgefordert oder sind die unzähligen kritischen Bewegungen und systemfeindlichen Parteien von innen die eigentliche Gefahr?

Die besondere Qualität der gegenwärtigen Lage des liberalen Skripts zeigt sich auch daran, dass sie weitgehend *endogen* versurachten Fehlentwicklungen geschuldet ist, die insbesondere im Zuge der globalen Dominanz liberaler Ordnungen nach 1990 offenbar geworden sind. Insbesondere die Zeit nach 1990 erweist sich demnach als eine Ära der gebrochenen Versprechen (*broken promises)*, in der die inneren Spannungen und Probleme liberaler Ordnungen offenbar geworden sind. Die liberalen Gesellschaften der Gegenwart sehen sich also mit einem Vertrauensverlust in die Fähigkeit ihrer zentralen Institutionen konfrontiert: Lösungen für drängende gesellschaftliche Herausforderungen zu finden, die im Mittelpunkt der zentralen nationalen und internationalen Konflikte des frühen 21. Jahrhunderts stehen. Mehr noch: Liberale Praktiken gelten gemeinhin als

einhergeht, dass die geforderte Veränderung eine zum Besseren ist (vgl. Börzel und Zürn 2020; Gosepath und Zürn 2024).

5 Fanon 1961.

6 Carr 1964 bezeichnet die Zeit zwischen 1919 und 1939 so.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tiefere Ursache für einige der großen Krisen unserer Zeit. Die Finanzkrise und die Klimakrise sind zwei bekannte Beispiele.

Der vorliegende Band leistet einen Beitrag zur Analyse dieser Anfechtungen oder Kontestationen des liberalen Skripts, indem er ein besseres Verständnis für ihre gemeinsame Zielscheibe vermittelt: das liberale Skript. Es rücken damit zwei Fragen in den Vordergrund.

1. Was sind die Bestandteile des liberalen Skripts und auf welche von ihnen zielen die aktuellen Anfechtungen ab?
2. Welche endogenen oder »selbstverschuldeten« Fehlentwicklungen liegen den Anfechtungen zugrunde und welche davon sind exogen verursacht?

Bei der Antwort auf die erste Frage geht es nicht um eine normative Rechtfertigung des liberalen Skripts, vielmehr um die Analyse von dessen Problemen, Spannungen und Widersprüchen und der realen Praktiken, die mit ihm gerechtfertigt werden. In dieser Einleitung soll daher zunächst der Begriff des Skripts eingeführt werden (erster Abschnitt), ehe im zweiten Abschnitt eine Skizze der Komponenten und der Grammatik des liberalen Skripts erfolgt. Diese Vorgehensweise hilft mit Blick auf die zweite Frage, die Aspekte zu identifizieren, die dafür verantwortlich sind, dass das liberale Skript inzwischen so umstritten ist. Das führt zur Kernthese des vorliegenden Bandes. *Es sind innere Spannungen des liberalen Skripts, die allerdings erst im Zuge seiner zunehmenden Globalisierung nach 1990 und des Wegfalls von Alternativen zur Polyphonie der Kontestationen und Anfechtungen geführt haben.* In Abschnitt drei werden *innere Spannungen*, die dem liberalen Skript selbst innewohnen, abstrakt diskutiert und dann anschließend anhand der Vorschau auf die Beiträge konkretisiert. Im vierten Abschnitt werden unterschiedliche Varianten des liberalen Skripts identifiziert, die die in ihm eingebauten Spannungen in unterschiedlicher Weise auflösen und mithin auf unterschiedliche Schwachpunkte verweisen. Dabei zeigen sich die gebrochenen Versprechen besonders deutlich, die gerade angesichts des Wegfalls der realsozialistischen Alternative zum Problem geworden sind. Auch in diesem Fall erfolgt in dieser Einleitung nach einer allgemeinen Diskussion unterschiedlicher Varianten die Zusammenfassung der Beiträge in diesem Band, die auf konkrete Varianten und die mit ihnen verbundenen Anfechtungen eingehen. Im Ergebnis erkennen wir ein Portfolio der Schwächen und gebrochenen Versprechen des liberalen Skripts, die nach 1990 zu einer Vielfalt an Kontestationen geführt haben. Eine systematischere Analyse der Ursachen der Kontestationen des liberalen Skripts kann an dieses Portfolio anknüpfen.

1. Was ist ein Skript?

Wörtlich genommen ist ein Skript nichts anderes als etwas Geschriebenes. In der Alltagssprache verweist ein Skript meist auf das physische Drehbuch, in dem die Regieanweisungen und Dialoge eines Films oder eines Theaterstücks detailliert aufgeführt sind. Allgemeiner gesprochen steht Skript für eine Wissensstruktur, die Verhaltens- oder Ereignisabläufe vorschreibt, die für bestimmte Situationen

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angemessen sind. Dabei sind Skripte mehr als nur eine Aneinanderreihung von Sätzen oder Aussagen. Sie enthalten auch Narrative und eine Grammatik, sie erzählen eine Geschichte.[7] Skripte enthalten also eine Wissensstruktur und eine Erzählung.

Ähnliche Konzepte in den Sozialwissenschaften verbinden sich mit Begriffen wie »Praktiken«, »Institutionen«, »Ordnungen« und »Ideologien«. Sie alle beziehen sich ebenfalls auf eine Reihe von Normen, Glaubenssätzen und Anweisungen für die Gestaltung sozialer Prozesse. Die größte Ähnlichkeit weist »Skript« wohl mit den Begriffen »Ideologie« und »Ordnung« auf. »Skript« unterscheidet sich aber von beiden und liegt gewissermaßen dazwischen.

»Ordnung« ist ein Begriff, den Sozialwissenschaftlerinnen häufig verwenden, um das Zusammenspiel von sozialen und politischen Institutionen zu beschreiben. Im Unterschied zu den Skripten kann es zu jeder Zeit und in jedem sozialen Raum nur eine soziale Ordnung geben. Man kann zwar eine sozialistische Ordnung anstreben, während man in einer kapitalistischen Welt lebt. Aber die sozialistische Ordnung ist in diesem Fall nicht vorhanden. Es kann zwar auch hybride Ordnungen geben, in denen sich unterschiedliche Ordnungsvorstellungen vermischen. In diesem Fall dominiert dann eine gemischte Ordnung, die sich aus unterschiedlichen Skripten zusammensetzt. Demgegenüber können und sollen verschiedene Skripte zur selben Zeit im selben sozialen Raum miteinander konkurrieren. Skripte müssen nicht dominant sein, um zu existieren, es sind »imaginierte Ordnungen«.

Imaginierte Ordnungen könnten auch als Ideologien bezeichnet werden. Als Ideologien werden aber oft auch abstrakte und vage Gedankengänge bezeichnet, als »etwas, das von Traumtänzern, jenseitigen Intellektuellen oder Machern totalitärer Pläne ausgeheckt wurde.«[8] Marx und Engels haben einen Ideologiebegriff geprägt, wonach politische Ideologien als nichts anderes als Verzerrungen der Realität verstanden werden, die die Mechanismen einer ungerechten und repressiven Herrschaft verschleiern. Im modernen politischen Denken hat vor allem die Beschäftigung mit totalitären Regimen zum schlechten Image der politischen Ideologien beigetragen. Der deutsche Historiker Karl-Dietrich Bracher hat das zwanzigste Jahrhundert treffend als das Jahrhundert der ideologischen Kämpfe bezeichnet.[9] Dieser pejorative normative Ballast, den der Begriff Ideologie mit sich bringt, wirft noch immer einen langen Schatten auf die Erforschung politischer Ideologien. Er bleibt zu oft ein polemischer Kampfbegriff, auch wenn es schlankere und bessere Verwendungen des Begriffs der Ideologie gibt. Deswegen verwenden wir den »unschuldigen« Begriff des Skripts.

Die sogenannte Stanford-Schule um John Meyer hat den Begriff »Skript« als Mittel zur Untersuchung von Makrostrukturen einer Weltgesellschaft insbesonde-

7 Grundlagen zur Erzähltheorie Koschorke 2012.

8 Freeden 2003, S. 4. Übersetzung M.Z.

9 Bracher 1982.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

re in der Soziologie bekannt gemacht.[10] Ihr sogenanntes »Western Script« besteht aus den vorherrschenden kulturellen Systemen und Praktiken zur Organisation der Gesellschaft. Es wird definiert als »Kultur der Weltgesellschaft, die Normen und Wissen umfasst, welche heute über Staatsgrenzen hinweg geteilt werden, die in der westlichen Kultur des 19. Jahrhunderts verwurzelt ist, aber seither globalisiert wurde und die eng mit der Rationalisierung der Gesellschaft verbunden ist«.[11]

Unser Verständnis von »Skript« weist dazu Ähnlichkeiten auf. Im Gegensatz zur Stanford School gehen wir jedoch von mehreren, durchaus konkurrierenden Skripten in verschiedenen lokalen Kontexten und nicht nur von einem weltgesellschaftlichen Skript aus.[12] Wir definieren ein »Skript« als eine geordnete Menge von beschreibenden und normativen Aussagen über die Organisation der Gesellschaft, die Rechtfertigungen für die Ausübung von Macht schaffen.[13] Das legt es nahe, Fragen nach der internen Kohärenz und den Spannungen innerhalb eines Skripts zu stellen sowie nach verschiedenen Formen der Anfechtungen.

2. Was ist das liberale Skript?

Wie bestimmt man den Inhalt eines Skriptes? Wer legt wie fest, wie das liberale Skript aussieht, aber auch, was das konfuzianische Skript oder das sozialistische oder gar das faschistische Skript ausmacht?[14]

Das liberale Skript liegt nicht als gepflegtes und unveränderliches Werk in einer Bibliothek, wo es bei Bedarf oder Streit zur Rate gezogen werden kann. Es gibt also nicht die eine, unveränderliche liberale Schrift, die in verschiedenen Zeiten, verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten oder verschiedenen Regionen der Welt unverändert bleibt und dann je nach Kontext nur unterschiedlich gedeutet wird. Das liberale Skript beschreibt vielmehr eine gesellschaftlich kontextualisierte Kombination von Ideen und Handlungsmustern, die in liberalen Ordnungen durch soziale Praktiken ergänzt werden, die diesen Ideen Leben geben. Solche Kombinationen stellen sich in unterschiedlichen Gesellschaften und in unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich dar.[15] Das liberale Skript im England des 19. Jahrhunderts ist ein anderes als das heute in Uruguay. Das liberale Skript besteht letztlich nur in seiner Vielzahl an *Variationen*, die sich je nach Zeit und Ort

10 Boli 1999; Meyer 1987, 2005.

11 Lechner und Boli 2005, S. 6, Übersetzung M.Z.

12 Drewski und Gerhards in diesem Band betonen hingegen die Gemeinsamkeiten des Weltgesellschaftsskripts und des liberalen Skripts.

13 Börzel und Zürn 2020.

14 Die folgenden Ausführungen beruhen auf Zürn und Gerschewski 2021, wo das liberale Skript weit ausführlicher entfaltet ist. Ähnliche Rekonstruktionen finden sich beispielsweise bei Freeden 2015, Fukuyama 2022, Özmen 2023. Fawcett 2018 und Rosenblatt 2018 für die historischen Entwicklungen des Liberalismus.

15 Vgl. etwa Katzenstein 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unterscheiden. Der Versuch, ein Ur-Skript auszumachen, ist daher zum Scheitern verurteilt. Vielmehr gibt es, um Timothy Garton Ash zu zitieren, um »eine Großfamilie von historischen Praktiken, ideologischen Clustern und philosophischen Schriften, die als legitim liberal gelten können.«[16]

Das liberale Skript kann nicht allein durch eine rationale Rekonstruktion gesellschaftlicher Praktiken und Strukturen liberaler Gesellschaften ermittelt werden, wie es die politische Philosophie gerne macht. Diese Vorgehensweise ist geeignet, um eine normative Theorie herauszuarbeiten, wie das etwa Jürgen Habermas in »Faktizität und Geltung«[17] gemacht hat – nicht zuletzt, um eine Folie zur Kritik an vorherrschenden Praktiken und Strukturen bereitzustellen. Um als normativer Maßstab für die Kritik vorherrschender Verhältnisse dienen zu können, also durch die rationale Konstruktion seitens des Philosophen, erfährt das liberale Skript eine Veredelung, die für die Zwecke normativer Theoriebildung unabdingbar ist. Für eine empirische Erforschung der Probleme und Anfechtungen des liberalen Skripts ist eine solche veredelte und normative Theorie aber weniger geeignet, weil sie die Schwach- und Angriffspunkte real existierender Gesellschaften in den Hintergrund schiebt.

Demgegenüber zielen wir auf eine historische bzw. *soziologische, also deskriptive* Rekonstruktion des liberalen Skripts ab. *Dabei betrachten wir das, was diejenigen, die von anderen als Liberale angesehen werden, in übereinstimmender Weise als liberal bezeichnen, als liberal.* Es sollen also die Behauptungen und Praktiken liberaler Sprecherinnen mit Blick auf die Organisation der Gesellschaft analysiert werden.[18]

Wenn man sich auf liberale Sprecher bei der Bestimmung des liberalen Skripts fokussiert, dann kann es – wie jedes relevante gesellschaftliche Skript von Bedeutung – zumindest in bestimmten Zeiten und Regionen auch normativ verwerfliche Drehbuchelemente beinhalten. Es gab zum Beispiel in Großbritannien anerkannte Liberale, die im Namen des Liberalismus für den britischen Kolonialismus eintraten. Und in den USA gab es welche, die Sklaverei betrieben. Thomas Jefferson, für viele Beobachterinnen der Zeit der fortschrittlichste Gründungsvater der USA, war zugleich 600-facher Sklavenhalter. Die Vereinbarkeit von Liberalismus und Sklaverei in dieser Zeit ist notwendiger Teil einer historischen Betrachtung des liberalen Skripts (im Sinne der deskriptiven Rekonstruktion). Sie stellt also eine historische Variante des liberalen Skripts dar, die im Zuge einer rationalen Rekonstruktion allerdings zwingend verworfen werden müsste.

Gleichzeitig vermeidet der Fokus auf solche Sprecherinnen, die *von anderen als Liberale angesehen werden*, eine zu große Ausweitung auf »falsche Positive«. Wenn etwa die politische Instrumentalisierung eines liberalen Parteinamens durch selbsternannte Liberale erfolgt, wie etwa im Falle Jörg Haider von der Freiheitli-

16 https://www.prospectmagazine.co.uk/politics/40827/the-future-of-liberalism, Übersetzung M.Z.

17 Habermas 1992. Im Ergebnis ähnlich aber methodisch leicht anders Rawls 1971.

18 Bell 2014, S. 686.

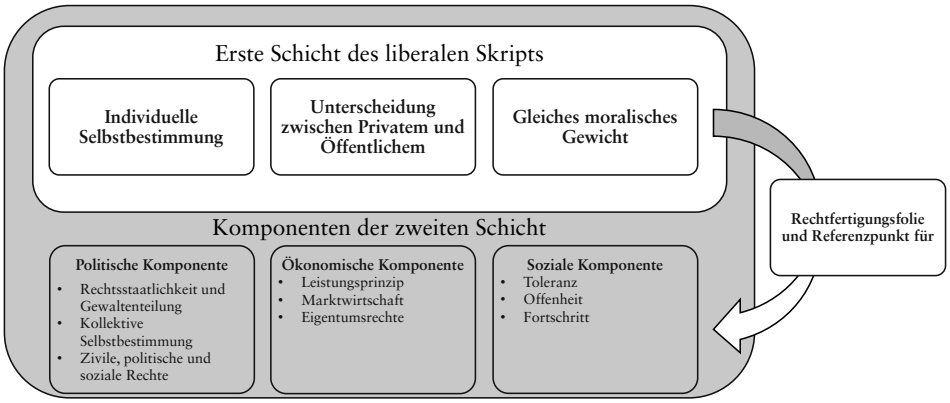
https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen Partei Österreichs (FPÖ) geschehen, dann handelt es sich so lange nicht um einen liberalen Sprecher, wie die entsprechende Person oder Partei von anderen nicht als liberal angesehen wird. Umgekehrt gibt es Vertreter einer sozialdemokratischen Variante des liberalen Skripts, die sich selbst nicht als Liberale bezeichnen würden, aber von anderen so gesehen werden. Willy Brandt ist ein Beispiel. Beim liberalen Skript geht es also nicht um die Liberalen als Partei (um das großgeschriebene L), sondern es geht um das kleine l, das sich in Begriffen wie liberale Demokratie, liberale Einstellungen, liberale Überzeugungen äußert. Was von anderen als Liberale angesehene Akteure sagen, schreiben und politisch heute tun, kann als ein zweischichtiges liberales Skript rekonstruiert werden.[19]

2.1. Die erste Schicht

Die erste Schicht kann als Grundlage des liberalen Denkens in unserer Zeit angesehen werden. Sie beinhaltet abstrakte Ideale, die zunächst ohne spezifische institutionelle Implikationen daherkommen und von liberalen Sprecherinnen als Begründungsfolie für die sekundären, institutionell geerdeten Konzepte des liberalen Skripts angeführt werden.

Abbildung 1: Die zwei Schichten des liberalen Skripts



Individuelle Freiheit und Autonomie stehen im Mittelpunkt des liberalen Skripts. Die individuelle Selbstbestimmung stellt eine begründungstheoretische Grundlage bereit and taucht in der einen oder andern Form in (fast) allen Varianten des liberalen Skripts auf. Es ist schwer eine Variante des Liberalismus ohne Verweis auf die individuelle Selbstbestimmung zu finden.[20]

Unterschiedliche Varianten des liberalen Skripts hantieren mit unterschiedlichen Begriffen von Freiheit. Allerdings darf Freiheit im Rahmen des liberalen Skripts

19 Mit der Konzentration auf die heutige Zeit erfolgt eine Beschränkung auf räumliche Varianten des liberalen Skripts. Ältere Varianten werden hier zunächst ausgeblendet.

20 Vgl. auch Freeden 2015, S. 58.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht mit dem gleichgesetzt werden, was Bernard Williams als »primitive Freiheit« bezeichnet.[21] Damit meint Williams die simple »Vorstellung, nicht durch irgendeine Form von menschlich auferlegtem Zwang daran gehindert zu werden, das zu tun, was man will.« Primitive Freiheit ist ein »proto-politischer« Wert. Ein sozialer Freiheitsbegriff muss hingegen auch kollektive Entscheidungen, wie man mit gegenseitigen Meinungsverschiedenheiten und politischer Opposition umgeht, berücksichtigen. Freiheit bezieht sich im liberalen Skript nicht nur auf die private Freiheit, sondern erkennt die Notwendigkeit autoritativer Einschränkungen der Freiheit zum Schutz der Freiheit anderer an, weil es um die gleiche Freiheit aller geht.[22] Insofern ist der liberale Freiheitsbegriff notwendigerweise sozial eingebettet und hängt von der Beschränkung durch legitime kollektiv verbindliche Regelungen ab.

Damit verbinden sich zwei weitere Komponenten der ersten Schicht. Zum einen setzt das sozial eingebettete liberale Freiheitsverständnis eine Unterscheidung zwischen einem privaten und einem öffentlichen Bereich voraus. Die Trennlinie zwischen dem, was als privat und öffentlich gilt, kann sich ändern und im Laufe der Zeit verschieben. Sie ergibt sich aufgrund von politischen Entscheidungen. Das Vorhandensein einer privaten Sphäre, die geschützt werden muss, ist jedoch notwendiger Bestandteil des Pakets.[23] Zum anderen setzt der Wert der sozialen Freiheit für alle die Annahme der moralischen Gleichwertigkeit der beteiligten Individuen voraus.

Das liberale Skript ist kein Pamphlet für die unbegrenzte und primitive Freiheit, es zielt vielmehr auf eine Gesellschaft der Freien *und* Gleichen. Die Schlüsselfrage für die individuelle Selbstbestimmung als erstes Prinzip des Liberalismus ist demnach, wie weit die Freiheit einer Person ausgedehnt werden kann, ohne die Freiheit der anderen zu beschränken. Der Liberalismus beruht also auf der Idee, dass Personen frei und gleich in der Bestimmung der Bedingungen ihres eigenen Lebens sein sollten, solange sie diesen Rahmen nicht nutzen, um die Rechte anderer zu negieren.

2.2. Die zweite Schicht

Die zweite Schicht des liberalen Skripts benennt Ordnungsprinzipien für die politische, die wirtschaftliche und die soziale Sphäre liberaler Gesellschaften und verbindet sich dabei auch mit institutionellen Erwartungen. In *politischer Hinsicht* sieht das liberale Skript eine Ordnung der Freien und Gleichen vor, die auf Grundlage der Anerkennung dieser Freiheit und Gleichheit Legitimität beansprucht und sich zugleich normativ in eine weitere Ordnung anderer, nicht notwendig allesamt (demokratischer Rechts-) Staaten einbindet.[24] In einer solchen Einbindung kann praktisch kooperiert werden, diese kann darüber hinaus ein Ge-

21 Williams 2005, S. 78, Übersetzung, M.Z. Vgl. auch Held 1995, S. 147.

22 Williams 2005, S. 83.

23 Rössler 2001.

24 Vgl. Börzel und Risse in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

flecht von normativen Bindungen und gemeinsamen Organisationen mit eigener Autorität bilden.[25]

Eine politische Ordnung der Freien und Gleichen beruht auf bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten, der Rechtsstaatlichkeit und der demokratischen Selbstbestimmung als Merkmale der zweiten Ebene. Diese politischen Komponenten des liberalen Skripts haben sich erst historisch in politischer Theorie und Praxis entfaltet. In frühen Varianten des liberalen Skripts waren diese Komponenten noch nicht voll ausgebildet. Der Liberalismus hat sich zunächst gegen willkürliche Macht, sei es durch Monarchen oder Instanzen wie die Kirche, gewandt, um grundlegende Bürgerrechte zu etablieren,[26] bevor Forderungen nach mehr politischer Partizipation und sozialer Inklusion folgten.[27]

Die Ablehnung willkürlicher Eingriffe durch den Staat und von außen steht im Mittelpunkt von Judith Shklars einflussreicher Arbeit über den »Liberalismus der Angst.«[28] In Anlehnung an Isaiah Berlins Diskussion über »negative Freiheit«[29] argumentiert Shklar mit Nachdruck, dass das übergeordnete Ziel des Liberalismus darin besteht, »die politischen Bedingungen zu sichern, die für die Ausübung der persönlichen Freiheit notwendig sind«. Die politischen Bedingungen, die die Abwesenheit von Angst vor Willkürherrschaft sicherstellen, sind Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung. Regierungen müssen sowohl begrenzt als auch rechtsstaatlich sein. Dies wird besonders deutlich, wenn man sie mit illiberaler und autokratischer Herrschaft vergleicht.[30] Es ist kein Zufall, dass der Liberalismus im 20. Jahrhundert an Bedeutung und Stärke gewonnen hat, indem er sich scharf von autokratischen Alternativskripten abgrenzte, sei es in ihrer kommunistischen oder faschistischen Version.[31]

Zudem beinhaltet die politische Komponente des liberalen Skripts ein Recht auf kollektive Selbstbestimmung, das im Laufe der Zeit immer enger zum Korrelat zur individuellen Selbstbestimmung wurde. In einem liberalen Sinne basiert dieses Recht auf der Idee der demokratischen Selbstgesetzgebung. Um es mit den Worten des Staatstheoretikers Hans Kelsen zu sagen: Die Adressaten der Gesetze müssen mit den Urhebern identisch sein.[32] Dies steht in scharfem Gegensatz zur autokratischen Herrschaft, in der Adressat und Autor auseinanderfallen.[33]

25 Lake et al. 2021; Zürn 2018.

26 Fawcett 2018; Rosenblatt 2018.

27 Marshall 1950.

28 Shklar 1989.

29 Berlin 1969.

30 Linz 1975.

31 Müller 2011.

32 Kelsen 1925.

33 Bei der Betrachtung des liberalen Skripts heute spricht vieles für die Gleichursprünglichkeit (Jürgen Habermas) von Individualrechten und demokratischer Selbstbestimmung (vgl. auch Börzel und Risse 2023). Allerdings gilt das nicht unbedingt für den klassischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, wo die kollektive Selbstbestimmung

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In *wirtschaftlicher Hinsicht* sind die Grundsätze der Eigentumsrechte, des Marktaustauschs und ein weit gefasster Begriff des Leistungsprinzips zentral für das liberale Skript. Diese Komponenten stehen in der reichen Tradition des klassischen Wirtschaftsliberalismus.[34] Das Recht auf Privateigentum leitet sich häufig direkt aus dem Gedanken der individuellen Selbstbestimmung ab. Bestimmte Besitztümer und das Recht, über sie zu verfügen, werden demnach als notwendige Voraussetzung für ein Leben in Freiheit angesehen.[35]

Märkte wiederum werden als der Ort gesehen, der einen wohlfahrtsfördernden Austausch von Gütern und Dienstleistungen und eine effizienzsteigernde Arbeitsteilung ermöglicht.[36] In einigen Versionen des Liberalismus werden Märkte als ein natürlicher und entstehender Ort wirtschaftlicher Transaktionen gesehen, der sich durch einen effizienten Preismechanismus selbst reguliert. Märkte sind jedoch historisch immer auf ein politisches und rechtliches Umfeld angewiesen, das den freien Austausch vor willkürlichen Eingriffen schützt.[37] Jedenfalls ist die Marktwirtschaft der zentrale ökonomische Begriff des liberalen Skripts. Märkte als Plattform für den Austausch von Eigentumsrechten gehen mit der Vorstellung einher, dass die Zuteilung von Gütern und Reichtum durch die von der als Markterfolg operationalisierten Leistung bestimmt wird.[38]

Für den *gesellschaftlichen Bereich* ist die Toleranz und damit der Glauben an die legitime Vielfalt der Lebensstile eine wichtige Komponente der zweiten Schicht des liberalen Skripts. Viele autoritär-populistische Politiker wenden sich genau dagegen. Die Pluralität der liberalen Lebensstile wird als Bedrohung wahrgenommen. Diese Kritik offenbart eine wichtige Dimension des heutigen liberalen Skripts. Denn im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich »alternative Kategorien auf der Grundlage von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, Religion und

nicht immer eine demokratische Verankerung besaß. In jedem Falle ist aber die demokratische Selbstbestimmung in der zweiten Schicht des liberalen Skripts zu verorten, weil die Freiheit des Einzelnen die Notwendigkeit demokratischer kollektiver Regelungen begründet, nicht aber umgekehrt. Abraham Lincoln brachte das auf den Punkt, indem er auf das Argument von seinem parteiinternen Gegenspieler Senator Stephen Douglas, wonach der demokratische Wille befolgt werden müsse, auch wenn er sich für die Sklaverei ausspräche, erwiderte: es gehe um wichtigere Prinzipien als um die Demokratie, nämlich dass »alle Menschen gleich geschaffen sind« (zit. nach Fukuyama 2022, S. 152).

34 Grundlegend natürlich: Smith 1964 [1776].

35 Allerdings kennt das liberale Skript auch eine instrumentelle Begründung des Eigentumsrechtes. Während in der Locke'schen Begründung die Eigentumsrechte als inhärente Naturrechte aufgefasst werden, fassen beispielsweise Benjamin Constant und auch John Stuart Mill die Eigentumsrechte als nützliche soziale Konvention auf. Gemäß der letztgenannten Auffassung unterliegt wirtschaftliche Freiheit der Verhandlung und Regulierung. Aber auch Locke benannte bereits die Grenzen für Privateigentum. Diese sind dann erreicht, wenn andere geschädigt werden.

36 Vgl. Hallerberg in diesem Band.

37 Pistor 2019.

38 Vgl. kritisch hierzu Gosepath in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sexueller Orientierung langsam in das liberale Mainstream-Bewusstsein eingearbeitet.«[39] Ausgehend von den Erfahrungen mit Unterdrückung, Diskriminierung und Ungerechtigkeit, versuchen Minderheitengruppen, ein größeres Bewusstsein für ihre Situation zu schaffen und ihr individuelles Recht auf Selbstbestimmung aktiv zu erweitern. Damit verweisen sie auf den Kern dessen, was liberal ist. Er leitet sich aus der Vorstellung ab, dass jeder Mensch den gleichen moralischen Wert hat und dass kein Mensch, auch nicht mit seinem jeweiligen Lebensstil, über andere gestellt werden sollte. Daher ist die Toleranz gegenüber Unterschieden ein Grundprinzip liberaler Gesellschaften.

In den meisten Versionen des liberalen Skripts gilt der Grundsatz der Toleranz nicht nur für alle bekannten Teile der Gesellschaft, sondern auch für die unbekannten. Die Offenheit für neue und unbequeme Ideen, neu hinzukommende Menschen aus anderen Kulturkreisen und neue Erkenntnisse verweist auf ein zweites Element des liberalen Skripts im gesellschaftlichen Bereich. Liberale Gesellschaften sind in den Worten von Karl Popper offene Gesellschaften.[40]

Offene Gesellschaften sind offen für Veränderung. Das große Versprechen des Liberalismus ist der Fortschritt. Dies umfasst sowohl den materiellen als auch den moralischen Fortschritt. Viele der liberalen Vordenker wie Adam Smith, John Stuart Mill und David Ricardo haben dem Markt nie einen normativen Eigenwert zugeschrieben. Vielmehr bringe der freie Wettbewerb auf Märkten für jeden gegebenen Stand der Technik das effizienteste Ergebnis, d. h. den größten Gesamtwohlstand, hervor. Darüber hinaus gelten freie Märkte als die beste Triebkraft für die Entwicklung und Verbreitung neuer Technologien. Seit der industriellen Revolution hatte das liberale Wohlstandsversprechen eine fast unbestrittene Anziehungskraft. Wer wohlhabend sein und Zugang zu möglichst vielen Konsumgütern haben will, musste in einer liberalen Gesellschaft leben. Erst der Aufstieg der Entwicklungsstaaten, zuletzt der chinesischen Wirtschaft, hat diesen Zusammenhang wirksam in Frage gestellt.

Die Produktion von Wohlstand und Technologie führt auch zur Kontrolle über die Natur. Selbstbewusste und selbstsichere Menschen und Gesellschaften sind nicht Opfer der von Gott und der Natur gesteuerten Schicksale. Liberale Gesellschaften gewinnen die Kontrolle über die Natur und können sogar natürliche Ressourcen für Wohlstand und Fortschritt ausbeuten. Erst in jüngster Zeit wird dieses »Recht« der liberalen Gesellschaften eingeschränkt. Zumindest in einigen Versionen heißt es nun, dass die Ausbeutung der Natur nur in dem Maße möglich ist, wie die Weiterentwicklung der Technik verspricht, sie ohne Schaden für künftige Generationen zu reparieren.[41]

Die systematische Wissensproduktion in liberalen Gesellschaften hängt an der Idee des sozialen Fortschritts[42] und führt höchstwahrscheinlich mit der Zeit

39 Freeden 2015, a.a.O., S. 50, Übersetzung M.Z.

40 Popper 2013 [1945).

41 Fücks 2015.

42 Forst 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu moralischem Fortschritt. Liberale teilen damit weithin eine optimistische Zukunftsperspektive, die eine Vorstellung von Fortschritt als Bewegung von weniger wünschenswerten zu wünschenswerteren Zuständen beinhaltet. Daher legen Liberale großen Wert auf freie Bildung und vertrauen auf die allgemeinen Prinzipien der Aufklärung.[43] Fortschritt setzt die Abwesenheit unabänderlicher Regeln voraus und erfordert stattdessen ein offenes epistemisches System. Liberale teilen daher ein tiefes Misstrauen gegenüber festen, umfassenden und absoluten Wahrheiten.

Elif Özmen fasst das liberale Skript in knappster Form in einem *Trio liberale* zusammen: ein spezifisches und komplexes Verhältnis von Individualismus zu Freiheit und zu Gleichheit, das die staatliche Gewalt auf eine prinzipielle Freiheitsvermutung festlegt und eine institutionelle und bürgerschaftliche Verfassung der Freiheit sichert.[44]

3. Innere Spannungen und Vereinseitigungen als Andockpunkte für Kontestationen

Wie beschrieben klingt das liberale Skript attraktiv. Es besitzt tatsächlich bis heute eine hohe Anziehungskraft. Dennoch haben die Anfechtungen und Kontestationen seit dem Fall der Mauer und des von der Sowjetunion geführten sozialistischen Blocks deutlich zugenommen. Galt 1990 das liberale Skript als alternativlos, so sind heute die Anfechtungen kaum noch überschaubar.[45] Warum aber ruft das liberale Skript heute so viel Widerstand hervor? Welche Ursachen könnte es dafür geben?

Bei der Beantwortung dieser Frage lassen sich zunächst endogene von exogenen Ursachen unterscheiden. Der Meteorit, der das Aussterben der Dinosaurier verursacht haben soll, ist ein Paradebeispiel für eine exogene Erklärung. Demnach verursachte der Meteoriteneinschlag weitreichende Verwüstungen, darunter Brände, Erdbeben, Tsunamis und eine dauerhafte Staubwolke, die zu einem langfristigen Rückgang der globalen Temperaturen führte. Die Ursache fungiert hier als eine »äußere Kraft«, die zur *Erosion* des damaligen ökologischen Gleichgewichts führte. Im Gegensatz dazu konzentriert sich eine endogene Erklärung für das Aussterben der Dinosaurier auf Entwicklungen, die von dieser Spezies selbst verursacht wurden, wie z. B. Verknappungen im Nahrungsangebot. Eine endogene Erklärung befasst sich also mit dem Phänomen selbst, das den Dynamiken des *Zerfalls*, der Krisen und Kontestationen ausgesetzt ist.[46] Es spricht sehr vieles dafür, dass

43 Wall 2015.

44 Özmen 2023.

45 Vgl. Zürn et al. 2024.

46 Gerschewski 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die wachsenden Anfechtungen des liberalen Skripts überwiegend auf endogene Ursachen zurückzuführen sind.[47]

Für die Zwecke dieses Sonderheftes müssen zwei Typen von endogenen Ursachen unterschieden werden: eine verweist auf Spannungen und Widersprüche innerhalb des liberalen Skripts, die andere auf die Differenz zwischen Idealen und Praktiken.[48] Die Beiträge zu diesem Band legen in der Summe nahe, dass paradoxerweise mit dem Triumph des liberalen Skriptes beide Typen von endogen verursachten Anfechtungen befeuert wurden. Zum einen hat der Fall der Mauer zweifelsohne die Globalisierung und Digitalisierung beschleunigt. Dadurch haben sich einige der inneren Widersprüche verschärft. So hat die materielle Ungleichheit innerhalb konsolidierter liberaler Demokratien im Zuge der Globalisierung zugenommen.[49] Die gesellschaftliche Entgrenzung führte auch zu einer Stärkung internationaler Autoritäten, was in manchen Gesellschaftsteilen als eine wachsende Fremdbestimmung wahrgenommen wird.[50] Und die beschleunigte Liberalisierung im gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Bereich kann als Ursache für einen kulturellen *backlash* gesehen werden.[51] Die gesellschaftliche und politische Denationalisierung, die dem liberalen Skript eingeschrieben ist und sich nach 1990 dramatisch beschleunigte, kehrt sich nun gegen das liberale Skript.

Zum anderen führte der Wegfall der Systemkonkurrenz zu einer Verschiebung der Bewertungsmaßstäbe für das liberale Skript. Jetzt, wo das liberale Skript, um in einem Bild zu sprechen, ohne nennenswerte Konkurrenz die Alleinregierung übernommen hat, könnte man erwarten, dass es sein Programm und seine normativen Ansprüche kompromisslos zur Anwendung kommen lässt. Mit dem Wegfall der realsozialistischen Alternative wuchsen demnach die Ansprüche an das liberale Skript. Der Wegfall der realsozialistischen Alternative hat also eine oberflächliche Schutzschicht des liberalen Skripts abgetragen und historisch gewachsene Diskrepanzen zwischen normativem Ideal und der Praxis offengelegt. Ohne diese Schutzschicht übersetzt sich die immer schon vorhandene Schere zwischen Ideal and Praxis, zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in wachsende Kontestationen.

Der vorliegende Band beinhaltet daher zum einen Analysen von realen Varianten des liberalen Skripts, die tatsächlich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit besonders deutlich machen. Zum anderen behandelt er einige seiner inneren Widersprüche, die im Zuge der Globalisierung und Demokratisierung wahrnehmbarer und stärker geworden sind.

47 Am deutlichsten ist das mit Blick auf die liberale internationale Ordnung ausformuliert. Vgl. Goddard et al. 2024 i.E.; Börzel und Zürn 2021; Zürn 2018 a.a.O. Vgl. auch Börzel und Risse in diesem Band.

48 Vgl. Zürn 2024 i.E. für eine genauere Diskussion unterschiedlicher Typen von endogenen Erklärungen.

49 Vgl. schon Rogowski 1990.

50 Zürn 2022.

51 Norris und Inglehart 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.1. Spannungslinien und Anfechtungen

Verschiedene Komponenten des liberalen Skripts befinden sich in einem Spannungsverhältnis zueinander. Im Zuge einer systematischen Analyse des liberalen Skripts lassen sich mindestens vier Spannungsfelder herausarbeiten.[52] Das Sonderheft thematisiert insbesondere zwei Spannungsfelder. Das erste Spannungsfeld entfaltet sich v.a. in der politischen Sphäre. Das liberale Skript ist heute eng mit dem demokratischen Prinzip als legitime Form der kollektiven Selbstbestimmung verbunden. Demokratische Praktiken beruhen auf partizipatorischen und egalitären Mechanismen der Mehrheitsfindung. Aber wenn man allen eine Stimme gibt, ist nicht sichergestellt, dass die Mehrheit liberal ist. Diejenigen, die bürgerliche und politische Rechte haben, können eine Politik befürworten, die diesen Rechten zuwiderläuft. Die Mehrheit kann im Extremfall auch Minderheiten ausschließen und damit besonders frappierend gegen Grundrechte verstoßen. Im Extrem können also inklusive Entscheidungsverfahren zu exklusiven Politiken führen. Diese Spannung zwischen liberalen Grundrechten und demokratischen Mehrheitsentscheidungen kann durch konstitutionelle Mechanismen und nicht-majoritäre Institutionen zwar gelindert, aber nicht ausgeräumt werden, zumal dann auch das umgekehrte Problem auftreten kann. Die Überkonstitutionalisierung und die Delegation von Entscheidungskompetenzen an nicht-majoritäre Institutionen führt dazu, dass Mehrheiten frustriert werden und Entfremdungsprozesse von den demokratischen Institutionen stattfinden. Zudem bleibt immer die Problematik bestehen, dass schon bei den Konstituierungen von Ordnungen und politischen Gemeinschaften jede Entscheidung über die Mitgliedschaft dezisionistisch anmutet. Während liberale Gemeinschaften gewisse Grenzen brauchen, gibt es keine *demokratische* Möglichkeit, über die Grenzziehung und die Zusammensetzung einer Gemeinschaft zu entscheiden. Das liberale Skript ist auf das Vorhandensein von Gemeinschaften angewiesen, obwohl die Konstitution von Gemeinschaften und der damit verbundene Akt des Ausschlusses gegen die Idee der Gleichheit verstößt. Eine ähnliche Problematik ergibt sich bei der Bewirtschaftung der Grenzen von bestehenden Gemeinschaften. Während die universellen Rechte des Individuums die Freizügigkeit und freie Mobilität nahelegen, beansprucht jede Gemeinschaft das Recht, ihre Grenzen zu kontrollieren. Man kann dieses Spannungsfeld ganz allgemein auch als eines zwischen Inklusionsgebot und Exklusionspraxis beschreiben.

Vor diesem Hintergrund kann die Entwicklung des liberalen Skripts als eine Abfolge von Inklusionswellen bzw. »Inklusionsrevolutionen« beschrieben werden.[53] Nachdem zunächst weiße, wohlhabende Männer für sich selbst die Gültigkeit von Bürgerrechten einforderten und proklamierten, wurden im weiteren Verlauf sukzessive auch Männer ohne eigene Besitzstände politisch inkludiert, wenn auch

52 Vgl. Zürn und Gerschewski 2021. Die Spannungsfelder können mit Begriffspaaren wie Markt-Solidarität, Mehrheit-Individualrechte, Kosmopolitismus-Kommunitarismus und Gemeinwohlorientierung-individuelle Interessenverfolgung markiert werden.

53 Stichweh 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zunächst erst mal nur weiße. Es folgten Frauen und in der nächsten Welle kämpften diskriminierte Bevölkerungsgruppen gegen Rassismus, Segregation und Benachteiligung und für die Inklusion in den politischen Prozess ihrer jeweiligen Länder. Der politische Kampf gegen Diskriminierungen richtet sich nunmehr gegen jede Art von Diskriminierung beispielsweise auf der Basis von *race, gender* und *sexuality*. Vier Beiträge in diesem Band sprechen zur Inklusions- und Exklusionsproblematik. Alle vier zeigen auf, dass Exklusionsproblematiken fortbestehen und verstärkt zu Anfechtungen des liberalen Skripts führen.

Gülay Çağlar beschreibt drei Wellen von feministischen Emanzipationsbewegungen. Der Clou dieser »Re-Lektüre bestehender Debatten« ist, dass die drei Wellen hinsichtlich ihres Verhältnisses zum liberalen Skript rekonstruiert werden. Dabei zeigt die Geschichte feministischer Kritiken, »dass sich diese stets mit dem liberalen Skript, direkt oder indirekt, auseinandergesetzt haben. Direkt, weil sich manche feministischen Strömungen konkret auf die normativen Grundprinzipien und dessen Übersetzung in die politische Praxis bezogen und diese (…) kritisiert haben. Indirekt, weil das liberale Denken stets eine Folie für die Emanzipationsbewegungen verschiedener feministischer Strömungen bietet, auch wenn das liberale Skript im Spannungsverhältnis zu den ideologischen Wurzeln einzelner Strömungen stehen kann«[54]. Es zeigt sich, dass die Strömungen, die das Frauenwahlrecht und die formale Gleichheit betonten, die soziale Konstruktion von Geschlechtern analysieren und die Intersektionalitätsperspektive von Kimberlé Crenshaw einnehmen, im Kern interne Kontestationen des liberalen Skripts sind, die auf dem Gleichheitsprinzip beruhen. Das gilt auch noch für differenztheoretische Argumentation in der Tradition von Carol Pateman. Erst die Perspektiven, die Fürsorge betonen und die »Vergemeinschaftung *(commoning)* und Kollektivierung von Reproduktion«[55] anstreben, stellen die Prinzipien des liberalen Skripts laut Çağlar in Frage und werden mithin zu externen Kontestationen.

In ihrem Beitrag *Islam in Europa und das liberale Skript – postkolonial gelesen* diskutiert Schirin Amir-Moazami die Frage, wie koloniale Dominanzbeziehungen fortwirken und stetig in Rekursionen aktiviert werden. Im Ergebnis führten diese zu einer unverminderten Diskriminierung nicht-christlicher Religionen, die wiederum enge Bezüge zum Rassismus aufweist. Der Islam wird häufig wie keine andere Tradition als der Gegenpart zu liberalen Prinzipien und Ordnungen in Stellung gebracht. An den Aushandlungen über den (il-)legitimen Platz des Islams in Westeuropa könne man grundsätzlichere koloniale Muster liberaler Prägung ablesen. Entscheidend ist dabei, dass der Zusammenhang zwischen liberalem Skript und postkolonialen Praktiken als unauflösbar zusammenhängend angesehen wird: »Rangordnungen, Unterjochung, Herabsetzung, Erziehung, Konversion oder Assimilation [sind] keine unfallartigen Abweichungen, sondern in diese Diskurse um das liberale Skript eingeschrieben.«[56] Amir-Moazami begründet diese

54 Çağlar in diesem Band, S. 268.

55 Çağlar in diesem Band, S. 283.

56 Amir-Moazami in diesem Band, S. 312.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Eingeschriebenheit mit einer Kritik der Habermaschen Verteidigung der begrenzten Rolle religiöser Argumentation in der öffentlichen Debatte. Die in dieser Argumentation zum Allgemeinen erhobenen Rationalität wird von ihr als Ausdruck einer christlichen Ethik gesehen, womit der liberale Universalismus zur partikularen Selbsterhöhung zum Zwecke der Dominanz und Ausgrenzung anderer religiöser Orientierungen wird. In diesem Falle ist es also die koloniale Bearbeitung der Inklusions- und Exklusionsproblematik, die bis heute nachwirkt und zur Diskriminierung muslimischer Präsenz in liberalen Demokratien führt. Die Kontestationen des liberalen Skripts in islamischen Kontexten kann also durchaus als Reaktion auf die Exklusions- und Dominanzpraktiken liberaler Gesellschaften gesehen werden. Sie kann aber auch als Gegenskript gelesen werden, dass sich gegen die Moderne als Ganzes stellt.[57]

Daniel Drewski und Jürgen Gerhards untersuchen in ihrem Beitrag »*Das liberale Skript und die Aufnahme von Flüchtlingen: Länderunterschiede in der Aufnahmepolitik und die Bedeutung nationaler kultureller Repertoires*« die Frage, wie offen und »liberal« der Umgang mit Menschen, die ihr Land verlassen müssen, um in einem anderen Land Zuflucht zu suchen, in mehr oder weniger liberalen Gesellschaften erfolgt. Ausgangspunkt der Analyse ist die dem liberalen Skript eingeschriebene Spannung zwischen dem Grundrecht auf Schutz des Lebens sowie der Bewegungsfreiheit als Ausdruck individueller Rechte und dem kollektiven Recht einer gegebenen politischen Gemeinschaft, die eigenen Grenzen zu kontrollieren. Da das Recht auf kollektive Selbstbestimmung und Grenzkontrolle als sekundär gilt, wenn das Leben von Menschen bedroht ist, verbietet das liberale Skript und das Völkerrecht eine Zurückweisung von Flüchtlingen. Dem steht allerdings die Exklusionspraxis vieler nationaler Gemeinschaften gegenüber. Auf der Grundlage einer Diskursanalyse von parlamentarischen Debatten zeigen die beiden Autoren, dass Identitätsvorstellungen und kulturelle Repertoires der jeweiligen Länder wichtiger zur Begründung der Flüchtlingspolitik sind als der Bezug zum liberalen Skript. Deswegen passiert es nicht selten, dass autoritäre Regime eine offenere Flüchtlingspolitik betreiben als manche liberale Demokratie, wenn auch ganz ohne Bezugnahme auf liberale Prinzipien. Im Ergebnis entstehen normativ problematische Konstellationen, die wiederum die Kontestationen des liberalen Skripts befeuern können. Als Beispiel führen die Autoren die Angriffe des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan auf die EU an, in denen er diese mit Blick auf die Flüchtlingspolitik als scheinheilig bezeichnet.

Die sich verschärfende ökologische Krise zeigt mit Nachdruck, dass historisch betrachtet im liberalen Skript nachfolgende Generationen, aber auch Tiere und Pflanzen, keinen Platz als Subjekte und Träger von Rechten hatten. Deswegen argumentiert Bernd Ladwig in seinem Beitrag »*Ist der Liberalismus ein Anthropozentrismus?*« im ersten Schritt, dass das liberale Skript den Verdacht des Anthropozentrismus nicht zufällig auf sich zieht. Auch wenn Freiheit nicht auf den primitiven Freiheitsbegriff beschränkt wird, gehe es um die Selbstbestimmung vernunftbegabter (rechtfertigungsfähiger und öffentlich deliberierender) Personen,

57 Krämer in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was den Eindruck des Anthropozentrismus noch vertieft. Dem liegt aber laut Ladwig ein normativer Individualismus mit seinem starken Verständnis subjektiver Rechte zugrunde. Das spricht für eine grundsätzlich gleichberechtigte Einbeziehung aller Individuen, die eine eigene, werthafte Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben. Da dies auch für viele Tiere gilt, sei ein Liberalismus ohne Anthropozentrismus denkbar. Weil er weiterhin ein normativer Individualismus ist, könne er allerdings ganzen Arten oder Ökosystemen keinen eigenen moralischen Status zuerkennen. Sie seien nur um der Einzelwesen willen, die ihnen angehören oder von ihnen abhängen, moralisch bedeutsam. Das ist eine Argumentation, die ein im liberalen Freiheitsbegriff eingelassenes Spannungsverhältnis in eine bestimmte Richtung interpretiert. Damit können Tiere zum Träger von Rechten im liberalen Skript werden. Dass diese Interpretation sich aber bisher bestenfalls randständig in der Praxis liberalen Gesellschaften wiederfindet, verweist auf die Anfechtungen des liberalen Skripts, die mit der wachsenden Bedrohung unserer Lebensgrundlagen und der Artenvielfalt an Wirkkraft gewinnen.

Neben vielen anderem zeigen die vier Beiträge in der Summe zweierlei. Zum einen sind Inklusionsprozesse die Folge politischer Auseinandersetzungen. Inklusion muss erkämpft werden. Das liberale Skript inkludiert nicht automatisch gemäß einer eingeschriebenen Fortschrittsidee. Es bietet zwar einen Rahmen, innerhalb dessen Inklusion erfochten werden kann, aber der Kampf dafür bleibt notwendig. Der zweite Punkt führt unmittelbar zu einer der beiden Kernthesen des Bandes. Die beschriebenen Exklusionen bieten einen dankbaren Anknüpfungspunkt für Anfechtungen des liberalen Skripts, sowohl für diejenigen, die nach Inklusion streben, als auch für diejenigen, die eine aus ihrer Sicht zu weitgehende Inklusion bekämpfen. Die Kämpfe scheinen sich über Zeit in dem Maße zu verschärfen, wie sich sowohl die Verfechter als auch die Gegner der Inklusion zunehmend weniger auf liberale Prinzipien berufen und eine kompromisslose Verwirklichung ihrer Positionen einfordern.[58] Viele der Exkludierten geben in heutigen Inklusionskämpfen dem liberalen Skript Schuld an der Exklusion. Damit wird das liberale Skript als solches angefochten.[59] Aber auch die Gegner der Inklusion sehen das liberale Skript als zu bekämpfende Ursache für überzogene Inklusionsansprüche an.

Ganz gleich wie die gegenwärtigen Kämpfe ausgehen: Die Spannung scheint zumindest innerhalb des liberalen Skripts nicht vollständig aufgelöst werden zu können. Jede einseitige Auflösung des Spannungsverhältnisses führt zu einer Ab-

58 Der Beitrag von Bernd Ladwig weicht hier ab. Er bietet eine überzeugende und liberale Rechtfertigung von Tierrechten an. Allerdings gibt es nicht unerhebliche Kreise innerhalb der ökologischen Protestbewegungen, die sich vom liberalen Skript lösen.

59 In gewisser Weise zeigt sich die entsprechende Logik auch auf der Ebene der liberalen internationalen Ordnung (LIO). Im Zuge der Ausweitung der Kompetenzen von internationalen Institutionen ist die Exklusion vieler Staaten aus den entsprechenden Entscheidungsprozessen besonders deutlich geworden. Die gewachsene »Intrusion ohne Inklusion« führt zu Kontestationen and radikalisiert dies über Zeit (vgl. Börzel und Risse in diesem Band).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seitsstellung im liberalen Skript und im Extremfall aus ihm heraus.[60] Eine Welt, die aus Milliarden von Individuen besteht und in der die Menschheit als Ganzes die einzige gemeinschaftliche Grenze darstellt, kann kaum Vorstellungen von Solidarität entwickeln oder Demokratie organisieren. Auf der anderen Seite: Eine geschlossene Gemeinschaft, die Externalitäten produziert, ohne dafür Verantwortung zu übernehmen, ist normativ ebenso defizitär wie die primitive Freiheit, von der sich Liberale ausdrücklich abgrenzen. Auch hier gilt es eine Balance zu finden, was aber im Zuge der Globalisierung und Digitalisierung schwerer geworden ist. Aus dieser Spannung erwachsen viele Kontestation von und in liberalen Ordnungen in unserer Zeit.

Eine zweite dem liberalen Skript immanente Spannungslinie ist die zwischen Eigentumsrechten und Marktwettbewerb einerseits und dem Gleichheitsgebot andererseits. Eine kapitalistische Marktwirtschaft erzeugt Ungleichheiten, die die Chancengleichheit (vor allem, wenn Reichtum innerhalb der Familie übertragen werden kann) und damit das Konzept der moralischen Gleichwertigkeit im gesellschaftlichen und politischen Bereich schwächt. Nicht nur das: Die Möglichkeit, einen erheblichen Anteil der Produktionskosten zu externalisieren, gefährdet auch die ökologischen Lebensgrundlagen aller politischen Ordnungen. Mark Hallerberg bietet einen historischen Überblick über das Verständnis von Märkten in liberalen und nicht-liberalen Herrschaftsordnungen. Entscheidend ist dabei, dass das liberale Skript den Markt immer ins Verhältnis zum Staat setzt. Das kann sehr unterschiedlich erfolgen und erzeugt die Varianten des liberalen Skripts zwischen Neoliberalismus und Sozialdemokratie (in Westeuropa) bzw. *Developmentalism* (in vielen Ländern des Globalen Südens). Mit Karl Polanyi und Friedrich Hayek stehen seit den 1940er Jahren zwei österreichische Sozialtheoretiker als Ikonen für die beiden Perspektiven.[61]

Stefan Gosepath zeigt, wie dem Leistungsprinzip (*Merit)* funktional gesehen die Aufgabe zukommt, materielle Ungleichheiten in einer Gesellschaft der Freien und Gleichen zu rechtfertigen. Eine extreme Auffassung geht dabei von einer Eins-zu-eins-Beziehung zwischen Markterfolg und Verdienst aus. Das beinhaltet dann das Recht, Vermögen an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben und es an die vom Eigentümer Begünstigten umzuverteilen (z. B. Steuerbefreiungen für Stiftungen). Gosepath argumentiert, dass das Leistungsprinzip in seiner präinstitutionellen Form als solches unhaltbar ist. Es weise selbst so viele Widersprüche und Ambivalenzen auf, dass es keinesfalls die durch den Markt produzierten Ungleichheiten vollständig rechtfertigen kann.[62] Das kann bestenfalls nur durch gesellschaftliche ausgehandelte Regeln der Marktallokation gelingen, die dann aber freilich durch sekundäre Reallokation ergänzt werden müssen. Gosepath hält daher begleitende Maßnahmen für notwendig, zu denen Umverteilungskorrekturen von Marktergebnissen gehören. In einer solchen Konzeption werden hohe

60 Merkel und Zürn 2019.

61 Hallerberg in diesem Band, S. 225.

62 Gosepath in diesem Band, S. 248-254.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Steuersätze ohne Ausnahmen und hohe Erbschaftssteuersätze als notwendig angesehen, um das Leistungsprinzip aufrechtzuerhalten. Gleichzeitig sollte Verteilung nach kontextspezifischen Leistungsbemessungen erfolgen. Für den Gesamtzusammenhang des Bandes ist entscheidend, dass die marktinduzierten und nicht durch Leistung rechtfertigbaren Ungleichheiten im Zuge der Globalisierung und Digitalisierung deutlich zugenommen haben.

Christian Volk hinterfragt, welche Formen der politischen Partizipation und welche Protestformen innerhalb des liberalen Skripts als legitim angesehen werden können, auch wenn dabei bestehende Gesetze missachtet werden. Diese Frage nach den Merkmalen eines legitimen zivilen Ungehorsams wird im Zuge der Letzten Generation und generell im Zuge der Verschärfung der politischen Auseinandersetzung wieder verstärkt diskutiert. Beim Protest der Letzten Generation geht es letztlich um die Forderung, dass das Wirtschaften und der Konsum so gestaltet werden müssen, dass sie nicht unsere Lebensgrundlagen unterminieren. Volk bejaht die Legitimität solcher Protestformen und Rechtsbrüche, wenn verschiedene Bedingungen erfüllt sind. Demnach sollte der Rechtsbruch aus politisch motivierten Gründen begangen werden und darf dabei die physische Unversehrtheit anderer Menschen nicht willentlich verletzen. Der Rechtsbruch als Form des Protestes sei weiterhin dann gerechtfertigt, wenn er Themen oder Bedürfnisse dramatisiert, denen sich die Gesellschaft aus systemisch-strukturellen Gründen verweigert bzw. die sie nicht in der gebotenen Dringlichkeit bearbeitet. Entscheidend ist in dieser Konzeption, dass der Rechtsbruch dem universellen Gehalt demokratischer Prinzipien verpflichtet und insofern als ein Beitrag zur Demokratisierung der bestehenden Ordnung interpretierbar sein muss. Anders formuliert: Ein Rechtsbruch werde dann vertretbar, wenn er die Bedingungen der Möglichkeit des Fortbestands der Grundprinzipien des liberalen Skripts, insbesondere des Demokratieprinzips, einfordert.

Die durch den Markt hervorgerufenen Ungleichheiten und Externalitäten waren schon immer eng mit dem liberalen Skript verbunden. Demnach produzieren dessen ökonomische Komponenten Verteilungsergebnisse und Externalitäten, die den politischen und sozialen Prinzipien widersprechen. Im Zuge der gesellschaftlichen und politischen Denationalisierung hat sich dieser Widerspruch wieder verschärft und ist vermehrt in unterschiedliche Kontestationen transformiert worden. Dass die Ungleichheit im Zuge der Globalisierung und Digitalisierung innerhalb von vielen der konsolidierten Demokratien zugenommen hat, wird kaum bestritten. Vieles spricht dafür, dass die damit verbundenen Unzufriedenheiten sich auch in Anfechtungen des liberalen Skripts übersetzen. Bei der ökologischen Frage ist der Zusammenhang besonders offensichtlich.

Es zeigt sich als Zwischenergebnis, dass die inneren Spannungen des liberalen Skripts einen guten Nährboden für Kontestationen bereitstellen. Insbesondere haben die Spannung zwischen Inklusion und Exklusion sowie die Spannung zwischen Marktprozessen und Ungleichheiten innerhalb und zwischen Generationen in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen. Die durch das liberale Skript vorangetriebene Universalisierung des Gleichheitsprinzips und der Globalisierung

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Märkte haben daran entscheidende Anteile. Die damit verbundene Zunahme von Anfechtungen des liberalen Skripts geht also auf endogene Ursachen zurück.

3.2. Gebrochene Versprechen und Anfechtungen

Das liberale Skript tritt in zahlreichen Variationen auf. Dabei gibt es Familien des liberalen Skripts, die sich nach Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit, durch ein »kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die sich überschneiden und kreuzen« äußern.[63] Während die erste Schicht des liberalen Skripts auf eine gemeinsame DNA verweist, deuten die sekundären Komponenten auf die Differenzen zwischen liberalen Familien hin. Unterschiedliche Kleinfamilien innerhalb der liberalen Großfamilie – Judith Shklar spricht von der »Tradition der Traditionen«[64] – betonen die Elemente des liberalen Skripts in unterschiedlicher Weise.

Mit Blick auf die konsolidierten liberalen Demokratien lassen sich vier Kleinfamilien unterscheiden. Die neoliberale Variante betont die wirtschaftliche Freiheit. Sie verzichtet aber nicht auf politische Eingriffe, sondern sieht die Funktion des Rechtsstaates in der Aufrechterhaltung eines wettbewerbsfähigen Marktes, der Innovationspotenziale birgt. Diese Position findet sich häufig in den liberalen und freiheitlichen Parteien. Demgegenüber steht eine sozialdemokratische Auslegung des liberalen Skripts, die staatliche Eingriffe zur Reproduktion der notwendigen, auch materiellen Voraussetzungen von Freiheit und Selbstbestimmung befürwortet. Die grün-liberale Familie offener Gesellschaften betont eine multikulturelle Gesellschaft, offene Grenzen und faire Einwanderungschancen, die Vielfalt der sexuellen Orientierung und der Geschlechtsidentität sowie die Rechte von LGBTQ oder moderne Familienkonzepte. Viertens gibt es eine liberale Familie, die nationalistische und konservative Wurzeln hat. Der »nationale Liberalismus« ist aber nur dann liberal, wenn er den Vorrang des Individuums vor der Nation anerkennt.

Wenn wir einen Blick über den Rand Europas hinauswagen, dann zeigen sich noch ganz andere Ordnungen, die mit dem liberalen Skript in Verbindung gebracht werden. In nicht wenigen von diesen Fällen klafft die Lücke zwischen liberalem Anspruch und Wirklichkeit besonders weit auseinander. Marianne Braig und Andreas Eckert diskutieren in ihren jeweiligen Beiträgen, wie im Zuge kolonialer Eroberungen das liberale Skript seine dunklen Seiten herausgestellt hat. Die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit wird dann so groß, dass Kontestationen und der Vorwurf der Heuchelei besonders guten Nährboden finden. Andreas Eckert zeigt, wie liberale Prinzipien in eine »Zivilisierungsmission« umgemünzt wurden und damit v.a. in Form von Bevormundung, Gewalt und Arroganz auftraten. Genau dadurch ergab sich die offensichtliche »Hypokrisie«, die die Anfechtungen und Kontestation kolonialer Praktiken im Namen des Liberalismus hervorbrachten. Gleichzeitig haben sich aber afrikanische Befreiungsbewegungen auf das liberale Skript berufen und die Heuchelei beim Namen genannt. Die

63 Wittgenstein 1984, S. 278.

64 Shklar 1989.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ambiguität der Wirkung liberaler Ideale zeigt sich dann in ihrer doppelten Kodierung sowohl als Rechtfertigung von Unterdrückung und als Rechtfertigung von Befreiung. Marianne Braig betont aus der Verflechtungsperspektive zudem, dass Lateinamerika in vielfältigen Resonanz- und Abwehrbeziehungen sehr wohl am liberalen Skript mitgeschrieben hat. Einerseits haben die ökonomischen Aspekte der kolonialen Beziehungen die ökonomische Entwicklung und Praktiken in Europa beeinflusst. Andererseits haben die Abwehr- und Unabhängigkeitsbestrebungen Lateinamerikas die Freiheits- und kollektiven Selbstbestimmungskonzepte Europas mitgeprägt. Das habe aber auch dazu geführt, dass die koloniale und postkoloniale Entwicklung als mit dem liberalen Skript verflochten gesehen werden. Die mit den Verflechtungen verbundenen ökonomischen und politischen Fehlentwicklungen werden folgerichtig dem liberalen Skript zugeschrieben und prägen die ambivalente Haltung und die Abwehrbewegungen in Lateinamerika. Die postkolonialen Lesarten des Zusammenhangs von Liberalismus und Kolonialismus, die die strukturelle Eingeschriebenheit betonen, machen diesen Punkt besonders scharf.[65]

In ihrem Beitrag zur »islamischen Ordnung« als Gegenentwurf zum liberalen Skript macht Gudrun Krämer deutlich, dass die postkolonialen Reaktionen auf Vorläufer im frühen 20. Jahrhundert aufbauen können – in diesem Falle die Muslimbrüderschaft in Ägypten[66] –, die sich im Kern gegen die Modernisierung wenden, die angesichts der Ausdifferenzierung der Gesellschaft die Dominanz der Religion bricht. Die Kritik am liberalen Skript wird damit zur Kritik an der Modernisierung, die sich gegen die Träger und Vorreiter des liberalen Skripts in Europa und Nordamerika richtet. Krämer schreibt: »Wie andere Kritiker der liberalen, säkularen Moderne wollen Islamistinnen und Islamisten in einer Situation der Unübersichtlichkeit, des steten Wandels, der Ambivalenzen und der Widersprüche Eindeutigkeit und Klarheit schaffen.«[67] Die Beweggründe für das Gegenskript sind demnach die Zumutungen der liberalen Praktiken, die als Folge der Kolonisation eben dort besonders ausgeprägt sind, wo sich Elemente des liberalen Skripts mit autoritären Herrschaftsformationen vermengen.

Ganz ähnliche Probleme weist die sogenannte liberale internationale Ordnung auf. Sie beinhaltet zwar deutlich liberale Komponenten, wie Tanja Börzel und Thomas Risse zeigen, sie ist aber durch das Souveränitätsprinzip und die privilegierte Rolle der Großmächte eine hybride Ordnung. Dadurch erlange das Prinzip der »souveränen Gleichheit« eine Janusköpfigkeit: Einerseits schützt es »auch Autokratien vor äußerer Einmischung. Andererseits […] ermöglicht diese Grundnorm kollektive Selbstbestimmung und soll demokratische Systeme vor Einmischung von außen schützen.«[68] Entsprechend sehen wir auch in der LIO eine große Schere zwischen (liberalem) Anspruch und der (realpolitischen) Wirk-

65 Mehta 1999; Shiliam 2009; Amir-Moazami in diesem Band.

66 Vgl. hierzu auch Krämer 2022.

67 Krämer in diesem Band, S. 98.

68 Börzel und Risse in diesem Band, S. 144.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeit. Insbesondere in Zeiten einer Machttransformation lässt sich auch hier eine Mehrung an Anfechtungen beobachten.

All die in diesem Band beschriebenen Anwendungen und Variationen weisen eine große Gemeinsamkeit auf: eine besonders ausgeprägte Schere zwischen liberalem Anspruch und Wirklichkeit. Die Selbstbeschreibung von politischen Ordnungen als liberal ruft Erwartungen hervor. Die Praxis von politischen Ordnungen, die von den Ansprüchen besonders weit entfernt bleibt, schafft Enttäuschungen. Solche *broken promises* gab es schon immer in der Geschichte des liberalen Skripts. Vieles spricht sogar dafür, dass die Anzahl solcher hochgradig defizitären Ordnungen in der Vergangenheit nicht geringer, eher um einiges größer war. *Broken promises* scheinen allerdings dann einen besonders guten Nährboden für die Anfechtungen des liberalen Skriptes abzugeben, wenn es eine dominante Position einnimmt. Ohne ein konkurrierendes Skript mit globaler Strahlkraft ist die soziale Sprengkraft von gebrochenen Versprechen besonders stark. Dann werden die Versprechungen des liberalen Skripts weniger unter liberalen Vorzeichen und mit Verweis auf liberale Prinzipien attackiert, sondern das liberale Skript wird als Ganzes verworfen und attackiert.

4. Gibt es Alternativen? Zur Zukunft des liberalen Skripts

Die gewachsene Sichtbarkeit von Spannungen innerhalb des liberalen Skripts und die Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit hat nach einer kurzen Phase liberaler Dominanz in den 1990er Jahren zu einer deutlichen Zunahme von Anfechtungen und Kontestationen des liberalen Skriptes geführt. Im Zuge der Denationalisierung und Abwesenheit einer systemischen Konkurrenz sind die Anfechtungen nicht nur zahlreicher geworden, sie haben sich im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte auch radikalisiert und vertieft. Zunehmend wird das liberale Skript von Akteuren angegriffen, die nicht auf dessen Boden stehen. Insofern ließe sich erwarten, dass neue Alternativen und Systemkonkurrenzen erwachsen. Allerdings sind die Alternativen bis heute rar und bisher nur bedingt attraktiv. Russlands »harte Rechte« (Bluhm und Varga) und auch der politische Islamismus können als Alternativen zum liberalen Skript gelesen werden. Insofern mag es auch kein Zufall sein, dass die Kriege in der Ukraine und im Nahen Osten (wenn dort auch aus spezifischen Gründen) genau dort ausgebrochen sind, wo das liberale Skript auf andere Skripte stößt, die sich selbst als Alternative verstehen. Ihre globale Attraktivität ist jedoch beschränkt.

Katharina Bluhm und Mihai Varga schlüsseln das unübersichtliche Wimmelbild an stark rechtslastigen Akteuren im heutigen Russland auf. Dabei zeigen sie, dass sich in der Interaktion von Putin-Regime, einer Gruppe von ethno-nationalistischen Akteuren und der primär geostrategisch orientierten »harten Rechten« im Laufe der Zeit zwei halbwegs ausformulierte Skripte ergeben haben, deren Hauptgegner eindeutig der liberale Westen ist. Beide präsentieren sich als Alternativen. Freilich erwiesen sich diese beiden Alternativen nicht nur als sehr krude, sondern hochgradig abhängig vom historischen Kontext Russlands und den imperialen

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Narrativen der Sowjetunion. Es sind alternative Skripte entstanden, die aber jenseits des russischen Umfeldes eine nur geringe Attraktivität besitzen.

Ebenso können die politischen Entwicklungen in der MENA-Region als ein fortdauernder Versuch gedeutet werden, eine islamische Alternative zum liberalen Skript zu entwickeln.[69] Auch hier zeigen sich die Grenzen der globalen Attraktivität von alternativen Skripten, die eine starke kulturelle Prägung haben und den Universalismus verwerfen. Die Gemeinsamkeit der Beiträge von Katharina Bluhm, Mihai Varga und Gudrun Krämer ist, dass sie diese Alternativen mit Distanz und ohne jede Polemik skizzieren. Dennoch bleibt offensichtlich, dass die Attraktivität dieser Alternativen jeweils eingeschränkt ist. In beiden Fällen spricht manches dafür, dass es den jeweiligen Machthabern gelingt, im Innern ein gewisses Maß an Legitimität aufzubauen. Über die jeweilige Region hinaus bleibt die Anziehungskraft gering.

Das Gesamtergebnis unserer Überlegungen bleibt dennoch ambivalent. Es gibt zwar eine starke Zunahme der Anfechtungen des liberalen Skripts aufgrund seiner eigenen Schwächen, die in den letzten drei Jahrzehnten besonders deutlich zutage getreten sind. Gleichzeitig scheint eine universelle Alternative zu fehlen. Das führt zu Überlegungen eines dritten Weges, in dem sich das liberale Skript selbst transformiert, um sich zu retten. Dass mit Rahel Jaeggi eine Stimme der Kritischen Theorie ihre »Solidarität mit dem liberalen Skript im Augenblick seines Sturzes« zum Ausdruck bringt, ist besonders charmant und erwähnenswert. Jaeggi argumentiert, dass eine solche Solidarität – und damit auch die Möglichkeit einer »Rettung« des Liberalismus – nur darin bestehen kann, diesen angesichts seiner Defizite über sich hinauszutreiben, im (erneuten) Versuch also seiner emanzipativen Überschreitung und Transformation. Die bloße Verteidigung der liberalen Errungenschaften muss gemäß dieser Argumentation scheitern, weil das »liberale Paradigma« Erschöpfungstendenzen zeige. Insbesondere die »ethische Enthaltsamkeit« und der »Besitzindividualismus«, der notwendigerweise die ökonomische Ungleichheit in eine soziale und politische Ungleichheit übersetze, müssen überwunden werden. Die Zunahme der Anfechtungen des und Abwendungen vom liberalen Skript verweisen demnach auf eine Aushöhlung seiner Überzeugungskraft, die nur durch eine emanzipative Überwindung des Liberalismus, die dessen Errungenschaften in sich aufnimmt, wiederhergestellt werden kann.

Der abschließende Beitrag (Zürn und Stiller) greift die von Jaeggi aufgerufene Transformationsperspektive auf. Dabei geht es nicht nur um ein Weitertreiben des liberalen Skripts, sondern auch darum, dass der Prozess der Transformation liberalen Vorzeichen folgt. Eine liberale Selbsttransformation setzt aber voraus, dass die Überwindung der gegenwärtigen endogen verursachten Problemlagen möglich ist und diese nicht dem liberalen Skript strukturell eingeschrieben sind. Sollen setzt Können voraus. Nur wenn die analysierten Probleme und Fehlentwicklungen innerhalb des liberalen Skripts behoben werden können, ist die Selbsttransformation ein gangbarer Weg. Eine solche Selbsttransformation zielt darauf ab, die

69 Krämer in diesem Band. Gleiches lässt sich für Entwicklungen in Asien sagen. Vgl. etwa Zhao Tingyang 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besonders offensichtlichen und kontestationsträchtigen Schwächen des liberalen Skriptes durch eine Neugewichtung und Umformulierung von Kernsätzen des Skriptes zu beheben. Das unterscheidet sich sowohl von kosmetischen Korrekturen der Politikergebnisse als auch von der Suche nach einem alternativen Skript, das liberale Prinzipien und Errungenschaften ignorieren kann.

Literatur

Bell, Duncan D. 2014. »What is liberalism?«, in *Political Theory*, 42,6, S. 682–715.

Berlin, Isaiah 1969. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Bracher, Karl-Dietrich 1982. *Zeit der Ideologien: Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Boli, John 1999. *World Authority Structures and Legitimations*, in, *Constructing World Culture. International Nongovernmental Organizations Since 1875*, hrsg. Boli, John; Thomas, George M., S. 267–301. Stanford: Stanford University Press.

Börzel, Tanja. A.; Zürn, Michael 2020. *Contestations of the Liberal Script. A Research Program*, SCRIPTS Working Paper Series, No. 1. *Cluster of Excellence »Contestations of the Liberal Script«*, Berlin: Freie Universität Berlin.

Börzel, Tanja. A.; Zürn, Michael 2021. »Contestations of the Liberal International Order: From Liberal Multilateralism to Postnational Liberalism«, in *International Organization*, 75,2, 282–305..

Carr, Edward H. 1964. *The Twenty Years' Crisis 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations*. Harper Perennial.

Fanon, Frantz 1961. *Les damnés de la terre*. Éditions Maspero.

Fawcett, Edmund 2018. *Liberalism. The Life of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.

Forst, Rainer 2019. *The Justification of Progress and the Progress of Justification*, in *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst*, hrsg. Allen, Amy; Mendieta, Eduardo, S. 17–37. University Park: Penn State University Press.

Freeden, Michael 2003. *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Freeden, Michael 2015. *Liberalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Fücks, Ralf 2015. *Green Growth, Smart Growth. A New Approach to Economics, Innovation and the Environment*. London: Anthem.

Fukuyama, Francis 2022. *Der Liberalismus und seine Feinde*. Hamburg: Hoffmann und Kampe.

Gerschewski, Johannes 2021. »Explanations of Institutional Change: Reflecting on a ›Missing Diagonal‹«, in *American Political Science Review*, 115,1, S. 218–233.

Goddard, Stacey E.; Krebs, Ronald R.; Kreuder-Sonnen, Christian; Rittberger, Berthold 2024. »Contestation in a World of Liberal Orders«, Global Studies Quarterly, Volume 4, Issue 2, April 2024, ksae026 https://doi.org/10.1093/isagsq/ksae026.

Gosepath, Stefan; Zürn, Michael 2024. »Anfechtungen und Selbsttransformation des liberalen Skripts«, in: Mahmoud Bassiouni, Eva Buddeberg, Mattias Iser, Anja Karnein und Martin Saar (Hg.), *Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit,* Berlin, Suhrkamp. S. 300–334.

Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp.

Held, David 1995. *Democracy and the Global Order*. Stanford: Stanford University Press.

Katzenstein, Peter J. 2022: *The Downfall of the American Order?*, in *Liberalism's Antinomy: Endings as Beginnings?*, hrsg. Katzenstein, Peter J. und Kirshner, Jonathan, S. 165–184. Ithaca: Cornell University Press.

Kelsen, Hans 1925. *Allgemeine Staatslehre. Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaften*. Berlin: Julius Springer.

Koschorke, Albrecht 2012. *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt am Main: Fischer.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Krämer, Gudrun 2022. *Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder. Eine Biographie*. München: C.H.Beck.
Lake, David A.; Martin, Lisa L.; Risse, Thomas 2021. »Challenges to the Liberal Order: Reflections on International Organization«, in *International Organization*, 75,2, S. 225–257.
Lechner, Frank J.; Boli, John. 2005. *World Culture: Origins and Consequences*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Levitsky, Steven; Ziblatt, Daniel 2024. *Die Tyrannei der Minderheit: Warum die amerikanische Demokratie am Abgrund steht und was wir daraus lernen können*. München: DVA.
Linz, Juan J. 1975.*Totalitarian and Authoritarian Regimes*, in *Handbook on Political Science*, hrsg. Greenstein, Fred I.; Polsby, Nelson W. Reading: Addison Wesley.
Marshall, Thomas H. 1950. *Citizenship and Social Class: And Other Essays*. New York: Cambridge University Press.
Mehta, Uday Singh 1999. *Liberalism and Empire*. Chicago: The University of Chicago Press.
Merkel, Wolfgang; Zürn, Michael 2019. »Conclusion: The Defects of Cosmopolitan and Communitarian Democracy«, in The Struggle Over Borders: Cosmopolitanism and Communitarianism, de Wilde, Pieter (Hrsg.) et al., S. 207–3. Cambridge: Cambridge University Press.
Meyer, John W. 1987. »The World Polity and the Authority of the Nation-State«, in *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual,* hrsg. Thomas, George M.; Meyer, John W.; Ramirez, Francisco O.; Boli, John, S. 41–70. Newbury Park: Sage.
Meyer, John. W. 2005. *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Müller, Jan-Werner 2011. *Contesting democracy: Political ideas in twentieth-century Europe*. New Haven: Yale University Press.
Norris, Pippa; Inglehart, Ronald 2019. *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge: Cambridge University Press.
Özmen, Elif 2023. *Was ist Liberalismus?* Berlin: Suhrkamp.
Pistor, Katharina 2019. *The Code of Capital. How the Law Creates Wealth and Inequality*. Princeton: Princeton University Press.
Popper, Karl R. 2013 [1945]: *The Open Society and Its Enemies*. New One-Volume Edition (trans. by Gombrich, Ernst H. / Ryan, Alan), Princeton: Princeton University Press.
Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rogowski, Ronald 1990. *Commerce and Coalitions: How Trade Affects Domestic Political Alignments*. Princeton: Princeton University Press.
Rosenblatt, Helena 2018. *The Lost History of Liberalism. From Ancient Rome to the Twenty First Century*. Princeton: Princeton University Press.
Rössler, Beate 2001. *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Schäfer, Armin; Zürn, Michael 2021. *Die demokratische Regression*. Berlin: Suhrkamp.
Shilliam, Robbie 2021. *Decolonizing Politics. An Introduction.* New York: J. Wiley & Sons.
Shklar, Judith N. 1989: *The Liberalism of Fear*, in *Liberalism and the Moral Life*. hrsg. Rosenblum, Nancy L., S. 21–38. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Smith, Adam 1964 [1776]. *The Wealth of Nations*. J.M. Dent & Sons.
Stichweh, Rudolf 2020. »Unablässige Prozesse.«, in *Forschung & Lehre*, 27,4, S. 298–300.
Wall, Steven 2015. *The Cambridge companion to liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Williams, Bernard 2005. *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.
Wittgenstein, Ludwig 1984. *Philosophische Untersuchungen* (ed. von Anscombe, Elizabeth M.; von Wright, Georg H.; Rush Rhees, Benjamin), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Zhao, Tingyang 2019. *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Berlin: Suhrkamp.
Zürn, Michael 2018. *A Theory of Global Governance: Authority, Legitimacy, and Contestation*. Oxford: Oxford University Press.
Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021. *Sketching the Liberal Script. A Target of Contestation*s, SCRIPTS Working Paper No. 10, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zürn, Michael 2022: »How Non-Majoritarian Institutions Make Silent Majorities Vocal. A Political Explanation of Authoritarian Populism«. In: Perspectives on Politics, 20,3, S. 788–807.

Zürn, Michael 2024: »Reflections on Endogenous Crises Explanations in a World of Liberal Orders«, Global Studies Quarterly, 4,2, ksae027, https://doi.org/10.1093/isagsq/ksae027.

Zürn, Michael; Fernández, Nieves; Röllicke, Lena; Weckemann, Maximilian; Schmotz, Alexander; Gosepath, Stefan 2024. *Towards a Typology of Contestations: Four Clusters of Contestants*, SCRIPTS Working Paper No. 44, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Rund um den Globus steht der Liberalismus in der Kritik. Der einleitende Beitrag des Sonderbandes skizziert zunächst politische, ökonomische und soziale Komponenten des liberalen Skripts mit dem Kern individueller Selbstbestimmung, das zunächst als sehr attraktive Gesellschaftsordnung erscheint. Die vielfältige Kritik wird daraufhin endogen verortet, auf innere Spannungen und gebrochene Versprechen des liberalen Inklusions- und Fortschrittsversprechen zurückgeführt. Die Einleitung stellt somit einen Rahmen als Bezugspunkt für die Beiträge des Sonderbandes bereit.

Stichworte: Liberales Skript, Liberalismus, Demokratiekritik, Anfechtung, Kontestation, Endogenität

The liberal script and its problems

Abstract: Liberalism is being criticized around the globe. The introductory contribution to the special volume first outlines the political, economic, and social components of the liberal script with the core of individual self-determination, which initially appears to be a very attractive social order. The diverse criticism is then endogenously located, traced back to internal tensions and broken promises of the liberal promise of inclusion and progress. The introduction thus provides a framework as a point of reference for the contributions in this special volume.

Keywords: Liberal script, liberalism, critique of democracy, contestation, endogeneity

Autor

Prof. Dr. Michael Zürn
Direktor der Abteilung Global Governance
Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung
Reichpietschufer 50
10785 Berlin
michael.zuern@wzb.eu

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Räumliche Entfaltungen

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Marianne Braig

Mitschreiben. Einschreiben. Weiterschreiben. Umschreiben.

Verflechtungen und Vielfalt liberaler Skripte aus der Perspektive Lateinamerikas

In Verflechtungen denken

Vorstellungen, die das liberale Skript (im Singular) als Artikulationen großer Philosophen,[1] als Ideen und Normen der westlichen Welt darlegen, greifen nicht selten zu kurz. Ideen, Normen und Praktiken werden in unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Kontexten von sozialen Akteur*innen immer wieder neu ausgehandelt, erstritten, weitergeführt, hinterfragt und verworfen. Über Vergleichsverfahren können wir Variationen entdecken – aber von was, von einer großen Erzählung des Liberalismus?[2] Stehen Ideen, Normen und Praktiken nicht in Interdependenz- und Resonanzverhältnissen, welche es zu rekonstruieren gilt, um die Vielfalt liberaler Skripte (Plural) in den Blick zu bekommen? Das Ensemble von Variationen ist nicht als Nebeneinander, sondern als Verflechtung von liberalen Skripten zu verstehen, die in Interaktionen liberaler Erzählungen und ihrer Kritiken ständig ausgehandelt werden.[3] Diese Prozesse sind nicht als lineare Erweiterung, sondern als ein komplexes Um- und Weiterschreiben zu begreifen, die auch den Rückbau erreichter Normen und Praktiken mit sich bringen können.

In diesem Beitrag liegt der Schwerpunkt auf den Interdependenzen, Abhängigkeiten und Resonanzbeziehungen der lateinamerikanischen und westeuropäischen Gesellschaften. Hinsichtlich des liberalen Skripts bedeutet dies, den Blick auf Prozesse und Akteur*innen in Lateinamerika und der Karibik zu lenken, die an der Herausbildung liberaler Narrationen beteiligt sind, diese in verschiedenen historischen Momenten mit- und weiterschreiben oder in kritischer Auseinandersetzung umschreiben. In einer historisch-soziologischen Betrachtung gehe ich der doppelten Fragestellung nach: wieviel Lateinamerika steckt in der Erfolgsgeschichte liberaler Skripte und in welchen Resonanz- und Abwehrbeziehungen ist die Region am Ensemble liberaler Skripte beteiligt.

1 Genannt werden meist mit unterschiedlicher Hervorhebung John Locke, Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill, Immanuel Kant, Charles-Luis de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau.

2 Die große Erzählung vom selbstbestimmten Menschen wird derzeit mit der Wahl des gerne als »Anarcho-Kapitalisten« bezeichneten Politikers Javier Milei zum Präsidenten Argentiniens weitergesponnen. Ulf Poschardt setzt in seinem Leitartikel »Avantgarde der westlichen Welt« große Hoffnungen auf dessen radikalen Liberalismus. »Milei hält alle Menschen im Kantischen Sinne für mündig«. (Die Welt, 21.12.2023).

3 Vgl. hierzu in der Einleitung dieses Sonderhefts, Abschnitt 2: »Was ist das liberale Skript?«.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 39–63

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei wird davon ausgegangen, dass Skripte als Erzählungen von Ideen, Normen und Praktiken zu verstehen sind, die immer wieder neu rekonfiguriert werden. Sie sind nicht allein durch zeitliche und räumliche Kontexte bestimmt, sondern durch die Rekombination und Infragestellung von Ideen, Normen und Praktiken und durch Resonanzbeziehungen zwischen verschiedenen Narrationen, die sie prägen und in denen sie sich artikulieren.

Aus der historischen Perspektive Lateinamerikas sollen im Folgenden unterschiedliche materielle Verflechtungen und kulturelle Resonanzbeziehungen in ihrer Bedeutung für die Herausbildung und Entwicklung und für das Hinterfragen liberaler Skripte genauer betrachtet werden. Dabei frage ich nicht nach dem Beitrag Europas und anderer Weltregionen; ich konzentriere mich auf Interaktionen und Impulse, die von Lateinamerika ausgehen. Ihre Rezeption und ihre Effekte in europäischen Gesellschaften können nur angedeutet werden.

Der amerikanische Kontinent und Europa sind seit mehr als 500 Jahren eng miteinander verbunden. Mit Europa sind im Folgenden die Großmächte Westeuropas gemeint, die direkt oder indirekt in die Kolonialisierung Lateinamerikas seit dem 16. Jahrhundert involviert sind. Die Verflechtungsweisen sind vielfältig und sie haben im Laufe der Zeit mehrfache Wandlungen durchlaufen. Als eine Konstante erweisen sich die Ungleichheiten zwischen den Regionen. In Lateinamerika bilden sich strukturelle Abhängigkeiten zu Europa heraus, welche die lateinamerikanischen Dependenztheorien in den 1960er und 1970er Jahren herausarbeiten,[4] und die in den kolonialen und postkolonialen Theorien[5] seit den 1990er Jahren als neue Machtbeziehungen, als *Colonialidad del Poder,*[6] gefasst werden.

Die Ungleichheit zwischen den Regionen artikuliert sich aber gerade auch darin, dass der europäische Teil seine eigenen Prägungen und Abhängigkeiten durch die Interdependenz mit Lateinamerika weitgehend ausblendet. Lateinamerikanische Autoren wie Fernando Coronil heben hervor, dass europabezogene bzw. eurozentrische Sichtweisen Lateinamerika allein auf einen Ort des enormen Rohstoffreichtums und der billigen Arbeitskräfte beschränken. Sie blenden den Wandel aus, den Europa über den langen Zeitraum selbst durchlebt. Dabei werden sowohl die »Hybridisierung der Europäer« unsichtbar, als auch das Bewusstsein verdrängt, dass die Entwicklung Europas erst »durch die Aneignung anderer Kulturen« möglich wird.[7] Aníbal Quijano[8] spricht von der gleichzeitigen und reziproken Entstehung Amerikas (er konzentriert sich auf Lateinamerika) und Europas (er meint damit Westeuropa).

Denn nicht nur Lateinamerika wird in den gegenseitigen Verflechtungen abhängig, auch Europa entsteht und besteht in der Interdependenz zu Lateinamerika. Ohne Lateinamerika hätte Europa seine globale Vormachtstellung nicht einneh-

4 Vgl. u.a. Frank 1975; Cardoso, Falleto 1984.

5 Vgl. u.a. Quijano 2009; Coronil 2002.

6 Quijano 2009, S. 8.

7 Coronil 2002, S. 192.

8 Quijano 2009, S. 11.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men können,[9] und weite Regionen in Europa wären ohne Entwicklungschancen geblieben. Erst mit der Einverleibung der *Neuen Welt* gelingt es Europa, Grundlagen für seine weitere Entwicklung und Modernisierung zu schaffen, wie die Verbesserung der Ernährungssituation der Masse der Bevölkerung durch die Einführung bzw. den Anbau einer Reihe von Nutzpflanzen aus den Amerikas. Ohne das Silber Lateinamerikas als globales Zahlungsmittel hätte Europa zudem seine Stellung in der Welt nicht verändern können.

Die Verflechtungen zwischen Europa und Lateinamerika sind jedoch nicht allein ökonomische, sondern immer auch kulturelle. Zugleich sind in diese – in direkter oder indirekter Weise – weitere Weltregionen einbezogen. In der globalhistorischen Forschung ist die Prägung durch den *Black Altantic*[10] mit seinem transatlantischen Sklavenhandel gründlich untersucht worden. Für die Verflechtung zwischen Lateinamerika, Asien und Europa ist der pazifische Galeonenhandel ebenfalls von grundlegender Bedeutung; er bringt Silber von Acapulco nach Manila und asiatische Luxusgüter nach Europa und in die spanischen Kolonien.

Im Folgenden möchte ich deutlich machen, dass vor dem Hintergrund der Verflechtungsgeschichte die Herausbildung und Veränderungen liberaler Skripte anders erzählt werden als aus einer Perspektive, die allein Westeuropa und die USA als Ursprung sehen, von wo aus sich liberale Ideen und Normen ausbreiten. In diesem Beitrag soll die Bedeutung Lateinamerikas für die Erfolgsgeschichte liberaler Skripte in zwei Schritten gezeigt werden. Dabei nutze ich unterschiedliche Zugriffe, einmal auf die materiellen Abhängigkeiten und zum zweiten auf kulturelle Resonanzbeziehungen. Der Fokus liegt auf den Interdependenzen zwischen Lateinamerika und Europa, diese beziehen jedoch stets andere Regionen ein. Die globalen Verflechtungen dieser Wechselbeziehungen können hier nur angedeutet werden.

Im ersten Schritt möchte ich die Relevanz von materiellen Interdependenzen für die Entwicklung liberaler Skripte in Europa darlegen. Aus der historischen Perspektive Lateinamerikas kann das zentrale Fortschrittsversprechen liberaler Gesellschaften nicht allein als das Resultat der industriellen Revolution in Europa und Nordamerika gesehen werden. Die liberale Erfolgsgeschichte basiert auf der globalen materiellen Verwobenheit Europas mit anderen Weltregionen. Westeuropa und Nordamerika, so meine These, können erst durch die Interdependenz mit anderen Weltregionen in ihren jeweiligen nationalen Kontexten die industrielle Entwicklung mit liberalen Werten und Normen verbinden. Dies gilt in besonderer Weise in Hinblick auf das Fortschrittsversprechen, in welchem die Beherrschung der Natur zum Wohle aller zugesagt wird, die Externalisierung der Kosten auf andere Regionen (hier Lateinamerika) und auf nächste Generationen jedoch ausgeklammert wird.

In einem zweiten Schritt werde ich kulturelle Resonanzbeziehungen betrachten, und mich dabei auf Freiheit als einer jedem liberalen Skript inhärenten Kernidee fokussieren. Dabei werde ich zeigen, dass Freiheit, als individuelle Selbstbestim-

9 Marks 2006.

10 Vgl. Mintz 2007.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mung verstanden, in verschiedenen Kontexten unterschiedlich konnotiert sein und verschiedene Verbindungen eingehen kann. Auf Vorstellungen von Freiheit und individueller Selbstbestimmung des Menschen, in der Amerikanischen und Französischen Revolution ausformuliert, reagiert die Haitianische Revolution bereits 1791 radikal mit dem Verständnis von Freiheit als Freiheit von Sklaverei und der Forderung nach der Selbstbestimmung, sich praktisch von der kolonialen Versklavung zu befreien. Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert prägen in vielen Ländern des Subkontinents die Forderungen der ländlichen, meist indigenen Bevölkerung nach *tierra y libertad*, nach »Freiheit und Land«, die Auseinandersetzungen mit dem oft gewaltsam durchgesetzten Recht auf Privateigentum. In beiden Fällen bilden sich dabei eigene Vorstellungen von Freiheit und Verbindungen zu anderen Rechten heraus.

Globale materielle Verflechtungen – Grundlagen des Fortschritts Europas

Durch die gewaltsame Eroberung der Amerikas findet nicht nur eine geographische Ausweitung der Einflusssphären europäischer kolonialer Mächte statt, sondern der *Columbian Exchange*[11] bedeutet eine Veränderung der europäischen und amerikanischen Anbau-, Ernährungs- und Lebensweise, die durch den Austausch von Tieren und Pflanzen vorangetrieben wird. Europa verfügt zu Beginn der Kolonialzeit weder über die Ressourcen (Waren, Geld), um Luxusprodukte für die Eliten aus Asien zu erwerben, noch reicht die einheimische Agrarproduktion aus, um weite Teile der Bevölkerung ausreichend ernähren zu können.

Geteilte Interdependenz – jenseits des Marktes

Grundnahrungsmittel (wie Mais, Tomaten, Paprika etc.) aus den Kolonien werden unverzichtbar für europäische Speisen. Für das Überleben grundlegend erweist sich jedoch die *Kartoffel* aus den Anden. Diese ist bis zur Kolonialzeit in Europa unbekannt, ebenso wie die vorkoloniale Forschung und das ausgeprägte Wissen der Inkas über diese Nutzpflanze. Bis heute ist das Wissen vor allem von indigenen Bäuerinnen für den Erhalt der ca. 5.000 Kartoffelsorten von immenser Bedeutung.

Die Einführung der Kartoffel in verschiedenen europäischen Regionen verändert nicht allein den Speisezettel der Menschen, sondern auch die europäische Wissensproduktion. Mit der Einführung der Kartoffel sind systematische empirische Beobachtungen und botanische Erfassungen verbunden. Sie prägen die im 18. Jahrhundert entstehende Disziplin der Agrarwissenschaft. In Preußen ist es der Arzt Albrecht Daniel Thaer, der auf Basis seines Studiums der Tier- und Pflanzenwelt die Entwicklung einer rationellen Landwirtschaft und die Etablierung der Agrarwissenschaft vorantreibt. Zugleich erkennt der Mediziner in ihr eine vollwertige Ernährung für die heimische Bevölkerung. Die Einführung des Kartoffelanbaus in Europa verbessert die Lebenslage von Millionen von Menschen und

11 Crosby 1972.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

treibt die wissenschaftlichen Untersuchungen und unser Verständnis von Landwirtschaft voran; sie nimmt jedoch keinen Einfluss auf die andinen Produktions- und Lebensverhältnisse. Es findet keine Kommodifizierung der Kartoffel statt. Die Pflanze wird unabhängig von der andinen Ursprungsregion in Europa auf Basis einer eigenen Wissensproduktion angebaut und trägt zur Verbesserung der Lebenssituation von Millionen armer Menschen bei, ohne die Lebensgrundlage der andinen Landbevölkerung zu verändern.

Die Kartoffel kann als großzügiges Geschenk der andinen Welt gesehen werden und als Beispiel dafür, dass geteilte globale Interdependenzen möglich sind, ohne dass sich ein Teil auf Kosten des anderen bereichern müsste.

Kommodifizierung Lateinamerikas

Dies trifft ganz sicherlich nicht für die agrarischen Produkte – wie Zuckerrohr und Baumwolle – zu, die nach der *Conquista* zu einer radikalen Veränderung der landwirtschaftlichen Produktions- und Eigentumsverhältnisse in den Kolonien beitragen. Vielschichtige Verschränkungen von Ungleichheitsbeziehungen lassen sich am Beispiel der Einführung des aus Asien stammenden Zuckerrohrs zeigen. Der Anbau führt über den transatlantischen Sklavenhandel zu grundlegend anderen Produktions- und Sozialbeziehungen. Die auf Sklaverei basierende Plantagenproduktion ist mit der Kommodifizierung von Menschen[12] und Agrarprodukten verbunden. Zuckerrohr und Baumwolle verknüpfen in kurzer Zeit die auf der Versklavung von Afrikaner*innen basierende Landwirtschaft in den Kolonien der Amerikas, insbesondere die Karibik, Brasilien sowie die Südstaaten der USA mit der industriellen Entwicklung und dem Konsum in Europa.

Seit dem 16. Jahrhundert steigt Rohrzucker zum wichtigsten agrarischen Exportprodukt der Region auf und gewinnt an Bedeutung für die europäische Ernährung.[13] Bis zum 19. Jahrhundert gelten Baumwollstoffe als Luxusprodukte, die für wenige Wohlhabende nach Europa importiert werden. Noch um 1700 findet das Gros der Baumwollproduktion in Indien und China statt.[14] Dies ändert sich mit der Entwicklung industrieller Produktionsschritte in Manchester und Umgebung. Dort entsteht im 19. Jahrhundert nicht allein eine prosperierende Textilindustrie, sondern dadurch angestoßen wird auch eine weitergehende

12 Allein nach Brasilien verkaufen portugiesische Kaufleute mehr als 3 Millionen afrikanischer Sklaven; sie machen Portugal bis ins 19. Jahrhundert hinein zur weltweit führenden Nation im Sklavenhandel. Doch auch die anderen europäischen Kolonialmächte und ihre Kaufleute aus Spanien, England, Frankreich, den Niederlanden etc. sind am atlantischen Sklavenhandel beteiligt. Zusammen verschleppen sie ca. 11 Millionen Menschen aus Afrika in die Amerikas.

13 Die Bedeutung des Zuckerrohrs für Europa geht erst zurück, als es zu Beginn des 19. Jahrhunderts gelingt, auf Basis der Zuckerrübe eine eigene Zuckerproduktion in Europa aufzubauen.

14 Beckert 2014, S. 10.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Industrialisierung und Kapitalisierung. Daron Acemoglu und andere[15] können mit Bezug auf Williams (1944) und in Entgegnung auf seine Kritiker zeigen, dass sich der Aufstieg des Kapitalismus nicht allein durch endogene Faktoren erklären lässt, sondern auch durch indirekte Auswirkungen des internationalen Handels auf institutionelle Entwicklungen. Sie stellen die Verschränkung zwischen der um 1500 sich ausbreitenden Festschreibung des Privateigentums in England und dem expandierenden Überseehandel sowie der Eroberung riesiger neuer Territorien und ihrer Ressourcen in der *Neuen Welt* heraus. Sven Beckert wiederum macht in seiner »Geschichte des globalen Kapitalismus« am Beispiel der Baumwolle deutlich, »wie wichtig koloniale Enteignung, Sklaverei und die gewaltsame Einfügung in globale Netzwerke für die radikale Umgestaltung der lokalen Textilindustrie«[16] in England sind. Nicht allein die technischen Erfindungen und die Entwicklung und Intensivierung der Arbeitsteilung in der Massenproduktion treiben zunächst die Industrialisierung der Baumwolle voran. Was in den aktuellen historischen Beiträgen deutlich wird, ist, dass die industrielle Entwicklung in Großbritannien von der gesicherten Rohstoffzufuhr aus den Kolonien in den Amerikas und der Arbeit versklavter Menschen profitiert. Die Ausweitung der Plantagenproduktion scheint auf Basis des wachsenden transatlantischen Sklavenhandels gesichert, ebenso wie der Zugang zu immer mehr Land in den Amerikas. Mit Kapital und der politischen und institutionellen Unterstützung (wie Protektionismus) des Staates gelingt es Großbritannien binnen weniger Jahre zum industriellen Zentrum Europas und der Welt zu werden.

Silber: Commodity und Weltgeld – Schlüssel zum Reichtum Europas

Für die Neupositionierung Europas gegenüber anderen Weltregionen und insbesondere gegenüber Asien ist ein mineralischer Rohstoff aus Lateinamerika von Bedeutung: Silber – zugleich *Commodity* und Weltgeld. Nach der Entdeckung der größten Silbervorkommen in Potosí (im heutigen Bolivien) und weiterer Silberminen im Norden Neuspaniens (heute Mexiko) wird unter Einsatz von Quecksilber aus Europa, welches massive Umweltschäden verursacht, Silber gewonnen. Dieses Silber ermöglicht es westeuropäischen Kolonialländern in den nächsten Jahrhunderten, die Entwicklung des Welthandels wesentlich voranzutreiben und die Stellung Europas in der Welt grundlegend zu verändern.

An diesem Edelmetall lassen sich »Frühformen von Globalisierung« aufzeigen, wird doch das mit Hilfe von verschiedenen Formen von Zwangsmechanismen in den spanischen Kolonien geförderte Silber »zum Träger eines wahrhaft globalen Handelsverkehrs bereits im 16. Jahrhundert.«[17] Für die Gesellschaften in

15 Acemoglu, Johnson, Robinson 2005 nehmen die Williams-These (Williams 1944) und die Kritik von Engermann 1972, S. 430–443; O'Brian, Patrick K. 1982, S. 1216–1233 auf und machen deutlich, dass die Debatte über die Relevanz exogener Faktoren für die Industrialisierung nicht abgeschlossen ist.

16 Beckert 2014, S. 156.

17 Feldbauer, Liedl 2009, S. 41.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Bergbauregionen bedeutet dieser Eingriff die Zerstörung ihrer natürlichen Umwelt und die Ausweitung alter und neuer Formen von Zwangsarbeit und Zwangsverpflichtungen der indigenen Bevölkerung sowie eine extreme Bereicherung einer kleinen Elite. In Hispanoamerika hergestellte Silberbarren und geprägte Silbermünzen (Silberpeso aus Mexiko) finden weltweit eine große Nachfrage bei verschiedenen global und lokal agierenden Akteuren: Silber dient den im Überseehandel engagierten Händlern als Tausch- und Zahlungsmittel; es gilt den international agierenden Banken als Sicherheit; zahlreiche Staaten nutzen Silber als eigene Währung und für die Bezahlung von Militärausgaben; als internationales Zahlungsmittel ermöglicht es Rohstoffproduzenten, global zu agieren.[18] Auf die Effekte dieser weiträumigen Verflechtungen kann hier nicht eingegangen werden.

Die Kontrolle der Produktion von Silber und Silbermünzen in der *Neuen Welt* durch die spanische Krone erlaubt es den europäischen Handelshäusern und Staaten, die strukturellen Nachteile gegenüber Asien auszugleichen. Die wachsende Produktion sowie die hohe und gleichbleibende Qualität des Silbers aus Hispanoamerika erreichen über Spanien andere europäische Staaten und private Kaufleute, die das Edelmetall für ihren Handel mit China, Indien, Japan, der Levante u.a.m. benötigen. Mit Silber aus Mittel- und Südamerika verschaffen sich die Europäer ab Mitte des 16. Jahrhunderts den »Schlüssel zu den Reichtümern Asiens«[19]; gilt doch Silber neben Gold lange Zeit als eines der weltweit am höchsten bewerteten Tauschgüter. Der »Umweg« über Lateinamerika ermöglicht den Europäern – unabhängig vom Osmanischen Reich – durch die Aneignung des Silbers als globalem Zahlungsmittel den Zugang zu asiatischen Waren wie Seide, Baumwolle und Gewürze. Europa selbst hat wenig attraktive Produkte anzubieten und weist gegenüber Ländern wie China und Indien lange Zeit ein strukturelles Handelsdefizit aus.

Doch erst mit der steigenden Nachfrage Chinas selbst nach Silber, aufgrund einer veränderten Fiskalpolitik, die die chinesischen Händler, Handwerker und Bauern zwingt, ihre Steuern in Silber zu bezahlen,[20] kommt es zu einem massiv steigenden Bedarf an Silber als lokalem Zahlungsmittel, welcher sich auf die globale Nachfrage auswirkt. »Chinas silberbasierte Währung (führte) zu einem wachsenden Zustrom des entsprechenden Edelmetalls«[21] aus Lateinamerika. Während drei Jahrhunderten von 1500 bis 1800 landen »ungefähr drei Viertel der Silberproduktion der *Neuen Welt* letztlich in China«, in »der größten und produktivsten Wirtschaft der Welt«. Dieser Strom wird zum »Motor, der den Großteil der frühneuzeitlichen Wirtschaft mit Silber aus der *Neuen Welt* antrieb«.[22]

18 Marichal 2006, S. 27.

19 Marks 2006, S. 99.

20 Flynn, Giráldez, von Glahn 2003.

21 Feldbauer, Liedl 2009, S. 45.

22 Flynn, Giráldez, 1999, S. 23.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit der Eröffnung des transpazifischen Seewegs zwischen Manila und Acapulco 1571 werden Beziehungen zwischen Hispanoamerika und Asien direkt hergestellt. In dem sich ausbildenden globalen Galeonenhandel, in welchen auch Häfen in Südamerika, wie Lima, einbezogen sind, spielen der Silbertransport und die Versorgung der neuen spanischen und kreolischen Oberschicht mit Seide und anderen Luxusprodukten eine zentrale Rolle. Die neue Stellung Neuspaniens inspiriert zeitweise die dortige Elite, sich in Absetzung zu Europa und insbesondere zu Spanien als das eigentliche »Herz der Welt«[23] zu imaginieren.

Doch es sind nicht Neuspanien und seine Eliten, die das Herz der Welt bilden werden. Dieses schlägt nach dem Rhythmus, den die europäischen Zentren der kolonialen und imperialen Welt vorgeben. Es sind zunächst die Großmächte im Westen Europas, die sich mit Hilfe des Silbers Lateinamerikas und der Rohstoffe aus aller Welt zu globalen Börsen und Handelsplätzen entwickeln können. Zu den Gewinnern des globalen Kapitalismus werden sie – dies gilt auch für die USA – im Zuge der Industrialisierung,[24] die die Vormachtstellung der westlichen Welt, immer wieder auch mit Hilfe von Waffengewalt, befestigt.

Ausweitung der commodity frontiers in Lateinamerika

Das Fortschrittsversprechen der liberalen Gesellschaften Europas und Nordamerikas basiert auf der Beherrschung der Natur und der Externalisierung der damit verbundenen Kosten. Immer weiter werden die ökologischen Grenzen dabei nicht nur in den eigenen nationalen Territorien verschoben, sondern die *commodity frontiers* in Lateinamerika[25] ausgedehnt. Als weltweit führende Region agrarischer und mineralischer Rohstoffproduktion und -exporte ist der Subkontinent von diesen Grenzverschiebungen in besonderer Weise betroffen.

Bis heute bleibt die Idee von Fortschritt in den liberalen Erzählungen mit der Ausweitung der Märkte und Wachstum verbunden. Wer in den Zuwachs von Fortschritt und Wohlstand einbezogen wird, variiert nach Zeit und Kontext und artikuliert sich in den Variationen der liberalen Skripte[26] unterschiedlich. Den meisten Wohlstandsversprechen liegt eine nationale Eingrenzung zugrunde und sein Kern, die Ausweitung von Produktion und Konsum, ist eng verbunden mit *Commodities*, die in anderen Weltregionen (hier Lateinamerika) billig an- bzw. abgebaut werden. Während Kautschuk, Sisal, Dünger, Farbstoffe wie Indigo und Cochenille im Laufe des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts insbesondere durch europäische industrielle Produkte ersetzt werden und damit an Bedeutung für Europa verlieren, gewinnen andere, wie Kaffee (ursprünglich aus dem Südwesten Äthiopiens) und Bananen (ursprünglich aus dem subtropischen Asien) angebaut in Lateinamerika, massiv an Bedeutung für den europäischen, aber auch den

23 Vallen 2023.

24 Für die Kontroverse um endogene und exogene Faktoren siehe Fn. 15.

25 Grajales 2020.

26 Siehe die Diskussionen zu den Variationen des liberalen Skripts in der Einleitung und dem abschließenden Beitrag dieses Sonderhefts.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

globalen Konsum.[27] Dabei werden immer wieder neue Rohstoffe über *commodity chains* in den Welthandel integriert und durch die Interaktion mit industriellen Verfahren transformiert.

Seit einigen Jahren gehört Soja (ursprünglich aus Nordostchina) zu den Agrarprodukten, welche die Produktionsflächen Südamerikas erobern. Wieder einmal verändert der Anbau einer eingeführten Nutzpflanze die Produktions- und Eigentumsverhältnisse in Lateinamerika. Die Nachfrage nach Soja modifiziert in den letzten Jahren rasch und grundlegend die agrarische Produktionsweise sowie die lokalen sozialen und transnationalen Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb des Subkontinents.[28] Durch die Ausbreitung der Sojabohne, die weltweit zur wichtigsten Ölsaat aufgestiegen ist, verändern sich die Landschaften großer Teile Argentiniens, Brasiliens, Paraguays, Uruguays und Boliviens; dabei gehen große Teile der tropischen Regenwälder und der Pampa verloren. Die massive Ausweitung der Monokulturen bedroht die Biodiversität Lateinamerikas, sie schädigt die Gesundheit der landwirtschaftlichen Arbeitskräfte, aber auch immer mehr die der städtischen Bevölkerung, da die Felder näher an die Städte heranrücken.[29]

Im wachsenden Export der Sojabohnen[30] drücken sich zugleich auch Veränderungen auf den globalen Märkten und in der Geopolitik aus. Seit den 1990er Jahren ist China zum wichtigsten Nachfrager nach Soja in Lateinamerika aufgestiegen. Die Ernte dient nicht mehr nur der Fleischproduktion und der Ausweitung billigen Fleischkonsums in Europa, sondern auch in China. Zugleich ermöglicht Soja, wie auch Zuckerrohr, als Biomassen die Produktion von grüner Energie und tragen zur ökologischen Nachhaltigkeit bei.

Doch nicht allein die Herstellung von Agrarprodukten ist von Interesse, sondern auch die Wissensproduktion, insbesondere deshalb, weil in vielen Ländern Lateinamerikas eine gentechnisch veränderte, transgene Sojabohne zugelassen ist. Seitdem haben nicht nur Monsanto (jetzt Bayer) – der größte Hersteller und Patenthalter für genmanipuliertes Saatgut – und die mit der agrarischen Massenproduktion verbundene Agrochemie zunehmend mit ihren Patenten die Kontrolle über die Agrarwirtschaft übernommen. Auch die europäische Agrarforschung und wissenschaftliche Forschungseinrichtungen profitieren von den »unbegrenzten Möglichkeiten« in Lateinamerika. Da viele europäische Wissenschaftler im eigenen Land nur unter staatlich regulierten Bedingungen mit genmanipuliertem

27 An der Ausweitung des globalen Konsums im Rahmen des Fortschrittsversprechen kann die Mehrzahl der lateinamerikanischen Bevölkerung nur begrenzt und insbesondere nur dann teilnehmen, wenn sie an den Einnahmen aus der exportabhängigen Produktion über Transfers beteiligt werden.

28 So werden beispielsweise mehr und mehr Kleinbauern in Paraguay zu Kontraktnehmern brasilianischer und anderer ausländischer Agrarkonzerne.

29 Svampa 2013.

30 Die genannten südamerikanischen Staaten werden zusammen Mitte der 2010er Jahre zu den wichtigsten Produzenten und Exporteuren von Sojabohnen weltweit; 2017 werden ca. 60 % der brasilianischen Produktion exportiert, der übergroße Teil nach China. Vgl. Boanada Fuchs 2020, S. 20.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Saatgut experimentieren können, suchen sie nach Alternativen. So kann beispielsweise in Brasilien europäische Agrarforschung in Kooperation mit modernen brasilianischen Großforschungseinrichtungen auf einem hohen technologischen Wissensstand und ohne politische Auflagen betrieben werden.

Damit werden die mit neuen genmanipulierten Agrarprozessen verbundenen spezifischen Risiken externalisiert, die möglichen zukünftigen Gefahren in andere Weltteile verschoben. Von den damit verbundenen wachsenden sozio-ökologischen Ungleichheiten profitieren globale Unternehmen und Konsumenten weit entfernt von den Orten, wo die Belastungen und Risiken für Mensch und Umwelt entstehen, und losgelöst von den zukünftigen Generationen, die sie tragen werden.

Allen *Commodities*[31] gemein ist eine zeitlich und räumlich tiefgehende Veränderung des Ökosystems. Auf die bereits eingetretenen Folgen, die durch die Abholzung und Entwaldung in der frühen Kolonialzeit entstanden sind, hat Charles Mann[32] hingewiesen. Neben einer voranschreitenden Erosion von Böden und Kontamination von Grundwasser sind die Exporte von Rohstoffen darüber hinaus stets verbunden mit dem unwiederbringlichen Verlust von Nährstoffen und Wasser. Dies führt dazu, dass Lateinamerika mit seinen wachsenden Rohstoffexporten immer mehr Wasser und Nährstoffe aus wasserarmen Regionen an wasserreiche wie Europa oder ebenfalls wasserarme wie China verliert.[33] Es ist nicht allein Europa, welches im Zentrum dieser Asymmetrien steht. Neben den USA, die ebenfalls von diesen Ungleichheiten profitieren, ist es in den letzten Jahrzehnten vor allem China, welches mit seiner enormen Nachfrage nach Rohstoffen zur Preisentwicklung beigeträgt und den Abbau gerade auch in fragilen Ökosystemen weiter vorantreibt.

Die materielle Verflechtung Europas mit Lateinamerika ist bis heute von hoher Relevanz für das Fortschrittsversprechen in den liberalen Gesellschaften Europas und Nordamerikas. Für die Verknüpfung liberaler Skripte aus unterschiedlichen Kontexten sind jedoch gerade auch kulturelle Resonanzbeziehungen bedeutsam. In denen können sich, wie im Folgenden dargelegt wird, durchaus unterschiedliche Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit artikulieren.

Kulturelle Resonanz- und Abwehrbeziehungen: Welche Freiheit für wen?

In einem zweiten Schritt möchte ich nun Resonanz- und Abwehrbeziehungen aufzeigen, in denen liberale Skripte in Lateinamerika entstehen bzw. sie in kritischer Auseinandersetzung weiter- und umgeschrieben werden. Exemplarisch werden die Interaktionen an zwei Fallbeispielen dargelegt: Erstens kann die Revolution in

31 Die Interdependenz wird durch den Klimawandel in der Gegenwart und in die Zukunft fortgeschrieben. Große Reserven für Lithium und grünem Wasserstoff liegen in Lateinamerika.

32 Mann 2011.

33 Braig, Göbel 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Haiti im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert als Beispiel der progressiven Erweiterung liberaler Erzählungen betrachtet werden. Zweitens erfahren die liberalen Reformen in Mexiko in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Verengung, welche zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Mexikanischen Revolution führt. In beiden Fällen greifen Akteur*innen in Haiti und in Mexiko Kernelemente der liberalen Erzählungen in ihren Forderungen auf. Sie erweitern den Kreis der Akteur*innen, die sich das »Recht zu sprechen« nehmen, und dabei die Interaktion mit liberalen Werten und Normen in ihrer Praxis für eine eigene Erzählung der Freiheit nutzen.

Im spezifischen Kontext der Sklaverei sprechen versklavte Menschen in Haiti über Freiheit und Gleichheit; sie sind andere als diejenigen, die zuvor in Europa oder den USA das Wort ergriffen haben. In ihrer Wortergreifung schreiben sie sich in liberale Narrationen ein und erweitern diese, indem sie die Freiheitserzählung als ihre konkret eigene weiterschreiben. Freiheit wird in Haiti zur Freiheit von Sklaverei. In Mexiko setzen sich indigene bäuerliche Bewegungen kritisch ab von einem enggeführten liberalen Freiheitsbegriff, der Freiheit auf die Freiheit des Privateigentums begrenzt. Dagegen suchen sie ihren Freiheitbegriff mit Land für alle, die es nutzen, zu verbinden. Diese anderen Sprecher*innen tragen über kulturelle Aneignung zu einer Pluralisierung liberaler Skripte und zu einer Erweiterung des Ensembles bei.

Freiheit von Sklaverei – Unabhängigkeit von der Kolonialmacht

Die Mehrzahl der philosophischen Betrachtungen in Europa,[34] in der Freiheit als natürlicher Zustand des Menschen diskutiert und als unveräußerliches Menschenrecht abstrakt proklamiert wird, blenden die Versklavung von Menschen in Afrika, den transnationalen Sklavenhandel und die Sklavenarbeit in den Kolonien entweder ganz aus oder akzeptieren sie, indem sie sie nicht hinterfragen und als Teil der Ordnung der Welt anerkennen.[35] Ausgehend von diesem Paradox fragt die Philosophin Susan Buck-Morss in ihrem Essay *Hegel und Haiti*: »[W]elche Erklärung gibt es also dafür, dass diese historischen Zusammenhänge für zwei Jahrhunderte in Vergessenheit gerieten?«[36] Diese Frage ist wichtig, und die Begrenzungen »unserer Vorstellungskraft« und ihre Effekte auf die »wissenschaftliche Arbeitsweise«[37] in Europa werden in dem Essay klug untersucht.

34 Es gibt Ausnahmen; am deutlichsten wendet sich Jean-Jaques Rousseau gegen die Sklaverei, und das ohne jede Einschränkung. Er vertritt eindeutig einen universellen Freiheitsbegriff und macht keine Unterscheidung zwischen Menschen in Europa und den Kolonien und lässt auch keine »klimatischen« Ausnahmen für Sklaverei gelten.

35 Zu den kolonialen Einschreibungen in die liberale Theorie ausführlich Amir-Moazami in diesem Band, insb. Abschnitt II.

36 Buck-Morss 2011, S. 27.

37 Es ist zwar dieses »Rätsel«, das sie veranlasst den Text zu schreiben. »Allerdings drängte sich dabei ein anderer Punkt zunehmend in den Vordergrund: die wissenschaftliche Arbeit überhaupt und die Frage, inwiefern die Konstruktion eines Forschungsgegenstands über die Zeit eventuell eher verschleiert, als sie erhellt. … Wäh-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Resonanz- und Abwehrbeziehungen, in welchen sich die Idee von Freiheit in einer kolonialen Sklavengesellschaft artikuliert. Dabei geht es mir darum, die Sichtweise auf das liberale Skript allein als westliches Erbe zu hinterfragen. Anhand politischer Texte der Zeit versuche ich, die Aneignung abstrakter Ideen, Normen und Praktiken liberaler Skripte in unterschiedlichen Kontexten zu rekonstruieren. Dabei lassen sich nicht allein unterschiedliche Erzählungen erkennen, die unverbunden nebeneinander stehen, sondern liberale Narrationen erfahren in Saint-Domingue die Praxis einer konkreten Revolution, in der die Verflechtungen von Freiheit und Sklaverei ins Zentrum gerückt werden.

In allen Gründungsdokumenten liberaler Erzählungen kommt Freiheit eine zentrale Bedeutung zu und wird mit Glück, Eigentum und Sicherheit sowie dem Recht auf Widerstand in Zusammenhang gebracht. So auch in der französischen *Déclaration des Droits de l‹Homme et du Citoyen* (1789), die nicht nur für die französische, sondern auch für die Haitianische Revolution von Bedeutung ist:

> »Der Mensch wird frei und gleich an Rechten geboren und bleibt es.« (Artikel 1 der *Déclaration des Droits de l‹Homme et du Citoyen*, 1789).
> »Das Ziel aller politischen Gesellschaften ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und das Recht des Widerstands gegen willkürliche Unterdrückung.« (Artikel 2 der *Déclaration des Droits de l‹Homme et du Citoyen,* 1789)

Der abstrakte Text nennt keine konkreten Personen und Instanzen; er wendet sich jedoch faktisch an einen bestimmten Bevölkerungsteil, ohne diesen zu benennen. In den herrschenden Verhältnissen ist eine solche Konkretisierung auch nicht notwendig, denn alle wissen, wer gemeint ist. Frauen, versklavte und kolonisierte Menschen einzubeziehen ist für die Allermeisten jenseits des Sag- und Denkbaren. Jedoch gerade in der abstrakten Fassung liegt die Möglichkeit, die Deklaration aus dem konkreten Kontext heraus als Metatext zu lesen, wie die Juristin und Linguistin Cornelia Vismann bezogen auf die in der französischen *Déclaration* artikulierten Menschenrechte darlegt.[38] Diesen Zugriff möchte ich für die Erweiterung des Ensembles liberaler Skripte nutzbar machen.

Cornelia Vismann zeigt in ihrer linguistischen Analyse die doppelte Anlage der *Déclaration* auf: einmal als Gesetzestext mit Rechten und Pflichten der französischen (männlichen) Staatsbürger (*Homme* als Mann) und zum anderen als absolute Rechte, deren Existenz von keinem anderen Tatbestandsmerkmal abhängt als von der Existenz, Mensch zu sein (*Homme* als Mensch). Als absolute Rechte verstanden bildet die *Déclaration* einen Metatext, der gegen das Vergessen

rend der Arbeit an diesem Aufsatz motivierte, ja ärgerte mich eine Sache immer stärker: Das wachsende Bewußtsein dafür, dass die wissenschaftliche Arbeitsweise unserer Vorstellungskraft Grenzen setzt, so dass das Phänomen »Hegel« und das »Phänomen »Haiti«, die ursprünglich nicht durch eine undurchlässige Grenze voneinander getrennt waren (Zeitungen und Monatsschriften der Zeit dokumentieren dies eindeutig), im Zuge ihrer Überlieferungsgeschichte zu vollkommen unabhängigen Ereignissen werden konnten«. Ebd.

38 Vismann 1998, S. 279–304.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufgeschrieben worden ist, wie es in der Präambel heißt. Als Metatext kann die *Déclaration* auch von bislang ausgeschlossenen und von zukünftigen Sprecher*innen angeeignet werden. Gerade weil das Subjekt »Mensch« in der *Déclaration* nicht positiv bestimmt ist, kann sich jeder und jede an die Stelle *Homme* im Text setzen, und somit die Lesart als Mann umschreiben. Der Text kann immer wieder neu angeeignet werden. Indem Menschen in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten ihre konkreten Vorstellungen von Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung artikulieren, beanspruchen sie für sich die *Déclaration* als eine »Instanz des Sprechens«.[39]

Und dies geschieht in Lateinamerika[40] auch immer wieder. Bereits 1791 ergreifen unterschiedliche Akteur*innen das Wort und schreiben die *Déclaration* um, um sich einschreiben zu können. In Paris fordert Olympe de Gouges in der *»Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne»*, indem sie an die Stelle von *homme* (Mann) *femme* (Frau) setzt, die gleichen Rechte für Frauen im öffentlichen (einschreiben) aber auch im privaten Raum der Ehe (umschreiben). Mit diesem Prozedere wird *homme* als männlich sichtbar und abstrakt als Mensch artikulierbar und somit die Einbeziehung von Frauen denkbar.

Im gleichen Jahr erheben sich die versklavten Menschen in Saint-Domingue und kämpfen für die Abschaffung der Sklaverei; sie fordern nicht weniger als persönliche Freiheit von der Versklavung.[41] Mehr als dreißig Jahre vor dem *Slavery Abolition Act*, welcher 1834 alle Sklaven im britischen Kolonialreich für frei erklärt, und bereits zwei Jahre nach der Französischen Revolution kämpfen in der französischen Kolonie Saint-Domingue Mulatten, Schwarze, Freie und Sklaven für Freiheit und Gleichheit.

Als der Aufstand 1791 beginnt, gilt die Karibikinsel als die einträglichste, ja als »Kronjuwel aller europäischen Kolonien«.[42] Im Zuge der französischen Revolution und im Kontext der angelsächsischen Abolitionsbestrebungen zirkulieren Informationen über Debatten zur Abschaffung der Sklaverei. Der wichtigste Impuls geht allerdings von den revolutionären Praktiken der Französischen Revolution aus. »Nach den ersten Meldungen vom Sturm auf die Bastille schrieb der Polizeichef der Kolonie: ›Die Sklaven sind sich einig, […] daß die weißen Sklaven ihre Herren getötet haben […] und in den Besitz aller Güter der Erde gekommen sind‹.«[43] Die radikalen Veränderungen zwischen 1791 und 1804 sind mit unterschiedlichen Prozessen verflochten, äußerst komplex und in der damali-

39 Ebd.

40 Braig 2012.

41 Auf der Karibikinsel Saint-Domingue beginnt 1791 ein Aufstand, der am 29. August 1793 – wenige Monate vor dem Konvent in Paris – zur Proklamation der Abschaffung der Sklaverei durch den Kommissar der französischen Republik auf der Insel führt. Vgl. Gliech 2011. Napoleon Bonaparte führt die Sklaverei 1802 wieder ein, so dass erst nach einem blutigen Unabhängigkeitskrieg ein Teil der Insel, das unabhängige Haiti, die Sklaverei abschaffen kann.

42 Hochschild 2005, S. 314.

43 Ebd., S. 312.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen Zeit nur schwer zu durchschauen. Was schließlich unter der Führung von Toussaint Louverture mit der Unabhängigkeit Haitis, des ersten unabhängigen Staates in Lateinamerika, endet, wird von den Zeitgenossen nur langsam und durch ihre Interessen geprägt wahrgenommen, sprengen die Ereignisse doch die Vorstellungen und Interpretationsmöglichkeiten der damaligen Zeit.[44] Die Zeitgenossen versuchen die Revolution zu bagatellisieren oder als von außen, von den Engländern oder den Spaniern gesteuert, zu begreifen.[45]

Sowohl aber die Frauen in Paris als auch die versklavten Menschen in Saint-Domingue übernehmen nicht allein die Forderung von Freiheit und Gleichheit. Dadurch dass jeweils konkrete Unrechtserfahrungen ausgesprochen werden, gewinnen beide Einschreibungen an Konkretheit und damit Radikalität, die weit über den abstrakten Text hinausgehen und neue Variationen liberaler Skripte denkbar machen.

Am Beispiel der Haitianischen Revolution möchte ich dies kurz verdeutlichen. In der Haitianischen Unabhängigkeitserklärung von 1804 werden die von der Sklaverei befreiten Menschen Haitis konkret adressiert und die kolonialen Verantwortlichen der Versklavung, Frankreich und deren »unmenschliche Regierung«, benannt. Die Freiheit von Sklaverei wird zudem mit einem spezifischen Ort, der französischen Kolonie Saint-Domingue, verbunden. Das Land muss unabhängig von Frankreich werden; Freiheit von Sklaverei wird mit dem Kampf um einen unabhängigen Staat als Heimat der befreiten Sklaven verbunden.

Im ersten Absatz heißt es:

> »Es genügt nicht, die Barbaren aus eurem Land vertrieben zu haben, die es zwei Jahrhunderte lang ausbluten ließen; Es genügt nicht, die immer wieder erstarkenden Fraktionen zu bremsen, die ihrerseits mit dem Gespenst der Freiheit spielten, das Frankreich Euch vorgaukelte; Es ist notwendig, durch einen letzten Akt der nationalen Autorität das Reich der Freiheit in dem Land, in dem wir geboren wurden, für immer zu sichern; Die unmenschliche Regierung, die unsere Gemüter lange Zeit in einer extrem demütigenden Erstarrung gehalten hat, muss jeder Hoffnung beraubt werden, uns wieder zu versklaven; Wir müssen endlich unabhängig leben oder sterben«.[46]

Der Freiheitsbegriff der Haitianischen Revolution ist zunächst nicht einfach eine Variante des liberalen Skripts. Der Sklavenaufstand führt zu einem Bruch mit den Kolonialbeziehungen. In der revolutionären Praxis radikalisieren die Sklaven von Saint-Domingue ihre Ideen von Freiheit gegen das koloniale Frankreich. Durch die Konkretisierung ihres Freiheitbegriffs (Freiheit von Sklaverei) und die Kontextualisierung ihrer Abhängigkeit (französische koloniale Sklavengesellschaft) legen sie die kolonialen Engführungen der abstrakten Vorstellungen des liberalen Skripts offen. Die haitianischen Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit machen die unhinterfragten Voraussetzungen liberaler Erzählungen sichtbar; und nutzten

44 »Sie stellten eine Abfolge von Ereignissen dar, für deren Verständnis selbst die extreme politische Linke in Frankreich und England keinen begrifflichen Bezugsrahmen besaß«, Trouillot 2002, S. 94.

45 Vgl. Gliech 2011.

46 Haiti. Acte d'indépendance. Liberté ou la mort. Armée indigene, 1804 (eigene Übersetzung).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie zugleich als Metatext für die Artikulation ihrer weitergehenden Ideen, Normen und Praxen.

Damit stellen sie die »symbolische Ordnung« in Frage, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts »verschiedene Grade von Menschsein« etabliert,[47] in welcher dem »weißen Mann« die Führung zukommt; die indigenen Völker der *Neuen Welt* werden darin als Kinder gesehen, die zum christlichen Glauben geführt werden können; die Afrikaner*innen dagegen gelten als ohne Seele und außerhalb des katholischen Kosmos.[48] Die Haitianische Revolution bricht mit dieser »symbolische[n] Ordnung« und der Legitimation der Sklaverei. Die Rassentrennung, in der Kolonialzeit durch Ideologien wie die »Reinheit des Blutes« und im 19. Jahrhundert durch den »wissenschaftlichen« Rassismus legitimiert,[49] prägt die Ungleichheiten zwischen Rassen und Geschlechtern zwar bis heute nachhaltig.[50] Ihre Legitimität wird jedoch durch das liberale Skript als »Instanz des Sprechens« gebrochen, indem sich die versklavten Menschen selbst diese aneignen und beginnen konkret über Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung zu sprechen.

Das bedeutet jedoch in keiner Weise, dass die materiellen Abhängigkeiten[51] oder der Rassismus überwunden werden.

Tierra y Libertad versus Tierra de Nadie – gegen Schuldknechtschaft und die Hegemonie des Privateigentums

In der französischen *Déclaration* gelten als unveräußerliche Rechte des Menschen: die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und das Recht auf Widerstand gegen willkürliche Unterdrückung. Die konkrete Gewichtung zwischen diesen Menschenrechten ist in den unterschiedlichen liberalen Erzählungen zeitlich und örtlich sehr verschieden und trägt wesentlich zu den Variationen liberaler Skripte bei.

47 Trouillot 2002, S. 86.

48 Das rassistische Ständesystem *(sistema de castas)* in Neuspanien, welches mit Beginn der Kolonialzeit um 1500 eingeführt wird, unterscheidet drei grundlegende Kasten: Weiße, Indigene und Schwarze, die wiederum je nach Vermischung in 16 weitere Gruppen unterschieden werden.

49 Maritinez-Alier 1974, S. 6.

50 Costa 2007.

51 Die ehemalige Kolonialmacht erklärt sich erst bereit, die Unabhängigkeit Haitis anzuerkennen, nachdem eine Entschädigungszahlung für die befreiten Menschen von 150 Millionen Goldfranc, zahlbar in fünf Raten ab Dezember 1825, vereinbart worden ist. Um dieser Verpflichtung überhaupt nachkommen zu können, bietet Frankreich Kredite an. Auch wenn die Entschädigungssumme letztlich »nur« 60 Millionen Goldfranc beträgt, bleiben enorme Schulden, welche ca. 20 Milliarden Euro Entschädigung und Kreditrückzahlungen umfassen, die bis weit ins 20. Jahrhundert (bis 1947) von Haiti an Frankreich bezahlt werden. Vgl. Buch 2010, S. 163.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Lateinamerika prägen zu Beginn des 19. Jahrhundert nach der Unabhängigkeit von der spanischen Krone[52] Konflikte zwischen Konservativen und Liberalen, aber auch zwischen den Liberalen selbst, die politischen Debatten und die Variationen liberaler Narrationen. Die Kontroversen entfachen sich an den unterschiedlichen Vorstellungen über die Unabhängigkeit von Spanien und über die Zukunft der Region. Die liberalen politischen Akteure, meist städtische Intellektuelle, Journalisten, Politiker, suchen ihre Vorbilder in den USA, Großbritannien oder Frankreich; sie orientieren sich an den dortigen, durchaus auch unterschiedlichen Sprechern liberaler Skripte. Sie wenden sich von der spanischen Kolonialmacht ab und suchen nach einer Möglichkeit, die entstehenden Republiken aus der »Perspektive des Westens« zu sehen. Die Konservativen halten die Region dazu nicht für fähig[53] und polemisieren gegen die Liberalen, wie etwa der konservative Politiker Luca Aléman 1821 nach der Unabhängigkeit Mexikos: »Ihre Seele (gemeint sind die Liberalen) ist voller Dünkel des Nordens und bis zur Taille versinken sie im Schlamm des Südens.«[54]

Für die Mehrheit der liberalen mexikanischen Politiker sind die Prioritäten klar: Privateigentum, freier Markt, ausländische Investitionen, Zuwanderung von weißen Europäern und Laizismus. Sie wollen ihre Republik in einen modernen Staat und die koloniale Gesellschaft und Ökonomie in eine westliche transformieren. Ihre Vorstellungen, niedergelegt in verschiedenen Gesetzen, genannt *Reforma*, die zwischen 1855 und 1861 in Kraft treten, sind von westlichen Ideen, Normen und Praktiken durchdrungen. Doch sie werden – wie auch in Europa und den USA – sehr unterschiedlich priorisiert und umgesetzt. Die persönlichen Freiheitsrechte, die individuelle Selbstbestimmung garantieren sollen, wie das Wahlrecht, die Meinungs- oder Pressefreiheit, werden nur sehr langsam oder eingeschränkt realisiert.[55] Dagegen hat die Durchsetzung des Rechts auf Privateigentum mehr Erfolg und Durchschlagskraft. Das *Lerdo*-Gesetz (1856), benannt nach dem liberalen Politiker Miguel Lerdo de Tejada, ermöglicht die Ausweitung des Privateigentums, gerade auch von Ausländern, durch die Privatisierung von Immobilien,

52 Nach Haiti 1804 werden zwischen 1809 und 1825 fast alle spanischen Kolonien in Lateinamerika unabhängig. Am längsten, nämlich bis 1898, dauert die spanische Kolonialherrschaft auf Kuba.

53 Die Konservativen interpretieren die Unabhängigkeit von Spanien als Eltern-Kind-Beziehung, aus der sich die Kinder, die Kolonien, nur langsam herauslösen könnten, und dies auch nur unter Anleitung, wenn nötig mit Hilfe von Intervention von außen. In diesem Denken haben Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung keinen Platz. Die kolonialisierten Völker benötigen in dieser Sichtweise mehr Zeit und vor allem die »harte Hand« autoritärer und paternalistischer politischer Regime, wie Monarchien und Diktaturen.

54 zitiert aus: Semo 1988, S. 304.

55 Die Verfassung von 1857 erklärt die rechtliche Gleichstellung aller Menschen. Doch erst die Mexikanische Revolution und deren Verfassung von 1917 bringt zunächst allen Männern, und erst 1953 auch allen Frauen, das Wahlrecht. Auch die in der mexikanischen Verfassung von Beginn an garantierte Pressefreiheit stößt bis heute immer wieder an Grenzen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die sich in »toten Händen« befinden. Gemeint sind die Besitztümer der katholischen Kirche und der spanischen Krone.[56] Doch betroffen sind alle kooperativen Eigentums- und Nutzungsformen, alles was nicht als Privateigentum gelten kann. Damit sind insbesondere die Eigentums- und Nutzungsrechte der indigenen Gemeinden unmittelbar in Frage gestellt.

Mit der Fokussierung auf Privateigentum stellen sich liberale Ideen und Normen außerhalb der Realität der zutiefst agrarischen und in weiten Teilen indigenen Gesellschaft. Um 1900 leben in Mexiko über 70 % der Bevölkerung in differenzierten sozialen Beziehungen auf dem Land und arbeiten in sehr unterschiedlichen landwirtschaftlichen Produktionsverhältnissen. Weit verbreitet sind Formen von Knechtschaft und Schuldknechtschaft (*Peonaje*) auf dem traditionellen Großgrundbesitz (*Hacienda*); aber auch sklavenähnliche Verhältnisse sind auf modernen Plantagen weiterhin anzutreffen.[57] Die Mehrheit lebt und arbeitet in indigenen Gemeinschaften[58] oder als Subsistenzbauern; daneben entsteht eine kleine Zahl von mittelständischen Bauern, *Rancheros*. Konfrontiert mit dieser komplexen Realität sieht sich das liberale Projekt nicht allein in Gegnerschaft zur Katholischen Kirche und zu einem Großteil der traditionellen Großgrundbesitzer, die mit den Konservativen paktieren. Mit der Forderung der Freiheit als Freiheit des Privateigentums wenden sich die Liberalen jedoch immer mehr gegen die indigenen, bäuerlichen Gemeinden, deren Produktions- und Lebensweisen durch die liberalen Reformen untergraben werden. Die große Mehrzahl der hart arbeitenden Menschen auf dem Land sieht sich durch das Primat des Privateigentums in ihrer Existenz bedroht und Ungleichheit und Unsicherheit ausgesetzt. Die allermeisten liberalen Akteure denken in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gar nicht daran, die indigenen Gemeinschaften oder die *Peones* der *Haciendas* in ihr Projekt einzubeziehen. Diese spielen in ihren Debatten um die Schaffung einer modernen liberalen Gesellschaft keine Rolle.

Umgekehrt sieht die vielfältige, ländliche Bevölkerung keine Perspektive darin, individuelle Eigentümer, im Sinne von nordamerikanischen Farmern, oder freie Lohnarbeiter zu werden. Ihre Probleme sind andere: Die indigenen Gemeinschaften verteidigen ihr kollektives Land gegen die liberale Privatisierung; die *Peones* versuchen, ihren Zugang zu Land und zu Nutzungsmöglichkeiten auf den *Haciendas* zu bewahren. Sie wenden sich gegen die Ausweitung des Privateigentums, und

56 Das *Ley Lerdo* oder auch *Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas* (Gesetz zur Auflösung des landwirtschaftlichen und städtischen Besitzes) ermöglicht einen weitgehenden Zwangsverkauf des kirchlichen Grundbesitzes. Aufgrund der französischen Intervention und der Herrschaft der Konservativen (1858 und 1867) kann die Umsetzung aber erst wieder unter der Herrschaft von Porfirio Diaz aufgenommen werden.

57 Auf einigen der Plantagen herrschen sklavenähnliche Verhältnisse, wie etwa auf den Sisalplantagen in Yucatán. Auf diesen arbeiten, aus dem Norden Mexikos verschleppte, *Yaqui*, die erst im Rahmen der Mexikanischen Revolution befreit werden. Vgl. hierzu Turner, John K. 1910.

58 Im südlichen Bundesstaat Oaxaca sind zu Beginn des 19. Jahrhunderts 88,2 % der Bevölkerung Indigene. Ibarra 1988, S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kämpfen für den Erhalt ihrer kollektiven Eigentums- und Nutzungsrechte. Ihre Vorstellung von Freiheit beruht auf dem Zugang zu Land, das eigenständig oder kollektiv bearbeitet wird, sie wehren sich gegen Landlosigkeit, Schuldknechtschaft und sklavenähnliche Abhängigkeitsverhältnisse.

Verschärfend wirkt, dass für die Durchsetzung des Privateigentums Ordnungs- und Repressionsinstrumente in speziellen Institutionen staatlicher Gewalt eingerichtet werden, wie die Bundespolizei, die *Rurales*,[59] und neue Praktiken, wie Landvermessung und -erfassung, eingeführt werden. Dadurch intervenieren bislang unbekannte oder wenig bekannte Akteure, wie ausländische Investoren, Anwälte, Landvermesser, *Rurales*, in den Alltag der ländlichen Bevölkerung und verändern diesen grundlegend, oft unter Anwendung von Gewalt. Liberale Ideen, Normen und Praktiken stehen somit gerade nicht für Menschenrechte, sondern für die gewaltsame Vertreibung von Menschen aus ihren Dörfern und den indigenen Gemeinschaften. Deren Landbesitz beruht, wenn überhaupt dokumentiert, auf kolonialen Urkunden, die von den liberalen Akteuren und in ihren Praxen nicht anerkannt werden. Aus ihrer Sicht gehört das Land niemandem; die *Tierra de Nadie*[60] wird durch Landvermessung vermarktbar und zu Privateigentum. Damit einher geht die Kriminalisierung der Landlosen als Herumtreiber und Vagabunden. Die meist gewaltsame Landvertreibung bringt die Entstehung bzw. Ausweitung neuer Formen saisonaler, unsicherer, zwangsförmiger Arbeit und permanenter Verschuldung der Landarbeiter[61] mit sich. Sie ist eng verbunden mit massiven Konflikten um Land, um Zugang zu Ressourcen und um Zugehörigkeit. Zahllose Rebellionen und soziale Bewegungen wenden sich gegen diese Praktiken, die letztlich zu Erhebungen führen, die in die Mexikanische Revolution münden. Eine der Agrarbewegungen um Emiliano Zapata beginnt in den indigenen Dörfern von Morelos, einem Bundesstaat südlich der Hauptstadt Mexiko-Stadt. Die indigenen Bauern kämpfen um ihr Land, und schließen sich zur zapatistischen Bewegung unter der Forderung *Tierra y Libertad* (Land und Freiheit) zusammen.

Die Verbindung von Freiheit und Land wird in Mexiko am Vorabend der Revolution 1910 auch von einem Intellektuellen, dem liberalen Anarchisten Ricardo

59 Der *Cuerpo de Defensas Rurales* oder kurz *Rurales* bilden sich zunächst 1861 als kleine Gruppe von Polizeikräften, die die Sicherheit der Landstraßen vor allem um die Hauptstadt herum sichern sollen. Dies ändert sich nach dem Ende der französischen Intervention und dem Zusammenbruch des Paktes der Konservativen mit Kaiser Maximilian. Vor allem unter der Diktatur von Porfirio Diaz suchen auch ausländische Investoren die Dienste der *Rurales*, nicht nur als Begleitschutz, sondern auch bei der gewaltsamen Durchsetzung ihrer Interessen in Landbesitzfragen und gegenüber ihren Arbeitskräften. Die Bundespolizei auf dem Land soll es den neuen kapitalistischen Akteuren ermöglichen, unabhängig von lokalen *Kaziquen* zu agieren.

60 Semo 1988, S. 290 – 333.

61 Die traditionell äußerst schlechte Bezahlung der Landarbeiter, lange Zeit ausgeglichen durch Land- und Nutzungsrechte auf der *Hacienda*, muss nach dem Wegfall dieser Rechte durch Verschuldung ausgeglichen werden. Diese führt zu Formen von Schuldknechtschaft bzw. Leibeigenschaft, wenn nicht gar sklavenähnlichen Verhältnissen, wie auf den Sisalplantagen in Yucatán.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Flores Magón,[62] gezogen. Er wendet sich mit dieser Formel gegen die autoritäre Umsetzung der liberalen Reformen Ende des 19. Jahrhunderts, während der Diktatur von Porfirio Díaz (1876/77 – 1880 und 1884 – 1911). Dessen Diktatur verbindet liberale marktorientierte Politik mit ausländischen Investitionen, den säkularen mexikanischen Staat mit einem wachsenden Teil der *Hacienda-* und Plantagenbesitzer. Porfirio Díaz verkörpert den Kompromiss eines »Liberalismus der *Caudillos*«[63] auf Kosten der indigenen Gemeinschaften. Seine Engführung und autoritär-repressive Praxis des Liberalismus geht zu Lasten liberaler Werte wie Freiheit und Gleichheit, da er Freiheit auf die Freiheit und die Sicherheit des Privateigentums reduziert. Wer die Stimme für individuelle Freiheitsrechte erhebt, wird verfolgt, ins Exil in die USA gezwungen und oftmals auf beiden Seiten der Grenze mit Gefängnis bedroht.

Einer dieser Kritiker ist Flores Magón; er sieht den Zugang zu Land als Voraussetzung für Freiheit, die er als wirtschaftliche Unabhängigkeit verstanden wissen will. Erst das Land erlaube ein selbstbestimmtes Leben auf Basis der eigenen Fähigkeiten.

> »Wenn du im Besitz des Landes bist, wirst du Freiheit bekommen, du wirst Gerechtigkeit haben, denn Freiheit und Gerechtigkeit können nicht verordnet werden: Sie sind das Ergebnis der wirtschaftlichen Unabhängigkeit, d.h. der Fähigkeit eines Individuums, zu leben, ohne von einem Herrn abhängig zu sein, das bedeutet, das volle Produkt seiner Arbeit für sich und seine Familie nutzen zu können.« … »Es ist das Volk selbst, es sind die Hungernden, es sind die Enterbten, die das Elend beseitigen müssen, indem sie vor allem das Land in Besitz nehmen, das von Natur aus nicht von einigen wenigen monopolisiert werden kann, sondern Eigentum eines jeden Menschen ist.«[64]

Die Beziehung von Freiheit und Land ist für viele Akteur*innen der agrarischen Bewegungen vor und in der mexikanischen Revolution, aber auch später in anderen Regionen Lateinamerikas[65] äußerst attraktiv. Sie wird in Mexiko von den Zapatisten nicht nur proklamiert, sondern auch konkret in ihrem Einflussbereich umgesetzt. *Tierra y Libertad* als Entgegnung auf die liberale Parole *Tierra de Nadie* verfolgt gerade nicht die Herstellung von Privateigentum, sondern artikulierbar werden damit andere Eigentumsformen. Der Engführung des Kompromisses des »Liberalismus der *Caudillos*« auf individuelles Privateigentum setzten die Zapatisten eine Erweiterung um kollektive Eigentumsvorstellungen entgegen.

In der Mexikanischen Revolution gelingt es den Repräsentanten der von den liberalen Reformen ausgeschlossenen, den indigenen Gemeinschaften, neben dem Privateigentum andere Eigentumsformen in die revolutionäre Verfassung von 1917 einzuschreiben. Wie schon in der Kolonialzeit die Krone und radikal anders als in der liberalen *Reforma*, wird der Staat als letztlicher Eigentümer gesetzt,

62 Der Journalist (1873 – 1922) aus dem südlichen Bundesstaat Oaxaca ist Begründer der *Partido Liberal Mexicano* und Mitglied der *Industrial Workers of the World*.

63 Semo 1988, ebd.

64 Flores Magón in der mexikanischen Zeitschrift *Regeneración,* 19. November 1910.

65 Die Verknüpfung von Freiheit und Land in anderen Agrarbewegungen und späteren Revolutionen, wie Bolivien (1952), und Landreformen, wie in Peru in den 1960er Jahren, kann hier nicht vertieft werden.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und zwar von Land, Wasser und Ressourcen (in der Erde). Auf Basis des Verfassungsartikels 27 kann Privateigentum aus öffentlichem Interesse verstaatlicht werden, wie 1938 die ausländischen Ölkonzerne. Der Staat kann darüber hinaus nicht genutztes Agrarland, im Rahmen einer für Lateinamerika zu dieser Zeit recht weitgehenden Agrarreform, an Kooperative (*Ejidos*) zur individuellen oder gemeinschaftlichen Nutzung übergeben. Das Recht der Landnutzung basiert auf individuellen Landtiteln, die es den zunächst nur männlichen *Ejidatarios* erlauben, diese weiterzuvererben, jedoch nicht zu verkaufen. Damit wird die Eigentumsform des *Ejidos* mit individuellen Rechten verknüpft. Individuelle und kollektive Selbstbestimmung werden gerade dadurch verbunden, weil das Land nicht vollständig als individuelles Privateigentum genutzt werden kann, da der Weiterverkauf ausgeschlossen ist. Dies ändert sich erst, als im neoliberalen politischen Kontext 1992 dieser Verfassungsartikel abgeschafft wird, und nun individuelle Nutzungstitel von *Ejido*-Land von den Nutzern als Privateigentum verkauft werden können. Zugleich wird weiteren Landverteilungen die gesetzliche Grundlage entzogen.

Individuelle und kollektive Selbstbestimmungen auf der internationalen Agenda

Auf den ersten Blick scheint in Lateinamerika kollektive Selbstbestimmung vor individueller zu stehen. Aus den bisherigen Darlegungen müsste jedoch klar geworden sein, dass die Ideen, Normen und Praktiken vieler lateinamerikanischer Akteur*innen sowohl die individuelle als auch die kollektive Selbstbestimmung weiterschreiben und in die Entwicklung liberaler Skripte eingebracht haben und weiterhin einbringen. Selbst die revolutionäre Verfassung stärkt über das *Ejido* nicht allein die kollektive Selbstbestimmung, sondern bindet Nutzungsrechte von Land wie individuelle Eigentumsrechte an bestimmte Personen und nicht an Gruppen. Liberale Momente, in denen individuelle und kollektive Selbstbestimmung gefordert werden, lassen sich im Laufe des 20. Jahrhunderts immer wieder aufzeigen. Wie in Europa kämpfen die vom Wahlrecht Ausgeschlossenen für politische Partizipation, Frauen- und Arbeiterbewegungen setzen sich für Gleichheit und soziale Rechte ein.

Doch darüber hinaus gehen von Lateinamerika immer wieder eigene Impulse aus, liberale Skripte auf internationaler und lokaler Ebene weiterzuschreiben.

In den spezifischen Kontexten Lateinamerikas artikulieren Indigene und von afrikanischen Sklaven und Sklavinnen abstammende *Afrodescendientes* nicht allein ein Recht auf Differenz, sondern sie fordern auch einen besonderen Status für ihre Gruppe und für ihr Territorium. Ein solcher schließt auch die Kontrolle über die Nutzung der Ressourcen ihres Landes ein. In diesem Zusammenhang wird im Rahmen der ILO *(International Labour Organization)* die Konvention 169, »Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker«, ausgearbeitet. Als diese 1991 in Kraft tritt, wird sie in Europa weitgehend ignoriert,

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

während sie in fast allen Staaten Lateinamerikas ratifiziert wird und die nationalen Verfassungen angepasst werden.[66]

Mit dem Übereinkommen 169 wird die kollektive Selbstbestimmung marginalisierter Bevölkerungsgruppen nicht nur anerkannt, sondern auch »die Bestrebungen dieser Völker, im Rahmen der Staaten, in denen sie leben, Kontrolle über ihre Einrichtungen, ihre Lebensweise und ihre wirtschaftliche Entwicklung auszuüben und ihre Identität, Sprache und Religion zu bewahren und zu entwickeln«.[67] In gewisser Weise werden Elemente kollektiver Selbstbestimmung, die agrarische Gesellschaften in Lateinamerika zu Beginn und bis Mitte des 20. Jahrhunderts formulieren (wie die Agrarreformen), im heutigen Kontext weitergeschrieben. Doch die artikulierte und in vielen nationalen Verfassungen verankerte Kontrolle der indigenen Völker über ihre Lebens- und Produktionsweisen und über ihr Territorium führen zu zahllosen gewaltsamen Konflikten zwischen den indigenen Völkern und externen Akteuren, insbesondere aufgrund des Interesses internationaler und nationaler Investoren an den Ressourcen in diesen Territorien. Das liberale Fortschrittsversprechen ist auf die Produktion und den Export etwa von Lithium und grüner Energie aus Lateinamerika angewiesen; zugleich gerät es vor Ort in Konflikt mit dem Selbstbestimmungsrecht der indigenen Völker.

Es sind allerdings auch Verletzungen der *individuellen Selbstbestimmung*, die lateinamerikanische Akteure, vor allem Akteurinnen, zur Sprache bringen und sie auch für diejenigen einfordern, die nicht (mehr) sprechen können. Schon in der »dritten Demokratisierungswelle«, also noch in den Zeiten harter Militärdiktaturen in den 1970er und 1980er Jahre fordern zivile Organisationen, wie die *Madres de Plaza de Mayo* und andere Familienangehörige ihre gewaltsam entführten, verhafteten und verschwundenen Söhne, Töchter, Ehepartner zurück. Sie fokussieren sich damit auf Subjekte als Träger von Rechten, die diese bisher nicht wahrnehmen konnten, nämlich die Verschwundenen bzw. die zum Verschwinden gebrachten Menschen. Damit greifen familienbasierte Menschenrechtsbewegungen, die sich gegen die Militärdiktaturen Argentiniens, Chiles, Brasiliens u.a. wenden, in die Vorstellungen und Interpretationen der Menschenrechte ein und schreiben sie weiter.[68] Die Sprecherinnen machen einen bislang nicht wahrgenommenen Personenkreis sichtbar, der zum Schweigen gebracht werden sollte, und in dessen Namen sie individuelle Selbstbestimmung einfordern, indem sie auf die Rechte verweisen, die diesen Personen als vermisste, gewaltsam entführte und verschwundene zustehen. Sie verändern damit nicht allein grundlegend das europäische Verständnis von Menschrechtsverletzungen, sondern sie schreiben die liberale Erzählung weiter.

66 Vgl. auch den Beitrag von Börzel und Risse in diesem Sonderband zur Hypokrisie liberaler Staaten im Rahmen der liberalen internationalen Ordnung.

67 Übereinkommen 169, »Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker«.

68 Zur Beziehung zwischen der chilenischen Militärdiktatur und den liberalen Prinzipien vgl. auch den Beitrag von Hallerberg in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Impulse zum Ein- und Weiterschreiben von Ideen, Normen und Praxen von Freiheit und den damit verbundenen Vorstellungen individueller und kollektiver Selbstbestimmung ausgehend von Sprecher*innen aus Lateinamerika können hier nur angerissen werden. Die Liste ihrer Interventionen ist damit lange nicht abgeschlossen.

Fazit

Lateinamerika war und ist nicht nur an den materiellen Grundlagen des Fortschrittsversprechens in Europa, sondern auch an der Ausfächerung des Ensembles von liberalen Skripten in vielfältiger Weise beteiligt. Dabei spielen die Interaktionen zwischen Lateinamerika und Europa bis heute eine zentrale Rolle, was sich sowohl am liberalen Fortschrittsversprechen als auch am Kernbegriff der Freiheit zeigen ließ.

Das Um- und Weiterschreiben des Freiheitsbegriffs gegen koloniale Blockaden und Blindstellen, wie die Sklaverei, sowie das Einschreiben über die Verknüpfung von Freiheit nicht allein mit Privateigentum, sondern mit anderen Eigentumsformen, bringen die Perspektive anderer Akteur*innen, nämlich von versklavten Menschen und Indigenen, in liberale Narrationen ein. In ihren revolutionären Praxen nutzen sie die abstrakten Deklarationen der Menschenrechte für deren Konkretisierung und greifen so in die Ausweitung liberaler Erzählungen ein.

Doch die komplexen Prozesse der Interaktion führen in Lateinamerika wie in Europa zugleich auch zu Gefährdungen von individueller und kollektiver Selbstbestimmung. Diese entstehen nicht allein durch rechte und linke Autoritarismen, sondern durch Engführung und Radikalisierung liberaler Werte selbst. Dies lässt sich derzeit in Argentinien unter dem Präsidenten Javier Milei beobachten, wo das liberale Skript seiner Variationen beraubt zu einer Karikatur seiner selbst zu verkommen droht. Dabei wird deutlich, dass es nicht um ein lineares Weiterschreiben geht, sondern dass extreme Umschreibungen mit Prioritätensetzungen verbunden sind, die die Variationsbreite liberale Narrationen extrem verengen können und sie letztlich gefährden.

In den Interaktionen zwischen Lateinamerika und Europa geraten darüber hinaus liberale Erzählungen unter Spannung, wenn das Fortschrittsversprechen nur einen Teil der Weltbevölkerung betrifft und zu Lasten anderer Teile geht. Herausforderungen für liberale Skripte entstehen im globalen und lokalen Rahmen, wenn das Fortschrittsversprechen für die Einen die Begrenzung der Selbstbestimmungsrechte der Anderen bedeutet. Wenn aktuell neben individueller Selbstbestimmung kollektive Selbstbestimmung eingefordert wird, geht es nicht allein um Rechte von Individuen in einer Gruppe, sondern um Rechte von Gruppen in einem bestimmten Territorium (ILO-Konvention 169). Genau in solchen Territorien wird heute Kritik laut am liberalen Fortschrittsversprechen, das es einem Teil der Welt erlaubt, die mit dem Fortschritt anfallenden Kosten auf andere Teile der Welt zu externalisieren. Diese Externalisierung ist mit globalen und lokalen Naturkatastrophen verbunden, aber zugleich auch mit der Beschränkung von individuellen und kollektiven Selbstbestimmungsrechten von sich dagegen vor

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ort zu Wehr setzenden Akteur*innen. Die Einbeziehung ihrer Stimmen in liberale Erzählungen ist für das Ensemble liberaler Skripte zentral, um die globalen Verflechtungen und Interaktionen in den Blick zu bekommen. Ihre Stimmen sind maßgeblich für die Zukunft liberaler Werte, Normen und Praxen als universale Bezugspunkte in einer interdependenten Welt.

Literatur

Acemoglu, Daron; Johnson, Simon; Robinson James A. 2005. »The Rise of Europe. Atlantic Trade, Institutional Change and Economic Growth«, in *American Economic Review* 95, S. 546–579.

Beckert, Sven 2014. *King Cotton. Eine Geschichte des globalen Kapitalismus*. München: C.H.Beck.

Boanada Fuchs, Vanessa 2020. »Chinese-driven frontier expansion in the Amazon: four axes of pressure caused by the growing demand for soy trade«, in *Civitas. Revista de Ciências Sociais*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Porto Alegre, 20,1, S. 16–31.

Braig, Marianne 2012. »Los derechos humanos como autorización para hablar. Metatexto universal y experiencias particulares«, in *Democracia y configuraciones contemporáneas del derecho en América Latina*, hrsg. v. Kron, Stefanie; Costa, Sérgio; Braig, Marianne, S. 61–72. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert.

Braig, Marianne; Göbel, Barbara 2013. »Entrelazamientos transpacíficos desiguales. Las relaciones económicas entre América Latina y China«, in *TransPacífico. Conexiones y convivencias en AsiAméricas. Un simposio transareal*, herg, v. Ette, Ottmar; Nitschack, Horst; Mackenbach, S. 53–64. Berlin: edition tranvía, Verlag Walter Frey.

Buch, Hans Christoph 2010. *Haiti. Nachruf auf einen gescheiterten Staat*. Berlin: Klaus Wagenbach.

Buck-Morss, Susan 2011. *Hegel und Haiti*. Frankfurt: Suhrkamp.

Costa, Sérgio 2007. *Vom Nordatlantik zum Black Atlantic. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: Transcript.

Cardoso, Fernando Henrique; Faletto, Enzo 1984. *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Coronil, Fernando 2002. »Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien« in *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geistes- und Kulturwissenschaften*, hrsg. V. Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini, S. 177–218. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Crosby, Alfred W. 1972. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport: Praeger.

Engerman, Stanley L. 1972. »The Slave Trade and British Capital Formation in the Eighteenth Century: A Comment on the Williams Thesis«, in *Business History Review* 46,4, S. 430–443.

Feldbauer, Peter; Liedl, Gottfried 2009. »1250–1620. ›Archaische‹ Globalisierung?«, in *Rhythmen der Globalisierung. Expansion und Kontraktion zwischen dem 13. und 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Feldbauer, Peter; Hödl, Gerald; Lehners, Jean-Paul, S. 17–54. Wien: Mandelbaum Verlag.

Flynn, Dennis O.; Giráldez, Arturo 1999. »Spanish Profitability in the Pacific: The Philippines in the Sixteenth and Seventeenth Centuries«, in *Pacific Centuries: Pacific and Pacific Rim History since the 16th History*, S. 23–37. London, New York: Routledge Press.

Flynn Dennis O.; Giráldez, Arturo; von Glahn, Richard (hrsg.) 2003. *Global Connections and Monetary History 1470–1800*. Aldershot: Ashgate.

Frank, André Gunder 1975. *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Argument-Verlag.

Gilroy, Paul 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Gliech, Oliver 2011. *Saint-Domingue und die Französische Revolution: das Ende der weißen Herrschaft in einer karibischen Plantagenwirtschaft*. Köln: Böhlau.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grajales, Jacobo 2020. »A land full of opportunities? Agrarian frontiers, policy narratives and the political economy of peace in Colombia«, in *Third World Quarterly*, 41,7, S. 1141–1160.

Hochschild, Adam 2007. Sprengt die Ketten. *Der entscheidende Kampf um die Abschaffung der Sklaverei*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Ibarra, Antonio 1988. »Tierra, Sociedad y Revolución de Independencia 1800 – 1824*«,* in *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana. 2. La tierra y el poder 1800 – 1910*, hrsg. Von Semo, Enrique; Ibarra, Antonio; Carbó Margarita; Fujigaki, Esperanza; Semo, Ilán, S. 1-81. México D.F.: Siglo Veitiuno.

Mann, Charles 2011. 1493: *Uncovering the New World Columbus Created*. New York: Knopf.

Marichal, Carlos 2006. »The Spanish-American Silver Peso: Export Commodity and Global Money«, in: *From Silver to Cocaine: Latin American Commodity Chains and the World Economy*, hrsg. v. Topik, Steven; Marichal, Carlos; Frank, Zephyr, S. 25–52. Durham, London: Duke University Press.

Marks, Robert B. 2006. *The Origins of the Modern World: A Global and Ecological Narrative from the Fifteenth to the Twenty-first Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Mintz, Sidney W. 2007. *Die süße Macht. Kulturgeschichte des Zuckers*. Frankfurt/ New York

Maritinez-Alier, Verena 1974. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Brien, Patrick K. 1982. »European Economic Development: The Contribution of the Periphery«, in *Economic History Review* Second Series 35,1, S. 1–18.

Quijano, Aníbal 2009. »La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado«, in *Revista Casa de las Américas* Nos. 259–260 abril-septiembre, S. 4–15.

Semo, Ilan 1988 »Tierra de Nadie«, in *Historia de la Cuestion Agraria Mexicana. 2. La tierra y el poder 1800 – 1910*, hrsg. v. Semo, Enrique u.a., S. 290–333. Mexiko-Stadt: Verlag Siglo XXI.

Svampa, Maristella 2013. »Neodesarrollistischer Extraktivismus und soziale Bewegungen. Eine ökoterritoriale Wende in Richtung neuer Alternativen?«, in Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert – Impulse und Analysen aus Lateinamerika, hrsg. v. Burchardt, Hans-Jürgen; Dietz, Kristina; Öhlschläger, Rainer, S. 79–92. Baden Baden: Nomos.

Trouillot, Michel-Rolph 2002. »Undenkbare Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitischen Revolution«, in *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geistes- und Kulturwissenschaften* hrsg. v. Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini, S. 84–115. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Turner, John K. 2021 [1910]. *Barbarous Mexico*. Glasgow: Good Press

Vallen, Nino 2023. Being the Heart of the World. The Pacific and the Fashioning of the Self in New Spain, 1513–1641. Cambridge: Cambridge University Press.

Vismann, Cornelia 1998. »Menschenrechte: Instanz des Sprechens – Instrument der Politik«, in *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, hrsg. v. Brunkhorst, Hauke*, S. 279–304. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Williams, Eric 1944. *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: In einer historisch-soziologischen Betrachtung geht Marianne Braig in ihrem Beitrag der doppelten Fragestellung nach: wieviel Lateinamerika steckt in der Erfolgsgeschichte liberaler Skripte? Und in welchen Resonanz- und Abwehrbeziehungen ist die Region am Ensemble liberaler Skripte beteiligt? Dabei werden einmal unterschiedliche materielle Interdependenzen zwischen Lateinamerika und Westeuropa untersucht und zum zweiten kulturelle Resonanzbeziehungen mit dem Fokus auf Freiheit als jedem liberalen Skript inhärente Kernidee betrachtet. Es kann gezeigt werden, dass in Lateinamerika nicht allein kollektive Selbstbestimmung artikuliert wird, sondern progressive und regressive Prozesse des Um- und Weiterschreibens individueller Selbstbestimmung zu beobachten sind.

Stichworte: Externalisierung, Kommodifizierung, Kolonialismus, Sklaverei, Indigene, Landrechte

Intervening and (Re-)Writing
Entanglements and diversity of liberal scripts from the perspective of Latin America

Abstract: In her contribution, Marianne Braig takes a historical-sociological look at the twofold question: how much Latin America is there in the success story of liberal scripts? And in what resonance relationships is the region involved in the ensemble of liberal scripts? Firstly, different material interdependencies between Latin America and Western Europe are examined and, secondly, cultural resonance relationships with a focus on freedom as a core idea inherent in every liberal script are considered. It can be shown that in Latin America it is not only collective self-determination that is articulated, but that progressive and regressive processes of rewriting and rewriting individual self-determination can be observed.

Keywords: Externalization, commodification, colonialism, slavery, indigenous peoples, land rights

Autorin:

Prof. Dr. Marianne Braig
Freie Universität Berlin
ZI Lateinamerika-Institut
Rüdesheimer Str. 54–56
14197 Berlin
mbraig@zedat.fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Katharina Bluhm und Mihai Varga

Russlands Rechte. Zwischen Loyalität und Konfrontation.

Einleitung

Kann man mit Blick auf ein politisches Regime, das von vielen inzwischen als faschistisch bezeichnet wird, von einer Rechten sprechen?[1] Ist es überhaupt sinnvoll, solche am Links-Rechts-Schema orientierte Kategorien für ein System zu verwenden, das keine echten politischen Fraktionen zulässt und stattdessen eine uniforme Staatsideologie forciert? Wir werden in diesem Aufsatz diese Fragen positiv beantworten und deutlich machen, warum es wichtig ist, sich mit den russischen Rechten zu befassen. Sie fungieren gleichzeitig sowohl als ideologische Treiber und Vordenker der Re-Ideologisierung und Radikalisierung des Putin-Regimes als auch als vehemente Regime-Kritiker und sogar Gegner. Ihr Aktivismus muss in jedem Falle vom personalisierten autoritären System Putins kontrolliert und diszipliniert werden, da es keine autonomen Kräfte dulden kann, selbst wenn sie sich betont loyal geben. Die Kooptation einzelner Mitglieder der Rechten und eine staatliche Förderung von rechten und rechtskonservativen Strukturen kommen dabei ebenso zum Zuge wie die Disziplinierung und offene Repression, was wiederum zu opportunistischen Anpassungsleistungen auf Seiten der Rechten führt. Ziel dieses Beitrags ist es, das Spektrum von Russlands Rechten – deren innere Dynamik und Beziehung zum Putin-Regime im Wandel – begreiflich zu machen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Hauptrichtungen herauszuarbeiten und zu fragen, ob und wie weit sie über die Gegnerschaft hinaus eine gemeinsame Alternative zum liberalen Skript behaupten.[2] Wir unterscheiden die verschiedenen Gruppierungen anhand zweier Dimensionen: zum einen nach ihrer Vision einer »nationalen Idee« für Russland und zum anderen nach ihrer Positionierung im politischen Raum.

Um die Positionierung im politischen Raum Russlands zu differenzieren, übernehmen wir den Begriff der »harten Rechten« von Edmund Fawcett, den der britische Publizist für die radikale Rechte in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA seit den 1980er Jahren nutzt. Nach Fawcett bildet die harte Rechte in den westlichen Gesellschaften eine aggressive und disruptive Opposition zu Liberalismus und repräsentativer Demokratie, deren Ansichten jedoch im Unterschied zum gewaltbereiten Rechtsextremismus eine gewisse Popularität besitzen und von vielen als »normal« oder legitim im Unterschied zu »extrem«

1 Motyl 2007, 2016; Snyder 2018.

2 Zürn, Gerschewski 2021. Vgl. im vorliegenden Sonderband auch die Einleitung zu Elementen des liberalen Skripts sowie die Konklusion über Alternativen zum liberalen Skript.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 64–89

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachtet werden.[3] Sie agiert in gesellschaftlichen Umbruchszeiten und großen Krisen aggressiver als zu anderen Zeiten, bleibt aber in modernen Gesellschaften immer präsent.

Die harte Rechte stellt nicht nur Liberalismus und repräsentative Demokratie mit variierender Radikalität in Frage, sondern auch den liberalen Konservatismus, wie er sich in Kontinentaleuropa erst nach dem Zweiten Weltkrieg durchgesetzt hat.[4] Sie bezeichnet sich oftmals selbst als »konservativ«, um den westlichen Mainstreamkonservatismus herauszufordern. Für Fawcett reicht die westliche harte Rechte vom heutigen »autoritären Rechtspopulismus«[5] über die Le Pens in Frankreich bis an den Rand des Faschismus, wie im Falle der »konservativen Revolutionäre« der Weimarer Zwischenkriegszeit. Es besteht für ihn dennoch ein klarer Unterschied zum Faschismus, den Fawcett als eine Variante des Totalitarismus begreift, der die totale Kontrolle über den Staat, die Gesellschaft, die Wirtschaft und das kulturelle Leben beansprucht und auf Gewalt und Massenmobilisierung als Mittel der Wahl setzt.[6]

Diese Differenz zwischen der harten Rechten, Rechtsextremen und einer faschistischen Bewegung ist auch für Russland wichtig. Denn in Russland gibt es zwar auch eine rechtsextreme, gewaltbereite Szene, aber keine relevante antikonservative und antikommunistische »Parteiarmee«, keine Vergemeinschaftung unter charismatischer Führung, auf die Stefan Breuer bei seiner Definition von Faschismus rekurriert.[7] Manche Vertreter der harten Rechten sind zwar Parteimitglieder von *Edinaja Rossija* (Einiges Russland). Die Machtpartei Putins verstand sich aber anfangs betont als unideologisch und hat nie den Charakter einer »Gesinnungspartei« (Max Weber) angenommen. Ihre Hauptaufgabe ist es, die Putin'sche Mehrheit bei Wahlen abzusichern, Karrieren zu ermöglichen und Patronagenetzwerke für den Machterhalt zu pflegen – nicht die Mobilisierung der Massen.[8] Putin ist im Übrigen gar nicht Mitglied dieser Partei.[9] Breuer lehnt den »generischen« Faschismusbegriff von Roger Griffin ab, der den gemeinsamen Kern faschistischer Bewegungen in einem »Ultranationalismus« als Ideologie der nationalen Wiedergeburt sieht.[10] Diese Definition erschwert generell die Unterscheidung von Faschismus und Nationalismus, wie der deutsche Soziologe kritisiert, und übersieht die rassistischen und transnationalen Elemente der in sich eklektischen faschisti-

3 Fawcett 2020, S. 43–45, 340.

4 Zur Ideengeschichte des deutschen Konservatismus vgl. Mannheim 1964 [1927].

5 Vgl. auch Schäfer, Zürn 2021.

6 Fawcett 2020, S. 263, 341–343.

7 Breuer 2005, S. 59.

8 Casula 2012.

9 Putin hat zwar für seine Wiederwahl als Präsident eine eigene Bewegung namens »Nationale Front« (*Narodnyj front*) gegründet, die auch an den Verfassungsänderungen 2020 mitwirkte, von einer starken politischen Organisation ist sie jedoch weit entfernt.

10 Griffin 1991.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen Ideologie, die es auch in Russlands rechtsextremer Szene gibt. Deshalb fasst Breuer Faschismus primär als Bewegungsbegriff und nicht als Ideologie. Was im Falle Russlands »Ultranationalismus« genau bedeutet, ist zudem gar nicht so leicht zu bestimmen.

Aufgrund des Fehlens einer wirkmächtigen Mobilisierungsbewegung (und -ideologie) wird der Faschismus in Russland oft als Top-down-Projekt, als Staatsfaschismus bezeichnet. Für Alexander Motyl etwa ist er durch Autoritarismus, Personenkult und Korporatismus gekennzeichnet.[11] Dagegen wendet Marlene Laruelle ein, dass sich diese Definition von Faschismus kaum mehr von der eines vollentwickelten Autoritarismus unterscheidet und wenig zum Verständnis der Komplexität des Putin-Regimes beiträgt.[12] Auch aus unserer Sicht ist der Faschismusbegriff zu divergent und zu sehr ein politischer Kampfbegriff geworden, um die Dynamik sowohl der Rechten in Russland als auch ihrer Interaktion mit dem Putin-Regime zu begreifen, das seit dem offenen Krieg gegen die Ukraine zunehmend totalitäre Züge sowjetischer Prägung annimmt.

Fawcett verbindet die Positionsbestimmung der heutigen harten Rechten mit ganz bestimmten ideologischen Inhalten, indem er ihr unisono eine Kombination aus libertärer Marktideologie plus »nation first«-Politik à la Donald Trump unterstellt. Wir verstehen dagegen die harte Rechte konsequent *positional* und *kontextabhängig*. Der Begriff wird damit nicht inhaltsleer. Alle rechten Strömungen beziehen sich in der einen oder anderen Form auf eine vermeintlich natürliche Ordnung,[13] aus der Handlungsmaximen für Veränderungen des Status quo abgeleitet werden, sei es die Ethnie, Kultur, Nation oder ein bestimmter Status, der als quasi-natürlich für sich beansprucht wird. Was jedoch wie konfiguriert wird unterscheidet sich je nach gesellschaftspolitischem Kontext und zu unterschiedlichen Zeitpunkten. In Russland denkt die harte Rechte nicht marktlibertär, sondern vorwiegend etatistisch. Auch sie bewegt sich dabei im gesellschaftlich und politisch akzeptierten Spektrum, anfangs eher am Rand, ab 2012 mit wachsendem Gewicht. Die harte Rechte kann also öffentlich auftreten, verfügt über eigene Medien, Thinktanks oder Stiftungen und hat Zugang zu staatlicher Förderung. Sie bleibt im Rahmen der staatlichen Toleranzspanne, wenngleich diese sich verändert. Es handelt sich also oftmals um eine umkämpfte Gratwanderung. Von dieser harten Rechten ist die inzwischen meist verbotene und im Untergrund agierende als extremistisch ausgegrenzte und nicht selten gewaltbereite Rechte zu unterscheiden.

Der Begriff der harten Rechten erlaubt es, einflussreiche Gruppen und Netzwerke im heutigen Russland zu identifizieren, welche zu den wichtigsten Unterstützern Putins gehören, aber nicht einfach bloß Marionetten seines Regimes sind. Anders als die Konformisten verfügen sie über relativ stabile eigene Überzeugungen, an denen sie die herrschenden Eliten messen. Wie in Europa und den USA

11 Motyl 2016.

12 Laruelle 2021; Laruelle 2022a, S. 162.

13 Freeden 1996, S. 332–335.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umfasst die harte Rechte in Russland Gruppen und Individuen, die zu einem erheblichen Teil zum zeitgenössischen Spektrum des illiberalen Konservatismus gehören, der sich gegen die Globalisierung der 1980er- bis 2000er-Jahre wendet, nationale Souveränität zum obersten politischen Prinzip erklärt, traditionelle Hierarchien und kulturelle Homogenität favorisiert sowie soziale Geschlechternormen naturalisiert.[14] Im Westen ist dieser »post-liberale« Konservatismus mit einem ethnischen und nicht selten rassistisch eingefärbten Nationalismus verknüpft. Russlands harte Rechte denkt zuerst geopolitisch. Staatliche Souveränität und nationale Identität hängen hier am Status der Großmacht, der Russland durch seine Geschichte und Geografie zustünde. Ein enger ethnischer Nationalismus wird eher abgelehnt. Aus dieser Perspektive leitete sie schon Anfang der 2000er-Jahre die zwingende Notwendigkeit einer neuen tiefgreifenden Umwälzung von Wirtschaft, Gesellschaft und den Eliten ab, die sich endlich auf die eigenen Stärken, Tradition und Werte besinnen müsse, statt dem »Westen« nachzueifern. Wie darüber hinaus Russlands Identität gedacht wird, unterscheidet sich indes beträchtlich. Die Vorstellungen reichen von einer Neuauflage des Eurasianismus aus den 1920er- und 1930er-Jahren über die Aktivierung der Idee von Russland als Erbin früherer Imperien in Europa und Teilen Asiens (»Drittes Rom«; Byzanz) bis hin zu dem gescheiterten Versuch, einen russischen Nationalkonservatismus zu entwickeln, der die russische Staatlichkeit eher nach dem Modell des Nationalstaates und nicht als Imperium denkt.[15]

Von der harten, geopolitisch ausgerichteten Rechten lassen sich in Russland ethnonationalistische Strömungen unterscheiden, die dem europäischen Ethnonationalismus ähneln. Für Russland handelt es sich dabei um ein relativ neues Phänomen, das seit den 1980er- bis in die 2000er-Jahre hinein an Bedeutung gewann. Die ethnonationalistischen Strömungen reichen von Gruppen, die die Wiederherstellung der Einheit des russischen Volkes über die seit der Auflösung der Sowjetunion bestehenden Staatsgrenzen hinaus anstreben (irredentistischer Ethnonationalismus), bis hin zu offen rassistischen Rechtsextremen, die auf die Einheit und religiös-konfessionelle Reinheit der Bevölkerung setzen und eine ethnische Säuberung der russischen politischen Führung fordern. Letztere befanden sich bereits in den 1990er Jahren am Rand der gesellschaftlichen Diskurse. Die Zuordnung der geopolitischen Rechten zur harten Rechten einerseits und der Ethnonationalisten zu den Rechtsextremen anderseits ist keineswegs trennscharf, da personelle und inhaltliche Überlappungen zwischen diesen beiden Hauptrichtungen der Rechten bestehen (siehe Tabelle 1). Dennoch ist es wichtig, sie analytisch klar zu unterscheiden, da sie zwei grundverschiedene ideologische Ausgangspunkte bzw. Situationsdefinitionen wählen, welche auch ihre Haltung zum Putin-Regime beeinflussen. Während die harte geopolitische Rechte primär auf die *Wiederherstellung der russischen Herrschaftssphäre* zielt, verfolgen ethnonationalistische Strömungen vor allem eine *inner-russische* Agenda. Für die geopolitische Rechte ist die Existenz Russlands an den Großmachtstatus gebunden, für dessen nachhal-

14 Laruelle 2022b.

15 Varga; Buzogány 2024; Bluhm 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tige Absicherung es eines zukunftsorientierten paradigmatischen wie politischen Bruchs mit dem »Westen« bedarf. Die Ethnonationalisten gehen hingegen primär von der Abstammung und Herkunft aus. Während die geopolitische Rechte mit Resonanz in den Eliten rechnen durfte und unter Putin im politischen Raum sukzessive an Bedeutung gewann, wurde der Ethnonationalismus in allen seinen Varianten spätestens ab 2012 unterdrückt. Dies führte allerdings nicht zu seinem Verschwinden, sondern zu dessen Transformation.

Im Folgenden gehen wir in zwei Schritten vor. Im ersten Schritt skizzieren wir das Spektrum des Ethnonationalismus in Russland und begründen, warum er trotz der wachsenden Repression nicht einfach verschwunden ist, sondern eine Transformation durchlief. Im zweiten Schritt stellen wir die ideologische Avantgarde der geopolitischen Rechten in Russland dar, die schließlich zum offiziellen Mainstream wurde. Dabei handelt es sich um einen längeren, konfliktreichen Prozess. Denn obgleich diese harte Rechte die wachsende Konfrontation der russischen Eliten mit dem Westen eingefordert und begleitet hat, kam aus ihrer Sicht die notwendige Umwälzung Russlands nur zögerlich voran. Es soll daher abschließend ein knapper Blick auf die vorgeschlagene Alternative zum westlichen Liberalismus eingegangen werden.

Variationen und Transformation des Ethnonationalismus

Die »Ethnisierung des Nationalismus« war im postsowjetischen Russland ein neues Phänomen.[16] Sie wurde zum einen von Russlands neofaschistischer und neonazistischer Szene vorangetrieben, die sich von Anfang an am Rand der russischen Gesellschaft befand. Diese Szene verstand sich als »Rechte« (*pravye*) und als Vertreter einer *rassisch-ethnischen »nationalistischen Bewegung«*, die im Grundsatz dem europäischen und US-amerikanischen Rassismus ähnelt. Zum anderen beförderte die Auflösung der Sowjetunion einen *Irredentismus*, der nach einer Wiederherstellung der Einheit des »russischen Volkes« strebt, da sich 1991 rund 25 Millionen ethnische Russen über Nacht außerhalb der Föderation wiederfanden. Sie galt es, wieder in einem Staat zu vereinen; zumindest sollte der russische Staat aktiv für ihren Schutz sorgen. Die irredentistische Bewegung stand den damaligen »Staatspatrioten« nahe, die für die Restauration eines starken Zentralstaates und für einen graduellen Übergang in die Marktwirtschaft eintraten. Sie gehört insofern auch zu den Vorläufern der heutigen harten Rechten (siehe Tabelle 1).

Die neue »nationalistische Bewegung« prägte das Gesicht des russischen Rechtsextremismus in den 1990er- und 2000er-Jahren und entwickelte sich gegen Ende der 2000er-Jahre zu einer gewaltbereiten, revolutionären Opposition zum Putin-Regime, die für alle sichtbar versuchte, die hauptstädtischen Straßen zu erobern. Sie formierte sich aus den Strukturen der in den 1980er-Jahren gegründeten Organisation »Gedächtnis« (*Pamjat'*) und deren paramilitärischen Ableger die Russische Nationale Einheit (*Russkoe nacional'noe edinstvo*, RNE) in den

16 Kolstø 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1990er-Jahren. Beide Organisationen waren zum radikalen Umsturz der bestehenden sowjetischen bzw. postsowjetischen Ordnung bereit und positionierten sich für eine »nationale Diktatur«.

Die Zusammensetzung der rassisch-ethnisch ausgerichteten »nationalistischen Bewegung« änderte sich in den drei postkommunistischen Jahrzehnten von einer »arischen«, neofaschistischen hin zu einer neonazistischen Bewegung mit positivem Bezug zum deutschen Nationalsozialismus und zur US-amerikanischen White-Supremacy-Bewegung. Repräsentativ waren in den späten 1990er- und 2000er-Jahren Organisationen wie die Slawische Union (*Slavjanskij Sojuz,* SS) – und vor allem die Bewegung gegen illegale Einwanderung (*Dviženie protiv nelegal'noj immigracii*, DPNI) –, die mit der Identitären Bewegung in Österreich vergleichbar ist. Beide Organisationen wurden bis zu ihrem Verbot 2010 bzw. 2011 von ehemaligen *Pamjat'*- bzw. RNE-Kadern geführt. Die »nationalistische Bewegung« erreichte ihren Höhepunkt Ende der 2000er-Jahre, als sie alljährlich »Russische Märsche« durch Moskau und andere Städte organisierte. Eine von ihr ausgehende Gewaltspirale mit zahlreichen Anschlägen, Pogromen und hunderten Opfern von Gewalt (darunter auch Vertreter des Staates) löste eine Welle der staatlichen Repression aus. Von 2009 bis 2012 inhaftierte die russische Regierung zahlreiche Mitglieder der Bewegung – wobei mehrere ihrer führenden Vertreter ums Leben kamen – und verbot die meisten neonazistischen Organisationen, nicht aber den neofaschistischen *Pamjat'*-Ableger RNE.[17]

Anders als die gewaltbereiten neofaschistischen und neonazistischen Strömungen hatte der irredentistische Ethnonationalismus seinen Ursprung in der vermeintlichen Benachteiligung der Russen gegenüber anderen Nationalitäten in der Sowjetunion und war in den 1990er-Jahren vor allem von der Frage getrieben, wie man die Nationalstaatsgrenzen und die russische Nation wieder besser in Übereinstimmung bringen kann. Eine der sichtbarsten Organisationen dieses Ethnonationalismus war der Kongress der Russischen Gemeinden (*Kongress russkich obščin*, KRO) (1992–2003). Der KRO verstand sich als überparteiliche »patriotische Bewegung« und verschrieb sich dem »Schutz der russischsprachigen Bevölkerung im nahen Ausland«. Ab 2005 wandelte er sich in eine Partei mit dem Zusatz »Heimatland« (*Rodina*) um. Sein Ziel war die »Wiederherstellung des Staates und die Verteidigung der Rechte der Russen«. Nach der Auflösung der Sowjetunion blieb nichts vom Staat übrig, sondern nur Russland, so heißt es in einer frühen Programmschrift.[18] Man müsse sich aber der dramatischen Staatskrise und sozialen Krise entgegenstellen und das russische Volk vor dem »Aussterben« bewahren.

Der KRO lehnte wortreich einen »aggressiven Nationalismus« ab, verstand aber Nation letztlich doch ethnisch-essentialistisch. Das liberale Modell einer »civic nation«, die auf politisch-rechtlicher Teilhabe und nicht auf ethnisch-kultureller Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe beruht, kam für ihn nicht in Frage. Mit diesem Verständnis steht der KRO zwar nicht allein, in einem sich als »multinational« definierenden Staat schafft es allerdings Probleme. Um dennoch andere

17 Horvath 2020; Laryš, Mareš 2011; Varga 2008; Varga 2019; Varga 2023.

18 *Kongress russkich obščin* 1993, S. 2.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Völker der neuen Russländischen Föderation[19] in den russischen Nationalismus zu inkludieren, verwendet der KRO einen Kunstgriff, der für die russischen »Patrioten« insgesamt typisch ist und integrativ wirken soll: »Die Einheit der Völker Russlands ist ohne die Einheit des russischen Volkes nicht möglich. So wie die Einheit des russischen Volkes nicht ohne die wahrhafte, brüderliche Union mit den Völkern Russlands möglich ist«.[20]

Obgleich politisch marginalisiert, verfügte der KRO – anders als die gewaltbereiten Neofaschisten und Neonazis der »nationalistischen Bewegung« – über prominentes Führungspersonal, das auch in der Staatduma saß. Ihr Gründer war General Aleksandr Lebed' (1950–2002) – ein Afghanistanveteran, der 1989 die Demonstration für die Unabhängigkeit Georgiens in der Hauptstadt Tbilisi niederschlug, sich aber beim Putschversuch 1991 auf die Seite Jelzins stellte. Lebed' erlangte in Russland Berühmtheit, weil er 1992 eigenmächtig in den aufbrechenden Konflikt zwischen dem neuen moldauischen Staat und seiner russischsprachigen Provinz Transnistriens militärisch eingriff, wo die von ihm befehligten Reste der 14. Sowjetarmee stationiert waren. 1996 durfte er als Außenseiter bei den Präsidentschaftswahlen gegen Jelzin antreten, um den Frontmann der damaligen »Staatspatrioten« Gennadij Zjuganov von der Kommunistischen Partei Russlands zu verhindern.

Zum Führungspersonal des KRO gehörten der Militärhistoriker Dmitrij Rogozin (*1963) sowie Sergej Glaz'ev (*1961). Der Ethnonationalist Rogozin rückte 1997 bei einer Nachwahl mit dem KRO ins Parlament ein. Der Anhänger der Theorie der langen Kondratieff-Wellen, Glaz'ev, gehörte von 1991 bis 1993 zwei Mal der Regierung an, wechselte danach aber endgültig auf die Oppositionsbank gegen Jelzin und die liberalen Reformer. Der Ökonom galt aufgrund seiner staatsinterventionistischen Agenda und Kritik an der krassen sozialen Ungleichheit im neuen Russland Vielen lange Zeit als »links«, was indes unterstellt, dass marktliberale oder gar marktlibertäre Ansichten immer »rechts« seien.[21] Beide gehören ab den 2000er-Jahren der sich formierenden harten geopolitischen Rechten an.

2003 erlaubte der Kreml die Gründung des nationalkonservativen Wahlblocks »Heimatland« *(Rodina)*, der sich nach den Parlamentswahlen 2004 als Partei registrieren lassen durfte. In ihr sind der KRO und andere Parteien aufgegangen. Der Wahlblock zielte auf eine weitreichende Korrektur des neoliberalen Wirtschaftskurses unter Jelzin, auf die Entmachtung der neuen russischen Oligarchie, die Stärkung der Russisch-orthodoxen Kirche als moralischen Anker der Nation sowie auf eine souveräne Außenpolitik gegenüber dem Westen. Gleichzeitig sah man auf Wahlplakaten im Agitpropstil der 1920er-Jahre ihre damaligen

19 Da die Unterscheidung zwischen *russkij* (russisch) und *rossijskij* (russländisch) für die Auseinandersetzung um Russlands nationale Identität wichtig ist, verwenden wir hier die korrekte Übersetzung für die Bezeichnung des Staatsgebildes.

20 *Kongress russkich obščin 1993, S. 3.*

21 In der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre ließ er sich auf dem Ticket der Kommunistischen Partei der Russländischen Föderation (KPRF) in die Staatsduma wählen und verfasste deren Wirtschaftsprogramm.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Parteichefs Rogozin und Glaz'ev, wie sie mit Besen in der Hand illegale Einwanderer aus Zentralasien und dem Kaukasus aus dem Land fegen. 2006 entschloss sich der Kreml, das Projekt abzubrechen. *Rodina* wurde mit einer neuen Partei zwangsfusioniert (wodurch die Partei »Gerechtes Russland« entstand), an der sich aber weder Rogozin noch Glaz'ev beteiligten. Zu groß erschien dem Kreml offenbar das Risiko, dass aus *Rodina* ein »logistischer Hub« für nationalistische Strömungen im ganzen Land hervorgehen könnte.[22]

Putin beendete mit seinem Programmaufsatz zur »nationalen Frage« von 2012 – kurz vor seiner umstrittenen Wiederwahl als Präsident – die Diskussion um den ethnischen Nationalismus. Jede Art von »europäischem chauvinistischen« Nationalismus habe im multinationalen Russland keinen Platz, weil er auf ethnischer Homogenität beruhe, die in Russland weder gegeben noch gewollt sei.[23] Putin wandte sich explizit gegen die Kampagne »Schluss mit der Fütterung des Kaukasus« (*Chvatit kormit' Kavkaz*) von 2011, die eine »freie Diskussion« über die Probleme im Nordkaukasus forderte, womit auch die von Kadyrov beherrschte Republik Tschetschenien angesprochen war, einschließlich massiver Kürzungen staatlicher Subventionen, einer Überprüfung der Verwendung der Gelder und eines entschlossenen Kampfs gegen die Korruption der dortigen lokalen Eliten. Zu den Organisatoren der Kampagne gehörten Vertreter der inzwischen verbotenen nationalistischen Organisationen, der vom Putin-Regime 2024 ermordete Aleksej Naval'nyj sowie der intellektuelle Kopf des russischen Ethnonationalismus Konstantin Krylov. Naval'nyj und Krylov waren auch Mitglieder des Koordinationsrats der Massenproteste gegen Putins Wiederwahl.

Konstantin Krylov (1967–2020) kritisierte bereits in den 1990er-Jahren die offizielle Unterscheidung zwischen *russkij* und *rossijskij* (russisch vs. russländisch), weil sie die Ausbildung eines *russischen* Nationalbewusstseins blockiere, das nicht nur die Russinnen und Russen, sondern auch die ethnischen Minderheiten des Landes dringend benötigten, um ein staatsbürgerliches Selbstbewusstsein auszubilden, und zwar auch als Nation gegenüber dem Staat. Dieses Selbstbewusstsein könne nur ein *russisches* sein.[24] Wie der KRO bestand Krylov auf das Recht auf »Wiedervereinigung des russischen Volkes«.[25] Aber anders als der KRO verstand der Publizist, Schriftsteller und Parteigründer die Auflösung der Sowjetunion als

22 Chamraev 2007. Siehe auch Verchovskij, Pain 2010. Interessanterweise kooperierte weder die gewaltbereite »nationalistische Bewegung«, noch der KRO, noch *Rodina* mit der seit 1993 in der Staatsduma vertretenen rechtspopulistischen Liberal-Demokratischen Partei Russlands. Die LDPR stand – trotz der Nähe einiger isolierter Kader zu den »Nationalisten« – früh im Ruf einer »System-Partei«, die sich von der Staatsmacht kooptieren ließ. Schon im kritischen Jahr 1993 zeigte sich, dass trotz radikaler Rhetorik die Partei im Konfliktfall entweder Neutralität vorschützt oder mit dem Kreml geht. Die LDPR spielt daher auch bei der Formierung der harten geopolitischen Rechten nur am Rande eine Rolle. Vgl. dazu Varga 2008; Gill 2015, S. 114f.

23 Putin 2012.

24 Krylov 1998.

25 Krylov 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Chance für ein neues, säkulares russisches Nationalbewusstsein, da sie mehr ethnische Homogenität in Russland hergestellt hat.

Putin weist in seinem Programmaufsatz von 2012 solche Ansinnen brüsk mit der Begründung zurück, dass Nationalismus die »souveräne Staatlichkeit« des multinationalen Russlands zerstöre. Gleichzeitig lehnte er aber auch die »kosmopolitische« Idee vom »Schmelztiegel« ab, die jeden zu einem Migranten im eigenen Land mache und inkorporiert den russischen Nationalismus in die sich formierende Staatsideologie. Denn es sei die »russische Kultur« und das »russische Volk«, die die einzigartige Zivilisation Russlands zusammenhalten. Erstmals verwendet Putin hier eine Formel, die in der Verfassung 2020 wieder auftauchen wird: Zwar könnten die Russen in einem multinationalen Konstrukt keine Titularnation sein, sie seien aber als das auf die mythische Rus zurückgehende Volk die *staatsbildende* Nation. Dies bedeutet de facto die Aufgabe der in der Verfassung von 1993 verankerten Vorstellung von der »civic nation« durch staatsbürgerliche Teilhabe. Die offizielle Einführung des russischen Volkes, seiner Sprache und der ausschließlich ihr zugeschriebenen russischen Kultur im Vielvölkerstaat als staatsbildend wird mitunter als »Staatsnationalismus« bezeichnet.[26] Ihre neue Rolle als *primus inter pares* soll das Nationalbewusstsein der Russinnen und Russen von Petersburg bis Sibirien fördern, das unter der Lenin'schen Nationalitätenpolitik gelitten habe. Im offenen Krieg gegen die Ukraine ab 2022 nutzt die Indoktrinationsmaschinerie die doppelte Bedeutung von »russkije« als ethnische Russen und als Erben der Moskowiter Rus ausgiebig zur ideologischen Mobilisierung. So skandieren Schüler und Schülerinnen unter Anleitung von Lehrerinnen nicht »Wir sind Russländer!«, sondern »Wir sind Russen!«[27] Die multinationale Staatskonzeption der Verfassung von 1993 taucht hier allenfalls noch als Referenz zur Sowjetunion und zum Großen Vaterländischen Krieg auf, der aber letztlich in die Reihe der großen *russischen* Siege gestellt wird.

Die Rückkehr von Putin an die Spitze des Staates 2012 bildete für die neofaschistischen, neonazistischen und identitären Strömungen eine Scheidemarke. Dies hängt zum Teil mit der gewachsenen Repression zusammen, zum Teil aber mit der eskalierenden Konfrontation mit dem Westen und der ersten russischen Invasion in der Ukraine 2014. Durch Versammlungseinschränkungen, Organisationsverbote und Verhaftungen hatte die rechtsextreme Gewaltwelle bereits ab 2009 abgenommen.[28] Die nicht zu Kompromissen mit dem »zionistischen Okkupationsregime« Russlands bereiten Rechtsextremen begaben sich in den Untergrund,

26 Laruelle 2017.

27 Dabei handelt es sich um den Refrain eines patriotischen Songs von Šanna Bičevskaja von 2014. Ein viel bekannterer Song stammt vom Popsänger Šaman und führt im Refrain »Ich bin Russe«. Während bei Bičevskaja Kirchen, Prozessionen und Fahnen die Ikonographie des Songs dominieren, steht in einem Video Šaman als Jüngling im weißen Hemd und in einer schwarzen, vom Schnitt her dem 19. Jahrhundert entlehnten Hose allein in den Weiten eines Weizenfeldes. Auf der offenen Brust prangt ein schwarzes orthodoxes Kreuz.

28 Varga 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um meist über Sportevents ihren Nachwuchs zu rekrutieren. 2014 kam es darüber hinaus zur offenen Spaltung der rassistischen »nationalistischen Bewegung«. Ein Teil verließ Russland, um in den ukrainisch-nationalistischen Freiwilligenbataillonen gegen die »fremde Usurpation« zu kämpfen. So entstand 2022 das Korps Russischer Freiwilliger (*Russkij dobrovol'chekskij korpus,* RDK). Ein anderer Teil – darunter die RNE und die neu gegründete *Rusič*-Miliz – schloss sich den Separatisten und der Wagner-Gruppe an, um den Donbass als »russischen Boden« zurückzuerobern.

Irredentistische Ethnonationalisten, die sich öffentlich 2011 bis 2012 gegen Putins Wiederwahl, gegen den »volksfeindlichen« und »elitären Autoritarismus« sowie das Wiedererstarken der Idee von Russland als Imperium wandten, wurden – wie Krylov – marginalisiert.[29] Diejenigen aber, die Loyalität bekundeten, erhielten im Gegenzug mehr Freiraum und finanzielle Unterstützung. Das ehemalige Mitglied des Führungsgremiums des KRO und der Mitgründer der ersten *Rodina*, Rogozin, wechselte vom Posten des NATO-Botschafters von Russland (2008–2012) in das Amt eines stellvertretenden Ministerpräsidenten (2012–2016). Der Kreml gestattete eine Neugründung von *Rodina* als Partei, ohne dass diese aber an ihren Anfangserfolg von 2003 anknüpfen konnte. Rogozin gehört auch zu den Förderern des Isborsker Klubs, dem Zentrum der harten geopolitischen Rechten Russlands ab 2012, der sich offen zum Imperium, zu Etatismus und »sozialen Konservatismus« bekennt.[30]

Die Erhebung der »traditionellen Werte« zur Staatsräson ab 2012 schuf zugleich die Voraussetzungen für neue Allianzen zwischen der gewaltbereiten nationalistischen Rechten, den Ideologen der harten geopolitischen Rechten und der Russisch-orthodoxen Kirche. Deren Kirchenoberhaupt Kirill I., seit 2009 offiziell im Amt, ließ sich die demonstrative Unterstützung seiner Forderungen von orthodoxen Motorradgangs und Männerbünden gefallen, etwa in Gestalt von Motorradrallyes gegen Abtreibung. Ein prominentes Beispiel solcher Männerbünde ist die ultraorthodoxe Bewegung »40 der 40« (*Dviženie sorok sorokov*, DSS). *Sorok sorokov* entstand 2013 in Reaktion auf die Störung eines »Gottesdienstes« in der wiederaufgebauten Christi-Erlöser-Kirche, der Kirche der Romanows, durch die Punkband »Pussy Riot« ein Jahr zuvor. Der Name der »Bruderschaft« entstammt der Mythologie der Moskowiter Rus. Zum Vorsitzenden wurde der Mitbegründer Andrej Kormuchin (*1970) – ein bekannter Musiker, Geschäftsmann und zeitweiliger Dumaabgeordneter – gewählt.[31] In ihre Strukturen rekrutierte sie auch Größen der Fußballultra-Szene, wie Vasilij Stepanov und Ivan Katanaev, ein Ex-Mitglied des bekanntesten internationalen Neonazi-Netzwerks »Blood and

29 Krylov 2008.

30 Izborskij klub, »O klube«, o. D. Der Name Isborsk verweist auf eine Festung der Moskowiter Rus nahe der heutigen Grenze zu Estland, die nach der Eingliederung Estlands 1940 in die Sowjetunion zunächst der estnischen Sowjetrepublik zugeschlagen wurde, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aber zur russischen Sowjetrepublik gehörte.

31 Varga 2023. Im fünfzehnköpfigen Vorstand sitzen zwei Frauen; Rožkova 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Honour« *(Krov' i čest')*. Das Kürzel »DSS« sollte ebenfalls nicht zufällig der der nationalsozialistischen SS ähneln.[32]

Die »Bruderschaft«, die sich später eine »Schwesternschaft« zulegte, sieht sich als Bund »orthodoxer Menschenrechtsaktivisten« und von »Verfassungspatrioten« – allerdings der neuen Verfassung von 2020.[33] Ihr Held ist der letzte Zar Nikolaj II., der mitsamt seiner Familie 1918 von den Bolschewiki ermordet und im Jahr 2000 vom Moskauer Patriarchen heiliggesprochen wurde. *Sorok sorokov* bilden eine Mischung aus militanter Schutzmacht der Kirche und Verteidiger der »traditionellen Werte«, aus Erziehungsverein der Jugend (durch Sport) und Charity-Organisation für Männer und kinderreiche Familien, die in Schwierigkeiten geraten sind. Wiederholt forderte der Männerbund von der Staatsduma, zum Schutz der Kinder die Harry-Potter-Bücher zu verbieten, da es sich um »eine geniale Quintessenz der Grundlagen der westlichen Kultur« handele, die »unsere Kinder mit fremden geistigen Werten durchtränkt«, nämlich »Rationalismus, Individualismus und Materialismus«.[34]

Wie der Patriarch Kirill erklärten auch die selbsternannten Glaubenskrieger den Einmarsch der russischen Truppen in die Ukraine 2022 zum Kampf gegen das »Böse der Welt« und forderten die unbedingte Rückeroberung »unserer angestammten russischen Erde Kleinrussland und Neurussland«.[35] Am 25. März 2023 hob *Sorok sorokov* die erste fundamentalistische Pro-Life-Partei Russlands aus der Taufe, die sich als Partei der Traditionalisten Russlands für die Familie (*Za sem'ju*) bezeichnet.

Das Beispiel zeigt, wie in einem neuen Gewand Organisationsverbote umgangen werden.[36] Anders als die »nationalistische Bewegung« der späten 2000er-Jahre, die das Putin-Regime ablehnte, geben sich die »Traditionalisten« als Unterstützer Putins »aus dem Volk« aus. Sie lassen sich für den neuen Staatskonservatismus aktivieren und sind bereit ihn ggf. mit repressiven Mitteln durchzusetzen. Die neue Allianz zwischen militanten »konservativen« Aktivisten, der Russisch-orthodoxen Kirche und der geopolitischen Rechten bildet eine Echokammer, die die anti-liberale und anti-westliche Radikalisierung des Putin-Regimes verstärkte.

Die Avantgarde der geopolitischen Rechten

Die tiefe Verunsicherung, welche die Auflösung der Sowjetunion und der sogenannten »Zweiten Welt« zwischen Westen und Globalem Süden mit sich brachte, hat nicht nur zu einem neuen ethnischen Nationalismus geführt, sondern auch eine intensive Debatte um die »geopolitische Identität« der Russländischen Föderation ausgelöst. Während die jungen liberalen Reformer um die Ökonomen

32 Laruelle 2019.

33 Ausführlich Bluhm 2023.

34 Tsentr Sova 2022.

35 DSS 2022.

36 Rožkova 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Egor Gajdar und Anatolij Čubajs, die mit Jelzin 1991 an die Macht kamen, eine »Rückkehr in die (westliche) Zivilisation« anstrebten, damit Russland endlich ein »normales« Land werden könne, formierte sich ein fragiles Bündnis der »Staatspatrioten«, das sich aus der Kommunistischen Partei der Russländischen Föderation (KPRF) unter Führung von Gennadij Zjuganov und neuen »nationalpatriotischen« Parteien und Organisationen zusammensetzte. Das »Zentralorgan« der »Staatspatrioten« war die von Aleksandr Prochanov (*1938) herausgegebene Zeitschrift »Der Tag« (*Den'*), die nach der gewaltsamen Auflösung des Obersten Sowjets (dem damaligen Parlament) verboten wurde und sich in »Der morgige Tag« (*Zavtra*) umbenannte. Auf Initiative Prochanovs entstand 1992 die außerparlamentarische Front der Nationalen Errettung (*Front nacional'nogo spasenija*, FNS), an der sich anfangs auch die KPRF beteiligte. Die FNS galt in der russischen Öffentlichkeit als Inkarnation der »rot-braunen Allianz« gegen die Reformen Jelzins und wurde nach der gewaltsamen Auflösung des Parlaments im Herbst 1993 verboten. 1996 fanden sich die moderateren »Staatspatrioten« noch einmal zur Volkspatriotischen Union (*Narodno-patriotičeskij sojuz Rossii*, NSPR) zusammen, um bei den Präsidentenwahlen mit dem »Kommunisten« Zjuganov gegen Jelzin anzutreten. Nach Zjuganovs Scheitern wuchsen die Zweifel an dessen Willen, die Führung im Land tatsächlich zu übernehmen. Bereits Ende der 1990er-Jahre zerbrach die Allianz mit der KPRF. Nach 2004 verlor die Volkspatriotische Union gänzlich an Bedeutung.

Der Machtantritt Vladimir Putins 2000 und die damit verbundenen Diskursveränderungen verliehen einer sich als konservativ begreifenden Bewegung Schwung, die den Liberalismus ebenso ablehnte wie einen Erneuerungsversuch des »Kommunismus« à la Zjuganov.[37] Hauptanliegen dieser Bewegung war, einen eigenen russischen Weg von ökonomischer, sozialer und kultureller Modernisierung im Einklang mit der eigenen Tradition zu schaffen, der das westliche liberale Staats- und Wirtschaftsmodell nicht kopiert, den in den 1990er-Jahren entstanden Crony-Kapitalismus und »Clan-Staat« wieder abschafft sowie Russlands Großmachtstatus wiederherstellt.[38] Diese illiberal-konservative Bewegung stellt keine Organisation wie die zuvor genannten »Bewegungen« dar, sondern setzt sich aus Klubs, Medien, Thinktanks und Parteigründungen, in der sich die ideologische Avantgarde der harten geopolitischen Rechten des heutigen Russlands traf, austauschte und bestärkte, aber auch miteinander konkurrierte.

Zu den wichtigsten geopolitischen Ideologien gehört der in den 1990er-Jahren ausgearbeitete Neoeurasianismus, der an den klassischen Eurasianismus der russischen Emigranten zwischen den beiden Weltkriegen anknüpfte und sich als Vorbote oder Teil der neuen konservativen Gegenbewegung zum Liberalismus und zur Westintegration sah. Der neue Eurasianismus versprach zwei Dinge: eine fundamentale Kritik an den Ergebnissen der Schocktherapie und eine Antwort auf Russlands »geopolitische Identität« als eigenständige Zivilisation zwischen West und Ost. Einige Anhänger des Eurasianismus gehörten ursprünglich zum

37 Bluhm 2023.

38 Glaz'ev 2018, S. 19; Kobjakov, Aver'janov 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reformlager, wie der oben erwähnte heterodoxe Ökonom Sergej Glaz'ev. Andere verstanden sich ursprünglich als Liberale, wie der bekannte Fernsehmoderator Michail Leont'ev (*1958). Leont'ev schloss sich Anfang der 2000er-Jahre der Eurasischen Bewegung (EMS) Aleksandr Dugins (*1962) an, war Mitglied eines Konservativen Presseklubs und wurde 2003 zum Gründungsmitglied von Einiges Russland. Nach der Orangen Revolution in Kiew 2004 stellte der Journalist einem Sammelband den Satz voran: »Liberalismus ist die Politik der Starken gegen die Schwachen und führt dazu, dass der Schwache nicht stark werden kann.« Der Band trägt den programmatischen Titel *Die Festung Russland. Abschied vom Liberalismus*.[39]

Der revanchistische Eurasier und »konservative Revolutionär« Dugin ist einer der wenigen innerhalb der illiberal-konservativen Bewegung, der seine politische Karriere in der rechtsextremen, rassisch-ethnischen Szene der späten 1980er- und frühen 1990er-Jahre begann. Dort wurde er mit dem europäischen Faschismus als »drittem Weg« zwischen Liberalismus und Kommunismus bekannt gemacht. Später propagierte er einen »vierten« *eurasischen* Weg.[40] Dugin hat den klassischen Eurasianismus der 1920er- und 1930er-Jahre unter Rückgriff auf das europäische geopolitische Denken der gleichen Zeit »modernisiert«, indem er Kategorien wie liberale angelsächsische »Seemächte« und »Landmächte« und Russland als »Herzland Eurasiens« übernahm.[41] Anfangs hoffte er auf ein Bündnis mit dem wiedervereinigten Deutschland und Japan. Erst mit der wachsenden Enttäuschung darüber, dass die Eliten beider Länder keine Ambitionen zeigten, ihre Westintegration rückgängig zu machen, begab sich Dugin auf die Suche nach anderen geostrategischen Verbündeten und wurde vor allem im Iran fündig. Es waren dieser geopolitische Eurasianismus und Dugins seinerzeit noch unerhörtes Bekenntnis zum russischen Imperium (einschließlich der Sowjetunion) als anti-liberaler Antagonist des Westens, die sein Buch *Grundlagen der Geopolitik* zum Bestseller machten.[42] Nach einem Ausflug zu den Altgläubigen, einer Abspaltung der Russisch-orthodoxen Kirche, vollzog Dugin mit Putins Amtsantritt eine staatstragende Wendung, was zum finalen Bruch mit seinen bisherigen Weggenossen führte. Dugin bekannte sich zur Russisch-orthodoxen Hauptkirche und versuchte einen politischen Aufstieg als Parteigründer – allerdings ohne Erfolg. Weder die damalige Besetzung der Präsidialverwaltung noch die Gründer von *Rodina* – Rogozin und Glaz'ev – wollten ihn in diesem Wahlbündnis von 2003 sehen.

Mitunter wird behauptet, dass der Dugin'sche Eurasianismus zur Ideologie der russischen Eliten unter Putin geworden ist.[43] Schon nach Erscheinen von *Grund-*

39 Leont'ev 2005.

40 Dugin 2013. Die deutsche und englische Ausgabe von *Die vierte politische Theorie* ist aber um wesentliche Teile gekürzt worden, in denen ausführlich der Dugin'sche Eurasianismus vorgestellt wird. Das Original ist sehr viel umfangreicher. Siehe Dugin 2009.

41 Laruelle 2008; Bluhm 2023.

42 Dugin 1997.

43 Clover 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lagen der Geopolitik wurde die Affinität des Militär- und Sicherheitsapparats zu dieser Neuauflage des Antagonismus zum »Westen« deutlich. Dennoch ist diese Darstellung verkürzt. Sie unterschätzt zum einen die Anpassungsleistung, die Dugin selbst vollzog, um salonfähig zu werden, und zum anderen die Heterogenität der russischen Eliten. Schließlich waren auch andere Einflüsse wichtig, die nicht aus der Dugin'schen Quelle stammen, ja anfangs sogar in Opposition zu dieser Version des Neoeurasianismus standen. Dazu gehören die Vorstellung von Russland als »Drittem Rom«, der schon Fedor Dostojevskij im 19. Jahrhundert anhing, und der großrussischen Nationalismus Ivan Il'ins (1883–1954), der nach 2000 zur Ikone des Putinismus erhoben wurde. All diese Identitätskonzepte weisen zwar Überlappungen auf, sind aber nicht identisch.

Als dezidierte Alternative zu Dugins »konservativen Revolutionären« stellte sich Anfang der 2000er-Jahre eine neue Generation von Ideologen der harten Rechten auf, die unter dem Einfluss von Krylov einen »zivilisierten« Nationalismus entwickeln wollte, aber vor allem einen modernen »russischen« Konservatismus zu ihrem Generationsprojekt erklärte.[44] Die neue Gruppierung nannte sich in Anlehnung an die Weimarer Zeit »Jungkonservative« (*mladokonservatory*).[45] Zu den Jungkonservativen zählten Krylov und sein enger Freund Egor Cholmogorov (*1975), der den Krylov'schen Ethnonationalismus mit dem Konzept von Russland als »Dritten Rom« zu verbinden suchte.[46] Die Idee vom »Dritten Rom« ist sehr viel eurozentristischer als der Eurasianismus und eng mit der Formel vom »historischen Russland« verbunden, in dessen Namen Putin seit 2022 gegen die Ukraine Krieg führt. Erst später konstatiert der umtriebige Publizist: »Nicht nur Russland, sondern die ganze Welt wird heute von der eurozentrischen Utopie, die Peter dem Großen vorschwebte, geheilt.«[47] Cholmogorov behauptet von sich, Erfinder der Formel vom »Russischen Frühling« 2014 zu sein. Ähnlich neoimperial argumentiert Vitalij Aver'janov (*1973), der sich als »Supranationalist« und Anhänger von Il'in begreift. Zusammen mit anderen gründete Aver'janov 2005 das Zentrum bzw. Institut für Dynamischen Konservatismus, das einen umfassenden Reformentwurf unter dem Titel *Die Russische Doktrin* vorlegte, der auf ein ausgesprochenes Wohlwollen des künftigen Moskauer Patriarchen Kirill stieß.[48]

Zur Gruppe der Jungkonservativen gehörten aber auch Ideologen, die wie Krylov dezidiert die Vorstellung von Russland als Imperium ablehnten. So vertrat Boris Mežuev (*1970) die Idee von Russland als einer »kontinentalen Insel«. Die Idee stammt von Vadim Cymburskij (1957–2009), einen erklärten Gegner Dugins, der die West- und Europaorientierung Russlands seit Peter I. für eine der Quellen des andauernden »kalten Kriegs« mit dem »Westen« hielt und einen

44 Ausführlich Bluhm 2023.

45 Siehe auch Pavlov 2019.

46 Cholmogorov 2006.

47 Cholmogorov 2020, S. 92.

48 Kobjakov, Aver'janov 2016. Der Text ist zuerst online 2005 erschienen und trug damals noch nicht den Untertitel »Die Staatsideologie der Epoche Putins«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rückzug aus Europa forderte. Zum Bild der »kontinentalen Insel« gehören allerdings auch »Meerengen« (Pufferzonen), in denen sich unter anderen die zivilisatorisch »unsichere« Ukraine befindet.

Mežuev hat vielfach zusammen mit Michail Remizov (*1978) publiziert, der in den 2000er-Jahren als intellektuelle Hoffnungsgestalt für einen modernen russischen Konservatismus galt. Remizov versteht sich als »kulturell-linguistischer« Nationalist. Wie Krylov wollte Remizov die Föderation als Nationalstaat vollenden und den *russischen* Nationalismus oder gar Populismus zum emotionalen Band der »ethischen Solidargemeinschaft« entwickeln. Noch 2022 hält Remizov gegen den neuen Mainstream fest: »Ja, es gibt Gründe, warum Russland nicht wirklich ein klassischer Nationalstaat sein kann. Aber gleichzeitig kann es nichts anderes sein als ein Nationalstaat.« Denn es existiert kein »dynastisches Prinzip der obersten Macht oder eine große supranationale Ideologie, die es uns erlauben würde, einen Staat auf anderen Prinzipien aufzubauen«.[49]

Die Jungkonservativen fanden in den 2000er-Jahren ihren Organisationskern um das Institut für eine Nationale Strategie (INS) und die neuen Onlineformate: die Nachrichtenagentur *APN* und das *Russische Journal* – alles kremlnahe Strukturen, deren Förderer nach Alternativen zum Dugin'schen Eurasianismus und zu Zjuganovs »Staatspatrioten« suchten. Es gelang der Gruppe jedoch nicht, ihre inneren Differenzen zu überbrücken und sich prominenter im Feld der Politik zu etablieren. Sie trug zwar zum Wahlprogramm von *Rodina* 2003 bei, zerfiel aber nach 2007. 2012 gehörte das Institut für Dynamischen Konservatismus von Aver'janov zu den Gründern des Isborsker Klubs, in den das Institut schließlich aufging (siehe Tabelle 1).

Eine Brückenfigur zwischen der harten geopolitischen Rechten im konservativen Gewand, der Russisch-orthodoxen Kirche und der »konservativen Zivilgesellschaft« ist spätestens ab 2012 Konstantin Malofeev (*1974). Der frühere Jurist einer russisch-amerikanischen Investmentgesellschaft und Anhänger von Russland als »Drittem Rom« übernahm in diesem Prozess eine Doppelrolle: als Förderer ideologischer Alternativen sowie als politischer Aktivist und Stifter von gesellschaftlichen Organisationen und Aktionen. Schon 2003 hat der orthodoxe Monarchist die *Rodina*-Gründung finanziell unterstützt. Er kooperiert eng mit dem von Prochanov 2012 gegründeten Isborsker Klub, zu dessen ständigen Mitgliedern auch Dugin, Glaz'ev und Leont'ev zählen. Malofeev gehörte zu jenen »Oligarchen«, die die Separatisten im Donbass finanziell unterstützten, während der Isborsker Klub vor Ort die Idee von Neurussland (*Novorossija*) verbreitete und sich durch die Vorbereitung von Referenden an den Versuchen einer Ausweitung der separatistischen Gebiete beteiligte. Malofeev war der wichtigste Ansprechpartner von Igor' Girkin (Strelkov), dem ehemaligen russischen Inlandsgeheimdienstler, der bis zum verdeckten Einmarsch der russischen Armee die Militärführung im Donbass übernommen hatte und später die Organisation *Novorossija* gründete – ein Sammelbecken für Separatisten im Donbass. Malofeev und die Isborsker opponierten gegen das Minsker Abkommen und verlangten die Fortsetzung des

49 Remizov 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Militäreinsatzes im Süden und Osten der Ukraine, was ihnen eine zeitweilige mediale Verbannung eintrug.[50] Dafür gründete Malofeev gleich zwei neue Plattformen, für die er sich Dugin und Glaz'ev an Board holte: den Internetfernsehsender »Kaiserstadt« (*Car'grad* – der Name steht für Konstantinopel) sowie den politisch-analytischen Thinktank *Katechon*, wobei zumindest *Car'grad* offenbar staatlich subventioniert wird.[51]

Parallel dazu förderte der selbsternannte »Anti-Soros« die verschiedensten gesellschaftlichen Organisationen innerhalb und außerhalb Russlands, wie z.B. die Liga Sicheres Internet (*Liga bezopasnogo Interneta*), der Malofeev lange direkt vorstand, den World Congress of Family (WCF) und *Sorok sorokov*. Malofeev ist eng mit der Russisch-orthodoxen Kirche und insbesondere mit der Kirchenspitze um Kirill I. verbunden.[52] Zunächst fungierte er als Experte in der Kommission zu »Fragen der Familie, der Verteidigung der Mutterschaft und der Kinder« des Patriarchen. Von 2019 bis 2024 agierte er als Kirills Stellvertreter im Weltkonzil des Russischen Volkes (*Vsemirnyj russkij narodnyj sobor*, VRNS). Der jährlich tagende VRNS war bereits in der Staatskrise von 1993 gegründet worden und kann als Vorläuferorganisation für die Vision einer »Russischen Welt« gelten, die ab 2007 staatlich gefördert wurde. Die neue Rolle an der Seite des Patriarchen nutzte Malofeev ab 2022, um in den russischen Provinzen und unter den Gläubigen für den Krieg und gegen den »westlichen Satanismus« mobil zu machen, während sein früherer Partner im Donbass, der »Monarchist« Igor' Girkin (Strelkov), in seinem Militärblog auf Telegram zeitweilig rund 700.000 Follower durch seine vermeintliche Expertise und scharfe Kritik an der russischen Armeeführung anzog. Nach dem Marsch von Jevgenij Prigožins Wagner-Truppen 2023 auf Moskau trug das dem Blogger vier Jahre Haft ein sowie ein dreijähriges Verbot, in den sozialen Medien aktiv zu sein.

50 Faure 2022; Laruelle 2016.

51 Nach Recherchen der Anti-Korruptions-Stiftung von Naval'nyj Anfang März 2023 erhielt der Sender für seinen Aufbau allein von der Stadt Moskau 40 Millionen Rubel. Siehe Švec 2023.

52 Stoeckl, Uzlaner 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle 1: Hauptrichtungen der Rechten in Russland und deren Strömungen[53]

<table>
<tr><td></td><td></td><td colspan="3">Harte geopolitische Rechte</td><td colspan="2">Rechtsextreme Ethnonationalisten</td></tr>
<tr><td rowspan="2">1991 - 1999</td><td colspan="2">Staatspatrioten</td><td colspan="2">Irredentisten, KRO (Rogozin)</td><td colspan="2">Rechtsextreme nationalistische Bewegung</td></tr>
<tr><td rowspan="10">KPRF</td><td colspan="2">FNS (Prochanov)
NSPR</td><td colspan="3">Pamjat'; RNE</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Ab 2000</td><td colspan="5">ESM – Eurasier (Dugin)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Illiberale Konservative</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="3">Jungkonservative (Remizov, Aver'janov, Cholmogorov, Krylov)</td><td colspan="2">RNE, SS, DPNI</td></tr>
<tr><td colspan="2">Rodina-Partei</td><td colspan="3">Nationalistische Bewegung</td></tr>
<tr><td colspan="3">VRNS, Car'grad, Katechon (Malofeev)</td><td colspan="2" rowspan="2">Ab 2014 Spaltung in:</td></tr>
<tr><td colspan="3">Novorossija (Strelkov)</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Isborsker Klub (Prochanov, Gla'zev, Dugin u.a.)</td><td rowspan="2">Traditionalistische Mutation d. Rechtsextremen</td><td>Loyalisten</td><td>Regime-Gegner</td></tr>
<tr><td>Sorok sorokov</td><td>RNE Rusič</td><td>RDK</td></tr>
</table>

Die russischen Rechten und das liberale Skript

Angesichts der erheblichen Variationen innerhalb der russischen Rechten im Hinblick auf die »nationale Idee«, ihre unterschiedliche Positionierung im politischen Raum und zum Putin-Regime kann man nicht davon ausgehen, dass sie eine gemeinsame Agenda haben. Alle Strömungen lehnen zwar den Liberalismus ab, den sie mit dem westlichen »Imperialismus« oder zumindest mit der »westlichen Zivilisation« gleichsetzen. Alle sind Globalisierungsgegner und radikale Nationalisten, wenngleich in unterschiedlicher Weise. Die Ablehnung des Liberalismus fällt jedoch sehr unterschiedlich aus. Sie reicht von einem rassisch-ethnischen oder quasi-religiösen, autoritären Anti-Liberalismus bis zu einem konservativen Illiberalismus, der den heutigen Liberalismus selbst in einer »post-liberalen« und »post-modernen« Phase sieht. Marktwirtschaft und individuelle Freiheitsrechte werden dabei selten prinzipiell in Frage gestellt, aber gegenüber der Rolle des Staates und der (meist als homogen und exklusiv gefassten) Gemeinschaft neu justiert bzw. nachgeordnet. Die Zurückweisung des Liberalismus als westliches Konzept bedeutet nicht zwangsläufig eine Gegnerschaft gegen die (»erste«) Mo-

53 Die variierenden Spaltenbreiten sollen Überlappungen der jeweiligen Strömungen anzeigen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derne im Sinne Ulrich Becks als fortschrittsorientierte Industriegesellschaft mit traditionellen Elementen. Im Gegenteil, wissenschaftlich-technischer Fortschritt und die Reindustrialisierung Russlands sind vor allem für die harte geopolitische Rechte von zentraler Bedeutung.[54] Manche streben sogar explizit eine neue Synthese aus europäischer Aufklärung und Konservatismus an, welche allerdings die liberale Vertragstheorie und das »liberale Europa« der Französischen Revolution ausklammert. Anders als bei den fundamentalistischen »Traditionalisten« wird Konservatismus hier als Gegenbewegung innerhalb der Moderne gefasst.[55]

Deutliche Unterschiede bestehen auch im Hinblick auf die anvisierte Staatsform. Während die »nationalistische Bewegung« offen für eine ethnisch-russische Diktatur eintrat, forderte der irredentistische Nationalist Krylov eine »Demokratie für die Mehrheit« und warb für eine liberale Marktwirtschaft, die die Unabhängigkeit der Bürger vom Staat stärkt. Die harte geopolitische Rechte rückt hingegen das Konzept vom »developmental state« in den Mittelpunkt, der durch eine protektionistische »integrierte« Geld-, Industrie- und Innovationspolitik« Russlands Abhängigkeit von den globalen Rohstoff- *und* Finanzmärkten beendet sowie die Wertschöpfung im eigenen Land (wieder) aufbaut. Eine »Modernisierung der Wirtschaft und der Gesellschaft«, schreibt Remizov 2016, »ist niemals unter den Bedingungen einer vollständigen wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Öffnung gegenüber entwickelteren Märkten gelungen und wird auch niemals gelingen.«[56] Dafür muss der russische Staat seine vollumfängliche Souveränität wiederherstellen, und zwar nicht nur außenpolitisch und militärisch, sondern auch wirtschaftlich und kulturell. Diese Überzeugung ist konstitutiv für die geopolitische Rechte und Russlands illiberale Konservative. Die prowestliche Elite der 1990er-Jahre mit ihrer radikalen Öffnung, ihrer überstürzten und betrügerischen Privatisierung sowie der systematischen Schwächung des Staates haben – so ihre andauernde Kritik – Russland in die Peripherie des »amerikanischen Kapitalismus« geführt, aus der es sich lösen müsse, ohne in eine neue Abhängigkeit gegenüber China zu geraten.[57] Die Umsetzung einer solchen Strategie verlange eine starke und effektive Führung, die in der Lage und willens sei, gegen die eigene »Offshore-Aristokratie« vorzugehen, die kaum veredelte Rohstoffe exportiert und die Einnahmen daraus im Ausland belässt, dort Villen und Sportklubs kauft, statt sie in Russland zu investieren.[58] Dabei reichen die Visionen russischer Staatlichkeit von einer Elitenherrschaft der Technokraten (Dugin) über eine konstitutionelle Monarchie (Malofeev) bis hin zur einfachen Beibehaltung des beste-

54 Zum komplexen Verhältnis aus Zurückweisung der liberalen Moderne und gleichzeitiger Aneignung von Elementen des liberalen Skripts siehe auch Krämer im vorliegenden Band.

55 Remizov 2012. Ausführlicher siehe Bluhm 2023.

56 Remizov 2016, S. 107f.

57 Gla'zev2018; Remizov 2014.

58 Deljagin 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

henden (Hyper-) Präsidentialsystems oder einer »konservativen Demokratie« für die Mehrheit.[59]

Die am weitesten gehende Agenda der geopolitischen Rechten vertritt der Isborsker Klub, der schon 2012 einen »heißen Krieg« mit dem »Westen« in naher Zukunft prognostizierte. 2016 betitelte Glaz'ev eines seiner vielen Bücher mit *Der letzte Weltkrieg, den die USA beginnt und verliert*.[60] 2021 verfasste der Klub noch einmal seine Programmatik unter der Forderung nach einer neuen »Ideologie des Sieges« zusammen, mit der endlich die Gesellschaft für eine tiefgreifende Modernisierung und moralischen Erneuerung des Landes mobilisiert werden könnte. Dazu gehört auch die Erneuerung der Eliten.

Auf der wirtschaftspolitischen Agenda der Isborsker steht die Wiedereinführung der indikativen Planung wie in China, die staatliche Kontrolle technologisch sensitiver Branchen und von Unternehmen im Infrastrukturbereich, ein umfassendes, staatlich gesteuertes Innovationssystems, die Fokussierung des heimischen Finanzsystems auf die Funktion für die Realwirtschaft günstige Kredite bereitzustellen, aber auch eine aktive staatliche Förderung privater Unternehmen und von Public-Private-Partnerships. Hinzu kommt eine Lohn- und Sozialpolitik, die die Einkommen und damit die Binnennachfrage stärkt, welche wiederum auf die heimischen Produkte gelenkt werden müsse. Schon 2018 verwies Glaz'ev darauf, dass Russland das internationale Zahlungssystem Swift nicht brauche. Nach der COVID-19-Pandemie, die sie verschwörungstheoretisch als ein Element im hybriden Krieg der USA gegen China und Russland sehen, weisen Glaz'ev und Malofeev in einem gemeinsamen Manifest darauf hin, dass die »globalistische Finanzoligarchie« um die USA-amerikanische Notenbank eine gigantische Umverteilung zu ihren Gunsten vorbereite. Sie bezeichnen den Internationalen Währungsfonds (IWF) aufgrund seiner den postkommunistischen Transformationsländern auferlegten »neokolonialen« Geld- und Währungspolitik als »Wirtschaftskiller«. Zum Fünf-Punkte-Plan von Glaz'ev und Malofeev gehören die »Beendigung des Kapitalexports«, ein »Verbot der Kreditvergabe an Spekulanten«, die zeitweilige Beschränkung von Devisenverkäufen, die Abkopplung des Rubels vom Dollar und die »Verabschiedung echter protektionistischer Maßnahmen«. Das schließt ein, dass »nur russische Unternehmen und in Russland ansässige Bürger […] Zugang zu Bodenschätzen, staatlichen Subventionen, zur Immobilienverwaltung, zu Geschäften mit den Ersparnissen des Volkes und zu anderen für die nationale Sicherheit strategisch wichtigen Tätigkeiten erhalten« sollten.[61] Eine ganze Reihe dieser Forderungen wurden unter den Kriegsbedingungen ab 2022 eingelöst, teils durch die westlichen Sanktionen erzwungen, teils aber auch als Gegenmaßnahmen zu diesen Sanktionen und in Folge der Kriegswirtschaft.

Die Idee von der zentralen Rolle des Staates als Entwicklungsagenten einer in strategisch wichtigen Bereichen autarken Wirtschaft verabschiedet die liberale

59 Vgl. Remizov, Mežuev 2021.

60 Aver'janov, Babičev, Dugin 2022; Glaz'ev 2016.

61 Glaz'ev, Malofeev 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Idee von einer freien und sich über weite Teile selbst regulierenden Marktwirtschaft, die in Russland ohnehin nicht verwirklicht worden sei. Der Staat soll nicht nur bei »Marktversagen« eingreifen, sondern die Marktwirtschaft nach nationalen (Gemeinwohl-)Interessen lenken und so zugleich Modernisierung und mehr soziale Gerechtigkeit ermöglichen. Die damit verbundene Unterordnung der Wirtschaft unter die Politik erfährt im Laufe der Zeit eine zunehmende Radikalisierung. So forderte Dugin nach zwei Jahren konventionellen Krieg gegen die Ukraine die »totale Militarisierung« von Wirtschaft und Gesellschaft, welche »liberale Rechte und Freiheiten« einschränkt und die Wirtschaft sowie die Geldpolitik nach militärischen Gesichtspunkten umbaut. Anders ließe sich der Russland »aufgezwungene« Krieg mit dem »Westen« nicht gewinnen.[62]

Konservativ wird die Agenda der harten geopolitischen Rechten durch die Verknüpfung mit den nicht-liberalen, konservativen Werten. Dabei treten allerdings ethische Aspekte hinter das geopolitische und geoökonomische Denken zurück. In Dugins Aufruf zur »totalen Militarisierung« vom März 2024 wird dieser Zusammenhang deutlich. Die für den Sieg benötigte Ideologie bezeichnet er als »Aktualisierung und massenhafte Verbreitung traditioneller Werte, eines historischen Selbstbewusstseins, einer lebendigen und intensiven Vorstellung von der russischen Identität.« Wenige Zeilen später wird verlangt, mit »außerordentlichen Maßnahmen« den »katastrophalen Trend sinkender Geburtenraten« umzukehren. Die Hoffnung, durch Migranten auf Kosten der »angestammten« Bevölkerung den Arbeitskräftebedarf zu decken, sei ein »Verbrechen von historischem Ausmaß«.[63] Damit steht Dugin nicht allein. Während die Putin-Administration unter den Kriegsbedingungen seit 2022 die Akquise ausländischer Arbeitsmigranten forcieren, betreiben Malofeev und der VRNS des Patriarchen eine Hetze gegen sie, die der von *Sorok sorokov* und anderen Rechtsextremen nicht nachsteht.

Die Verknüpfung von »traditionellen Werten«, Ökonomie und Geopolitik ist in den Äußerungen der Russisch-orthodoxen Kirche seit langem allgegenwärtig. Sie bildet die entscheidende Brücke zwischen den Ideologen der harten Rechten und den obersten Kirchenkreisen um Kirill I.. Moralische Argumente spielen bei der kirchlichen Argumentation gegen Abtreibung, Homosexualität und die »Zerstörung der traditionellen Familie« eine nachgeordnete Rolle. Im Vordergrund steht die demographische Situation, die als Existenzkrise Russlands als Großmacht thematisiert wird. So klagte 2017 der damalige Vorsitzende der Familien-Kommission des Patriarchen, der Erzpriester Dmitrij Smirnov: »Als sich die Bolschewiki die Aufgabe stellten, die Bauernschaft als Klasse zu vernichten, verübten sie einen irreparablen Schaden am Volk […]. In der sehr kurzen Herrschaft des Imperators Nikolaj Aleksandrovič (Nikolaj II.) […] wuchs die Bevölkerung Russlands um sechs Millionen Menschen. Und jetzt sind wir genauso viele wie unter Nikolaj Aleksandrovič, das heißt wir haben in 100 Jahren nichts zur Bevölkerung hinzugefügt, obgleich wir 600 Millionen sein müssten und mit Ländern wie Indien oder

62 Dugin 2024.

63 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

China leicht konkurrieren könnten. Und natürlich hätten wir dann doppelt so viele Menschen wie die Vereinigten Staaten, das wäre eine ganz andere Gesprächsposition. Aber wir haben nicht genug Arbeitskräfte in diesem Land aufgrund einer solchen destruktiven Politik.«[64] Kinderreichtum ist somit eine patriotische Pflicht gegenüber dem Vaterland, die der Staat mit einer entsprechenden Familienpolitik zu fördern hat, was aus Sicht der illiberalen Konservativen lange Zeit nur sehr unvollkommen geschah.

Das illiberale Denken wird schließlich auch bei der Fassung einer alternativen Weltordnung zur bisherigen Globalisierung deutlich. Sahen viele Vertreter der harten Rechten anfangs – anders als Dugin – Russland noch in der Rolle einer zwischen West und Ost vermittelnden Macht, hat sich der Dugin'sche Antagonismus zum »Westen« durchgesetzt. Die Ablehnung der globalen Führungsrolle der USA muss zwar nicht automatisch mit der Ablehnung einer liberalen Weltordnung einhergehen. Doch stellen die vorgeschlagenen Alternativen auch diese im Grundsatz in Frage. Denn sie betreffen zwei ihrer fundamentalen Prämissen: den Anspruch auf universell geltende individuelle Menschenrechte sowie die urliberale Überzeugung vom Freihandel als bester Form der Wohlstandsgewinnung für alle. Als Alternative schlägt Dugin einen fluiden »Multipolarismus« vor, der überhaupt keine globale Regelhaftigkeit mehr kennt. Andere sehen die Auflösung des »Globalismus« durch freiwillige Bündnisse der Nationalisten (Remizov), die im Wettbewerb gegeneinanderstehen und größere, in sich relativ autarke Makroregionen bilden. Schließlich träumt Glaz'ev von einer neuen globalen »sozial-konservativen Synthese«, die »die Werte der Weltreligionen mit den Leistungen des Sozialstaats und dem wissenschaftlichen Paradigma nachhaltiger Entwicklung« vereint.[65] Die Basis für die neue, gerechtere Weltordnung sollen in allen Fällen große Zivilisationen mit eigenen Normen und Werten bilden, welche großen Ländern Einflusszonen sichern. Der Krieg in der Ukraine ist somit kein lokaler Krieg, sondern eine entscheidende Etappe in einem fundamentalen Umbruch, der zur »De-Westernisierung« und »De-Kolonialisierung« der Welt führen soll. Dabei wird allerdings zwischen dem »Westen« als einer transatlantischen Struktur einerseits und den Ländern Kontinentaleuropas und den USA andererseits unterschieden. Anders formuliert: Bricht diese transatlantische Struktur, hört der liberale Westen auf, ein geopolitisches, geoökonomisches und geokulturelles Gebilde zu sein. So lässt sich Russland gleichzeitig als »Anti-Westen« und als Retter, als die »Arche« der europäischen und christlichen Werte denken.[66]

Resümee

Wir haben in diesem Aufsatz das Spektrum der Rechten in Russland, deren Protagonisten, Transformation und Beziehung zum Putin-Regime skizziert. Dabei sollte

64 Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' 2017.

65 Glaz'ev 2016, S. 301.

66 Remizov 2014; Gla'zev 2016; Aver'janov 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutlich werden, dass die russische Rechte zwei Hauptrichtungen aufweist, die verschiedene Ausgangspunkte nehmen: Ethnonationalisten wählen primär eine inner-russische Situationsdeutung und denken in Kategorien von Herkunft und Abstammung; illiberale Konservative bilden die Avantgarde der geopolitischen Rechten, die die Existenz Russlands an dessen Status als Großmacht gekoppelt sieht. Wir haben diese zweite Richtung in Anlehnung an Fawcett »harte Rechte« genannt, um sie als Teil öffentlich legitimer politischer Diskurse mit Zugang zur russischen Machtelite zu beschreiben. Nachdem nicht nur der rechtsextreme und gewalttätige Ethnonationalismus unterdrückt, sondern auch der moderater auftretende Irredentismus marginalisiert wurde, wechselte ein Teil dieser Strömungen in das Lager der illiberalen Konservativen und mutierte nicht selten zu orthodoxen Glaubenskriegern. Gleichzeitig wird der großrussische Nationalismus zusammen mit den »traditionellen Werten« Teil der neuen Staatsideologie.

Die Avantgarde der geopolitischen Rechten verfügt über eine vergleichsweise ausgearbeitete Agenda, die Russlands »angestammten« Platz in einer sich verändernden Welt sichern soll. Erst nach seiner Rückkehr in das Präsidentenamt 2012 begann sich Putin stärker auf die Allianz aus Russisch-orthodoxer Kirche, geopolitischer Rechten und einer »konservativen« Zivilgesellschaft zu stützen, die sich während der Proteste von 2011 bis 2013 klar zu ihm bekannte. Die demonstrative Loyalität trug den illiberalen Konservativen einen erheblichen Spielraum für Kritik an den »Kompradoren des Westens« innerhalb der russischen Eliten, an den oligarchischen Wirtschaftsstrukturen und der korrupten Bürokratie ein. Doch war die Unterstützung des Kremls keineswegs konstant, zum einen, weil die »System-Liberalen« und Technokraten in der Putin-Administration der harten Rechten keineswegs kampflos das Feld überlassen wollten, zum anderen, weil ein autoritäres Regime unabhängige Akteure nicht dulden kann, egal welcher politischen Couleur. Dafür spricht das zeitweilige Zurückdrängen des Isborsker Klubs aus dem öffentlichen Raum nach 2015.

Wenn der liberale Ökonom Andrei Yakovlev am Anfang des zweiten Jahres der Großinvasion in die Ukraine konstatiert, dass der Isborsker Klub zum Mainstream geworden ist, so zeigt das, wie massiv der offene Krieg noch einmal die Kräfteverhältnisse innerhalb der russischen Eliten verschoben hat.[67] Die Transformation des russischen Staates in einen Kriegsführungsstaat setzt einiges von der Isborsker Agenda der »Ideologie des Sieges« um, teils durch die westliche Sanktionsspirale erzwungen, teils aus den Erfordernissen der Kriegswirtschaft heraus. Nach wie vor aber fungiert die Allianz aus geopolitischer Rechten, Russisch-orthodoxer Kirche und »konservativer« Zivilgesellschaft als eine Kraft, die mit ihren Forderungen den weiteren Umbau von Wirtschaft und Gesellschaft in Russland legitimiert und mit vorantreibt.

67 Yakovlev 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Aver'janov, Vitalij (Hrsg.) 2020. *Russkij Kovčeg. Al'ternativnaja strategija mirovogo razvitija,* https://izborsk-club.ru/18825?ysclid=lta8h83iie823160503.

Aver'janov, Vitalij; Babičev, Igor'; Dugin, Aleksandr 2022. *Izborskaja ideologija. Izborskij klub*. Moskau: Naše Zavtra.

Bluhm, Katharina 2023. *Russland und der Westen. Ideologie, Ökonomie und Politik seit dem Ende der Sowjetunion*. Berlin: Matthes & Seitz.

Bluhm, Katharina 2024. »Russia's Illiberal Conservatism« in *Oxford Handbook of Illiberalism*, hrsg. v. Laruelle, Marlene. London: Oxford University Press..

Breuer, Stefan 2005. *Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Casula, Philipp 2012. *Hegemonie und Populismus in Putins Russland. Eine Analyse des russischen politischen Diskurses*. Bielefeld: transcript Verlag.

Chamraev, Viktor 2007. *Proščaj, »Velikaja Rossija«. Dmitriju Rogozinu ne razrešili vernut'sja v bol'šuju politiku*. https://www.kommersant.ru/doc/789575 (Zugriff vom 30.11.2023).

Cholmogorov, Egor 2006. *Russkij nacionalist*. Moskau: Evropa.

Cholmogorov, Egor 2020. *Russkie. Nacija, civilizacija, gosudarstvennost' i pravo russkich na Rossiju*. Moskau: Knižnyj mir.

Charles Clover 2016. *Black Wind, White Snow: The Rise of Russia's New Nationalism*. New Haven: Yale University Press.

Dugin, Aleksandr 1997. Osnovy geopolitiki. geopolitičeskoe buduščee Rossii. Moskau: Arktogeja.

Dugin, Aleksandr 2009. *Četvertaja političeskaja teorija. Rossija i političeskie idei XXI veka*. St. Petersburg: Amfora.

Dugin, Alexander 2013. *Die vierte politische Theorie*. London: Arktos.

Dugin, Aleksandr 2024. Rossii nužna total'naja militarizacija. https://izborsk-club.ru/25427.

Deljagin, Michail 2023. *Ofšornaja aristokratija sdelaet Rossiju pridatkom Kitaja*. https://delyagin.ru/articles/183-sobytija/109275-ofshornaja-aristokratija-sdelaet-rossiju-pridatkom-kitaja (Zugriff vom 30.11.2023).

Dviženie Sorok Sorokov 2022. *Flag Tysjačeletnej Rossijskoj Imperii*. https://www.t.me/sorok40russia/30053(Zugriff vom 30.11.2023).

Faure, Juliette 2022. *The Deep Ideological Roots of Russia's War*. https://mondediplo.com/2022/04/03ideology (Zugriff vom 02.02.2023).

Fawcett, Edmund 2020. *Conservatism. The Fight for a Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Freeden, Michael 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.

Gill, Graeme J. 2015. *Building an Authoritarian Polity. Russia in Post-Soviet Times*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glaz'ev, Sergej 2016. *Poslednjaja mirovaja vojna. SŠA načinajut i proigryvajut*. Moskau: Knižnyj mir.

Glaz'ev, Sergej 2018. *Ryvok v Buduščee. Rossija v novych technologičeskom i mirochozjajstvennom ukladach*. Moskau: Knižnyj mir.

Glaz'ev, Sergej; Malofeev, Konstantin 2020. *Krizis kak vozmožmost´operežajuščego razvitija Rossii*. https://izborsk-club.ru/19437 (Zugriff vom 13.08.2023).

Griffin, Roger 1991. *The Nature of Fascism*. New York: St. Martin's Press.

Horvath, Robert 2020. *Putin's Fascists. Russkii Obraz and the Politics of Managed Nationalism in Russia*. New York: Routledge.

Izborskij klub o. D. *O klube*. https://izborsk-club.ru/about (Zugriff vom 02.02.2023).

Izborskij klub 2013. »Mobilizacionnyj proekt — osnovnaja predposylka strategii ›Bol'šogo ryvka‹«, in *Izborskij klub. Russkie strategii,* 1, S. 38–73.

Kobjakov, Andrej; Aver'janov, Vitalij (Hrsg.) 2016. *Russkaja doktrina: Gosudarstvennaja ideologija epochi Putina*. Moskau: Institut russkoj civilizacii.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kolstø, Pål 2016. »The ethnification of Russian nationalism«, in *The New Russian Nationalism*, hrsg. v. Kolstø, Pål; Blakkisrud, Helge, S. 18–45. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kongress russkich obščin (KRO). 1993. https://www.permgaspi.ru/politads/files/618.pdf (Zugriff vom 30.11.2023).

Krylov, Konstantin 1998. *Rossijane i russkie: K postanovke problemy*. http://traditio.wiki/krylov/rossian.html (Zugriff vom 02.02.2023).

Krylov, Konstantin. Krylov, »Semnadcat' otvetov«, in: *Agenstvo Političeskich Novostej (APN)*, 11.12.2008. www.apn.ru/publications/article21143.ht, letzter Zugriff 06.02.2024.

Krylov, Konstantin. 2013. *Kto takie russkie?* https://krylov.ru/russian (Zugriff vom 02.02.2023).

Laruelle, Marlène 2008. *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

Laruelle, Marlène 2016. »The Izborsky Club, or the New Conservative Avant-Garde in Russia«, in *The Russian Review* 75, 4, S. 626–644.

Laruelle, Marlène 2017. »Is Nationalism a Force for Change in Russia?«, in Daedalus 146, 2, S. 89–100.

Laruelle, Marlène 2019. »Russia's Militia Groups and their Use at Home and Abroad«, in Russie.Nei.Visions 113, S. 1–32.

Laruelle, Marlène 2021. *Is Russia Fascist? Unraveling Propaganda East and West*. Ithaca New York: Cornell University Press.

Laruelle, Marlène 2022a. »So, Is Russia Fascist Now? Labels and Policy Implications«, in The Washington Quarterly 45, 2, S. 149–168.

Laruelle, Marlène 2022b. »Illiberalism. A Conceptual Introduction«, in East European Politics 38, 2, S. 303–327.

Laryš, Martin; Mareš, Miroslav 2011. »Right-Wing Extremist Violence in the Russian Federation«, in *Europe-Asia Studies* 63, 1, S. 129–154.

Leont'ev, Michail (Hrsg.) 2005. *Krepost' Rossija. Proščanie s liberalizmom*. Moskau: Ėksmo.

Mannheim, Karl 1964 [1927]. »Das konservative Denken«, in *Wissenssoziologie*, hrsg. v. Mannheim, Karl, S. 408–508. Berlin: Luchterhand.

Motyl, Alexander J. 2007. »Is Putin's Russia Fascist?«, in *The National Interest*, 3.

Motyl, Alexander J. 2016. »Putin's Russia as a Fascist Political System«, in *Communist and Post-Communist Studies* 49, 1, S. 25–36.

Pavlov, Alexander 2019. »The Great Expectations of Russian Young Conservatism«, in *Contemporary Russian Conservatism*, hrsg. v. Suslov, Mikhail; Uzlaner, Dmitry, S. 153–176. Leiden: BRILL.

Putin, Vladimir 2012. *Rossija: nacional'nyj vopros*. https://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html (Zugriff vom 02.02.2023).

Remizov, Michail 2012. »Konservatizm i sovremennost'«, in *Svobodnaja Mysl'* 9–10, S. 65–76. www.intelros.ru/readroom/svobodnaya-mysl/s10-2012/16705-konservatizm-i-sovremennost.html (Zugriff 19.03.2023).

Remizov, Michail (Hrsg.) 2014. »Konservatizm kak faktor mjagkoj sily Rossii«, in: *Tetradi po konservatizmu* 2, S. 93–125.

Remizov, Michail 2016. *Russkie i gosudarstvo*. Moskau: Éksmo.

Remizov, Michail; Mežuev, Boris 2021. »Konservatizm i vyzov intellektuakl'nogo klassa. Viktorianskij proekt dlja Rossii«, in *Tetradi po konservatizmu*, 4, S. 38–48.

Remizov, Michail 2022. »Ėkspert Michail Remizov: Počemu uchodit zapadnyj liberalizm, i kak nacionalizm menjaet mir«, 21.11.2022. www.yakutsk.ru/news/20221121/91610/ (Zugriff 05.02.2024).

Rožkova, Elena 2023. *K sem'e ne bez partorga. Pravoslavnoe dviženie »Sorok sorokov« učredilo partiju tradicionalistov*. https://www.kommersant.ru/doc/5899936 (Zugriff vom 30.11.2023).

Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' 2017. *Doklad predsedatelja Patriaršej komissii po voprosam sem'i protoireja Dimitrija Smirnova na sekcii »Katastrofičeskie posledstvija 1917« goda dlja narodnoj žizni*. http://www.patriarchia.ru/db/text/4583446.html (Zugriff vom 18.03.2023).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schäfer, Armin; Zürn, Michael 2021. *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*. Berlin: Suhrkamp.

Snyder, Timothy 2018. *The Road to Unfreedom. Russia, Europe, America*. London: Vintage Digital.

Stoeckl, Kristina; Uzlaner, Dmitry 2022. *The Moralist International*. New York: Fordham University Press.

Švec, Dima 2023. *Rajon Sobčak, Simon'jan i Venediktova. Glavnoe iz rassledovanija FBK o piare Sobjanina čerez propagandistov*. https://zona.media/article/2023/03/07/mujpanelak (Zugriff vom 30.11.2023).

Tsentr Sova 2022. »Sorok sorokov« trebujut zapretit' »Garri Pottera«. https://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/feelings/2022/11/d47253/ (Zugriff vom 30.11.2023).

Yakovlev, Andrei 2024. »How to Think About a Post-Putin Future?«, in *Russia Post*, 31.3.2024, https://russiapost.info/politics/post-putin_future (Zugriff vom 25.02.2024).

Varga, Mihai 2008. »How Political Opportunities Strengthen the Far Right. Understanding the Rise in Far-Right Militancy in Russia«, in *Europe-Asia Studies* 60, 4, S. 561–579.

Varga, Mihai 2019. »Russia's Far-Right Violence Wave«, in *Problems of Post-Communism* 66, 3, S. 200–210.

Varga, Mihai 2023. »The Russian Far Right. A Changing Landscape of Spaces of Hate«, in *The Routledge Handbook of Far-Right Extremism in Europe*, hrsg. v. Kondor, Katherine; Littler, Mark, S. 39–52. New York: Routledge.

Varga, Mihai; Buzogány, Aron 2024. »Genealogies of Illiberalism «, in *Oxford Handbook of Illiberalism*, hrsg. v. Laruelle, Marlene. Oxford: Oxford University Press.

Verchovskij, Aleksandr; Pain, Ėmil' 2010. »Civilizacionnyj nacionalizm: rossijskaja versija ›osobogo puti‹«, in *Ideologija »osobogo puti« v Rossii i Germanii: istoki, soderžanie, posledstvija*, hrsg. v. Pain, Ėmil'. Moskau: Tri kvadrata, S. 171–210.

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021. »Sketching the Liberal Script. A Target of Contestations«. *SCRIPTS Working Paper No. 10*. Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Russlands Rechte ist sich über die nationale Identität des Landes keineswegs einig. Sie reicht von rechtsextremen Ethnonationalisten bis zur gesellschaftlich akzeptieren »harten Rechten«, die illiberalen Konservatismus mit imperialer Geopolitik kombiniert. Letztere hat seit 2022 endgültig die Diskurshegemonie im öffentlichen Raum übernommen. Der Aufsatz zeigt, dass es sich bei der Rechten um selbständige Akteure handelt, die zum Wandel des Putin-Regimes beiträgt und sich mit ihm verändert.

Stichworte: harte Rechte, illiberale Konservatismus, Ethnonationalismus, Geopolitik, Putin-Regime

Russia's Right between Loyalty and Confrontation

Abstract: Russia's right does not share a common understanding of the country's national identity. Understandings range from far-right ethno-nationalists to the societally accepted »hard right«, which combines illiberal conservatism with imperial geopolitics. The latter has reached hegemony over public discourse since 2022 at the latest. The essay shows that the right consists of independent actors contributing to transforming the Putin regime while also changing with it.

Keywords: hard right, illiberal conservatism, ethnic nationalism, geopolitics, Putin's regime

Autoren:

Prof. Dr. Katharina Bluhm
Freie Universität Berlin
Osteuropa-Institut, Abteilung Soziologie
Garystraße 55
14195 Berlin
katharina.bluhm@fu-berlin.de

PD Dr. Mihai Varga
Freie Universität Berlin
Osteuropa-Institut, Abteilung Soziologie
Garystraße 55
14195 Berlin
mihai.varga@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gudrun Krämer

MENA und mehr: Die »islamische Ordnung« als Gegenentwurf zum liberalen Skript

Die Herausforderungen bei der Beschäftigung mit dem liberalen Skript und dessen »Anfechtungen« beginnen mit der Suche nach Einheiten der Bearbeitung, die Erkenntnis fördern, ohne den Blick auf das große Ganze zu versperren. Der Zugriff über die Geographie – Anfechtungen in Lateinamerika, West- und Osteuropa, China, den Vereinigten Staaten von Amerika oder dem subsaharischen Afrika – scheint einen Ausweg aus einer möglichen kulturalistischen, wenn nicht gar essentialistischen Engführung zu bieten, den die kritische Wissenschaft gerade unter postkolonialen Vorzeichen so sehr fürchtet. Auch der Zugriff über die Geographie kommt allerdings ohne eine angemessene Berücksichtigung kultureller, religiöser und gesellschaftlicher Faktoren nicht aus – anders würde es keinen Sinn machen, China, Russland, das subsaharische Afrika oder eben die MENA-Region als Analyseeinheiten zu wählen.

Der Begriff der MENA-Region (engl. Akronym für The Middle East and North Africa) hat sich auf breiter Front eingebürgert, obgleich er den eurozentrischen Blick verrät, der große Teile der fraglichen Region im Osten (um nicht zu sagen: im Orient) verortet.[1] Der Begriff ist jedoch nicht allein historisch belastet, er ist – in dieser Hinsicht diversen Vorstellungen von »Europa« eng verwandt – weder eindeutig noch wird er einheitlich definiert: Er beschreibt einen zusammenhängenden Gürtel von Ländern zwischen Nordafrika, dem Horn von Afrika und Westasien, der einer engeren Definition zufolge die arabische Welt von Marokko bis Irak sowie Israel umfasst, einer weiteren Definition zufolge darüber hinaus die nicht-arabischen Staaten Türkei, Malta und Zypern sowie Iran, Afghanistan und Pakistan. Am gebräuchlichsten ist heute ein Verständnis, das neben den arabischen Staaten Israel, Iran und die Türkei in die MENA-Region einbezieht. Die unterschiedlichen Definitionen verweisen auf unterschiedliche Kriterien der Zurechnung: Zum einen sind dies kulturelle Faktoren – Sprache in Gestalt des Arabischen, relevant vor allem für die engere Definition, und Religion in Form des Islams, die einschlägig ist für die weitere. Zum anderen sind es, durchaus

1 Zum Begriff des »Mittleren Ostens« vgl. kritisch Bonine; Amanat; Gasper (Hrsg.) 2012. »Westasien« als historisch unbelastete Alternative zum »Mittleren Osten« wird zwar verschiedentlich verwandt, riskiert aber, die engen historischen, politischen und auch ökonomischen Verbindungen zwischen dem arabischen Osten (Mashrek, arab. Mashriq), Iran und dem Osmanischen Reich als Vorgänger der modernen Türkei auf der einen Seite und dem arabisch-berberischen Westen (Maghreb) auf der anderen zu übergehen. Der neutrale Begriff »Westasien und Nordafrika« bzw. »West Asia and North Africa (WANA)«, der diese Verbindungen berücksichtigt und den unter anderem das in der jordanischen Hauptstadt Amman angesiedelte WANA Institute propagiert, hat sich jenseits eines akademischen Milieus bislang nicht durchgesetzt.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 90–115

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verbunden mit diesen kulturellen Faktoren, historisch gewachsene und/oder in der jüngeren Vergangenheit entstandene politische und ökonomische Beziehungen und Verflechtungen. Der geopolitische Begriff MENA vermeidet zwar den Verweis auf Religion und Kultur, doch zeigt eine historisch informierte Betrachtung sehr rasch, dass die in ihm zusammengefassten Territorien vor Jahrhunderten dem islamischen Kalifat unterstanden und in der Gegenwart mit Ausnahme Israels islamisch geprägt sind.

Im Folgenden geht es nicht um den Islam als Religion und Kultur und dessen Verhältnis zum liberalen Skript, obgleich auch dies Gegenstand einer kritischen Untersuchung werden könnte und gelegentlich bereits geworden ist, wobei die neuere Literatur tendenziell eher liberale (und damit, so die vorherrschende Linie, zugleich koloniale) Anfechtungen des Islams diskutiert, nicht umgekehrt.[2] Es geht auch nicht um die Chancen und konkreten Ausformungen eines liberalen Islams, wie ihn das Netzwerk (Jaringan) Islam Liberal vorgestellt hat, zu dem sich im Frühjahr 2001 (also bereits vor den islamistischen Anschlägen des 11. Septembers) indonesische Intellektuelle und Künstler zusammenschlossen, um radikalen islami(sti)schen Tendenzen in der eigenen Gesellschaft entgegenzutreten.[3] Die Fragen nach dem Verhältnis von Islam, liberalem Skript und liberalem Islam sind keineswegs illegitim, und sie müssen auch nicht in essentialistischer Weise verhandelt werden. *Dass* Religion, so wie sie in den internationalen Sozial- und Kulturwissenschaften des 20. und 21. Jahrhunderts gemeinhin verstanden wird, nämlich als ein Feld von Kultur, das die Beziehungen von Menschen zu einem Gott, mehreren Gottheiten, dem Kosmos oder Transzendenz ganz allgemein reflektiert,[4] im Verhältnis zum liberalen Skript eine Rolle spielen kann, ist unbestritten. Bestimmte Ausprägungen des Christentums haben sowohl zur Entstehung und Entfaltung des liberalen Skripts als auch zu dessen Einhegung und »Anfechtung« beigetragen. Der Begriff der »Anfechtung« selbst besitzt ja, wird er nicht im strikt juristischen Sinn verwandt, durchaus christliche Konnotationen. Wie eine Vielzahl empirisch unterfütterter Untersuchungen zu Säkularisierung, Säkularismus und Säkularität belegt, bieten in einer christlichen Tradition stehende Staaten wie Polen, Brasilien, die Philippinen oder die USA je eigene Bedingungen für das Zusammenspiel von Religion, politischer Verfassung und gesellschaftlicher Ordnung, die auch ihr Verhältnis zum liberalen Skript berühren. Deutlich anders konfiguriert, aber nicht weniger instruktiv sind die Beispiele China und Indien im Zeichen einer staatlichen Wiederbelebung, Umdeutung und Instrumentalisierung konfuzianischer bzw. hinduistischer Traditionen. Das Konzept des Hindutva (»Hindutum«, »Hindu-Sein«) etwa bietet sich für einen Vergleich mit dem Islamismus geradezu

2 Vgl. exemplarisch Devji; Kazmi (Hrsg.) 2017; anders drei Jahrzehnte zuvor Binder 1988.

3 Kersten 2017.

4 Die gerade von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern kontrovers geführte Debatte, die zu keiner allgemein anerkannten Definition geführt hat, muss an dieser Stelle ausgeklammert bleiben. Einen guten Überblick bietet Bergunder 2011.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an, der bei allen Gemeinsamkeiten die jeweiligen Eigenheiten deutlich hervortreten lassen würde.[5]

Die folgenden Überlegungen richten sich auf einen im 20. Jahrhundert erstmals in der MENA-Region formulierten Gesellschafts- und Staatsentwurf, der sich selbst als »islamisch« präsentiert, dabei jedoch ein Islamverständnis reflektiert, das nicht nur in der Fachwissenschaft als »islamistisch« eingeordnet wird, um auf diese Weise seinen Ideologiecharakter zu unterstreichen. Islamismus beschreibt in diesem Zusammenhang das Projekt, in einem bestimmten territorialen Rahmen (insoweit trägt ein geographischer Zugriff), in letzter Konsequenz jedoch auf globaler Ebene Kultur und Gesellschaft, Recht, Wirtschaft und staatliche Ordnung im Licht eines spezifisch islamistischen Islamverständnisses umzugestalten. Ziel ist (nicht für alle Islamisten, aber doch für die Vertreter ihres politischen Flügels) die Errichtung einer islamischen Ordnung bzw. eines islamischen Staates,[6] die bewusst als Gegenentwurf zum liberalen Skript – wie zu allen anderen nicht-islamischen bzw. nicht-islamistischen Skripten vom Kommunismus bis zum Faschismus – konzipiert werden. Aus der Region heraus entstanden, tritt er mit universellem Geltungsanspruch auf. Seine Annahme setzt allerdings, anders als das Bekenntnis zum liberalen Skript, das Bekenntnis zum Islam als Religion voraus.

Islamismus, Salafismus, politischer Islam

Der Islamismus als Ideologie und Bewegung ist ein Phänomen des 20. Jahrhunderts und damit deutlich jünger als das liberale Skript in seinen unterschiedlichen Ausformungen. So umstritten er in vielerlei Hinsicht auch ist – gestritten wird namentlich über seine soziale Verankerung, seine Zielsetzung und seine politische Einordnung zwischen rückwärtsgewandt und zukunftsfähig, ganzheitlich und totalitär –, lassen sich seine Anfänge doch genauer in Raum und Zeit verorten, als dies bei zahlreichen anderen intellektuellen, sozialen und politischen Ideen und Bewegungen der Fall ist: An seinem Anfang steht die 1928 von dem ägyptischen Arabischlehrer Hasan al-Banna (1906–1949) gegründete Gemeinschaft der Muslimbrüder, die darauf zielte, die Anliegen sunnitisch-islamischer Reformer des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, die heute unter den Sam-

5 Aus der reichen Literatur vgl. die breit angelegte Untersuchung von Fox 2015 und die Sammelbände von Warner; Antwerpen; Calhoun (Hrsg.) 2013 und Künkler; Madeley; Shankar (Hrsg.) 2018 sowie die einschlägigen Beiträge zu diesem Sonderheft. Eine kurz vor dem Abschluss stehende und mithin noch nicht veröffentlichte Studie von Nathan J. Brown analysiert unter dem Titel *Religion in State* die entsprechenden Arrangements in so unterschiedlichen Staaten wie den USA, Sierra Leone, Sri Lanka und Israel.

6 Gemeint ist nicht einfach ein von einer Mehrheit von Musliminnen und Muslimen gebildeter, sondern ein auf islamischen Normen und Werten (in der Kurzform: der Scharia) beruhender Staat, wobei die Mehrheit der Islamistinnen und Islamisten bestehende, sich selbst als islamisch bezeichnende Staaten wie Saudi-Arabien, Iran, Pakistan oder die Malediven nicht oder nur partiell als islamisch anerkennt und auf deren (aus der eigenen Sicht) vollständige Islamisierung hinwirkt.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

melbegriff Salafiyya gefasst werden, in die Praxis umzusetzen. Die Muslimbruderschaft entstand unter kolonialen Vorzeichen, konsolidierte sich unter denselben Vorzeichen in den späten 1930er und den 1940er Jahren und bildete zur gleichen Zeit erste Schwesterorganisationen in Syrien, Irak, Sudan und Palästina.[7] Als ihre Gegner sahen die Muslimbrüder in erster Linie nicht die eigenen Regierungen, sondern die europäischen Kolonialmächte (im konkreten Fall: Großbritannien und im Falle Syriens Frankreich) und die ebenfalls als kolonial wahrgenommene zionistische Bewegung in Palästina / Israel. Aus dieser Frontstellung bezogen sie einen beachtlichen Teil ihres Rückhalts in der eigenen Bevölkerung, vor allem unter der Jugend. Von ihrem antikolonialen Erbe zehren sie noch heute.

Dagegen ist der gleichermaßen radikale wie militante (»jihadistische«) Islamismus als theoretisches Konstrukt und politische Bewegung eine *post*koloniale Erscheinung: Theoretisch begründete ihn in den 1960er Jahren, das heißt deutlich nach dem Umsturz der Freien Offiziere in Ägypten im Jahr 1952 und einer Kette von Militärputschen in anderen arabischen Ländern, der ägyptische Literat und Muslimbruder Sayyid Qutb (1906–1966). Qutbs Bedeutung liegt nicht darin, umstrittene islamistische Konzepte wie »Hakimiyya« (Souveränität Gottes) und »Jahiliyya« (Leugnung des Islams und damit Rückfall in die vorislamische Zeit der »Unwissenheit«) »erfunden« zu haben – sie hatte der indo-pakistanische Journalist und Aktivist Abul Ala Maududi (1903–1979) in den 1940er Jahren bereits im kolonialen Indien auf Urdu vorgezeichnet. Qutbs Bedeutung liegt darin, diese Neologismen in arabischer Sprache noch breiter »islamisch« unterlegt und ihnen damit ungleich größere Stoßkraft verliehen zu haben. Vor allem das Konzept der Hakimiyya – das Gott als souveränen »Gesetzgeber« zeichnet und menschliche Autonomie und Freiheit nicht allein in rechtlichen Dingen einschränkt – spielt in der islamistischen »Anfechtung« des liberalen Skripts eine zentrale Rolle.[8] Zugleich legitimierte Qutb den Jihad, der als bewaffneter Kampf nicht gegen Muslime geführt werden darf, gegen die eigenen Regime, die ihre Legitimation aus ihrer antikolonialen Haltung bezogen und sich selbst als Muslime verstanden. Aus der Sicht Qutbs und seiner Anhänger verlor die nationalistische Legitimation gegenüber der islamischen Legitimation radikal an Bedeutung.

Von Qutb inspiriert, forderten Islamisten in den 1950er und 1960er Jahren die jungen Regime, die erstmals nach Jahrzehnten, wenn nicht Jahrhunderten der Fremdherrschaft die eigene Bevölkerung repräsentierten, und deren autoritäre Modernisierungspolitik heraus; der postkoloniale Westen trat demgegenüber, bei aller Kritik am westlichen Imperialismus, zunächst in den Hintergrund. In den ausgehenden 1970er Jahren entstanden zwischen Saudi-Arabien, Ägypten und Algerien erste militante Organisationen, die den Jihad als bewaffneten Kampf gegen die eigenen Regime führten, vereinzelt auch gegen die eigenen, sich selbst als muslimisch verstehenden Gesellschaften. Ursprünglich ausgelöst durch die Repression

7 Für die frühe Muslimbruderschaft vgl. Mitchell 1993; Lia 1998; Ismaʿil 2010; Krämer 2022a.

8 Aus der umfangreichen kritischen Literatur vgl. Yunis 1995; Damir-Geilsdorf 2003; Khatab 2006; Calvert 2011; Šabasevičiute 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im nasseristischen Ägypten der 1950er und 1960er Jahre und forciert durch den sowjetischen Einmarsch in Afghanistan im Dezember 1979, die islamistischen Anschläge des 11. Septembers 2001 und die US-geführte Invasion des Irak im März 2003, internationalisierte sich der Islamismus immer weiter und löste sich dabei in Teilen von seiner lokalen Verankerung. Einzelne, meist eher locker mit al-Qaida oder dem Islamischen Staat (vormals in Irak und Syrien, IS bzw. ISIS oder in der Fremdbezeichnung Daesh) verbundene transnationale Netzwerke agieren seit den 2010er Jahren auch jenseits der MENA-Region, vor allem im subsaharischen Westafrika, in Zentralasien und in Westeuropa. Dementsprechend spiegelt das islamistische Skript, wenn man von einem solchen sprechen möchte, die historischen und aktuellen Erfahrungen in Teilen der MENA-Region (insbesondere Ägypten, Afghanistan, Syrien, Irak und Palästina), findet jedoch auch weit jenseits ihrer Grenzen Rückhalt.

Angesichts einer fortlaufenden Diversifizierung mit immer neuen Ausprägungen islamistischer Theorie und Praxis, begleitet von heftigen innerislamistischen Auseinandersetzungen um die korrekte Linie, sind immer wieder Versuche unternommen worden, Taxonomien zu entwickeln und Islamisten in abgrenzbare Flügel oder Lager einzuteilen: Mit Blick auf ihr Verhältnis zur bestehenden Ordnung und zu nicht-islamistischen Musliminnen und Muslimen – und damit zugleich zu Gewalt, Jihad und der sogenannten Exkommunikation von Muslimen (arab. *takfir*) – unterscheiden viele zwischen quietistischen und aktivistischen, gemäßigten, pragmatischen und radikalen, legalistischen und revolutionären, extremistischen oder terroristischen oder auch zwischen integrationistischen und isolationistischen Tendenzen und Strategien; mit Blick auf den Fokus islamistischer Aktivitäten differenzieren sie zwischen gemeinschafts- und staatszentrierten Ansätzen (die also entweder prioritär die muslimische Gemeinschaft, Umma, reformieren oder den Staat erobern wollen) und mit Blick auf islamistische Organisationsformen und Aktionsradien zwischen lokal, translokal, transregional und global agierenden Gruppierungen.[9] Die Vielzahl der Kategorien und Termini deutet darauf hin, dass starre Taxonomien die Orientierung nicht unbedingt erleichtern, zumal wenn einzelne Akteure ihren Kurs ändern und die Gewichte sich permanent verschieben. Der Islamismus ist und bleibt ein schwer zu fassendes und noch schwerer nach außen, soll hier heißen: gegenüber einem nicht-islamistischen Islam abzugrenzendes Phänomen. Dafür spricht die gängige arabische Bezeichnung »islamische Strömung« (*tayyar islami*), die den beweglichen, gelegentlich geradezu fluiden Charakter des Phänomens besser zum Ausdruck bringt als die eher starren Begriffe »Lager« und »Flügel«. Zugleich aber unterscheidet sie, wie die große Mehrheit der Islamistinnen und Islamisten selbst, nicht zwischen islamisch (bzw. aus ihrer Sicht: wahrhaft islamisch) und islamistisch und spiegelt insoweit stärker die islamistische Innen- als eine kritische Außensicht.

Immerhin haben sich nach langen Jahren des Streites in der internationalen wissenschaftlichen Diskussion die Oberbegriffe »Islamismus« und »politischer Islam« gegenüber Alternativen wie Integrismus, Integralismus und Fundamenta-

9 Einen guten Überblick bietet in deutscher Sprache Seidensticker 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lismus durchgesetzt.[10] Der Begriff »Salafismus«, der in der Vergangenheit eine im weiteren Sinn theologische Schule beschrieb und heute für diejenigen Musliminnen und Muslime steht, die sich erklärtermaßen am Vorbild des Propheten Muhammad und der ersten Generationen von Musliminnen und Muslimen (im Arabischen *as-salaf as-salih*, die »frommen Vorfahren«) orientieren, wird häufig unpräzise verwendet; nicht selten dient er als Synonym für Islamismus bzw. den politischen Islam.[11] Im vorliegenden Text bezeichnet er dagegen diejenigen Musliminnen und Muslime, die ihr Denken, Handeln und Auftreten auch im alltäglichen Leben nach eigenem Bekunden strikt an Muhammad und den *salaf salih* ausrichten – wobei viele der so verstandenen Salafistinnen und Salafisten nicht den islamistischen Anspruch auf eine komplette Umwandlung von Staat, Recht und Gesellschaft vertreten, sondern sich auf die Kultivierung des eigenen Selbst konzentrieren. Im Englischen ist in diesem Zusammenhang häufig von einem *pietist Islam* die Rede, was nicht gleichzusetzen ist mit einem »pietistischen Islam«. Vor allem seit der Arabischen Rebellion der Jahre 2010–2011 haben sich allerdings in einigen Ländern auch Teile der salafistischen Strömung politisiert und eigene, salafistische Parteien gegründet, die mit den Vertretern anderer islamistischer Überzeugungen offen konkurrierten und konkurrieren.[12]

Gleichgültig aber, ob von »Islamismus«, »politischem Islam« oder »Salafismus« die Rede ist, sagen die Begriffe zunächst einmal nichts über die Strategie, Aktions- und Organisationsformen ihrer Vertreterinnen und Vertreter aus, insbesondere ihr Verhältnis zu Gewalt, Reform und Revolution. Diese entwickeln sich dynamisch; sie können über längere Zeit und große Distanzen stabil bleiben, sich aber auch recht kurzfristig ändern. So sehr die Islamisten auf absolute Wahrheiten insistieren (die Allmacht, Einheit und Souveränität Gottes, die Überlegenheit des Islams, die Gültigkeit islamischer Normen und Werte bzw. der Scharia, nicht zuletzt mit Blick auf das Geschlechterverhältnis), sind sie, wie andere soziale und politische Akteure auch, in konkrete Zusammenhänge eingebettet, interagieren mit den Akteuren ihres jeweiligen Umfelds und reagieren auf Opportunitätsstrukturen, nutzen also Chancen und vermeiden gegebenenfalls Kosten und Risiken für sich und selbst für andere.[13] Auch islamistische Theoretiker und Aktivisten lernen aus Erfahrungen, überdenken eigene Annahmen, Strategien und Organisationsfor-

10 Im Arabischen ist der Traditionsbegriff *usuliyyun*, der in früheren Zeiten muslimische Gelehrte bezeichnete, die sich vorrangig oder ausschließlich auf die normativen Quellen (arab. *usul*) des Islams stützten, umgedeutet und ausgeweitet worden und bezeichnet nun allgemeiner Fundamentalisten bzw. Islamisten.

11 Aus der reichen Literatur vgl. Meijer (Hrsg.) 2009; Said; Fouad (Hrsg.) 2014; Lauzière 2016.

12 Für die ägyptische salafistische Bewegung (Daʿwa Salafiyya) und die 2011 aus dieser Bewegung heraus gebildete Al-Nour-Partei (Hizb an-Nur, Partei des Lichts), von der sich im Folgenden einzelne Personen und Gruppen abspalteten, vgl. J. Brown 2013; Hünseler 2020.

13 Quintan Wiktorowicz hat maßgeblich zur Übernahme der Social Movement Theory in Untersuchungen des Islamismus beigetragen, die vor allem in Studien zu Inklusion, Ra-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men, passen sie veränderten Rahmenbedingungen an oder revidieren sie unter Umständen sogar grundlegend. Wie die Erfahrungen mit Inklusion im Sinne einer Einbindung islamistischer Gruppen und Parteien in formal partizipative, wenn nicht sogar formal-demokratische Prozesse und Strukturen zeigen, kann Inklusion bis zur Aufgabe eines spezifisch islamistischen Profils und der Umwandlung in eine wertkonservative Partei führen, die sich als islamisch, aber nicht als islamistisch definiert und zu einer demokratisch-freiheitlichen Ordnung bekennt, wie dies 2016 in Tunesien mit der Ennahda (Renaissance, Wiedergeburt)-Bewegung bzw. Partei unter Rachid al-Ghannouchi der Fall war.[14] Aber nicht in jedem Fall führt Inklusion zur staatlich gewünschten »Zähmung« oder »Mäßigung« der Islamisten – ebenso wenig wie deren »Mäßigung«, und auch dies hat das tunesische Beispiel gezeigt, ihre eigene Position dauerhaft absichert.[15] Die Prozesse der Revision und Anpassung sind für die Muslimbrüder mit ihren weitgehend eigenständig operierenden Organisationen in Ägypten, Jordanien, Syrien und den arabischen Golfstaaten recht gut untersucht.[16] Selbst militante Gruppen haben vereinzelt Selbstkritik geübt, ihr Verhältnis zum Jihad überprüft und ihren Kurs gegenüber Staat und Gesellschaft modifiziert.[17]

In der internationalen Diskussion werden die, für islamistische Theorie und Praxis so wichtigen innermuslimischen und innerislamistischen Auseinandersetzungen um die korrekte Linie zumindest jenseits fachwissenschaftlicher Kreise vielfach übersehen. Dabei löst jede Modifikation, Revision oder Selbstkritik eine Kette kritischer Reaktionen aus, die in der Regel in einer Verbindung theologischer, islamrechtlicher und pragmatischer Argumente geführt werden. Letztere figurieren im Arabischen unter dem Stichwort »Realismus« (genauer *fiqh al-waqiʿ*, realitätsbezogene Jurisprudenz).[18] Auch im islami(sti)schen Lager konkurrieren

dikalisierung und Mäßigung aber auch kritisch diskutiert wird; vgl. Wiktorowicz (Hrsg.) 2004 und die Titel in Anm. 15.

14 Für die Zweiteilung der 1981 gegründeten Ennahda (an-Nahda) in eine religiöse Bewegung und eine nicht-islamistische Partei vgl. March 2021; für ihre Entstehung und Entwicklung generell vgl. Preuschaft 2011; Wolf 2017; für Ghannouchi auch Tamimi 2001.

15 Vgl. neben oben den bereits genannten Titeln Schwedler 2006 und Tezcür 2010.

16 Aus der reichen Literatur zu den Muslimbrüdern vgl. für Ägypten Wickham 2013; Vannetzel 2020 und Willi 2021; für Syrien Conduit 2019, für Jordanien Wagemakers 2020; für die arabische Golfregion *Al-Ikhwan al-muslimun fi l-khalij* 2012; Freer 2018 und Başkan 2021; übergreifend auch Wagemakers 2022.

17 Aus der kritischen Literatur vgl. Munib 2010; *Ra'ihat al-barud* 2011.

18 Für die kritische westliche Literatur vgl. Lav 2012; Lohlker 2016 und verschiedene Arbeiten von Wagemakers; die lebendige arabische Diskussion muss hier ausgeklammert bleiben. Das Konzept des *fiqh al-waqiʿ* verbindet sich mit den Namen Hasan at-Turabis (1932–2016) und Rachid al-Ghannouchis (geb. 1941), die vom Sudan bzw. Tunesien ausgehend als Theoretiker und Aktivisten große Wirkung entfalteten, und des aus Ägypten stammenden, lange Jahre in Qatar wirkenden und medial überaus einflussreichen Rechtsgelehrten Yusuf al-Qaradawi (1932–2022). Zu Letzterem vgl. auch u. Anm. 21.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dogmatismus und Pragmatismus miteinander, gelegentlich sogar innerhalb ein- und derselben Gruppe oder Bewegung. Wenn die Begrifflichkeit auch nicht üblich ist, lassen sich auch hier Realos identifizieren, auf der Gegenseite allerdings nachvollziehbarer Weise weniger Linke als vielmehr Puristen oder eben Dogmatiker. Die Kontroversen werden lebhaft, nicht selten leidenschaftlich geführt und können bis zur gegenseitigen Exkommunikation (Takfir) reichen, die auch Islamistinnen und Islamisten ungeachtet ihres Selbstverständnisses als engagierte Muslime zu Ungläubigen erklärt und aus der Gemeinschaft der Muslime ausschließt.[19] Eine zentrale Rolle spielt dabei die Diskussion um den Jihad als bewaffneter Kampf oder »gerechter Krieg« gegen die Feinde des Islams und der muslimischen Gemeinschaft.[20] Einige Aufmerksamkeit hat auch unter Islamistinnen und Islamisten das aus dem Koran abgeleitete Konzept der *wasatiyya* gefunden, der Ausgewogenheit und Mitte, das sich im Angesicht jihadistischer Gewalt in einen Kurs der Mäßigung bzw. eine Politik des Augenmaßes übersetzen soll.[21] Die Auseinandersetzungen um Glauben, Unglauben und Jihad, Strategie und Praxis schlagen sich, selbst wenn sie hier nicht weiter ausgeführt werden können, auch in der islamistischen »Anfechtung« des liberalen Skripts nieder. Sie ist nicht weniger vielstimmig, vielgestaltig und wandelbar und damit zu einem gewissen Grad zugleich kontingent als das liberale Skript selbst.

Liberales Skript, säkulare Moderne und islami(sti)sche Kritik

Streng genommen richtet sich die islamistische »Anfechtung« nicht spezifisch gegen das liberale Skript, das die wenigsten im Detail kennen und in seinen einzelnen Komponenten analysieren, herausfordern oder widerlegen. Weder seine Genese und Entfaltung noch gar seine philosophischen Grundlagen sind Gegenstand islamistischer Reflexion – die große Mehrheit der Islamistinnen und Islamisten lehnt die (aus ihrer Sicht »spekulative«) Philosophie als überflüssig, religiös bedenklich, wenn nicht überhaupt religionsgefährdend ab. Die Analyse kann sich daher nicht auf einzelne Texte stützen, die systematisch das liberale Skript bearbeiten. Die islamistische Kritik am liberalen Skript ist vielmehr Teil der Auseinandersetzung mit einer liberalen, säkularen, weithin als westlich markierten Moderne. Islamisten inszenieren sich als Widersacher und prospektive Überwinder des sich selbst als liberal und säkular verstehenden, jedoch nicht nur in der MENA-Region hegemonial auftretenden und als imperialistisch wahrgenommenen Westens. Dieser wird in der Regel nicht genauer definiert, sondern in unbestimmter Weise mit den USA und Westeuropa gleichgesetzt. Mit Bezug auf

19 Zur historischen Dimension vgl. Adang et al. (Hrsg.) 2016; für die neueren Entwicklungen Nedza 2020.

20 Vgl. wiederum stellvertretend für eine auf den Koran gestützte, »islamische« (und ausdrücklich *nicht* islamistische) Kritik zeitgenössischer Jihad-Vorstellungen und -praktiken Amin 2014.

21 Kritische Einordnungen bei Gräf 2009; Polka 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Russland bzw. die Sowjetunion und China ist, ungeachtet ihrer illiberalen Politik gegenüber muslimischen Teilen der eigenen Bevölkerung, interessanter Weise kein vergleichbar breitenwirksames Narrativ entwickelt worden. In der Kritik an der hegemonialen Stellung und der (nicht allein kultur-) imperialistischen Politik »des Westens« bestehen sicher die größten Gemeinsamkeiten mit »Anfechtungen« aus anderen soziokulturellen und politischen Kontexten wie dem subsaharischen Afrika, Lateinamerika oder Ostasien. Größeres Gewicht als dort besitzt neben der Kritik an Kolonialismus, Imperialismus, Ausbeutung, westlichen Doppelstandards und westlicher Heuchelei jedoch die Zurückweisung des säkularen Prinzips, das auch die Kritik am liberalen Skript durchdringt.

Wie andere Kritiker der liberalen, säkularen Moderne wollen Islamistinnen und Islamisten in einer Situation der Unübersichtlichkeit, des steten Wandels, der Ambivalenzen und Widersprüche Eindeutigkeit und Klarheit schaffen. Auch sie arbeiten mit den aus unterschiedlichsten Kontexten vertrauten Denkfiguren von Einheit und Stärke, Aufspaltung und Schwäche, moralischer Integrität und moralischem Verfall (im arabisch-islamischen Sprachgebrauch: »Korruption«). Sie tun dies allerdings mit einer Zuspitzung auf die koloniale Unterwerfung, die zumindest den westlichen Varianten der Erzählung von Aufstieg und Niedergang fehlt. Besonders ausgeprägt ist ihr Beharren auf Identität und Authentizität, die sie mit der Zugehörigkeit zum (wahren, korrekten) Islam gleichsetzen. Nach islamistischer Darstellung zerrissen der Einbruch der »kolonialen« Moderne und die ihrer These zufolge von den Kolonialmächten forcierte Etablierung moderner Nationalstaaten das intakte Gewebe des Islams und der muslimischen Gemeinschaft, um jene funktionale Differenzierung zwischen Religion, Moral, Recht, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft entstehen zu lassen, die die liberale, säkulare, spezifisch westliche Moderne kennzeichnet. Maududi sprach in den 1940er Jahren vom Islam als einem »seamless whole«, das in der vorkolonialen Ära eine im Wortsinn ganze und damit zugleich heile Ordnung gebildet hatte, und auch die Metaphern von Gesundheit und Krankheit sind ja aus vielen Zusammenhängen bekannt. Die These ist seitdem vielfach aufgegriffen worden.[22]

An die Stelle von Ganzheit, Integrität und Authentizität traten dieser Darstellung zufolge nicht quasi unausweichlich Inkohärenz, Fragmentierung und moralischer Verfall – sie wurden, so die islamistische These, vom Westen und den ihm hörigen lokalen Eliten bewusst herbeigeführt, um den Islam und die Muslime zu schwächen. Indem sie den Islam von einer umfassenden, öffentlich bekundeten Denk- und Lebensordnung auf eine bloße Religion reduzierten, den Glauben gewissermaßen in die Herzenskammer verbannten und von der Praxis abschnitten, schufen der säkulare Westen und seine lokalen Nachahmer nicht *Gewinn* in Gestalt einer Befreiung aus den Fesseln der Religion und damit, im Kant‹schen Sinn, aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, sondern den *Verlust* von Einheit, Reinheit und Macht.[23] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang weniger, dass die vertraute Erzählung von der Entzauberung der Welt, die bereits Max Weber

22 Zu Maududi vgl. Adams 1983, S. 114; Hartung 2013.

23 Ausführlicher hierzu Krämer 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beschrieb, als Geschichte eines Verlustes für Individuum und Gemeinschaft äußeren, feindseligen Mächten zugeschrieben wird. Bemerkenswert ist, dass sie auch in den Teilen der kritischen postkolonialen Wissenschaft erzählt wird, die sich der »Erfindung« der Moderne und ihrer tragenden Elemente einschließlich eines abstrakten Begriffs von Religion und konkreter Religionen wie des Buddhismus, Hinduismus und Islam im europäischen 18. und 19. Jahrhundert verschrieben haben.[24]

Verkürzt man die liberale, säkulare Moderne auf einige wenige Grundprinzipien – die Autonomie und Selbstbestimmung des Individuums, die den Eigenwert menschlicher Vernunft voraussetzen, gesellschaftliche Differenzierung und, eng mit Letzterer verknüpft, die Trennung von Religion, Staat und Recht –, so wendet sich der Islamismus gegen alle diese Prinzipien: Er relativiert individuelle Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung und damit zugleich die Kraft der Vernunft zugunsten eines, wie Weber es ausgedrückt hätte, ehernen Gehäuses von Gott verfügter und durch Menschen nicht zu verändernder Normen und Werte (»Scharia«), und er sucht gesellschaftliche Differenzierung und den Prozess der Säkularisierung, der seit dem 19. Jahrhundert auch islamisch geprägte Gesellschaften erfasst hat, durch die Errichtung einer auf Koran, Sunna und Scharia beruhenden islamischen Ordnung zu überwinden. Für den ganzheitlichen Anspruch (den seine Kritiker als zumindest potenziell totalitär sehen) steht die Losung »Der Islam ist die Lösung«, die über Jahrzehnte vor allem sunnitisch-arabischen Islamisten als Markenzeichen diente. Kurzformel für die von ihnen angestrebte Ordnung ist die integrale und exklusive »Anwendung der Scharia«, ihr Ziel- und Endpunkt die Errichtung eines islamischen Staates.

Was hier als liberales Skript verhandelt wird, lehnen die einen allein aus dem Grund ab, dass es aus dem Westen kommt – und so sehr sich eine kritische postkoloniale Literatur auch bemüht, in der Genese des liberalen Skripts transregionale und transkulturelle Verflechtungen offenzulegen, die es eben *nicht* als Proprium des Westens kennzeichnen, wie immer dieser im Einzelnen verstanden wird, ändert dies wenig an den vorherrschenden Wahrnehmungen: Seine auf Identität und Authentizität abhebenden Kritiker kennzeichnen es trotz allem als spezifisch westlich und damit unauthentisch. Hingegen zielten und zielen seine Befürworter auf eine Harmonisierung mit eigenen (wie das islamische Beispiel zeigt, nicht zwingend: lokalen) Traditionen und in diesem Sinn auf eine Nostrifizierung, die sich weniger für die Genese des Skripts in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika interessiert, als vielmehr für dessen Vereinbarkeit mit »dem Eigenen« und Relevanz für die eigenen Bestrebungen. Für diese Harmonisierungsbestrebungen standen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die Vertreter einer sunnitisch-islamischen Reformströmung, die auf dem indischen Subkontinent unter den Sammelbegriff »islamischer Modernismus« gefasst wurde und im arabischen Raum unter »Salafiyya«. Ihre Protagonisten – am bekanntes-

24 Kritisch hierzu Krämer 2021. In exemplarischer Weise dekonstruieren Pennington 2005 und McMahan 2008 die These von der kolonialen »Erfindung« des Hinduismus bzw. des buddhistischen Modernismus.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten ist sicher der ägyptische Religionsgelehrte und zeitweise Rektor der al-Azhar-Universität in Kairo, Muhammad Abduh (1849–1905) – kannten allerdings das Konstrukt der »islamischen Ordnung« noch nicht und werden im Allgemeinen auch nicht als Islamisten eingestuft. Zeitgenössische Islamisten kritisieren Abduh und seine Anhänger vielfach als verwestlicht, wenn nicht gar als Handlanger des britischen Imperialismus.[25]

Nicht alle islamistischen Kritiker des Westens, der westlichen Moderne und des liberalen Skripts bleiben bei der pauschalen Zurückweisung stehen, die aus der Genese eines Konzeptes auf dessen Eignung für die eigene Gegenwart und Zukunft schließen. Wichtiger noch, erweisen sich bei genauer Betrachtung selbst radikal erscheinende Absagen vielfach als weniger radikal, als sie sich geben. Tatsächlich ist auch in den islamistischen Entwurf einer islamischen Ordnung ein gutes Maß an Appropriation eingeflossen. Besonders deutlich lässt sich dies an seinem Verständnis von Staat und Recht zeigen, das sich, wie unten noch skizziert werden soll, keineswegs geradlinig aus der islamischen Tradition einschließlich vormoderner Kalifats- und Imamatslehren ergibt, vielmehr die Aneignung moderner, zunächst in Europa und den USA entwickelter Ideen, Verfahren und Institutionen erkennen lässt. Im Einzelnen sind die Konturen des islamistischen Gegenentwurfs oft unscharf, einzelne Punkte offen oder umstritten. Die folgende Darstellung beruht daher auf einer, in Teilen wiederum radikalen Zuspitzung und Vereinfachung, insoweit vergleichbar den Weber'schen Idealtypen, die ja gleichfalls nicht einfach Realität abbilden, sondern analytischen Durchblick ermöglichen sollen.

Das islamistische Skript

Vier Elemente kennzeichnen in idealtypischer Zuspitzung den islamistischen Entwurf einer genuin islamischen Ordnung: der Bezug auf die Offenbarung als Text; die Orientierung an dem Propheten Muhammad und ausgewählten Musliminnen und Muslimen der ersten Generationen als Leitbildern für die Gegenwart; die Fokussierung auf die Scharia als Recht und Gesetz; und schließlich die Fixierung auf ein islamisches System, einen islamischen Staat. So notwendig die Unterscheidung zwischen einem islamistischen und einem sich als nicht-islamistisch, wenn nicht sogar als orthodox begreifenden Islamverständnis ist, so fällt sie, wie ein rascher Gang durch die vier Elemente zeigt, nicht immer leicht.

Erstens, Der Bezug auf die Offenbarung als Text: Nach eigenem Verständnis stützen sich Islamistinnen und Islamisten in ihrem Denken und Handeln ausschließlich auf die normativen Texte des Islams – den Koran als unmittelbares, nicht von Menschen redigiertes Gotteswort und die Überlieferung von den Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad (Sunna bzw. Hadith), als die, wiederum nach muslimischer Lehre, vorbildliche und verbindliche Realisierung der von Gott geoffenbarten Gebote und Verbote. Das Beharren auf Koran und

25 Zu Abduh vgl. Sedgwick 2009; Schäbler 2016; und Katemann 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sunna als normativem Fundament des Islams ist keine Erfindung der Moderne: Zusammen mit den vorgeschriebenen gottesdienstlichen Pflichten verleihen sie einer Gemeinschaft Kohärenz und Kontinuität, die weder eine religiöse Lehr- und Heilsanstalt in Entsprechung zur katholischen Kirche oder klerikale Strukturen analog zu buddhistischen Lamas und Klöstern kennt noch Zusammenhalt stiftende Gemeindeeinrichtungen. Moscheegemeinden etwa waren historisch gesehen nicht wie Synagogen- oder Kirchengemeinden verfasst, denen sie sich heute in einem westlichen Umfeld häufig angleichen. Sicher ist der Islam, wie andere religiöse Traditionen und Weisheitslehren auch, eine diskursive Tradition (Talal Asad)[26] – aber diskursiv ist nicht gleichbedeutend mit textbezogen oder gar textgebunden. Die Mehrheit der Musliminnen und Muslime bezog ihr Wissen über den Islam über Jahrhunderte nicht aus Texten, sondern vermittelt über Personen wie Sufi-Scheichs und Heilige. Für viele gilt das noch heute. Steigende Alphabetisierungsraten und eine alles durchdringende Medialisierung und Mediatisierung haben die Bedeutung von Texten einschließlich der normativen Texte des Islams jedoch ungemein gesteigert. Auch die Mehrheit derjenigen Musliminnen und Muslime, die Arabisch weder lesen noch schreiben (und diese machten bereits in der frühen Neuzeit weltweit die Mehrheit aus) eröffnen sie einen historisch einmaligen Zugang zu Koran, Sunna und der gelehrten islamischen Tradition als ganzer.

Aus der Tatsache, dass Islamistinnen und Islamisten Koran und Sunna als Fundament individuellen Lebens und gesellschaftlicher Ordnung betrachten, folgt im Übrigen nicht, dass sie notwendigerweise ein fundamentalistisches Schriftverständnis vertreten, das sie nicht allein als schriftgläubig, sondern als wortgläubig ausweist. Auch Islamistinnen und Islamisten lesen Koran und Sunna im Lichte ihrer eigenen Vorstellungen, gewichten die dort gefundenen Hinweise, Regeln und Maximen nach eigenen Gesichtspunkten und übersetzen sie in Institutionen und Praktiken, die ihnen korrekt und angemessen scheinen. Während die einen diese Anpassungs- und Übersetzungsprozesse deutlich artikulieren, streiten andere jegliche menschliche Intervention (und damit zugleich die Bedeutung menschlicher Urteilskraft, um nicht zu sagen reflexiver Rationalität) ab. Ihnen zufolge findet zwischen Text und Aktion keine Vermittlung statt, die Tat folgt unmittelbar aus dem Text, der keiner Interpretation bedarf, gleichgültig ob über die Vernunft oder anderweitig begründet. Und während die einen darum ringen, Koran und Sunna, deren Verbindlichkeit als solche sie nicht in Frage stellen, in einer Weise zu lesen und in alltägliches Leben und gesellschaftliche Praxis zu übertragen, die gegenwärtigen Realitäten, Bedürfnissen und Erwartungen gerecht wird (häufig ist in diesem Zusammenhang von einem »zeitgemäßen« und in diesem Sinn modernen Islam die Rede), lehnen andere dieses Bemühen rundweg ab und fordern gerade umgekehrt die Anpassung der Realität an Koran und Sunna, selbstredend gemäß ihrer eigenen Auslegung. Die unterschiedlichen Überzeugungen schlagen sich auch im Verhältnis zum liberalen Skript nieder, insbesondere dort, wo nach

26 Asad 1993. Für die Islamwissenschaft war dies allerdings keine neue Einsicht.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Vereinbarkeit dieses Skripts oder einzelner seiner Elemente mit Koran und Sunna gefragt wird.

Zweitens, die Orientierung am Propheten Muhammad und den ersten Generationen von Musliminnen und Muslimen (arab. *salaf salih*, die »frommen Vorfahren«): Die Ausrichtung der Islamistinnen und Islamisten am Vorbild des Propheten Muhammad und der frühen Muslime – und zwar Männern wie Frauen –, verbunden mit der Idealisierung der frühislamischen Geschichte einschließlich der Eroberungen des 7. und 8. Jahrhunderts wird in der sunnitischen Gemeinde weithin geteilt. Schiiten hingegen, die allein ausgewählte Nachkommen des 661 n.Chr. gestorbenen Ali b. Abi Talib als legitime Oberhäupter der muslimischen Gemeinschaft (hier: Imame) anerkennen, teilen diese Idealisierung nicht. Ihnen gelten die ersten Kalifen, die Sunniten als »rechtgeleitet« bezeichnen, mit Ausnahme Alis als Usurpatoren; als Vor- und Leitbilder dienen ihnen neben Muhammad und seiner Familie die alidischen, das heißt von Ali in männlicher Linie abstammenden Imame. Auch unter Sunniten findet die Orientierung an den frühen Musliminnen und Muslimen allerdings unterschiedliche Ausprägungen. Heutige Salafistinnen und Salafisten etwa fordern, Muhammad und den »frommen Vorfahren« nicht allein in ihrer Hingabe an »die Sache des Islams« nachzueifern, sondern sie zugleich in praktischen Dingen von der Kleidung bis zu Gruß- und Essgewohnheiten nachzuahmen (nicht allerdings in Fragen einer zeitgemäßen Kommunikation und Bewaffnung).[27] Ihre muslimischen Kritikerinnen und Kritiker sehen dagegen die Fixierung auf das 7. und frühe 8. Jahrhundert als Ausdruck einer rückwärtsgewandten Haltung, eines im engeren oder weiteren Sinn reaktionären »Passeismus«, der die Muslime an der Bewältigung der großen Fragen der Gegenwart und Zukunft hindert.[28] Nicht-arabische Musliminnen und Muslime kritisieren darüber hinaus einen als kulturchauvinistisch wahrgenommenen Arabo-Zentrismus, der ihnen auf Grund ihrer mangelnden Sprachkompetenz die religiöse Qualifikation abspricht.

Drittens, die Fokussierung auf die Scharia als Recht und Gesetz: Auch in diesem, für das Verhältnis zum liberalen Skript so wichtigen Punkt fällt die Grenzziehung zwischen islamistischen und nicht-islamistischen Überzeugungen nicht immer leicht. Der Ruf nach einer »Anwendung der Scharia« entwickelte sich spätestens in den 1970er Jahren zum bekanntesten Schlagwort sunnitischer Islamistinnen und Islamisten. Zur gleichen Zeit versuchte eine Reihe diktatorischer Regime von Pakistan bis Sudan durch eine Politik der Islamisierung von Recht und Verfassung den wachsenden innergesellschaftlichen Druck abzufedern. Die offenkundige Instrumentalisierung des Islams bzw. der Scharia verschärfte die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Identität, Authentizität und Religion, die seitdem nicht zur Ruhe gekommen ist. Die allermeisten Musliminnen und Muslime bekennen sich, wie Umfragen in islamisch geprägten ebenso wie in westlichen Gesellschaften belegen, im Grundsatz zur Scharia als von Gott verfügter Rechts- und Werteordnung. Den Islam verstehen sie als eine Religion, die neben

27 S.o. Anm. 11.

28 Vgl. exemplarisch den tunesischen Autor Mezghani 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihrer ethisch-moralischen eine wichtige rechtliche Dimension besitzt. Eine fundamentale, öffentlich geäußerte Kritik an der Scharia ist unter Musliminnen und Muslimen zumindest innerhalb muslimischer Mehrheitsgesellschaften und Staaten ebenso selten wie eine fundamentale, öffentlich geäußerte Kritik am Islam. Jedoch verbinden dieselben Musliminnen und Muslime mit »Scharia« durchaus unterschiedliche Vorstellungen: Sie reichen von der Scharia als unantastbarem ethisch-moralischem Fundament, in dem sich Werte wie Frieden, Freiheit, Umweltschutz und Gerechtigkeit islamisch verankern und auf diese Weise nostrifizieren lassen (und das aus diesem Grund auch wenig Spannung gegenüber dem islamischen Skript aufbaut), bis zur Scharia als Rechtsordnung unter Einschluss einer rigiden Genderordnung und der überbrachten kanonischen Körperstrafen (die zwar mit historischen Praxen, nicht aber mit den heute global vorherrschenden Deutungen des liberalen Skripts in Einklang zu bringen sind). Die islamistische Einengung der Scharia auf das Gesetz einschließlich der kanonischen Körperstrafen (arab. *hudud*, wörtlich Grenzen, gemeint sind Grenzen menschlicher, womöglich auf die Vernunft gegründeter Deutungs- und Handlungsfreiheit) und die faktische Gleichsetzung von Islam und Scharia stoßen auch unter praktizierenden Musliminnen und Muslimen auf heftige Kritik, die den Islam eben *nicht* zwingend als Gesetzesreligion sehen.[29]

Ambivalent, ja widersprüchlich bleibt bei alledem die Bewertung menschlicher Vernunft und Interpretation der normativen Texte und Regeln: Das Versprechen eines von Gott verfügten und menschlicher Willkür entzogenen Gesetzes, in dem sich die göttliche Souveränität (Hakimiyya) manifestiert und das bereits auf Erden eine höhere Gerechtigkeit garantiert, wirkt gerade in autoritären, von Korruption und Klientelismus gezeichneten Systemen hoch attraktiv. Hier hat die Gleichsetzung von Scharia und Rechtsstaatlichkeit ihren Platz. Dem Versprechen auf göttliche Gerechtigkeit, die sich bereits im Hier und Jetzt realisieren lässt, verdanken Islamisten einen nicht geringen Teil des Zuspruchs, mit dem sie zumindest solange rechnen können, wie sie nicht selbst politische Verantwortung tragen. Zugleich zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass die Scharia bzw. das aus ihr abgeleitete Juristenrecht (Fiqh) zwangsläufig Interpretation implizieren (nicht umsonst ist der Terminus Fiqh aus dem arabischen Verb »verstehen« abgeleitet) und dass sie in unterschiedlichen Staaten und Gesellschaften in unterschiedlicher Weise interpretiert, kodifiziert und angewandt werden.[30] Selbst wenn zumindest sunnitische Islamistinnen und Islamisten Staaten wie Saudi-Arabien und Iran überwiegend nicht als (wahrhaft) islamisch anerkennen, streiten auch sie über die Elastizität islamischer Rechtsnormen und damit über die Möglichkeit ihrer Anpassung an unterschiedliche und sich überdies kontinuierlich wandelnde soziale Gegebenheiten, politische Bedürfnisse und gesellschaftliche Aspirationen. Eine solche Anpassung aber tangiert unausweichlich die Frage nach dem Stellenwert einer autonomen Vernunft, die sich nicht auf die »vernünftige« Auslegung vorge-

29 Zum islamischem Recht vgl. Rohe 2022; zu muslimischer Religions- und Scharia-Kritik vgl. Krämer 2022b.

30 Einblicke in den Stand von Diskussion und Literatur bieten die Titel in Anm. 29.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gebener, religiös verankerter Normen beschränkt, sondern diese Normen selbst einer kritischen Prüfung unterzieht.

Viertens, die Fixierung auf eine islamische Ordnung bzw. einen islamischen Staat: Schärfere Grenzen als die Bindung an Koran und Sunna, die Idealisierung der islamischen Frühzeit und das Verhältnis zur Scharia als solche markiert das islamistische Konzept einer auf die Scharia gegründeten, allumfassenden islamischen Ordnung bzw. eines islamischen Systems. In noch höherem Maß gilt dies für die Deklarierung des islamischen Staates zur notwendigen Voraussetzung für die Rechtgläubigkeit der Musliminnen und Muslime, mit der ihre Vertreter die tradierte Aussage, der zufolge nur diejenigen den Tod eines Muslims (bzw. einer Muslima) sterben, die ihren Nacken unter einen Kalifen beugten, in heutige Sprache übersetzen. Die Vorstellung vom Islam als Ordnung oder, wie zumindest in westlichen Sprachen meist gesagt wird: als System (im Arabischen lautet beides *nizam*), geht auf den Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Hasan al-Banna, zurück, der den Islam in immer neuen Variationen als eine Ordnung definierte, die Religion und Staat, Kultur und Recht, Militär und Wirtschaft umfasst. Von den ausgehenden 1930er Jahren an erklärte er mit wachsendem Nachdruck die Politik zum integralen Bestandteil des Islams, der die Muslime zu politischer Teilhabe und zugleich zum Widerstand gegen den Kolonialismus ermächtigte (»Empowerment«).[31] In der Apotheose des Staates liegt eine gewisse Ironie, treten Islamistinnen und Islamisten doch als vehemente Kritiker der nach ihrer Lesart von den europäischen Kolonialmächten aufoktroyierten modernen Territorial- und Nationalstaaten bzw. der »westfälischen Ordnung« auf, die, wie erwähnt, ihnen zufolge die vorherige Einheit der muslimischen Gemeinschaft zerstörten.[32]

Der islamische Staat der Gegenwart und Zukunft soll die westfälische Ordnung zwar überwinden, ist bei genauerer Betrachtung jedoch selbst dort von modernen Staats- und Rechtskonzeptionen geprägt, wo er als Kalifat oder Imamat auftritt. Ein Indiz bietet seine Orientierung am modernen Territorialstaat, selbst wenn dieser vielen Islamistinnen und Islamisten lediglich als erster Schritt auf dem Weg zu einem weltumspannenden Kalifat oder Imamat gelten mag. (Dass der moderne Territorialstaat keineswegs zwingend liberal gestaltet sein muss, sei als bekannt vorausgesetzt.) Islamistische Konzepte des islamischen Staats heben, anders als vormoderne Kalifats- und Imamatslehren, nicht länger vorrangig auf die persönliche Qualifikation des legitimen Oberhaupts von Staat und Gemeinde ab, sei er nun als Kalif oder Imam betitelt, sondern auf die normativen Grundlagen von Staat und Gesellschaft, und das heißt für sie die Scharia. Die Verlagerung von der Person des Kalifen bzw. Imams auf die Scharia ist in den Schriften vormoderner sunnitischer Gelehrter wie Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taimiyya (gest. 1328) bereits angelegt, jedoch nicht in eine, zumindest unter Sunniten allgemein akzep-

31 Vgl. eingehend Ismaʿil 2010 und Krämer 2022, insbes. Kap. 6.

32 Eine Parallele bietet die »große Erzählung« arabischer Nationalisten, die in der Etablierung der modernen Territorial- und Nationalstaaten eine gezielte Vernichtung des arabischen Volkskörpers sahen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tierte Theorie und Praxis islamischer Herrschaft übersetzt worden.[33] Sunnitische Islamistinnen und Islamisten sprechen nach wie vor vom Kalifat als Nah- oder Fernziel und evozieren damit Erinnerungen an das sunnitische Kalifat, das in Bagdad 1258 durch die Mongolen zerstört und in seiner osmanischen Variante 1924 durch die neu gebildete Türkische Nationalversammlung abgeschafft wurde. Seitdem sind alle Versuche, nach dem Fall des osmanischen erneut ein arabisches Kalifat zu errichten, gescheitert. Das Kalifat, das der sogenannte Islamische Staat 2014–2019 unter dem selbsterklärten Kalifen Abu Bakr al-Baghdadi in Teilen des Iraks und Syriens errichtete, fand, nicht zuletzt auf Grund seiner radikalen Ideologie und rücksichtslosen Gewalt gegen Nichtmuslime und Muslime, keine breite Anerkennung.[34]

Für das liberale Skript relevant sind Bemühungen, die Anerkennung bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte unabhängig von Geschlecht und Religion bzw. Konfession sowie, damit verbunden, Elemente des demokratischen Verfassungsstaates wie Konsultation und Partizipation, Gewaltenteilung und Volkssouveränität islamisch zu fundieren. Sie reichen bereits deutlich vor die Herausbildung der islamistischen Strömung zurück. An diesem Punkt ist die Spanne islamistischer Positionen besonders weit. Sie reicht von der pauschalen Verurteilung der Demokratie als unislamisch, da sie die Souveränität Gottes (Hakimiyya) in Frage stelle, bis hin zu anspruchsvollen Konzeptionen einer auf Koran und Sunna gegründeten »islamischen Demokratie«. Konsultation und Partizipation legitimieren sie über das koranische Prinzip der *shura*, der gegenseitigen Beratung, Volkssouveränität über die, ebenfalls koranische Vorstellung von der Treuhänderschaft des Menschen (auch bekannt als »allgemeines Kalifat«). Dem entsprechend variiert ihre Anerkennung bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte, die sie mehrheitlich an Geschlecht und Religionszugehörigkeit binden und dem entsprechend abstufen (volle Rechte für männliche Muslime, in unterschiedlicher Weise garantierte, aber eingeschränkte Rechte für Musliminnen und Anhänger monotheistischer Religionen; stark eingeschränkte, wenn nicht gänzlich negierte Rechte für Agnostiker, Atheisten und Anhänger nicht-monotheistischer Religionen, Kulte und Lehren). Den Grundsatz der Rechtsstaatlichkeit sehen sie durch die Scharia garantiert.[35]

33 Für »klassische« Kalifats- und Imamatslehren und moderne Diskussionen um das Kalifat vgl. Crone 2004 und Al-Rasheed; Kersten; Shterin (Hrsg.) 2013; für moderne islamische und islamistische Konzeptionen politischer Souveränität und Teilhabe auch Krämer 1999; March 2019 und, zugespitzt auf das islamistische Spektrum in Ägypten, Hünseler 2020.

34 Erste Einblicke in Theorie und Praxis des sogenannten Islamischen Staats bietet ʿAbd al-Jabbar 2017.

35 Vgl. nochmals Krämer 1999; March 2019 und anhand weiterer Fallbeispiele Hünseler 2020 und die Literatur zu Ghannouchi und Ennahda in Anm. 14; zu Bürgerrechten, Religionsfreiheit und Toleranz nochmals unten, S. 107-110.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selektive Anfechtung und partielle Aneignung des liberalen Skripts

Das liberale Skript ist selbst ein Kompositum, dessen Elemente in unterschiedlicher Weise gewichtet und miteinander verknüpft werden können. Das Bild des Mobiles mit seinen verbundenen, aber beweglich schwingenden Elementen trifft das Gemeinte zu einem gewissen Grad. Es erscheint zumindest als weniger hierarchisch geordnet als das Bild von den Schichten, in dem Freiheit als übergeordnetes, oberstes Prinzip dient (»erste Schicht«) und die Ordnung von Eigentumsrechten neben Rechtsstaatlichkeit, Toleranz und anderen Werten als abgeleitete Prinzipien eine »zweite Schicht« ausmachen.[36] So plausibel dies ist, war das liberale Skript zumindest historisch doch so eng an individuelle Eigentumsrechte und eine kapitalistische Wirtschaftsordnung geknüpft, dass ein liberales Skript ohne Privateigentum kaum vorstellbar scheint.

Angesichts der Vehemenz islamistischer Kritik am liberalen Skript und einer vom Westen dominierten globalen Ordnung fällt die Zurückhaltung in ökonomischen Fragen ganz allgemein und gegenüber einer kapitalistischen Marktwirtschaft umso stärker auf. Islamistinnen und Islamisten beziehen einen Teil ihrer Unterstützung aus ihrer Kritik an globaler Ungerechtigkeit, Armut und Ausbeutung. Von wenigen Ausnahmen abgesehen aber stellen sie weder das Privateigentum – das im tradierten islamischen Juristenrecht fest verankert ist – noch den Kapitalismus in Frage, wollen Letzteren lediglich durch Maßnahmen primär religiös-moralischer Natur einhegen. Während in den 1960er Jahren unter dem Eindruck des arabischen Sozialismus – der ein staatskapitalistisches System anstrebte und sowohl den Atheismus als auch den Klassenkampf ablehnte – islami(sti)sche Autoren die Umrisse eines »islamischen Sozialismus« entwarfen, ist hiervon kaum mehr die Rede, seitdem in den 1970er Jahren unter dem Druck internationaler Gläubiger und Kreditgeber die erste Welle neoliberaler Strukturreformen einsetzte, die als »Öffnungspolitik« (arab. Infitah) bekannt wurde.[37] Der Aufstieg der sozial und religiös konservativen, zugleich aber aufs engste in die internationalen Finanz- und Energiemärkte eingebundenen Golfmonarchien verstärkte auch im islamischen Lager, wenn diese Kurzformel hier erlaubt sein mag, die Abkehr von sozialistischen und die Hinwendung zu marktkapitalistischen Ideen und Strukturen. Zeitgenössische islami(sti)sche Entwürfe einer »islamischen Wirtschaft« rekurrieren nach wie vor auf die koranische Lehre von der Treuhänderschaft des Menschen, die sie in der Weise deuten, dass der Islam privates Eigentum, ja Wohlstand duldet und in vernünftigen Grenzen sogar befürwortet, Eigentum jedoch sozial bindet. Die Säulen einer »islamischen Wirtschaft« bilden neben dem Verbot von Zinsnahme und Versicherungen (die beide durch komplizierte Mechanismen kompensiert werden können) unterschiedliche Formen der Almosengabe (Zakat), die gegebenenfalls als Sozialabgabe bzw. Steuer vom Staat eingezogen wird. Letzt-

36 Zum Schichtenmodell siehe die Einleitung zu diesem Sonderheft.

37 Aus der reichen Literatur vgl. die Beiträge in Hendrich (Hrsg.) 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich entsteht das Bild einer islamisch geprägten sozialen Marktwirtschaft, die auf soziale Verantwortung und distributive Gerechtigkeit setzt.[38]

Mindestens ebenso wichtig wie die Theorie einer islamischen Wirtschaft (sofern man von einer Theorie überhaupt sprechen möchte) ist die Praxis islamistischer Akteure – und dies nicht allein für ihr Verhältnis zum liberalen Skript, sondern zugleich für ihre Wahrnehmung auf lokaler und internationaler Ebene. Positionieren sich Islamistinnen und Islamisten als Gegner des *liberalen* Skripts, so machen ihre Gegner gegen einen von internationalen Agenturen und lokalen Eliten vorangetriebenen *Neoliberalismus* mobil, und unter dem Stichwort »frommer Neoliberalismus« (Atia) richtet sich ihre Kritik gegen die Islamisten selbst. Tatsächlich agieren spätestens seit den 1980er Jahren Vertreter eines »Markt-Islams« (Haenni) sowohl als Träger eines »Islamo-business« als auch eines stark expandierten und zugleich modernisierten islamischen Wohltätigkeitssektors, der sich weiterhin einer islamischen Ethik verpflichtet sieht.[39] Die neoliberale Wende unterfütterten »islamische« Adaptionen US-amerikanischer Vorstellungen von Selbstoptimierung und Selbstbereicherung, die Exempla aus der eigenen Tradition an die Stelle amerikanischer Beispiele und Geschichten setzten. Zwischen Malaysia, der Türkei, den arabischen Golfstaaten und dem Maghreb entstand ein sogenannter islamischer Sektor mit eigenem Lifestyle, eigenen Accessoires und eigenen Konsummustern, der in einer Verbindung von Tradition, Religion und Kommerz Wirtschaft und Finanzen, Handel, Sport und Kultur »islamisierte«[40] – historisch einmalig und auch in der Gegenwart ohne Entsprechung in anderen religiös-kulturellen Kontexten. Auf jeden Fall lässt sich kein buddhistischer, hinduistischer, christlicher oder jüdischer Markt identifizieren, der über religiös konnotierte Güter und Devotionalien hinausginge. Allerdings ist hier islamisch nicht identisch mit islamistisch. Islamisten sind zwar als Bankiers, Finanziers, Unternehmer, Anwälte und Berater vielfach eng in internationale kapitalistische Strukturen eingebunden, besonders gut untersucht für die Muslimbrüder in Ägypten und den arabischen Golfstaaten.[41] Das Tragen »islamischer« Mode im Allgemeinen und des Kopftuchs im Besonderen muss jedoch keine islamistische Gesinnung zum Ausdruck bringen, und im islamischen Wohltätigkeitssektor engagieren sich neben islamistischen dezidiert nicht-islamistische Akteure.

Im Mittelpunkt der islamistischen »Anfechtung« des liberalen Skripts steht insgesamt nicht das Privateigentum, so konstitutiv es für liberales Denken und eine liberale Ordnung bislang auch gewesen sein mag und nach wie vor ist. Dreh- und Angelpunkte islamistischer Kritik am liberalen Skript bzw. einer sich als

38 Vgl. aus historisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive Krämer 2011; aus ökonomischer Perspektive scharf kritisch Kuran 2004.

39 Die Literaturlage ist mittlerweile dank einer Reihe empirisch gesättigter Studien sehr gut; zu den wichtigsten Arbeiten zählen Wippel 1997; Clark 2004; Haenni 2005; Utvik 2006; Atia 2013; und Derbal 2022.

40 Vgl. neben den genannten Titeln vor allem Van Nieuwkerk 2013 und Kokoschka 2019.

41 Vgl. Atia 2013; Freer 2018; und Vannetzel 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liberal und säkular verstehenden Moderne schlechthin ist zum einen das Ideal individueller Autonomie und Freiheit, zumal wenn dieses das Recht auf Wahl und Wechsel des religiösen Bekenntnisses einschließlich des Islams und auf sexuelle Selbstbestimmung einbezieht, und zum anderen die Gleichheit aller Menschen unabhängig von Geschlecht und Religion vor dem Gesetz – Elemente also, die Zürn der ersten Schicht zurechnet. Zur Debatte steht dabei nicht die Gleichheit aller (gläubigen) Menschen vor Gott: Ontologisch gesehen sind Männer und Frauen nach islamischer Lehre und islamistischer Überzeugung vor Gott gleich im Sinne von gleichermaßen verantwortlich. Vor Gott verantwortlich sind auch Nichtmuslime, Agnostiker und Atheisten, und zwar männlich, weiblich und ggf. divers. Zur Debatte steht die Gleichstellung und Gleichbehandlung von Männern und Frauen, Muslimen, Nichtmuslimen, Agnostikern und Atheisten vor dem Gesetz, die deutlich über vormoderne Vorstellungen von Toleranz hinausreichen. Zwar gibt es auch in diesem Punkt Bewegung, doch vertreten Islamistinnen und Islamisten in ihrer großen Mehrheit Vorstellungen, die die rechtliche Gleichstellung und Gleichbehandlung in Bezug auf Religion und Geschlecht einschränken.[42] Die Politik der Taliban in Afghanistan und des sogenannten Islamischen Staates in Irak und Syrien gegenüber Frauen, Nichtmuslimen sowie Musliminnen und Muslimen, die sie nicht als solche anerkannten bzw. anerkennen, wurde und wird allerdings auch von anderen Islamistinnen und Islamisten als extrem(istisch) eingestuft und verurteilt.[43]

Dagegen besitzt das Ideal sozialer Gleichheit zumindest auf theoretischer Ebene hohen Rang, ist allerdings auch in islamisch geprägten Gesellschaften nicht realisiert worden. Rassistische Stereotypen sind Musliminnen und Muslimen nicht grundsätzlich fremd. Sklaverei und Unfreiheit, die islamisch geprägte Gesellschaften über Jahrhunderte praktizierten und die in Gestalt von Bürgschaftssystemen (arab. *kafala*) in arabischen Golfstaaten noch heute praktiziert werden, basierten und basieren allerdings nicht primär auf dem Merkmal der Hautfarbe. Islamistinnen und Islamisten lehnen Rassismus als islamwidrig ab. Als der Islamische Staat in seinem Machtbereich die Sklaverei für bestimmte Gruppen von Nichtmuslimen einführte (mithin auf der Grundlage von Religion, nicht der Hautfarbe), die in den 1960er Jahren schließlich auch in Mauretanien, Saudi-Arabien und Oman abgeschafft worden war, stieß dies selbst in islamistischen Kreisen auf entschiedene Kritik.[44]

42 Das Geschlechterverhältnis und die Rolle der Frau »im Islam« sind, weit jenseits der islamistischen Strömung, so breit abgehandelt worden, dass ich hier auf weitere Ausführungen verzichte. Ähnliches gilt für die Frage der Toleranz »im Islam«, präziser gesagt Status und Behandlung von Nichtmuslimen; vgl. dazu im Überblick Emon 2012; scharf kritisch Schirrmacher 2015.

43 Vgl. nochmals ʿAbd al-Jabbar 2017; Nedza 2020.

44 Einen Überblick über Sklaverei und deren Abschaffung in islamisch geprägten Gesellschaften, die in den letzten Jahren intensiv untersucht worden sind, bietet Krämer 2016, insbes. S. 391–397.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das islamische Recht ist als pflichtenbasiert charakterisiert worden. Gleiches lässt sich für das islamistische Skript sagen: Zeitgenössische Entwürfe einer islamischen Ordnung richten sich ausdrücklich an das Individuum, und zwar an Männer wie an Frauen, allerdings weniger als Trägerinnen und Träger von Freiheitsrechten als vielmehr einer umfassenden Verantwortung für das eigene Verhalten, Familie, Staat, Gemeinschaft und Gesellschaft. Besonders relevant ist in diesem Zusammenhang, gerade mit Blick auf das liberale Skript, das Ideal des modernen Muslims – engagiert, produktiv, sorgsam mit seiner Zeit, seinem Körper und seinen materiellen Ressourcen umgehend –, das zunächst im Umkreis der sunnitisch-islamischen Reformbewegung und der frühen Muslimbruderschaft formuliert wurde. Nach eigenem Bekunden schöpfte es allein aus der islamischen Tradition einschließlich sufischer Ideen und Praktiken, de facto aber rezipierte es tragende Elemente des liberalen Prinzips des *self-help* und *self-improvement* einschließlich diverser Sekundärtugenden von Fleiß und Reinlichkeit bis zur Pünktlichkeit.[45] Der Appell an das Individuum ist auf jeden Fall nicht gleichbedeutend mit der Bejahung des Individualismus und der Forderung nach autonomer Selbstbestimmung, die nach islamistischer Überzeugung vor der sexuellen und der religiös-konfessionellen Selbstbestimmung Halt macht. Die Religions- und Bekenntnisfreiheit, und dieser Punkt spielt im Kontext des Islams eine größere Rolle als in der allgemeinen Diskussion um das liberale Skript, wird für Musliminnen und Muslime drastisch eingeschränkt: Das tradierte islamische Recht, das Islamistinnen und Islamisten gerade in diesem Punkt nachdrücklich bekräftigen, verbietet ihnen, entweder einer anderen Religionsgemeinschaft beizutreten oder sich als Agnostiker oder Atheisten zu erkennen zu geben. Der Religionswechsel von Musliminnen und Muslimen wird, so erwünscht er im Falle eines Übertritts zum Islam für andere Gläubige und Nichtgläubige auch ist, nach wie vor als Apostasie gewertet und dem entsprechend geahndet.[46]

Insgesamt illustriert das islamistische Beispiel einmal mehr, welchen Stellenwert Fragen der Moral für die Akzeptanz und Ablehnung des liberalen Skripts besitzen. Zwar kreist die islamistische »Anfechtung« nicht um weibliche Selbstbestimmung im Allgemeinen und das Recht auf Abtreibung im Besonderen, die in europäischen Staaten und den USA eine so wichtige Rolle bei der Verteidigung des liberalen Skripts spielen. Im islami(sti)schen Zusammenhang stehen sie ganz am Rand. Rhetorisch von großer Bedeutung ist dagegen die Kritik an einer dem liberalen Skript angelasteten moralischen Verwahrlosung von Individuum und Gemeinschaft. Die Kritik, in der liberal zu libertär im Sinne von moralisch-ethisch schrankenlos mutiert und eng mit säkular assoziiert wird, ist aus anderen Kontexten wohl bekannt. Ihre Bedeutung für zeitgenössische »Anfechtungen« des liberalen Skripts weit über das islamisch-islamistische Beispiel hinaus wird allerdings vielfach unterschätzt. *It's the economy, stupid*, greift eben zu kurz.

45 Am Beispiel Hasan al-Bannas und der ägyptischen Muslimbrüder vgl. Elsässer 2021; Krämer 2022a und 2024.

46 Breit angelegt, in ihren Bewertungen aber kritisch zu lesen ist Schirrmacher 2015.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schlussbemerkung

Die scharfe Frontstellung gegen das liberale Skript ist für Profil und Selbstverständnis der islamistischen Strömung konstitutiv. Offensiv vorgetragen, wirkt sie auch im muslimischen Umfeld weit über die MENA-Region hinaus polarisierend. Dabei ist das Spektrum der Positionen und Praxen innerhalb der sich immer wieder neu konstituierenden und nicht immer klar nach außen abgrenzbaren islamistischen Strömung kaum weniger breit als das der historischen und aktuellen Ausprägungen des liberalen Skripts selbst. So problematisch es sein mag, dieses Skript auf bestimmte Kernelemente reduzieren oder gar in essentialistischer Weise festschreiben zu wollen, sind ihm bestimmte Annahmen eigen, die es – gleichgültig, ob man sie als axiomatischen Kern oder als erste Schicht beschreibt, unabhängig auch davon, ob sie in der Praxis realisiert wurden und werden – zu einem unverkennbar liberalen machen: die Freiheit des Individuums und die Autonomie der Vernunft (»reflexive Rationalität«); das individuelle Recht auf Selbstbestimmung auch in der Wahl der sexuellen Orientierung und ggf. des religiösen Bekenntnisses; sowie die Gleichheit aller Menschen in Bezug auf ihre bürgerlichen, politischen und sozialen Rechte.

Islamistinnen und Islamisten fechten diesen liberalen Wertekanon an, wie sie sich generell gegen eine als westlich identifizierte Moderne richten, und zwar maßgeblich nicht, weil sie sich als liberal, sondern weil sie sich als säkular versteht. Die islamistische Strömung profiliert sich dem gegenüber durch ihr Beharren auf Moral, Identität und Authentizität. Die Identität der Musliminnen und Muslime setzt sie mit der Zugehörigkeit zum Islam gleich, Moral und Authentizität mit der Verankerung aller Normen, Werte, Verfahren und Institutionen in Koran und Sunna. Der liberal-säkularen Moderne einschließlich des liberalen Skripts stellt sie das (nachweislich moderne) Konstrukt einer »islamischen Ordnung« entgegen, die die Prinzipien der individuellen Selbstbestimmung, der autonomen Vernunft und der Rechtsgleichheit durch unverfügbare, da von Gott vorgegebene Normen und Werte (»Scharia«) begrenzt. Private Eigentumsrechte hingegen, die man durchaus als integrales Element einer liberalen Ordnung verstehen kann und um die andere »Anfechtungen« des liberalen Skripts kreisen, erkennt sie an: Aktuelle Konzepte einer »islamischen Wirtschaft« stellen weder das, vom islamischen Juristenrecht bekräftigte Privateigentum noch die kapitalistische Ordnung in Frage; sie wollen sie allenfalls ethisch-moralisch einhegen (Stichworte »Sozialbindung des Eigentums«, »distributive Gerechtigkeit«). Auch das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit bejahen viele, sehen es allerdings durch die Scharia garantiert. Breit ist das Spektrum islamistischer Positionen zur institutionellen Gestaltung der »islamischen Ordnung«, die von hoch autoritären Kalifatstheorien bis zu Konzeptionen einer »islamischen Demokratie« reichen. Dem entsprechend weit gefächert ist auch ihr Verhältnis zu bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten, die unabhängig von Geschlecht und Religion bzw. Konfession gelten sollen. Von besonderem Interesse sind die Neuformulierungen eines islamischen Menschenbildes, die zwar scheinbar exklusiv auf die islamische Tradition zurückgreifen,

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übersehbar aber Ideale und Techniken aufnehmen, die zumindest historisch mit den liberalen Ideen des *self-help* und *self-improvement* assoziiert werden.

So kompromisslos daher die islamistische Kritik am liberalen Skript auftritt, ist sie doch selektiv und wird begleitet von einer, in der Regel nicht offen deklarierten Anerkennung oder Aneignung wichtiger Komponenten dieses Skriptes. Darin, welche Komponenten liberalen Denkens und einer liberalen Ordnung sie erklärtermaßen herausfordern, welche sie bejahen und welche sie sich – sei es unbewusst, unausgesprochen oder bewusst verschleiert – aneignen, unterscheiden sich die diversen »Anfechtungen«. Erst der globale Vergleich zeigt die Bandbreite der Möglichkeiten mit all ihren Spannungen und Widersprüchen.

Literaturverzeichnis

ʿAbd al-Jabbar, Falih 2017. *Dawlat al-khilafa. At-Taqaddum ila l-madi (»Daʿish« wa-l-mujtamaʿ al-mahalli fi l-ʿIraq)* [Der Kalifatsstaat. Fortschritt in die Vergangenheit. Daesh und die lokale Gesellschaft im Irak]. Doha, Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.

Adams, Charles J. 1983. »Mawdudi and the Islamic State«, in *Voices of Resurgent Islam*, hrsg. v. Esposito, John L., S. 99–133. New York, Oxford: Oxford University Press.

Adang, Camilla et al. (Hrsg.) 2016. *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfir*. Leiden, Boston: Brill.

Al-Rasheed, Madawi; Kersten, Carool; Shterin, Marat (Hrsg.) 2013. *Demystifying the Caliphate. Historical Memory and Contemporary Contexts*. London: Hurst & Company.

Amin, ElSayed M.A. 2014. *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism*. Markfield, Leicestershire: The Islamic Foundation.

Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

Atia, Mona 2013. *Building a House in Heaven. Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. Minneapolis, London: University of Minneapolis Press.

Başkan, Birol 2021. *The Politics of Islam. The Muslim Brothers and the State in the Arab Gulf*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bergunder, Michael 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«, in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1–2, S. 3–55.

Binder, Leonard 1988. *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Bonine, Michael E.; Amanat, Abbas; Gasper, Michael Ezekiel (Hrsg.) 2012. *Is There a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept*. Stanford: Stanford University Press.

Brown, Jonathan 2013. *Salafis and Sufis in Egypt*. Carnegie Endowment for International Peace.

Calvert, John 2011. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*. Kairo: American University in Cairo Press.

Clark, Janine A. 2004. *Islam, Charity, and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Conduit, Dara 2019. *The Muslim Brotherhood in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, Patricia 2004. *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press.

Damir-Geilsdorf, Sabine 2003. *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*. Würzburg: MISK.

Derbal, Nora 2022. *Charity in Saudi Arabia. Civil Society Under Authoritarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Devji, Faisal; Kazmi, Zaheer (Hrsg.) 2017. *Islam After Liberalism*. London: Hurst & Company.

Elsässer, Sebastian 2022. *Die »Schule« Hasan al-Bannās. Erziehung und Ideologiebildung bei der Muslimbruderschaft in der arabischen Welt, 1950–2013*. Baden-Baden: Ergon.

Emon, Anver M. 2012. *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmīs and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press.

Fox, Jonathan 2015. *Political Secularism, Religion, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freer, Courtney 2018. *Rentier Islamism. The Influence of the Muslim Brotherhood in Gulf Monarchies*. Oxford: Oxford University Press.

Gräf, Bettina 2009. »The Concept of *wasaṭiyya* in the Work of Yūsuf al-Qaraḍāwī«, in *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, hrsg. v. Gräf, Bettina; Skovgaard-Petersen, Jakob, S. 213–238. New York: Columbia University Press.

Haenni, Patrick 2005. *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées.

Hartung, Jan-Peter 2013. *A System of Life. Mawdudi and the Ideologisation of Islam*. London: Hurst & Company.

Hendrich, Béatrice (Hrsg.) 2018. *Muslims and Capitalism. An Uneasy Relationship?* Baden-Baden: Ergon.

Hünseler, Niklas 2020. *Demokratie und Scharia. Vorstellungen politischer Herrschaft der Daʿwa Salafiyya, Ägyptischen Muslimbruderschaft und Wasaṭ-Partei*. Baden-Baden: Ergon.

Al-Ikhwan al-muslimun fi l-khalij 2012 [Die Muslimbrüder am Golf], hrsg. v. al-Misbar. 5. Auflage. Dubai: Al Mesbar Studies & Research Centre.

Ismaʿil, Hamuda Mahmud 2010. *Hasan al-Banna wa-Jamaʿat al-Ikhwan al-Muslimin baina ad-din wa-s-siyasa 1928–1949* [Hasan al-Banna und die Gemeinschaft der Muslimbrüder zwischen Politik und Religion 1928–1949]. Kairo: Dar al-Shuruq.

Katemann, Ammeke 2019. *Muḥammad ʿAbduh and His Interlocutors. The Concept of Religion in a Globalizing World*. Leiden: Brill.

Kersten, Carool 2017. »Bourgeois Islam and Muslims Without Mosques«, in *Islam after Liberalism*, hrsg. v. Devji, Faisal; Kazmi, Zaheer, S. 167–187. London: Hurst & Company.

Khatab, Sayed 2006. *The Power of Sovereignty. The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. London: Routledge.

Kokoschka, Alina 2019. *Waren Welt Islam. Konsumkultur und Warenästhetik in Syrien 2000–2011*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Krämer, Gudrun 2022a. *Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder*. München: C.H. Beck.

Krämer, Gudrun 1999. *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Krämer, Gudrun 2011. »Islam, Kapitalismus und die protestantische Ethik«, in *Kapitalismus. Historische Annäherungen*, hrsg. v. Budde, Gunilla, S. 116–145. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Krämer, Gudrun 2021. »Religion, Culture, and the Secular. The Case of Islam«. *Working Paper Series of the CASHSS »Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities«* 23. Leipzig University (DOI: https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.23).

Krämer, Gudrun 2022b. »Schärfe und Unschärfe. Religionskritik im Islam«, in *Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Vom europäischen Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zu weltweitem Buddhismus*, hrsg. v. Junginger, Horst; Faber, Richard, S. 193–210. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Krämer, Gudrun 2024. »›Time is Life‹: Piety, Punctuality, and Productivity in Modern Islamic Discourse«, in *Religious and Intellectual Diversity in the Islamicate World and Beyond. Essays in Honor of Sarah Stroumsa*, hrsg. v. Michaelis, Omer; Schmidtke, Sabine, Bd. II, S. 956–980. Leiden: Brill.

Krämer, Gudrun 2016. *Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500*. Frankfurt am Main: S. Fischer (=Neue Fischer Weltgeschichte Bd. 9).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Künkler, Mirjam; Madeley, John; Shankar, Shylashri (Hrsg.) 2018. *A Secular Age Beyond the West. Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
Kuran, Timur 2004. *Islam & Mammon. The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
Lauzière, Henri 2016. *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
Lav, Daniel 2012. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
Lia, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*. Reading: Ithaca Press.
Lohlker, Rüdiger 2016. *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Mainz: utb.
McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
March, Andrew F. 2019: *The Caliphate of Man. Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
March, Andrew F. 2021. »What is ›Muslim‹ about Tunisia's ›Muslim Democrats‹?« *Middle East Brief* No 142. Brandeis University: Crown Center for Middle East Studies.
Meijer, Roel (Hrsg.) 2009. *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst & Company.
Mezghani, Ali 2021. *La Tentation Passéiste. Les Sociétés Musulmanes à l'Épreuve du Temps*. Tunis: Sud Éditions.
Mitchell, Richard P. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. Neuausgabe. New York, Oxford: Oxford University Press.
Munib, ʿAbd al-Munʿim 2010. *Murajaʿat al-jihadiyyin. Al-qissa al-khafiyya li-murajaʿat al-Jihad wa-l-Jamaʿat al-Islamiyya dakhil wa-kharij al-sujun* [Die Revision der Jihadisten. Die verborgene Geschichte der Revision der [Organisation] Jihad und der Islamischen Gemeinschaften innerhalb und außerhalb der Gefängnisse]. Kairo: Maktabat Madbuli.
Nedza, Jystina 2020. *Takfīr im militanten Salafismus. Der Staat als Feind*. Leiden, Boston: Brill.
Pennington, Brian K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
Polka, Sagi 2019. *Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī. Spiritual Mentor of* Wasaṭi *Salafism*. Syracuse NY: Syracuse University Press.
Preuschaft, Menno 2011. *Tunesien als islamische Demokratie. Rāšid al-Ġannūšī und die Zeit nach der Revolution*. Münster: Waxmann Verlag.
Ra'ihat al-barud. Murajaʿat al-Jamaʿat al-Islamiyya fi misr 2011 [Der Geruch des Schießpulvers. Die Revision der Islamischen Gemeinschaften]. 3. Auflage. Dubai: Dar al-Misbar (Al Mesbar Studies & Research Center).
Rohe, Mathias 2022. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. 4. aktualis. Auflage. München: C.H. Beck.
Šabasevičiute, Giedre 2021. *Sayyid Qutb. An Intellectual Biography*. Syracuse NY: Syracuse University Press.
Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg.) 2014. *Salafismus. Auf der Suchen nach dem wahren Islam*. Freiburg i.B.: Verlag Herder.
Schäbler, Birgit 2019. *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
Schirrmacher, Christine 2015. *»Es ist kein Zwang in der Religion« (Sure 2,256). Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten*. Würzburg: Ergon.
Schwedler, Jillian 2006. *Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sedgwick, Mark 2009. *Muhammad Abduh. A Biography*. Kairo: American University in Cairo Press.
Seidensticker, Tilman 2016. *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. 4. Auflage. München: C.H. Beck.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tamimi, Azzam S. 2001. *Rachid Ghannouchi. A Democrat Within Islamism*. Oxford: Oxford University Press.
Tezcür, Güneş Murat 2010. *Muslim Reformers in Iran and Turkey. The Paradox of Moderation*. Austin: University of Texas Press.
Utvik, Bjørn Olav 2006. *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*. Boulder, London: Lynne Rienner.
Vannetzel, Marie 2020. *The Muslim Brothers in Society. Everyday Politics, Social Action, and Islamism in Mubarak's Egypt*. Kairo: American University in Cairo Press.
Van Nieuwkerk, Karin 2013. *Performing Piety. Singers and Actors in Egypt's Islamic Revival*. Austin: Texas University Press.
Wagemakers, Joas 2022. *The Muslim Brotherhood. Ideology, History, Descendants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
Wagemakers, Joas 2020. *The Muslim Brotherhood in Jordan*. Cambridge: Cambridge University Press.
Warner, Michael; Vanantwerpen, Jonathan; Calhoun, Craig (Hrsg.) 2013. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
Wickham, Carrie Rosefsky 2013. *The Muslim Brotherhood. Evolution of an Islamist Movement*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
Wiktorowicz, Quintan (Hrsg.) 2004. *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
Willi, Victor J. 2021. *The Fourth Ordeal. A History of the Muslim Brotherhood in Egypt, 1928–2018*. Cambridge: Cambridge University Press.
Wippel, Stefan 1997. *Islamische Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten zwischen Markt und Moral*. Münster: LIT.
Wolf, Anne 2017. *Political Islam in Tunisia. The History of Ennahda*. Oxford: Oxford University Press.
Yunis, Sharif 1995. *Sayyid Qutb wa-l-usuliyya al-islamiyya* [Sayyid Qutb und der islamische Fundamentalismus]. Kairo: Dar at-Tayyiba li-d-Dirasat wa-n-Nashr.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Wenn in der MENA-Region neben diversen »Anfechtungen« des liberalen Skripts ein echter Gegenentwurf formuliert wird, der sich von sonstigen antikolonialen, antiimperialistischen und antikapitalistischen Kritiken abhebt, so ist es das islamistische Projekt einer »islamischen Ordnung«. Die islamistische Bewegung richtet sich nicht allein gegen das liberale Skript, sondern gegen eine sich als liberal und säkular verstehende Moderne, die sie als kolonialen Oktroi bekämpft. In der Zielrichtung antikolonial bzw. antiimperialistisch, antiliberal und antisäkular, bezieht sie aus dieser Frontstellung einen großen Teil ihrer Wucht und Anziehungskraft. Tatsächlich aber reflektiert ihr Projekt einer islamischen Ordnung neben der demonstrativen Ablehnung zentraler Annahmen die offene oder verschleierte Aneignung wichtiger Elemente des liberalen Skripts.

Stichworte: Islamische Ordnung, liberale moderne, MENA-Region, Anti-Säkularismus

MENA and more: The »Islamic order« as a counter-project to the liberal script

Abstract: If, alongside various »contestations« of the liberal script, a genuine counter-project is being formulated in the MENA region that stands out from other anti-colonial, anti-imperialist, and anti-capitalist critiques, it is the Islamist project of an »Islamic order«. The Islamist movement is not only directed against the liberal script, but also against a modernity that sees itself as liberal and secular, which it opposes as a colonial octroi. With its anti-colonial and anti-imperialist, anti-liberal and anti-secular aims, it derives a large part of its force and appeal from this oppositional stance. However, in addition to the ostentatious rejection of core assumptions of the liberal script, the Islamist project of an Islamic order also reveals the open or veiled appropriation of important elements of this script.

Keywords: Islamic Order, Liberal Modernity, MENA region, Anti-secularism

Autorin:

Prof. i.R. Dr. Gudrun Krämer
Freie Universität Berlin
Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
Institut für Islamwissenschaft
Fabeckstr. 23–25
14195 Berlin
gudrun.kraemer@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Andreas Eckert

Afrika und das liberale Skript. Eine Skizze

Einleitung: Die Hypokrisie des liberalen Skripts

Im Juli 2000 versah der britische *Economist* das Titelbild einer Ausgabe mit der Schlagzeile »Afrika: Der hoffnungslose Kontinent«. In dem dazugehörigen Editorial fragte sich die Redaktion, ob Afrika unter inhärenten Charakterschwächen leide, die es zur ökonomischen Entwicklung unfähig machten und zur Rückständigkeit verdammten. Elf Jahre später sang dieselbe Zeitschrift ein Loblied auf den einst abgeschriebenen Kontinent und titelte vom »Aufstieg Afrikas«. Im Jahre 2016 wurde die *New York Times* dann bereits wieder nörgeliger: »›Africa Rising‹? Africa reeling may be a more fitting slogan today«, wurde ein Leitartikel betitelt.[1] Die Redakteure, die für die genannten Titel verantwortlich zeichnen, haben sich zweier gleichsam notorischer Vergehen der Sozialwissenschaften schuldig gemacht: Erstens haben sie ein durchaus valides Argument in eine falsche Verallgemeinerung überführt und, zweitens, die Zukunft als lineare Projektion aus der jüngeren Vergangenheit entworfen. Schauen wir auf die Geschichte Afrikas seit Mitte des 20. Jahrhunderts, werden je nach Raum und Zeit erhebliche Kontraste deutlich. Und es sollte auch nicht weiter verwundern, dass ein Kontinent, der so unterschiedliche ökologische Zonen umfasst, so unterschiedliche Verbindungen zu anderen Weltregionen unterhält, nahezu 50 Nationalstaaten allein in der Region südlich der Sahara zählt sowie durch höchst diverse Sprachen, Glaubenssysteme und historische Entwicklungsläufe charakterisiert ist, nicht ein einziges Schicksal teilt. Und doch: Für viele Menschen außerhalb Afrikas, aber ebenso für viele Afrikaner ist »Afrika« eine Einheit, die sich durch eine Reihe von Merkmalen definiert: etwa durch »Rasse« oder schlicht durch Hautfarbe, durch eine koloniale Vergangenheit, und durch Armut. Solche Perspektiven gingen in der Vergangenheit etwa bei Politikern, Intellektuellen und »Entwicklungsexperten« häufig mit der Vorstellung einher, dass Afrika einem einzigen Weg folgen sollte, oder hätte folgen sollen, der mal Entwicklung, mal Modernisierung und mal Befreiung hieß und viele Ingredienzen enthielt, die auch dem liberalen Skript zugeschrieben werden.[2] Wenn im folgenden kurzen Essay ebenfalls wiederholt von »Afrika« die Rede ist, soll damit der hier kritisierte Essentialismus jedoch nicht durch die Hintertür wieder hineingelassen und suggeriert werden, Entwicklungen seien in Afrika immer gleich verlaufen. Es geht vielmehr darum, einige wesentliche Trends und Perspektiven zu skizzieren, ohne diese generalisieren zu wollen.

1 *Economist*, 13.5.2000 u. 3.12.2011; *New York Times*, 17.10.2016. Vgl. Jerven 2015.

2 Cooper 2019, S. 291.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 116–137

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Beziehungen zwischen Afrika und dem liberalen Skript sind verzwickt und widersprüchlich.[3] Wesentliche Dokumente der 1963 gegründeten Organisation für Afrikanische Einheit und ihrer Nachfolgerin folgen einem universalistischen Menschenrechtsbegriff und formulieren Normen etwa im Bereich von *Governance*, die das liberale Skript getreulich abbilden. Zumindest weite Teile des Kontinents scheinen auf den ersten Blick allerdings bis heute nur bedingt wenigstens einer Variante dieses Skripts zu folgen, das aus der Sicht vieler Menschen in Afrika ohnehin bisher vor allem in Form von Bevormundung, Gewalt und Arroganz daherkam. Afrika steht häufig für das Andere, das, was das liberale Skript nicht sein soll und will. Zugleich repräsentieren die Gesellschaften des Kontinents wie andere ehemalige kolonisierte Regionen eine Herausforderung des liberalen Skripts, weil sie permanent an dessen Schattenseiten gemahnen und auf seine Hypokrisie verweisen. Die Historikerin Caroline Elkins hat diese Hypokrisie jüngst in ihrer Studie über das Britische Weltreich noch einmal dezidiert dargelegt.[4] Gewalt stellte, folgen wir der Autorin, nicht ein gelegentliches, sondern grundlegendes Merkmal britischer Herrschaft in der Welt über viele Jahrhunderte dar. Noch schwerer wiegt, was Elkins das System der »legalisierten Gesetzlosigkeit« nennt. Die Rechtsstaatlichkeit, von den Briten so nachdrücklich als Kennzeichen moderner westlicher Zivilisation und Säule der Demokratie gepriesen, übersetzte sich in den Kolonien als Gebrauch von kodifizierten Regeln, die Freiheiten in der Regel beschnitten, nicht erweiterten, Landraub legitimierten und den beständigen Fluss von schlecht oder gar nicht bezahlten Arbeitskräften in die kolonialen Minen und Plantagen sicherten. Falls die Gesetze ihren Zweck einmal nicht erfüllten, zögerte das Empire nicht, den Ausnahmezustand und das Kriegsrecht auszurufen und auf diese Weise seine Gouverneure mit enormen Machtbefugnissen auszustatten. Widerstand gegen das koloniale Regime wurde so zu einer verbotenen Aktivität und definierte jene, die für ihre Freiheit und mehr Rechte kämpfen, als Kriminelle und Terroristen, die mit massiven Sanktionen zu rechnen hatten.

Dieses System verschärfte sich in Teilen Afrikas nach dem Zweiten Weltkrieg noch, in einer Periode, die eigentlich für Aufbruch, Entwicklung und Modernisierung stand. Mit massiver Härte agierte die britische Kolonialverwaltung in den 1950er Jahren in Kenia gegen die Mau Mau Revolte, die vor allem von den Kikuyu getragen wurde. 95 getöteten Europäern, davon 32 Zivilisten, standen über zwanzigtausend tote Afrikaner gegenüber. Während des gut sieben Jahre dauernden Krieges wurden mehr als eintausend Einheimische auf der Grundlage von hastig verabschiedeten Antiterrorgesetzen gehenkt, weit mehr als in jedem anderen kolonialen Konflikt. Rund siebzigtausend Einheimische saßen ohne Prozess oft für mehrere Jahre in Gefängnissen und Internierungslagern, in denen die Regierung sie rigorosen »Umerziehungsprogrammen« unterwarf. Weit über hun-

3 Zum Begriff des liberalen Skripts vgl. die Einleitung im vorliegenden Band.

4 Elkins 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

derttausend Menschen wurden »umgesiedelt«: Das britisch beherrschte Kenia war in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein brutaler Polizeistaat.[5]

Viele weitere Beispiele aus der gesamten Kolonialzeit ließen sich für die exzessive Gewalt kolonialer Herrschaft anführen, von den Gräueltaten in König Leopolds Kongo und den Genozid an den Herero und Nama im damaligen Deutsch-Südwestafrika bis zum weniger bekannten, von massiver Gewalt geprägten Dekolonisationsprozess in Kamerun, wo die französische Armee in den späten 1950er Jahren u.a. frustrierte Indochina-Kämpfer einsetzte, um gegen die Unabhängigkeitsbewegung der UPC mit äußerster Brutalität vorzugehen. Allerdings geht Kolonialismus nicht in einer Gewaltgeschichte auf. Kolonialismus war Gewalt und Ausbeutung, aber ebenso eine Geschichte vielfältiger, widersprüchlicher Auseinandersetzungen und Kooperationen. Die »Kolonialität der liberalen Demokratie«[6] manifestierte sich vor diesem Hintergrund auf vielfältige Weise. Ausgangspunkt des folgenden Essays ist die These, dass Rassismus und Kolonialismus tief in das liberale Denken eingeschrieben sind, dass die westlichen Demokratien der Neuzeit, die das Kerngerüst des liberalen Skripts konstituierten, durch koloniale Macht- und Herrschaftskonstellationen geprägt waren.[7] Koloniale Herrschaft in Afrika wie anderswo stand vor allem im 20. Jahrhundert zugleich häufig unter Rechtfertigungsdruck. Und selbst wenn viele Verfechter und Akteure des kolonialen Projekts eine Art »natürlichen« Herrschaftsanspruch verspürten, so sorgten die Kolonisierten ebenso wie Kritiker in der Metropole dafür, dass der Kolonialismus oder zumindest zentrale Aspekte davon, etwa die Gewalt, immer wieder legitimiert werden mussten.

Im Folgenden soll zunächst das Konzept der Zivilisierungsmission dargelegt werden, die vielleicht wichtigste Rechtfertigungsstrategie der kolonialen Mächte, die zugleich einen – begrenzten – Rahmen bot, in dem Afrikanerinnen und Afrikaner die Hypokrisie des Westens zu kritisieren und zu entlarven vermochten. Sie haben in diesem Rahmen gewissermaßen die – im kolonialen Kontext oft sehr geringen, gleichwohl vorhandenen – Möglichkeiten des liberalen Skripts genutzt, um das Skript zu kritisieren bzw. mit dem Skript eigene Anliegen durchzusetzen. In diesem Zusammenhang müssen sodann die Enttäuschung und der Vertrauensverlust zur Sprache kommen, die in Teilen Afrikas angesichts des nach dem Ende der Kolonialherrschaft fortdauernden Rassismus in nordatlantischen Diskursen und Praktiken sowie vieler leerer Versprechungen weit verbreitet sind. Im Anschluss sollen vornehmlich anhand von zwei Beispielen – James Africanus Beale Hortons Projekt einer westafrikanischen Universität im späten 19. Jahrhundert sowie das nicht zuletzt durch Nelson Mandela und Desmond Tutu popularisierte Konzept »Ubuntu« – liberale Traditionen und mögliche »afrikanische« Alternativen zum liberalen Skript skizziert werden. Abschließend stellt sich die Frage, un-

5 Anderson 2005.

6 Kerner 2021.

7 Weitere Beiträge mit besonderem Fokus auf die Frage der »Eingeschriebenheit« in diesem Sonderband sind Amir-Moazami und Braig.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ter welchen Umständen das liberale Skript in Afrika eine Zukunft haben könnte bzw. überhaupt sollte.

Ideologie und Praxis des liberalen Skripts in Afrika – Zivilisierungsmission, Einflusspolitik, Abwendung

Eine der markantesten Kritiken an der kolonialen Selbstgerechtigkeit wurde während der Unabhängigkeitszeremonien in Belgisch-Kongo am 30. Juni 1960 formuliert. Brüssel hatte gehofft, zu diesem Anlass in der Hauptstadt des Kongo, Léopoldville, dem heutigen Kinshasa, noch einmal feierlich das vermeintliche Zivilisationswerk der Belgier in Afrika preisen zu können und deren überstürzten Abzug aus dem rohstoffreichen Riesenland als Ausdruck politischer Weltsicht darzustellen. Zu aller Überraschung holte der junge kongolesische Ministerpräsident Patrice Lumumba jedoch zu einer improvisierten Brandrede aus. Lumumba, der Revolutionär ohne Revolution, wie ihn Jean-Paul Sartre später genannt hat, beschwor in seiner Rede die Leiden seiner Landsleute unter der Kolonialherrschaft. Er sprach von Ausbeutung, von Rassismus und von verletzter Würde. Er rief den konsternierten Gästen des Staatsaktes zu: »Wir haben Ironie, Beleidigungen und Schläge gekannt, die wir morgens, mittags und abends ertragen mussten, weil wir N* waren. Wer wird vergessen, dass man zu einem Schwarzen ›Du‹ sagte, [...] weil das ehrenhafte ›Sie‹ allein für die Weißen reserviert war? [...] Wir wussten, dass es in den Städten herrliche Häuser für die Weißen gab und baufällige Strohhütten für die Schwarzen, dass ein Schwarzer weder in die Kinos gelassen wurde, noch in die Restaurants noch in die Geschäfte für Weiße; dass ein Schwarzer im Rumpf der Schiffe reiste, zu Füßen des Weißen in seiner Luxuskabine.«[8]

Lumumba, der nur wenige Monate nach seiner flammenden Rede mit Hilfe der belgischen und US-amerikanischen Geheimdienste von kongolesischen Opponenten ermordet wurde, hat in seiner Rede einige der zentralen Kritikpunkte an der europäischen Kolonialherrschaft auf den Punkt gebracht. In diesem Zusammenhang betonte er besonders die Herablassung und die rassistische Attitüde, mit der die selbsternannten »Weißen Herren« den kolonisierten Afrikanern begegneten. Sie fanden ihren Ausdruck nicht allein in rassistisch motivierter Gewalt und in alltäglich praktizierten Erniedrigungen gegenüber den Kolonisierten, sondern zugleich in Rechtfertigungsdoktrinen, von denen die »Zivilisierungsmission« besondere Beachtung verdient.[9] Diese Rhetorik gehörte zum Legitimationsarsenal aller europäischen Kolonialmächte in Afrika und anderswo. Sie beinhaltete, kurz gesagt, dass die kolonisierten Afrikaner zu primitiv seien, um sich selbst regieren zu können, jedoch zur Besserung fähig seien. Die beständige Betonung der selbst auferlegten Aufgabe des liberalen Skripts, für die Besserung der Verhältnisse zu

8 Zit. nach Wirz 1995, S. 172. Zur Dekolonisation des Kongo vgl. Young 1965; Bouwer 2010.

9 Die folgenden Ausführungen basieren zum Teil auf Eckert 2012. Grundlegend zum Thema: Barth, Osterhammel 2005. Für europäische Kolonialreiche in Afrika Conklin 1997; Jerónimo 2015.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sorgen, ging dabei in der Regel einher mit dem Verschweigen der eigenen ökonomischen Interessen.

Selbst liberalere Sichtweisen in der Ära der Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg gingen weiterhin von der paternalistischen Annahme aus, Afrika sei gleichsam noch nicht soweit. Dies illustrieren z.B. die Schriften des *Fabian Colonial Bureau*.[10] So stellte Rita Hinden, eine der wichtigsten Vertreterinnen dieser liberalen Organisation noch Ende der 1950er Jahre, als die ersten afrikanischen Kolonien bereits die Unabhängigkeit erlangt hatten, klar: »Der Akt des [imperialen] Rückzuges würde nicht von selbst das Tor zum Wohlstand aufstoßen. Wenn allerdings…die imperialen Mächte wenigstens noch für einen gewissen Zeitraum blieben und diese Länder, statt sie auszubeuten, treuhänderisch zum Wohle ihrer Bewohner entwickelten und bereicherten, dann könnten die erdrückenden Probleme der Armut und der Rückständigkeit wohl tatsächlich bewältigt werden.«[11] In den Jahren nach 1945 waren einige Kolonialbeamte allerdings bereits skeptischer als zuvor, wenn es darum ging, einen liberalen Diskurs, der die Bedeutung von Menschenrechten und Demokratie betonte, mit der Rechtfertigung kolonialer Herrschaft in Verbindung zu bringen. So hieß es in einer gemeinsamen Stellungnahme der Kolonialverwaltungen von Gambia, Sierra Leone und der Goldküste (Ghana) zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948: »Wir können wohl kaum damit rechnen, das Vertrauen von Afrikanern zu gewinnen, indem wir Aussagen im Sinne vollkommener Ideale treffen, während wir in der Praxis Schritte in die genau entgegengesetzte Richtung unternehmen.«[12] Während die koloniale Ära in Afrika über weite Strecken von Gewalt und einer Politik des selektiven Terrors gekennzeichnet war und eine gewisse »Kultur des Terrors«, wie das Beispiel Kenias zeigt, auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht verschwand, existierte sie in einem sich verändernden Umfeld. Gewalt wurde verurteilt, wenn sie nicht in irgendeiner Weise mit fortschrittlichen Reformen verknüpft werden konnte.[13]

Die Vorstellung von einer Zivilisierungsmission setzte eine auf Konkurrenz und Hierarchien beruhende Weltsicht voraus. Zudem stellten Zivilisierungsdiskurse die gegenwärtigen Verhältnisse in den zu zivilisierenden Gegenden als unglücklich und deswegen ohnehin der Reform bedürftig dar. Das grundlegende Problem der Zivilisierungsmission im kolonialen Afrika bestand darin, dass die Andersartigkeit der zu zivilisierenden Völker weder naturgegeben noch unveränderlich war. Ihre Verschiedenheit musste definiert und perpetuiert werden. Soziale Grenzen, die eben noch klar definiert waren, konnten sich verschieben. Das Zivilisierungsprojekt der Kolonialmächte, das die Bevölkerungen der kolonisierten Gebiete

10 Das Fabian Colonial Bureau wurde 1940 von dem Labour-Politiker und späteren Kolonialminister Arthur Creech-Jones und der aus Südafrika stammenden Labour-Aktivistin Rita Hinden gegründet. Zur Bedeutung des Bureaus in der Periode der Dekolonisation vgl. u.a. Howe 1993; Keleman 2006; Riley 2021.

11 Hinden 1959, S. 13 f. (Übers. A.E.).

12 Zit. nach Simpson 2014, S. 458 (Übers. A.E.).

13 Vgl. Stoler, Cooper 1997, S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu disziplinierten Bauern oder Arbeitern und zu willfährigen Untertanen eines bürokratischen Staates machen wollte, gab den Anstoß zu einem Diskurs über die Frage, wie viel »Zivilisierung« diese Untertanen bräuchten und welche politischen Folgen »zu viel Zivilisierung« haben könnte. Allgemein wollten Kolonialbeamte ihre afrikanischen Untertanen zu »vervollkommneten Eingeborenen«, nicht zu Nachbildungen von Europäern machen.[14]

Die Vorstellung von einer Zivilisierungsmission eröffnete jedoch auch Afrikanern Handlungsspielräume und gab ihnen einen wichtigen Bezugspunkt für ihre Beschwerden und Proteste und die Durchsetzung ihrer Interessen. Der Sphäre des Rechts kam in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zu. Die koloniale Gesetzgebung in Afrika spielte eine entscheidende Rolle bei dem europäischen Projekt der moralischen Erziehung und Disziplinierung, weil sie eine Möglichkeit bot, Gesundheits-, Hygiene-, Freizeit- und Verhaltensnormen durchzusetzen. Schließlich schien die Vorstellung vom Rechtsstaat ein Beleg für die Annahme, dass die Anwesenheit der Europäer in Afrika im Interesse der Afrikaner sei – und war damit ein wichtiges Element der Rechtfertigung kolonialer Herrschaft. Zweifellos war Recht im kolonialen Afrika an politischen Imperativen und nicht an demokratischen Prinzipien ausgerichtet und ermöglichte die Ausübung uneingeschränkter Gewalt. Vor diesem Hintergrund bedienten sich Afrikaner des Rechts aber auch als einer Ressource in Auseinandersetzungen mit Europäern und untereinander. Sie klagten, wenn auch lange erfolglos, das Recht auf freie Meinungsäußerung in der Presse ein, fragten, warum Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht für sie galt, nutzten das koloniale Bodenrecht, um Grundbesitz zu akkumulieren und ökonomisch zu nutzen, und organisierten insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg schlagkräftige Parteien und Gewerkschaften im Kontext liberalisierter politischer und rechtlicher Rahmenbedingungen. Es gehört zur »Dialektik des Kolonialismus«, dass besonders jene Personen, die Zugang zu oder Kenntnis von einigen Verheißungen des liberalen Skripts hatten, zu den vehementesten Kritikern der Hypokrisie kolonialer Herrschaft wurden.[15]

Kolonialismus ist seit den 1960er Jahren ideologisch weitenteils geächtet, was die Fortdauer rassistischer Diskriminierung in vielen Regionen der Welt freilich nicht verhinderte. Nostalgisch-paternalistische Verklärungen der kolonialen Herrschaft – »nicht alles war schlecht« – und handfeste Rechtfertigungen kolonialer Ideologie und Praktiken finden sich in den vergangenen Dekaden überdies immer wieder – vor allem in Bezug auf Afrika, das schon bald nach der Unabhängigkeit zum »Krisenkontinent« par excellence wurde und eine Geschichte des Scheiterns der mit dem Ende der Kolonialzeit verknüpften Erwartungen repräsentierte.[16] Die inzwischen Jahrzehnte andauernde Rede von der Dauerkrise Afrikas, gelegentlich unterbrochen von großen Hoffnungen auf einen »Boomkontinent«, wog für die

14 Vgl. Stoler, Cooper 1997, S. 7.

15 Für den Begriff vgl. Reinhard 1992. Die damit gemeinten Prozesse sind in einer Vielzahl von Studien beschrieben und analysiert worden. Vgl. zuletzt etwa Tödt 2021.

16 Vgl. Eckert 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen und Gesellschaften in Afrika ebenso schwer wie die umfassenden realen Probleme, mit denen sie konfrontiert waren. Denn sie fixierte das Bild eines Kontinents, der aus eigener Kraft keine Veränderungen bewirken konnte und legitimierte Bevormundung und Interventionen jeglicher Art. Lange Zeit taten sich die ehemaligen europäischen Kolonialmächte überdies extrem schwer mit einer kritischen Auseinandersetzung über ihre koloniale Vergangenheit. Erst jüngst scheint Bewegung in die lang praktizierte Politik des Verschweigens und Verdrängens gekommen zu sein, wenn auch noch eher selten unter Beteiligung afrikanischer Stimmen.[17]

Die großen Hoffnungen, die sich mit dem Ende des Kalten Krieges und der Apartheid für Prozesse der Demokratisierung und wirtschaftlichen Entwicklung in Afrika verbanden, sind rasch Enttäuschung und Frustration gewichen. Die Demokratisierungshilfe des Westens, die seit 2010 zunehmend abbröckelte, erwies sich größtenteils als blutleere und von eigenen Interessen geleitete Einflusspolitik.[18] Diese Tendenz findet gegenwärtig ihren Ausdruck in der Migrationspolitik der Europäischen Union und ihren zentralen Mechanismen – Abschreckung, Abschiebungen, Vorverlagerung des Grenzregimes, Konditionalisierung der Entwicklungszusammenarbeit sowie Bekämpfung der Fluchtursachen. Die EU betrachtet ihre rigide Praxis der Abschottung gegenüber Afrika zwar als Erfolg, forciert jedoch Dynamiken, welche die Perspektivlosigkeit befeuern, die junge Menschen zur Migration motiviert. So untergräbt die Fokussierung der EU auf Grenzmanagement innerhalb Westafrikas jene Anstrengungen, diesen Wirtschaftsraum enger zusammenwachsen zu lassen. Und indem die EU Regierungen in Westafrika mit Zuckerbrot und Peitsche dazu drängt, sich aktiv an migrationspolitischen Maßnahmen zu beteiligen, vertiefen sie die ohnehin bestehende Vertrauenskrise zwischen Staat und Bürgern.[19]

In Teilen Westafrikas ist inzwischen eine deutliche Abwendung von Europa spürbar. Sie manifestiert sich durch zahlreiche (und in der Bevölkerung durchaus populäre) Putsche wie zuletzt in Niger, die zum Teil in ein aktives Hinauswerfen »des Westens« und dem Versuch, mit Russland einen anderen Generalunterstützer zu finden, münden. Die bereits seit geraumer Zeit vieldiskutierte Hinwendung zahlreicher afrikanischer Staaten zu China ist ebenfalls vor dem Hintergrund der immensen Ernüchterung über den fehlenden Willen des liberalen Westens zu sehen, eine ernsthafte Partnerschaft »auf Augenhöhe« mit Afrika einzugehen. Angesichts der massiven finanziellen Abhängigkeit von China sowie der Tatsache, dass bislang nur wenige Menschen in Afrika von Chinas Investitionen profitiert haben, ist zumindest in der breiten Bevölkerung inzwischen zwar bestenfalls gedämpfter

17 Für den deutschen Kontext dazu etwa Sandkühler u.a. 2021. In diesem Zusammenhang hat besonders die Frage der Provenienz und Restitution von Kunstgegenständen in deutschen Museen und anderen Einrichtung große Aufmerksamkeit erlangt. Programmatisch dazu Sarr, Savoy 2019.

18 Diese Thematik ist seit geraumer Zeit Gegenstand der Forschung. Vgl. Mkandawire 2010; Resnick, Van der Walle 2013; Hagman, Reyntjens 2016.

19 Zur Migrationspolitik der EU in Westafrika sehr pointiert Bernau 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Enthusiasmus für das chinesische Skript zu erkennen. Afrikanische Eliten hingegen sehen in China zuweilen noch ein Modell für den eigenen Entwicklungsweg.[20]

Zugleich erachten noch immer zwei Drittel der vom Afrobarometer befragten Bürger die Demokratie im Prinzip als die beste Regierungsform, wobei allerdings viele der Befragten von einem Demokratiedefizit sprechen. 2021/22 zeigten sich lediglich 38 Prozent mit dem Funktionieren der Demokratie in ihrem Land zufrieden. Das zunehmende Missverhältnis zwischen den Erwartungen und Wünschen der Bevölkerung und dem Zustand der Demokratie hat dazu geführt, dass die Zahl derer, die eine Militärherrschaft ausdrücklich ablehnen, im Laufe der Zeit zurückgegangen ist. Etwa die Hälfte der Befragten hält es inzwischen für legitim, dass das Militär die Kontrolle über die Regierung übernimmt, wenn die gewählten Regierungschefs die Macht für eigene Zwecke missbrauchen.[21]

Liberale Traditionen in Afrika und Alternativen zum liberalen Skript

Im Jahr 1915 kehrte Mohandas K. Gandhi aus Südafrika nach Indien zurück. Eine Dekade später hatte er sich als führender Kopf der nationalistischen Bewegung gegen die britische Kolonialherrschaft etabliert.[22] Der Mahatma war jedoch keineswegs der Erste, der sich in Indien für politische Freiheit und soziale Reformen stark machte. Bereits hundert Jahre vor Gandhi begannen Inder über Wege demokratischer Veränderungen zu debattieren. Die ersten indischen Liberalen offenbarten großes Interesse an der Welt außerhalb des Subkontinents. Sie hatten Denker wie John Locke, John Stuart Mill und Jeremy Bentham rezipiert und sich mit den Kämpfen um Bürgerrechte in Europa und Lateinamerika vertraut gemacht. Indische Intellektuelle nutzten dabei früh die Sprache der britischen Kolonialherren, um sich Ideen und Konzepte anzueignen, die weit über den unmittelbaren Inkubus kolonialer Herrschaft hinausgingen. Zu ihnen gehörte Rammohon Roy (1772–1833), ein kosmopolitisch ausgerichteter bengalischer Gelehrter und Dichter, dessen Bestreben es war, eine indische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft von Grund auf zu entwickeln.[23]

Das bereits gut erforschte Beispiel Indien verweist auf die Tatsache, dass Intellektuelle in den Kolonien im Verlauf des 19. Jahrhunderts häufig weniger eine radikale Alternative zum sich entfaltenden liberalen Skript in Europa formulierten, sondern dieses Skript ernst nahmen und mit eigenen Perspektiven verknüpf-

20 Die Transformationen und Facetten der afrikanisch-chinesischen Beziehungen sind inzwischen Gegenstand einer umfassenden Forschungsliteratur. Vgl. als Überblick Otele 2020. Zum kontroversen Thema der Arbeit Ofusu, Sarpong 2022.

21 *Afrobarometer Policy Paper N°85* (January 2023) https://www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2023/01/PP85-PAP20-Africans-want-more-democracy-but-leaders-arent-listening-Afrobarometer-Pan-Africa-Profile-18jan23.pdf.

22 Zu Gandhis politischem Aktivismus vgl. auch Volk in diesem Band, insbesondere Merkmal 2.

23 Vgl. Bayly 2012.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten. Ähnliche Ansätze wie in Indien finden sich vereinzelt auch in Westafrika, etwa bei James Africanus Beale Horton. Der 1835 bei Freetown in Sierra Leone geborene Sohn ehemaliger Sklaven war als Zwanzigjähriger auserwählt worden, in Großbritannien Medizin zu studieren. Die britische Militärverwaltung vergab diese Stipendien, weil wegen der hohen Sterblichkeitsrate der Europäer in Westafrika zunehmend Afrikaner als Militärärzte vor Ort eingesetzt werden sollten. 1859 erwarb Horton in Edinburgh einen medizinischen Doktortitel. Zurück in Westafrika arbeitete er über zwanzig Jahre als Militärarzt und Administrator und publizierte zahlreiche naturwissenschaftliche und politische Schriften. Während erstere in Europa anerkennend rezipiert wurden, fanden letztere kein Echo. Horton selbst kommentierte dies ironisch: »Considering with what little interest people in civilized countries regard subjects on Africa, works on Western Africa, unless written to attract the fancy or to excite wonder […] are a dead loss to the writer«.[24]

Im Kontext des liberalen Skripts ist Hortons Forderung nach einer Universität in Westafrika, die er seit 1862 vortrug, von besonderem Interesse.[25] Eine Hochschule sollte helfen, die intellektuelle Ebenbürtigkeit der Afrikaner angesichts des europäischen paternalistisch-rassistischen Anspruchs auf Überlegenheit zu beweisen und Afrika technologisch-ökonomisch sowie sozio-kulturell zu modernisieren. Für Horton war es dabei selbstverständlich, in Europa entstandene Ideen und Institutionen zu übernehmen. Er kritisierte aber jene Europäer, die »Zivilisation« versprachen, gleichzeitig jedoch Afrikanern entsprechende Institutionen verweigerten. Hortons Vorstellungen einer Universität waren für die damalige Zeit durchaus radikal. Denn er setzte nicht auf Missionsgesellschaften und lokale Initiativen, die in jenen Jahren den kleinen Bildungsbereich in Afrika bestimmten, sondern auf den Staat als Garanten des Bildungssystems. Im Blick hatte er dabei keineswegs ein christlich-missionarisches höheres Lehrinstitut von Englands Gnaden, sondern eine von der afrikanischen gebildeten Elite kontrollierte Einrichtung. Wenig überraschend stießen seine Initiativen bei den Europäern auf wenig Resonanz. Hortons Fokus auf naturwissenschaftlich-technische Studiengänge sowie seine Vision einer staatlich finanzierten und von kirchlicher Oberhoheit freien, autonomen Universität liefen selbst liberalen, aufgeklärten englischen Missions- und Kolonialinteressen zuwider. Diese Kreise favorisierten ein Bildungsideal rudimentärer, praktischer und christlicher Bildung für afrikanische Bauern, Handwerker und missionarisches Hilfspersonal. Ihr Modell implizierte die »Unterlegenheit« der lokalen afrikanischen Bevölkerung und suchte diese festzuschreiben.[26]

Initiativen wie die von Horton haben afrikanische Elitenvertreter im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts jedoch nicht weitergeführt oder neu aufgegriffen. Der sich zuspitzende *Scramble for Africa*, das sich massiv formierende koloniale

24 Horton 1970, S. VIII. Vgl. zu Horton u.a. Fyfe 1972; Eckert 2000; Goerg 2020; Sonderegger 2021.

25 Vgl. Nwauwa 1999.

26 Zu den Auswirkungen eines ungleichen Zugangs zum Bildungswesen auf das Leistungsprinzip vgl. den Beitrag von Gosepath.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Interesse der Europäer in den 1880er Jahren schränkte deren ohnehin nur geringe Bereitschaft, eine Universitätsgründung in Afrika zu unterstützen, bis auf weiteres ein. Horton blieb lange vergessen, bevor er in den 1970er Jahren als einer der Pioniere des Panafrikanismus wiederentdeckt wurde. Zugleich steht er für bisher wenig beachtete frühe Versuche in Afrika, konstruktiv-kritisch mit Versprechungen des liberalen Skripts umzugehen und sie gezielt für lokale Interessen einzusetzen.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gehörte der Panafrikanismus zu den wichtigsten politischen und intellektuellen Strömungen, die eine Gegenvision zu einer vom westlichen Kolonialismus geprägten Welt zu entwickeln suchte. Im Kern betonte die Idee des Panafrikanismus die engen Verbindungen zwischen den Gesellschaften Afrikas und der afrikanischen Diaspora über politische und kontinentale Grenzen hinweg und gipfelte im Zukunftsbild eines alles vereinigenden afrikanischen Staates. Das sehr heterogene Projekt des Panafrikanismus speiste sich aus diversen Quellen, etwa der Erfahrung mit und dem Kampf gegen Sklaverei, Kolonialismus und Rassismus, aus europäischen Ideologien wie Liberalismus, Marxismus und Sozialismus, aber ebenso aus nationalistischen Ideen in anderen Teilen der kolonisierten Welt wie aus Gandhis Philosophie. Panafrikanismus stand zudem für ein äußerst komplexes Netzwerk mit diversen Ursprüngen, Kontexten, Zielen, Ideologien und Organisationsformen, das zunächst sehr stark von *African Americans* wie W.E.B. Du Bois und Personen aus der Karibik wie George Padmore dominiert wurde und seine Knotenpunkte in den Metropolen des nordatlantischen Raums wie Berlin und Hamburg (während der Weimarer Republik), New York, London und Paris hatte. In diesen Städten agierten seit den 1920er Jahren auch die ersten afrikanischen Panafrikanisten, zunächst häufig im Umfeld der Komintern.[27]

Zu ihnen gehörte etwa Jomo Kenyatta, der spätere erste Präsident Kenias. Im Herbst 1932 reiste Kenyatta, politischer Aktivist und Repräsentant der *Kikuyu Central Association*, die sich etwa für die Rückgabe ihres von den britischen Kolonialherren enteigneten Landes einsetzte, von London nach Moskau. Er verbrachte das folgende akademische Jahr als Student an der Kommunistischen Universität der Werktätigen des Ostens (KUTV), eine der internationalen Kaderschulen der Komintern, die sich nicht zuletzt an Revolutionäre aus den afrikanischen und asiatischen Kolonien richtete. Die Ausstattung der KUTV war mehr als bescheiden und für Kenyatta erwies sich das Jahr in Moskau insgesamt als frustrierendes Erlebnis. In den Akten der Komintern erscheint er als einer der Sprecher einer Gruppe von afrikanischen, karibischen und afroamerikanischen Studierenden, die sich bitter über das schlechte Essen, die heruntergekommenen Unterkünfte und das unzureichende Englisch der Lehrenden beschwerten. Die Komintern sah in ihm bald einen hoffnungslosen Fall, da er wegen seiner dezidiert

27 Der Panafrikanismus hat nach einer längeren historiographischen Durststrecke seit einigen Jahren wieder verstärkt das Interesse der Forschung geweckt. Vgl. etwa Rabaka 2020; Adi 2018. Zur Bedeutung europäischer Metropolen für die Entwicklung des Panafrikanismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. am Beispiel London Matera 2015.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

antimarxistischen Haltung für die Rekrutierung in die Partei ungeeignet schien, und auch als künftiger Agent nicht in Frage kam, da er den britischen Behörden aufgrund seiner antikolonialen Aktivitäten bereits zu gut bekannt war. Ein südafrikanischer Mitstudent bezeichnete Kenyatta als den »größten Reaktionär«, den er je getroffen habe und berichtete später: »In Moskau pflegten wir ihn einen Kleinbürger zu nennen. Er antworte darauf indigniert: Ich mag dieses ›klein‹ nicht. Warum nennst Du mich nicht einen Großbürger?«[28]

Kenyatta verließ die Sowjetunion im Frühjahr 1933 in Richtung London. Die »Machtergreifung« der Nationalsozialisten in Deutschland führte rasch zu einer Neuorientierung der Politik der Komintern. Ihr Fokus wechselte nun von der Unterstützung revolutionärer Gruppierungen in den Kolonien, welche die kapitalistischen Imperialmächte aushebeln sollten, zur Stärkung antifaschistischer Kräfte in Europa. Kenyatta galt ihnen derweil als »bürgerlicher nationaler Reformer«. In London blieb er zunächst jedoch in regelmäßigem Kontakt mit diversen kommunistischen Organisationen und publizierte mehrere Beiträge in einschlägigen Zeitungen. 1938 veröffentlichte Kenyatta die Studie »Facing Mount Kenya«, die als Masterarbeit an der London School of Economics beim damals weltweit wohl einflussreichsten Ethnologen Bronislaw Malinowski entstanden war und bis heute zu den Schlüsseltexten der Ethnologie zählt. Das zentrale politische Argument der Studie lautete, dass die Kikuyu in Kenia und andere afrikanische Gesellschaften das Recht und die Fähigkeit besitzen, sowohl die wichtigsten Aspekte ihrer eigenen Kultur zu bewahren als auch nur das von der europäischen Kultur auszuwählen und in ihre eigene zu integrieren, was ihnen als nützlich oder wünschenswert erscheint. Die Studie irritierte viele seiner Weggenossen, die das künftige Afrika als säkular, rational und sozialistisch und im Rahmen des Nationalstaates imaginierten und Kenyattas Fokus auf die Kikuyu als parochial und wenig progressiv ansahen.[29]

Der vor allem mit Léopold Sédar Senghor und Aimé Césaire verbundenen, in den 1930er Jahren entwickelten *Négritude* ging es zunächst nicht zuletzt darum, den Kolonialismus ideell zu überwinden. Sie hielt den verbreiteten Vorstellungen von einer weißen Superiorität und einem primitiven Afrika das Bild eines Europa gleichwertigen, aber sehr verschiedenen Afrikas entgegen. Und sie war der Versuch, eine afrikanische Perspektive der Geschichte fruchtbar zu machen und zugleich eine Zukunft nach dem Kolonialismus zu entwerfen, ein Anliegen, das paradoxerweise den doppelten Vorwurf der Angepasstheit und des Essentialismus nach sich zog. Senghor und Césaire repräsentieren eine zentrale Herausforderung für afrikanische Intellektuelle, die in der Kolonialzeit darin bestand, den repressiven Strukturen der Fremdherrschaft entgegenzutreten und zugleich kreative Denk- und Handlungsspielräume für sich zu schaffen. Dabei verschwammen auf den ersten Blick häufig die Grenzen zwischen intellektueller Subordination und Autonomie.

28 Zitiert nach McClellan 1993, S. 380 (Übers. A.E.).

29 Berman 1996; Berman, Lonsdale 1998.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren sowohl Césaire als auch Senghor davon überzeugt, dass die Zukunft der Kolonien nicht in der Gründung von unabhängigen Nationalstaaten lag, sondern in der Überwindung des Nationalismus in einem neu zu bestimmenden territorialen Rahmen. Insbesondere Senghors nun einsetzende Überlegungen zu einer postkolonialen Ordnung drehten sich im weitesten Sinne um das Dilemma, das die eigene »afrikanische Identität« entweder im Universalismus aufgehen und verschwinden würde oder aber als Partikularismus bedeutungslos bleiben müsste. In zahlreichen Schriften und Reden verortete sich Senghor als Teil einer interdependenten Welt und rief den anderen Afrikanern zu: »Assimiliert, anstatt euch assimilieren zu lassen«. Wenn afrikanische Völker in der Nachkriegswelt ihren Platz finden sollten, müssten sie die besten Traditionen entwickeln und zusammenführen, die Afrika und Frankreich zu bieten haben. Damit nahm Senghor keineswegs, wie ihm später häufig vorgeworden wurde, eine Position der angepassten Selbstaufgabe ein. In gewisser Weise hat er weder Frankreich aufgerufen, Afrika zu dekolonisieren, noch gefordert, Afrika müsse sich selbst befreien. In seiner Sicht sollten die Afrikaner gleichsam Frankreich dekolonisieren.[30]

Einer – noch immer oder wieder – verbreiteten Lesart zufolge hat die Dekolonisation das Projekt des europäischen Kolonialismus nicht abgelehnt und bekämpft, sondern gewissermaßen vollendet. Dabei wird unterstellt, die kolonisierten Gesellschaften hätten den Anspruch auf nationale Selbstbestimmung von ihren Kolonialherren übernommen. Dieser eurozentrische Ansatz wurde zuletzt mit Nachdruck in Frage gestellt.[31] Demnach war der antikoloniale Diskurs ein »autonomer Diskurs«, der weder derivativ war noch die simple Reproduktion einer westlich-liberalen normativen Ordnung verkörperte. Vielmehr hätten sich Mitte des 20. Jahrhunderts schwarze antikoloniale Denker und Autoren auf beiden Seiten des Atlantiks – in Afrika etwa Kwame Nkrumah und Julius Nyerere – die Idee des Nationalstaats zu eigen gemacht, um damit internationale Hierarchien zu reformieren. Aus deren Perspektive war der Nationalstaat eine Form, durch die schwarze Menschen sich in das internationale Staatensystem einbringen und die dort herrschenden rassistisch begründeten und wirtschaftlichen Hierarchien in Frage stellen konnten.

Es handelte sich also um ein umfassendes emanzipatorisches Projekt, das die Welt des Schwarzen Atlantik mit der internationalen Ordnung verbinden und die aus Afrika stammende Bevölkerung in den Amerikas aus den Fängen der Sklaverei befreien sollte. Um die internationale Hierarchie in Richtung Kosmopolitismus zu transformieren, mussten die Antikolonialisten den Weg über den Nationalstaat gehen. Die Transformation ist aus diversen Gründen bestenfalls in Ansätzen gelungen.[32] Ein Grund lag in der tiefsitzenden Spannung zwischen dem Narrativ der Freiheit und Nichtdominanz, das in Projekte nationaler Souveräni-

30 Vgl. Cooper 2014; Wilder 2015.

31 Vgl. für die folgenden Ausführungen besonders Getachew 2019.

32 Vgl. Adelman, Prakash 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tät und Staatsbildung übersetzt wurde, und der Verwundbarkeit gegenüber den Ambitionen junger Staaten und ihrer politischen Oberhäupter. Kwame Nkrumah in Ghana griff die Rhetorik von Bandung und des Panafrikanismus auf, um die Macht des Nationalstaats zu intensivieren und ins Zentrum seiner Zukunftsvisionen zu führen. Dieser Staat musste nicht nur nach Außen, sondern auch nach Innen »geschützt« werden, was nicht nur in Nkrumahs Ghana zur Etablierung eines Einparteisystems und zu harschen Maßnahmen gegen oppositionelle Kräfte führte.[33]

Ein Sprung in das 21. Jahrhundert: Gegenwärtig gehört Ubuntu zu den international bekanntesten Konzepten, die eine genuin »afrikanische« Alternative zu westlichen Denkströmungen und Praktiken behaupten. Insbesondere seit den 1990er Jahren hat sich ein breiter Diskurs innerhalb Afrikas entwickelt, der – befördert durch weltweit wahrgenommene Persönlichkeiten wie Nelson Mandela und Desmond Tutu – zunehmend auch außerhalb des Kontinents wahrgenommen wird. Und was genau ist Ubuntu? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten. In einem überwiegenden Teil der Literatur wird Ubuntu als eine Art (lebens-)philosophisches oder ethisches Konzept bezeichnet, das in vorkolonialen Traditionen vorwiegend des südlichen Afrikas verwurzelt sei und gleichsam zum »Wesen« einer spezifischen afrikanischen Seinsweise gehöre. Es stehe für eine spezifische afrikanische Weltauffassung, die im Gegensatz zur am Individuum orientierten Grundhaltung des »Westens« eher gemeinschaftlich orientiert sei. Der Begriff selbst stammt aus dem Zulu bzw. Xhosa im südlichen Afrika, findet aber Entsprechungen in vielen anderen afrikanischen Sprachen. Der Bedeutungsgehalt des Terminus‹ ist sehr breit: Übersetzungen reichen von »Menschlichkeit«, »Nächstenliebe«, »Gemeinsinn« bis hin zu »Großzügigkeit«. Häufig wird er mit einem Xhosa-Aphorismus umschrieben: »»umuntu ngumuntu ngabantu« – »ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen«. Jeder Mensch sei Teil eines Ganzen, eingebunden in ein umfassendes Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeit.[34]

Bei Ubuntu handelt es sich freilich nicht allein um ein ethisches Konzept, das vor allem die Geisteswissenschaften beschäftigt. Es hat überdies beträchtliche gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit erlangt, wiederum vor allem in Südafrika. Dort wurde Ubuntu in den letzten Jahren der Apartheid zu einem Schlüsselbegriff politischer Aktivisten gegen das Regime. Im Prozess der Versöhnung nach den ersten freien Wahlen 1994 und dem Übergang von einer rassistischen undemokratischen Gesellschaft zu einer Demokratie spielte Ubuntu eine zentrale Rolle etwa in der Wahrheits- und Versöhnungskommission.[35]

Der bald einsetzende Kampf um die Deutungshoheit über Ubuntu entfaltete direkte politische Relevanz, denn der vom African National Congress (ANC), aber auch anderen politischen Gruppierungen verbreitete Gründungsmythos der demokratischen Post-Apartheid-Ordnung Südafrikas fußte auf der als spezifisch

33 Vgl. etwa Ahlman 2017; Osei-Opare 2023.

34 Die Literatur zu Ubuntu ist inzwischen sehr umfassend und interdisziplinär. Vgl Ogude 2019; Praeg, Siphokazi 2014; Eze 2020.

35 Cornell 2014.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

afrikanisch definierten Idee einer geteilten Menschlichkeit. Die vielfältigen gesellschaftlichen Konflikte in Südafrika, das offenkundige Versagen des ANC als Regierungspartei und Ereignisse wie das Marikana-Massaker von 2012, als Polizisten auf streikende Minenarbeiter schossen, haben den Enthusiasmus über Ubuntu inzwischen stark abgeschwächt. Zugleich ist eine irritierende Kommerzialisierung von Ubuntu eingetreten, die sich etwa in Ubuntu-Finanzdiensten, Ubuntu-Catering und Ubuntu-Sicherheitsunternehmen manifestiert. Im Übrigen besteht weiterhin wenig Klarheit darüber, welche Relevanz die mit Ubuntu assoziierten Postulate im Alltagshandeln haben.

Die verbreitete Lesart von Ubuntu als gleichsam authentische afrikanische Alternative zu westlichen Herangehensweisen wirft kritische Fragen auf, denn »Ubuntu liegt nicht einfach unter kolonialer Erde begraben, um wieder in intakter und unveränderter Form ausgegraben zu werden.«[36] Der Anspruch, durch Ubuntu die vorkoloniale Vergangenheit wiederzubeleben, seiner neokolonialen Gegenwart die Stirn zu bieten und sie zu überwinden, um auf diese Weise eine authentische afrikanische Lebensweise hervorzubringen, gemahnt an Strategien der Nationsbildung im Afrika der Unabhängigkeitsphase in den 1960er Jahren, wie sie sich in der Geschichtsschreibung, aber auch in Projekten wie Julius Nyereres »Ujamaa« in Tansania manifestierte.[37] Mit dem auch in der nordatlantischen Linken teilweise sehr populären Konzept »Ujamaa« hatte der erste Präsident des ostafrikanischen Landes im Rückgriff auf die vorkoloniale Geschichte eine spezifische Form eines »afrikanischen Sozialismus« ohne Parteienstreit zu definieren versucht, an die es nach den Verheerungen der Kolonialzeit wieder anzuknüpfen gelte.[38]

Ihm zufolge beruhte Ujamaa (der Swahili-Begriff für Brüderlichkeit, Familie) auf drei Säulen: auf Respekt und Anerkennung für den Anderen, gemeinschaftlichen Besitz an wichtigen Gütern wie Land, sowie der Verpflichtung zu Arbeit. Die traditionelle afrikanische Gesellschaft ließ, wie Nyerere betonte, keinen Platz für Schmarotzertum. Wahrer Sozialismus sei eine »Geisteshaltung«, die verhindere, dass sich Individuen oder Gruppen innerhalb der Gesellschaft gegenseitig ausbeuteten. Das Konzept kündete von afrikanischem Selbstbewusstsein und erlangte nicht zuletzt deswegen auch in Tansania selbst beträchtliche Popularität. Ein Gutteil von Nyereres Idealen, insbesondere die Notwendigkeit, das »Schmarotzertum« zu bekämpfen, entsprach weit verbreiteten Vorstellungen in der Öffentlichkeit. Allerdings trachteten weder Nyerere noch die Mehrheit der Bevölkerung ernsthaft danach, wieder zu der im Pamphlet im Übrigen heftig romantisierten »afrikanischen traditionellen Gesellschaft« zurückzukehren, die den zentralen Bezugspunkt von Nyereres Theorie bildete. Ein Großteil der anschließenden politischen Debatte drehte sich vielmehr um die Frage, wer zur neuen *Ujamaa*-Familie gehörte und wer nicht, und nach welchen Kriterien diese Zugehörigkeit ermit-

36 Matthews 2018, S. 186.

37 Für die Verbindung von Ujamaa und Ubuntu vgl. Strath 2024. Zur Rolle der Geschichtsschreibung für die Nationsbildung in Afrika vgl. Eckert 2002.

38 Nyerere 1966.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

telt werden konnte.[39] In der Praxis endete Ujamaa häufig in staatlicher Willkür, Zwang und Bevormundung.[40]

Einige zeitgenössische Beobachter glaubten in Nyereres *Ujamaa* eine Variante des Fabier-Sozialismus zu erkennen, zumal Nyerere seit seiner Studienzeit in Edinburgh sehr eng mit der *Fabian Society* verbunden war.[41] Viele Autoren haben allgemein darauf verwiesen, dass, folgen wir etwa Valentin Mudimbe, alle Versuche afrikanischer Intellektueller, sich bei ihrer Arbeit über Afrika vom Westen abzuwenden, unausweichlich auf eine westliche erkenntnistheoretische Ordnung angewiesen seien. Aufgrund der spezifischen Geschichte der Generierung von Wissen über Afrika sei es unmöglich, aus der »kolonialen Bibliothek« hinauszutreten und einer von allen Fremdeinflüssen bereinigten »rein afrikanischen Idee« Ausdruck zu verleihen.[42] Achille Mbembe sekundierte, dass die Anstrengungen, eine Art vorkoloniale afrikanische Identität neu zu beleben, verkennen, in welchem Ausmaß diese Neubelebung letztlich auf Diskurse zurückgreife, die sie vordergründig ablehnt, und so deren Annahmen reproduziere.[43] Der senegalesische Philosoph Souleymane Bachir Diagne hat in diesem Zusammenhang unlängst vor einer »entkolonialisierten Ängstlichkeit« gewarnt, die Epistemologien einander entgegensetze, »bloß um des echten Eigenen willen. Als müsse man sich radikal von westlichen Bezügen abwenden, um authentisch afrikanisch zu denken!«[44] Die Annahme, es gebe so etwas wie »authentisches afrikanisches Denken«, bleibt problematisch, aber jüngere Ansätze haben mit Nachdruck und zurecht darauf gedrängt, lokale afrikanische Konzepte in den sich als universell gerierenden, im Kern jedoch zutiefst eurozentrischen Geistes- und Sozialwissenschaften ernster zu nehmen.[45] Diese Ansätze sind wiederum Teil eines umfassenden Bestrebens, »Theorien aus dem Süden« oder »Südliche Theorien« als Alternativen zu den weiterhin dominanten Denkansätzen nordatlantischer Provenienz zu etablieren.[46]

Braucht Afrika ein liberales Skript?

Es steht dem »Westen« sicherlich nicht zu, selbst wenn künftig eine konsequent selbstkritische Aufarbeitung der Hypokrisie des liberalen Skripts gelänge, Alternativen zu afrikanischen Alternativen vorzugeben. Abschließend soll es daher nicht

39 Vgl. dazu Brennan 2006.

40 Zur kritischen Analyse von Ujamaa vgl. etwa Lal 2015; Schneider 2014.

41 Vgl. Coulson 1982. Zur Verbindung von Nyerere zur Fabian Society vgl. Molony 2014.

42 Mudimbe 1988 u. 1994.

43 Mbembe 2002.

44 »Was ist afrikanische Philosophie? Afrikas Denken hat der Welt viel zu geben. Ein Gespräch mit dem senegalesischen Philosophen Souleymane Bachir Diagne über die Ideen des Ubuntu und dass jeder Mensch eine Kraft sei«, in: Die ZEIT, 9.11.2023.

45 Vgl. Diawara u.a. 2022.

46 Vgl. Connell 2007; Mutanga, Marovah 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darum gehen, handfeste Rezepte für ein tragfähiges liberales Skript in Afrika zu formulieren, sondern einige der zentralen Probleme und Konstellationen zu reflektieren, welche auf dem Kontinent in unterschiedlicher Intensität herrschen und große Hürden für die Implementierung der potentiellen Verheißungen des Skripts konstituieren.[47]

Zunächst gilt festzuhalten, dass »afrikanische« Probleme afro-euro-amerikanische Koproduktionen sind, die aus einer Geschichte erwuchsen, die den Sklavenhandel, Kolonialismus und die Unterstützung selbst der sinistersten nachkolonialen afrikanischen Herrscher wie Mobutu in Zaire und Bokassa in der Zentralafrikanischen Republik durch westliche Regierungen umfasste. Sowohl in einem eher konkreten Sinne – die extreme Verschuldung afrikanischer Länder – als auch in einem mehr übertragenen Sinne – die Akkumulation schlechter Angewohnheiten und die Unfähigkeit, grundlegende Probleme zu lösen –, liegt die Hauptlast dieser Koproduktion heute auf afrikanischen Schultern. In diesem Zusammenhang wird ein Dilemma evident: Junge Afrikaner sind mit zwei schweren Erbschaften belastet: dem Vermächtnis illegitimer und autokratischer Herrscher, die hohe Schulden angehäuft und löchrige Strukturen errichtet haben; und dem langen Schatten rassistischer, auf die Ausbeutung von Rohstoffen fokussierter Kolonialsysteme, die diesen Herrschern vorangingen und sie wesentlich hervorbrachten. Zugleich wiegt das Argument schwer, dass Schuldenerlass potentiell zu Unverantwortlichkeit ermuntert. Die sogenannte internationale Gemeinschaft sieht letzteres als große Gefahr, ignoriert aber den erstgenannten Aspekt. Sogar von Nelson Mandelas Südafrika wurde erwartet, die Schulden zurückzuzahlen, die der Apartheidstaat angehäuft hatte, um die schwarze Bevölkerung zu unterdrücken. Falls die jüngere Generation Afrikas aus den Schwierigkeiten herauskommen soll, die ihnen ihre Vorgänger mit tatkräftiger Hilfe von außen eingebrockt haben, bedarf es auf internationaler Ebene einer nuancierten Sicht in Bezug auf die Verantwortung für das gegenwärtige Schlamassel aus politischer Fragilität, wirtschaftlichen Problemen, extremer sozialer Ungleichheit und Armut sowie ökologischen Verwerfungen.

Vor diesem Hintergrund sollten das internationale Bankenwesen, transnational agierende Unternehmen, Geberorganisationen und internationale Agenturen nicht als die gesichtslose Verkörperung der »Weltwirtschaft« betrachtet, sondern als sehr spezifische Einrichtungen konzeptualisiert werden, die für sehr spezifische Machtbeziehungen stehen. Ihr Agieren muss ebenso kritisch beleuchtet werden wie das Verhalten afrikanischer Politiker, denn internationale Konzerne und Entwicklungshilfe konnten und können helfen, vor allem aber immensen Schaden anrichten. Afrikaner werden seit ewigen Zeiten darüber belehrt, was sie zu tun haben, um weltmarktkonform zu agieren. Die größere Herausforderung besteht jedoch in der Neustrukturierung jener Institutionen, die den Weltmarkt konstituieren, um den Armen und Marginalisierten in Afrika (und anderswo) eine Chance zu geben.

47 Die folgenden Ausführungen folgen Cooper 2019, S. 301–304.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In diesem Zusammenhang erscheint die verbreitete Praxis, Staat und Markt oder Staat und Zivilgesellschaft gegeneinanderzustellen, wenig zielführend. Eine schrumpfende Regierung und weniger staatliche Institutionen, eines der zentralen Rezepte etwa der Strukturanpassungsprogramme der 1980er Jahre, reduzierten weniger die Kapazität korrupter Herrscher zu stehlen. Vielmehr schwächten sie wichtige Einrichtungen, die dafür sorgten, dass Arbeitende ausgebildet wurden, gesund blieben oder jene verlässlichen Bedingungen schufen, die sowohl einheimische als auch internationale Investoren brauchten.[48] Patronagesysteme, die vielerorts afrikanische Gesellschaften prägen, lassen die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Ressourcen häufig verschwimmen und gründen auf vertikalen Beziehungen zwischen Eliten und den Personen und Gruppen, welche die Gesellschaft konstituieren.[49] Bisherige Erfahrungen zeigen, dass Privatisierung die Bedeutung von Patronage nicht reduziert, sondern lediglich neu gestaltet. Im Übrigen sind alle gesellschaftlichen Ordnungen, und nicht nur die in Afrika, durch Mischungen zwischen persönlichen Beziehungen und Institutionen, die nach gewissen Regeln spielen, geprägt. Die Herausforderung für die Zukunft besteht folglich darin, sicherzustellen, dass Institutionen in Afrika regelgebunden sind und zudem transparent genug, so dass alle Bürger Dienstleistungen erhalten oder diese einfordern können.

Die Politik internationaler Agenturen wie der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds, den Staat in Afrika im Namen von Zivilgesellschaft oder Markt massiv zu beschneiden, erwies sich als genauso wenig zielführend wie die Annahme, der Staat könne alle Probleme im Namen seiner Bürger lösen. Ein Blick auf die institutionellen Kapazitäten des Staates südlich der Sahara in einer langfristigen Perspektive mag zwar zeigen, dass jene afrikanischen Staaten, die »sozialistisch« sein wollten, gescheitert sind. Gleichwohl ist auch offenkundig geworden, dass eine Demokratie, die nicht »sozial« war, wenig Unterstützung bekam. Bisher hatten Wähler in Afrika jedenfalls nur selten das Gefühl, dass ihre Wahlentscheidungen verlässliche Dienstleistungen und Möglichkeiten zur Verbesserung ihrer Situation nach sich zogen.[50]

Wie können Veränderungen erzielt werden? Eine historische Perspektive offenbart, dass erfolgreiche politische Aktivitäten von den Zeiten der Anti-Sklaverei-Bewegung im frühen 19. Jahrhundert über den Widerstand gegen den Kolonialismus bis hin zur Mobilisierung gegen das Apartheid-Regime in Südafrika von der Kooperation zwischen den Anliegen »Einheimischer« und ihren Netzwerken von Unterstützern in anderen Regionen und anderen Ländern abhingen. Es waren solche Verbindungen, die Sklaverei, Kolonialismus und Apartheid niedergerungen haben. Politischer Wandel wurde bisher weder durch wohlmeinende, durchset-

48 Ein differenziertes Bild der Auswirkungen der Strukturanpassungsprogramme bietet Austin 2023.

49 Vgl. aus der Fülle einschlägiger Studien Cheeseman 2016.

50 Zur wachsenden Skepsis gegenüber Wahlen vgl. https://www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2024/02/AD761-PAP7-In-busy-political-year-scepticism-marks-Africans-weakening-support-for-elections-Afrobarometer-31jan24.pdf.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zungsfähige Außenseiter noch durch »authentische« lokale Gemeinschaften, die den Mächtigen die Stirn boten, durchgesetzt. Wandel, jedenfalls in Afrika, war immer das Produkt von Interaktion. Die afrikanische Geschichte kennt viele Schurken, die in Afrikas Namen sprachen, aber auch viele kluge Kritiker, die früh davor warnten, dass die Herrschenden ihre Versprechen nicht würden einlösen können, lange bevor westliche Journalisten und Wissenschaftler ihre Transformation von »leichtgläubig« zu »voreingenommen« durchliefen.[51] Es macht einen Unterschied, ob man lediglich zuhört oder auch darüber nachdenkt, was man gehört hat. Die Zukunft »westlicher« Interventionen zur Durchsetzung des liberalen Skripts in Afrika ist ebenso wenig vielversprechend wie sie in der Vergangenheit erfolgreich waren, aber die Tür für durchdachte Kooperationen sollte weiterhin geöffnet bleiben. Bestehen die Optionen für große Teile Afrikas entweder in der Armut der Marginalisierung oder den Verwerfungen der Ausbeutung? Diese Frage ist eine der größten Herausforderungen für das liberale Skript.

Literatur

Adelman, Jeremy / Prakash, Gyan, Hrsg., 2022. *Inventing the Third World. In Search of Freedom for a Postwar Global South*. London/New York: Bloomsbury.

Adi. Hakim 2019. *Pan-Africanism. A History*. London u. New York: Bloomsbury.

Ahlman, Jeffrey S. 2017. *Living with Nkrumahism. Nation, State and Pan-Africanism in Ghana*. Athens/OH: Ohio UP.

Anderson, David 2005. *Histories of the Hanged. Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*. London: W.W. Norton.

Armah, Ayi Kwei 1968. *The Beautiful Ones Are Not Yet Born*. Roman. Boston: Houghton Mifflin.

Austin, Gareth 2023. »Ghana and Kenya Facing the 1970s Commodity Price Shocks: the National and the Global«, in *Oil Crises of the 1970s and the Transformation of International Order: Economy, Development and Aid in Asia and Africa*, hrsg. v. Shigeru Akita, S. 223–256. London/New York: Bloomsbury.

Bandeira-Jerónimo, Miguel 2015. *The »Civilising Mission« of Portuguese Colonialism, 1870–1930*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Barth, Boris / Osterhammel, Jürgen, Hrsg, 2005. *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserungen seit dem 18. Jahrhundert*. Konstanz: UVK.

Bayly, Christopher 2012. *Recovering Liberties. Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berman, Bruce 1996. »Ethnography as Politics, Politics as Ethnography. Kenyatta, Malinowski, and the Making of ›Facing Mount Kenya‹«, in *Canadian Journal of African Studies* 30, S. 313–344.

Berman, Bruce / Lonsdale, John 1998. »The Labors of Muigwhitania. Jomo Kenyatta as Author, 1928–1945«, in *Research in African Literatures* 29, S. 16–42.

Bouwer, Karen 2010. *Gender and Decolonization in the Congo. The Legacy of Patrice Lumumba*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Brennan, James R. 2006: »Blood Enemies. Exploitation and Urban Citizenship in the Nationalist Political Thought of Tanzania, 1958–75«, in *Journal of African History* 47,3, S. 389–413.

Cheeseman, Nic 2016. »Patrons, Parties, Political Linkage, and the Birth of Competitive Authoritarianism in Africa«, in *African Studies Review* 59,3, S. 181–200.

51 Zu den frühen kritischen Stimmen gehörten nicht zuletzt afrikanische Schriftsteller. Vgl. Armah 1968 und Cooper 2019, S. 304.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Conklin, Alice 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa,1895–1930*. Stanford: Stanford University Press.
Connell, Raewyn 2007. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*. London/New York: Routledge.
Cooper, Frederick 2014. *Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa, 1945–1960*. Princeton/NJ.: Princeton University Press.
Cooper, Frederick 2019. *Africa since 1940. The Past of the Present*. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
Cornell, Drucilla 2014. *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*. New York: Fordham University Press.
Coulson, Andrew 1982. *Tanzania. A Political Economy*. Oxford: Oxford University Press.
Diawara, Mamadou u.a., Hrsg., 2022. *Afrika N'Ko. La Bibliothèque Coloniale en Débat*. Paris: Présence Africaine.
Eckert, Andreas 2000. »Universitäten, Nationalismus und koloniale Herrschaft. Zur Vor- und Frühgeschichte der Hochschulen in Afrika, 1860 bis 1960«, in *Jahrbuch für Universitätsgeschichte* 3, S. 238–252.
Eckert, Andreas 2002. »Nationalgeschichtsschreibung und koloniales Erbe. Historiographien in Afrika in vergleichender Perspektive«, in *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, hrsg. v. Christoph Conrad u. Sebastian Conrad, S. 78–111. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.
Eckert, Andreas 2012. »Rechtfertigung und Legitimation von Kolonialismus«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, 44–45, S. 17–22.
Eckert, Andreas 2021. »Untergang einer Verheißung? Afrika nach der Unabhängigkeit«, in *Historische Anthropologie* 29,1, S. 75 – 97.
Elkins, Caroline 2022. *Legacy of Violence. A History of the British Empire*. New York: Knopf.
Eze, Michael Onyebuchi 2020. »Ubuntu/Botho. Ideologie oder Versprechen?«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68,6, S. 928–942.
Fyfe, Christopher 1972. *Africanus Horton 1835–1883. West African Scientist and Patriot*. New York: Oxford University Press.
Getachew, Adom 2019. *Worldmaking after Empire. The Rise and Fall of Self-Determination*. Princeton/NJ: Princeton University Press.
Goerg, Odile 2020. »A reconsideration of James Africanus Beale Horton of Sierra Leone (1835–1883) and his legacy«, in *Inequalities and the Progressive Era. Breakthroughs and Legacies*, hrsg. v. Guillaume Vallet, S. 238–253. Cheltenham: Edward Elgar.
Hagman, Tobias / Reyntjens, Filip 2016. *Aid and Authoritarianism in Africa. Development without Democracy*. London: Zed Books.
Hinden, Rita 1959. »Socialism and the Colonial World«, in *New Fabian Colonial Essays*, hrsg. v. Arthur Creech-Jones, S. 9 – 18. London: Hogarth Press.
Horton, James Africanus Beale 1970 [1870]. *Letters on the Political Condition of the Gold Coast. Since the Exchange of the Territory between the English and Dutch Governments, on January 1, 1868. Together with a Short Account of the Ashantee War, 1862–4, and the Awoohna War, 1866*. London: Frank Cass.
Howe, Stephen 1993. *Anticolonialism in British Politics. The Left and the End of Empire, 1918–1964*. Oxford: Oxford University Press.
Jerven, Morten 2015. *Africa: Why Economists Get it Wrong*. London: Zed Books.
Kelemen, Paul 2006. »Modernising colonialism. The British Labour Movement and Africa«, in *Journal of Imperial and Commonwealth History* 34,2, S. 223–244.
Kerner, Ina 2021. »Zur Kolonialität der liberalen Demokratie«, in *Zeitschrift für Politische Theorie* 12, 2, S. 182 – 199.
Lal, Priya 2015. *African Socialism in Postcolonial Tanzania. Between the Village and the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
Malony, Thomas 2014. *Nyerere: The Early Years*. Woodbridge: James Currey.
Matera, Marc 2015. *Black London. The Imperial Metropolis and Decolonization in the Twentieth Century*. Oakland/Ca.: University of California Press.
Matthews, Sally 2018. »Afrikanische Entwicklungsalternativen. Ubuntu und die Post-Development Debatte«, in *Peripherie* 38, 150/52, S. 178–197.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mbembe, Achille 2002. »African Modes of Self-Writing«, in *Public Culture* 14,1 (2002), S. 239 – 273.
McClellan, Woodford 1993. »Africans and Black Americans in the Comintern Schools, 1925–1934«, in *International Journal of African Historical Studies* 26,2, S. 371–390.
Mkandawire, Thandika 2010. »Aid, Accountability, and Democracy in Africa«, in *Social Research* 77,4, S. 1149–1182.
Mudimbe, Valentin 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
Mudimbe, Valentin 1994. *The Idea of Africa. African Systems of Thought*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
Mutanga, Oliver / Tendayi, Marovah, Hrsg., 2024. *Southern Theories. Contemporary and Future Challenges*. London/New York: Routledge.
Nwauwa, Apollos O. 1999. »Far Ahead of his Time: James Africanus Horton's Initiatives for a West African University and his Frustrations«, 1862–1871, in *Cahiers d'Études Africaines* 39, 153, S. 107–121.
Nyerere, Julius 1966. »Ujamaa – The Basis of African Socialism«, in Nyerere. *Freedom and Unity. A Selection of Writings and Speeches 1952–65*, S. 162 – 171. Dar es Salaam: Oxford University Press.
Ofusu, George / Sarpong, David 2022. »The evolving perspectives on Chinese labour regimes in Africa«, in *Economic and Industrial Democracy* 43,4. S. 1747–1766.
Ogude, James, Hrsg., 2019. *Ubuntu and the Reconstitution of Community*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
Osei-Opare, Nana 2023. »Ghana and Nkrumah Revisited. Lenin, State Capitalism, and Black Marxists«, in *Comparative Studies in Society and History* 65,2, S. 399–421.
Otele, Oscar M. 2020. »Introduction. China-African Relations: Interdisciplinary Questions and Theoretical Perspectives«, in *The African Review* 47, S. 267–284.
Praeg, Leonhard / Siphokazi, Magadla, Hrsg., 2014. *Ubuntu. Curating the Archive*. Durban: UKZN Press.
Rabaka, Reiland, Hrsg., 2020: *Routledge Handbook of Pan-Africanism*. London u. New York: Routledge.
Reinhard, Wolfgang 1992. »Dialektik des Kolonialismus. Kolonialismus und die Anderen«, in *Europa und die Dritte Welt. Kolonialismus – Gegenwartsprobleme – Zukunftsperspektiven*, hrsg. v. Klaus J. Bade u. Dieter Brötel, S. 5–25. Hannover: Metzler.
Resnick, Danielle / van der Walle, Nicolas, Hrsg., 2013. *Democratic Trajactories in Africa. Unravelling the Impact of Foreign Aid*. Oxford: Oxford University Press.
Riley, Charlotte Lydia 2021. «›Writing like a woman: Rita Hinden and recovering the imperial in international thought«, in *International Politics* 9, S. 264 – 271.
Sandkühler, Thomas u.a., Hrsg., 2021: *Geschichtskultur durch Restitution? Ein Kunst-Historikerstreit*. Köln: Böhlau.
Sarr, Felwine / Savoy, Bénédicte 2019. *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Berlin: Matthes & Seitz.
Schneider, Leander 2014. *Government of Development. Peasants and Politicians in Postcolonial Tanzania*. Bloomington/IN: Indiana University Press.
Simpson, Brian A.W. 2014. *Human Rights and the End of Empire*. Oxford: Oxford University Press.
Sonderegger, Arno 2021. »›Revolutionäres 1868?‹ Africanus Horton, ein moderner afrikanischer Denker«, in *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 40 (2021), S. 15 – 41.
Stoler, Ann L./Cooper, Frederick 1997. »Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda«, in *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, hrsg. v. Stoler, Ann L./Frederick Cooper, S. 1–56. Berkeley: University of California Press.
Strath, Bo 2024. *Ujamaa and Ubuntu. Conceptual Histories for a Planetary Perspective*. London/New York: Routledge.
Tödt, Daniel 2021. *The Lumumba Generation. African Bourgeoisie and Colonial Distinction in the Belgian Congo*. Berlin und Boston: De Gruyter.
Wilder, Gary 2015. *Freedom Time. Negritude, Decolonization and the Future of the World*. Durham/NC: Duke University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirz, Albert 1995. »Geschichte und antikolonialer Nationalismus. Zur Debatte um die Konstruktion politischer Identität in Afrika«, in *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte*, hrsg. v. Wolfgang Reinhard, S. 165 – 187. Freiburg i.Br.: Rombach.

Young, Crawford 1965. *Politics in the Congo. Decolonization and Independence*. Princeton/NJ: Princeton University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Der Artikel analysiert in historischer Perspektive die verzwickten und widersprüchlichen Beziehungen zwischen Afrika und dem liberalen Skript. Er diskutiert die Ambivalenzen der westlichen »Zivilisierungsmission«, stellt liberale Traditionen in Afrika sowie »afrikanische« Alternativen zum liberalen Skript vor und fragt abschließend, ob das liberale Skript in Afrika eine Zukunft haben könnte und sollte.

Stichworte: Liberale Traditionen in Afrika; Kolonialismus, Dekolonisation, Ubuntu, Zivilisierungsmission

Africa and the liberal script. An outline

Abstract: The article analyzes the intricate and contradictory relationships between Africa and the liberal script from a historical perspective. It discusses the ambivalences of the Western »civilizing mission«, presents liberal traditions in Africa as well as »African« alternatives to the liberal script and concludes by asking whether the liberal script could and should have a future in Africa.

Keywords: Liberal traditions in Africa; colonialism, decolonization, Ubuntu, civilizing mission

Autor:

Prof. Dr. Andreas Eckert
Humboldt Universität zu Berlin
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Unter den Linden 6
10999 Berlin
andreas.eckert@asa.hu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tanja A. Börzel und Thomas Risse

Liberale Ordnungen jenseits des Nationalstaates – global und regional

In jüngster Zeit hat sich eine lebhafte wissenschaftliche Debatte über Ursprünge, Inhalte, Herausforderungen und die Zukunft der »liberalen internationalen Ordnung« (LIO) entspannt.[1] Realweltliche Entwicklungen wie der Aufstieg Chinas, Russlands Angriffskrieg gegen die Ukraine, der Gaza-Krieg, aber auch der zunehmende autoritäre Populismus in westlichen Demokratien einschließlich der USA (Donald Trump!) haben darüber hinaus zu tiefgreifenden Kontestationen der LIO geführt.[2] Die Zukunft der LIO scheint ungewiss.[3]

In diesem Aufsatz äußern wir uns nicht zu der Debatte, ob die LIO genügend Resilienz besitzt, um den gegenwärtigen Herausforderungen zu widerstehen. Vielmehr wird die LIO als ein liberales Ordnungsskript für das internationale System vorgestellt, das insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg institutionalisiert wurde. Das internationale liberale Ordnungsskript wurde in den vergangenen mehr als 70 Jahren immer wieder aufgrund verschiedener interner und externer Kontestationen weiter- und umgeschrieben. Externe Herausforderer der LIO waren vor allem die Sowjetunion während des Kalten Krieges und in jüngerer Zeit (zumindest teilweise) China und Putins Russland mit seinen militärischen Interventionen in Nachbarstaaten. Andere haben die Ordnung von innen heraus in Frage gestellt, indem sie ihre unerfüllten Versprechen und Ausschlussmechanismen anprangern – von der Entkolonialisierung bis hin zu den globalen und transnationalen Auseinandersetzungen um die Menschenrechte, globale Gerechtigkeit und den Klimawandel. Diese Kontestationen haben ihre Spuren in der LIO hinterlassen. Einige haben die LIO erfolgreich transformiert (z.B. die globalen Menschenrechts- und Umweltschutzregime), andere sind weitgehend gescheitert (siehe z.B. das Ringen um das nach wie vor umstrittene »Recht auf Entwicklung« und für globale Umverteilungsgerechtigkeit).

Unter Kontestationen verstehen wir hier diskursive und Verhaltenspraktiken, die Teile eines Skripts oder einer Ordnung in Frage stellen und jeweils mit einem gewissen Maß sozialer Mobilisierung verbunden sind.[4] Interne Kontestationen

1 Vgl. z.B. Ikenberry et al. 2018; Katzenstein, Kirshner 2022; Lake et al. 2021b; Rose 2017.

2 Lake, Wiener under Review.

3 Wir danken Fritjof Stiller, Michael Zürn und eine:r anonymen Gutachter:in für wertvolle Kommentare und Hinweise. Die Forschung für diesen Aufsatz wurde finanziert im Rahmen des Exzellenz-Clusters »Contestations of the Liberal Script« (SCRIPTS), EXC 2055, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

4 Börzel, Zürn 2020, S. 5. Zum Kontestationsbegriff in der Normenliteratur vgl. z.B. Wiener 2014; Zimmermann et al. 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beziehen sich auf innere Widersprüche oder Spannungen eines Skripts (in diesem Fall der LIO), stellen die Ordnung aber nicht insgesamt in Frage. Externe oder »tiefgreifende« Kontestationen fordern hingegen den Kern des liberalen Skripts heraus oder greifen es aus illiberaler oder nicht-liberaler Perspektive an.

Unser Fokus auf Kontestationen bedeutet, die Geschichte der LIO als eine Geschichte transnationaler Verflechtungen zu erzählen und dabei gängige Binäre wie »westlich« vs. »nicht-westlich« oder »globaler Norden« vs. »globaler Süden« zu überwinden.[5] Diesem Ansatz folgend geht der Aufsatz in folgenden Schritten vor. Zunächst beschreiben wir die LIO und ihre Bestandteile, wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt haben und wie sie sich heute darstellen. Dazu gehört auch die Abgrenzung der LIO von anderen Formen internationaler Ordnungen. Zweitens dokumentieren wir die Geschichte der LIO als eine Geschichte (erfolgreicher und gescheiterter) – meist interner – Kontestationen, indem wir uns auf drei »Gründungsdokumente« konzentrieren, nämlich die UN-Charta von 1945 (die »Verfassung« der LIO), die Bretton-Woods-Abkommen von 1944 als Ursprung der liberalen internationalen Wirtschaftsordnung (LIWO) und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 als Gründungsdokument des internationalen politischen Liberalismus. Nach einem kurzen Überblick auf die aktuellen und tiefgreifenden Kontestationen der LIO fokussieren wir uns auf die Europäische Union (EU) als einer ihrer wichtigsten regionalen Ausformungen. Die EU steht exemplarisch für den Wandel vom liberalen Multilateralismus der Nachkriegs-LIO zum postnationalen Liberalismus nach dem Ende des kalten Krieges und zeigt, wie dieser Wandel zu einer zentralen Triebkraft der Kontestationen des internationalen liberalen Ordnungsskripts geworden ist.

Die liberale internationale Ordnung und das internationale System der Gegenwart

Die LIO wurde erst in den letzten zwanzig Jahren Gegenstand intensiver wissenschaftlicher Debatten.[6] Dabei hat sich die LIO über mehr als ein Jahrhundert hinweg entwickelt (Ikenberry führt sie bis ins 19. Jahrhundert zurück),[7] und zwar gleichzeitig mit dem »modernen« internationalen Staatensystem.[8] Trotz einiger Vorläufer aus der Zwischenkriegszeit wurde die LIO allerdings erst mit der Gründung der Vereinten Nationen und anderer internationaler Organisationen nach dem Zweiten Weltkrieg institutionalisiert. Die LIO ist daher eine intentional konstruierte Ordnung, die aus Prinzipien, Normen, Regeln und Entscheidungsverfahren besteht.[9] Dazu gehören Prinzipien, Normen und Regeln erster Ordnung, die

5 Acharya, Buzan 2019.

6 Siehe exemplarisch Deudney, Ikenberry 1999; Acharya 2014a; Duncombe, Dunne 2018; Ikenberry 2012; Ikenberry 2020; Reus-Smit 2013b; Reus-Smit 2017.

7 Ikenberry 2020, Kap. 3.

8 Zur Ko-Konstitution der LIO und des heutigen Staatensystems siehe Tourinho 2021. Zum Folgenden siehe Lake et al. 2021a, S. 227–234.

9 Vgl. die autoritative Definition internationaler Regime von 1983, Krasner 1983, S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Verhalten in verschiedenen Problembereichen der internationalen Beziehungen regeln, Normen zweiter Ordnung, welche die Verfahren und die Entscheidungsfindung in internationalen Institutionen regeln (»Regeln über Regeln«), und ganze Teil-Ordnungen wie die liberale internationale Wirtschaftsordnung (LIWO). Der regelbasierte Charakter der Ordnung ist unumstritten, aber diese Charakterisierung ist nicht sehr hilfreich, da es einer Vorstellung vom substanziellen Gehalt ihrer Regeln bedarf. Schließlich war auch die von der Sowjetunion während des Kalten Krieges geschaffene regionale Ordnung des Warschauer Pakts regelbasiert.

Im Übrigen heißt »Regelbasiertheit« keineswegs, dass die LIO-Regeln immer und überall eingehalten werden. Das in der UN-Charta verankerte Verbot des Angriffskrieges wurde z.B. immer wieder verletzt, wie zuletzt durch die russische Invasion der Ukraine. Das internationale Menschenrechtsregime hat bis heute auch schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen nicht verhindern können. Die durch Vertragsratifikationen der Staaten eingegangenen Verpflichtungen sind nicht zu verwechseln mit der Normeinhaltung.[10]

Aber warum handelt es sich um eine *liberale* internationale Ordnung? »Liberal« verweist auf die konstitutiven Bestandteile des liberalen Skripts, insbesondere die Grundsätze der individuellen und kollektiven Selbstbestimmung.[11] Der liberale Inhalt unterscheidet die LIO beispielsweise vom europäischen Konzert der Mächte des 19. Jahrhunderts, das die nationale Souveränität zwischen den Großmächten institutionalisierte, aber ansonsten die internationalen Beziehungen der großen europäischen Monarchien in einem Machtgleichgewicht organisierte. Das Gründungsdokument – oder die »Verfassung« – der LIO nach dem Zweiten Weltkrieg, die UN-Charta, beginnt mit grundlegend liberalen Prinzipien:

> »Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, … unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen; Bedingungen zu schaffen, unter denen Gerechtigkeit und die Achtung vor den Verpflichtungen aus Verträgen und anderen Quellen des Völkerrechts gewahrt werden können; den sozialen Fortschritt und einen besseren Lebensstandard in größerer Freiheit zu fördern...«[12]

Es lassen sich drei – sich teilweise überlappende – Komponenten der LIO unterscheiden:[13]

1. Der *politische Liberalismus* bezieht sich auf die grundlegende völkerrechtliche und damit rechtsstaatliche Orientierung der internationalen Ordnung, die auf der souveränen Gleichheit der Staaten, aber ebenso auf der Achtung individueller und kollektiver Menschenrechte beruht. Hier haben sich im Laufe der Zeit globale und regionale Menschenrechtsregime herausgebildet, die individuelle, kollektive und Gruppenrechte umfassend regeln.

10 Für den Menschenrechtsbereich vgl. Risse et al. 2013.

11 Vgl. den Einleitungsaufsatz dieses Sonderheftes.

12 https://unric.org/de/charta/#praeambel, zuletzt aufgerufen am 25.2.24.

13 Lake et al. 2021a, S. 230–232.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Der *ökonomische* Liberalismus bezieht sich auf eine offene internationale Wirtschaftsordnung (»liberale internationale Wirtschaftsordnung« – LIWO), die den Austausch zwischen marktwirtschaftlich organisierten Systemen verregelt und auf den sog. Bretton-Woods-Institutionen beruht und sich inzwischen in vielfältige globale und regionale Freihandelssysteme ausdifferenziert hat.
3. Der *liberale Internationalismus* beruht auf einem regelgeleiteten Multilateralismus.[14] Die entsprechenden Prinzipien sind in der UN-Charta ausbuchstabiert (allgemeines Gewaltverbot; friedliche Konfliktlösung; kollektive Verpflichtung zum globalen Regieren mit dem Ziel, die wichtigsten Weltprobleme kooperativ zu lösen).[15]

Institutionell besteht die LIO aus verschiedenen globalen (UN), sektoralen und regionalen Teil-Ordnungen (sektoral: internationales Freihandelsregime, internationales Menschenrechtsregime, internationales Klimaregime usw.; regional: verschiedene Regionalorganisationen wie die Afrikanische Union, die Organisation Amerikanischer Staaten, und die Europäische Union). Dabei ist die LIO in unserem Verständnis nicht auf liberale Demokratien beschränkt. Selbst die meisten autokratischen Systeme beteiligen sich an einer Reihe von LIO-Institutionen, von den UN bis zur Weltbank und sogar an internationalen Menschenrechtsregimen, während wiederum nicht alle liberalen Demokratien dort überall Mitglied sind. Die LIO weist also eine »variable Geometrie« auf mit inklusiven wie auch exklusiven Institutionen:

1. Das UN-System ist global. Es begann mit nur 51 Gründungsmitgliedern und globalisierte sich im Zuge der Entkolonialisierung bzw. des Zerfalls der Sowjetunion bis zu seiner heutigen Größe von 193 Mitgliedsstaaten.
2. Im Gegensatz dazu ist die LIWO exklusiver, da sie auf Marktwirtschaften beschränkt ist (was den Staatskapitalismus Chinas einschließt). Das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen (GATT) als zentrale Institution der LIWO begann 1947 mit nur 23 Mitgliedern und wuchs bis 1994 auf 128 Mitgliedsstaaten an, als es in die WTO umgewandelt wurde, die heute 164 Mitglieder hat.
3. Andere Komponenten der LIO sind grundsätzlich für eine universelle Mitgliedschaft offen, unterscheiden sich aber in der Anzahl der Mitglieder, was bereits auf eine gewisse Kontestation hindeutet. Nehmen wir das internationale Menschenrechtsregime:[16] Während jedes UN-Mitglied auch Vertragspartner von mindestens vier der 18 wichtigsten internationalen Menschenrechtsinstrumente ist, ist die Varianz enorm. Zum Beispiel gehören die USA mit China, Indien, Iran, Saudi-Arabien und anderen zu einer Gruppe von Ländern, die nur 5–9 internationale Menschenrechtsverträge ratifiziert haben. Im Gegensatz dazu führen EU-Mitglieder gemeinsam mit lateinamerikanischen und einigen ostafrikanischen Staaten die Liste derjenigen an, die Vertragspartner der

14 Dazu grundlegend Ruggie 1992.

15 Vgl. dazu Zürn 2018.

16 Siehe https://indicators.ohchr.org/, abgerufen am 10. November 2021, für das Folgende.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meisten ratifizierten Verträge und Fakultativprotokolle sind. Was die Verträge selbst betrifft, hat das Kinderrechtsabkommen von 1989 die meisten Ratifikationen (196 Vertragsstaaten, mit den USA als einziger Ausnahme), gefolgt vom Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung 1965 (182 Vertragsstaaten). Im Durchschnitt gilt: Je stärker Menschenrechtsinstrumente in die Souveränität von Nationalstaaten eingreifen, desto weniger Staaten haben sie ratifiziert. Die Anti-Folter-Konvention (Convention Against Torture, CAT) beispielsweise hat 171 Vertragsparteien, aber nur 91 Staaten haben das Fakultativprotokoll ratifiziert, das sie verpflichtet, Präventionsmechanismen einzurichten und Besuche des CAT-Ausschusses für Prävention zu erlauben.

4. Schließlich gibt es innerhalb der LIO exklusive Clubs von Demokratien, insbesondere auf regionaler Ebene. Prominente Beispiele sind die NATO und die EU. Die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) ist der einzige globale Club kapitalistischer Demokratien (38 Mitglieder).

Dabei ist die LIO weder Weltstaat noch Imperium (wie z.B. das britische »liberale« Imperium)[17] oder eine kosmopolitische Ordnung wie z.B. eine kantische »friedliche Föderation«.[18] Souveräne Nationalstaaten bilden die primären Einheiten der Ordnung. Staaten sind nicht die einzigen Akteure in der LIO; nichtstaatliche Akteure und ihre transnationalen Beziehungen haben gleichzeitig an Bedeutung gewonnen.[19] Die Ordnung souveräner Nationalstaaten hat sich zusammen mit der LIO entwickelt.[20] Dabei gibt es Überschneidungen zwischen der LIO und der territorialen Ordnung souveräner Nationalstaaten, aber die LIO weist auch einige einzigartige Merkmale auf.[21] Und es gibt Widersprüche zwischen der LIO und dem Staatensystem, insbesondere im Hinblick auf das Verständnis von Souveränität als seinem wichtigsten konstitutiven Prinzip.[22] Denn nationale Souveränität beinhaltet das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des Staates, wohingegen viele zeitgenössische LIO-Institutionen tiefgreifend in innerstaatliche Herrschaftsstrukturen eingreifen.[23]

Die unterschiedlichen Autor:innen der LIO

Die gängige Meinung über die Ursprünge und die Veränderungen der LIO seit dem Zweiten Weltkrieg besagt, dass sie vor allem durch die hegemoniale Position der USA und ganz allgemein des »Westens« entstanden und aufrechterhalten

17 Mehta 1999.

18 Kant 1977 [1795].

19 Keohane, Nye 1971; Risse 2013; Tallberg et al. 2014.

20 Tourinho 2021.

21 Lake et al. 2021a, Abb. 1, S. 229.

22 Biersteker, Weber 1996; Krasner 1999.

23 Börzel, Zürn 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

worden sei. Hier sind sich interessanterweise realistische Theorien hegemonialer Stabilität,[24] kritische Theorien der internationalen Politik wie der Neo-Gramscianismus bzw. die Dependenz- und Weltsystemtheorien,[25] aber auch postkoloniale Ansätze einig,[26] auch wenn letztere die Handlungsfähigkeit der Subalternen immer wieder betonen.[27] In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, dass jetzt bereits zum zweiten Mal das »Ende der amerikanischen Hegemonie« konstatiert wird.[28] Die erste Debatte über das Ende der US-Hegemonie fand in den 1970er und frühen 1980er Jahren statt, und zwar nach dem Ende des Vietnamkriegs und der amerikanischen Entscheidung, die Konvertierbarkeit des Dollars in Gold zu beenden.[29]

Die LIO wurde unzweifelhaft über einen langen Zeitraum (und bis heute) von der überlegenen materiellen und ideellen Macht der USA (und Westeuropas) getragen und gestützt. Es lässt sich auch mit Fug und Recht behaupten, dass die liberalen Demokratien in Nordamerika, Europa und anderswo wahrscheinlich einen unverhältnismäßig großen Einfluss auf die LIO und ihre verschiedenen globalen und regionalen Teil-Ordnungen gehabt haben. Die LIO in ihrer heutigen inhaltlichen und institutionellen Struktur ist jedoch nicht nur Gegenstand ständiger interner wie externer Kontestationen gewesen und hat sich dadurch weiterentwickelt. Sie hat im Laufe der Zeit viele Autor:innen gehabt, die nicht nur auf den »Westen« oder den »globalen Norden« beschränkt gewesen sind. Insbesondere die Entkolonialisierung stellt einen »liberalen Moment« in der Geschichte der internationalen Beziehungen dar, da sie das Prinzip der kollektiven Selbstbestimmung als konstitutiv für die LIO etablierte.[30] Die unabhängigen lateinamerikanischen, asiatischen und später afrikanischen Staaten haben die LIO und ihre Teil-Ordnungen mitgeprägt.[31] Viele der liberalsten Institutionen und Regime der LIO mussten gegen den Widerstand des »Westens« einschließlich der USA durchgesetzt werden.[32] Wir veranschaulichen diesen Punkt im Folgenden anhand dreier »Gründungsdokumente« der LIO, nämlich der UN-Charta von 1945, den Bretton-Woods-Abkommen von 1944 und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

24 Gilpin 1981; Kindleberger 1981; Kennedy 1987.

25 Cox 1987; Wallerstein 1979.

26 Said 1979.

27 Kerner 2021.

28 Z.B. Acharya 2014a; Cooley, Nexon 2020.

29 Keohane 1984.

30 Tourinho 2021.

31 Zu Lateinamerika im Besonderen siehe Acharya et al. 2021. In diesem Band dazu auch Braig (Lateinamerika) sowie Eckert (Afrika).

32 Zu den illiberalen Tendenzen der US-Außenpolitik siehe Viola 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die »Verfassung« der LIO: Die Charta der Vereinten Nationen von 1945

Die dominante Darstellung der Geschichte der Vereinten Nationen betont die Verhandlungen zwischen den »Großmächten«, also den USA, Großbritanniens und der Sowjetunion gegen Ende des Zweiten Weltkriegs (denen sich später die damalige Republik China auf der Konferenz von Dumbarton Oaks 1944 anschloss). Während sich die vier Mächte in Dumbarton Oaks auf den institutionellen Aufbau der UN einschließlich des Sicherheitsrats geeinigt hatten, wurde auf der Konferenz von San Francisco 1945, an der 46 Staatenvertreter teilnahmen, die UN-Charta abschließend verhandelt. Schon damals war das Vetorecht der vier Siegermächte des Zweiten Weltkriegs im Weltsicherheitsrat (später fünf, mit der Aufnahme Frankreichs) hoch umstritten, und diese Kontestation dauert bis heute an.[33] Anders gesagt: Die am wenigsten liberale Institution der UN-Charta kam u.a. auf Betreiben dreier westlicher Demokratien zustande, und ihre Legitimität wird bis heute weltweit in Frage gestellt.

Dagegen waren lateinamerikanische und andere postkoloniale Nationen erfolgreicher in Bezug auf die Durchsetzung einer konstitutiven Norm der LIO als auch des Staatensystems, nämlich des Prinzips der »souveränen Gleichheit« der Staaten als Grundlage des liberalen Internationalismus und des regelgeleiteten Multilateralismus.[34] Im Kontext der Entkolonialisierung wurde diese Grundnorm uminterpretiert, und zwar sowohl in Bezug auf die internationalen Beziehungen unter Gleichen (ungeachtet von Machtunterschieden) als auch im Hinblick auf die Freiheit von äußerer Einmischung in die eigenen inneren Angelegenheiten. Die »souveräne Gleichheit« der Staaten war erstmals in der Konvention von Montevideo der Konferenz amerikanischer Staaten (Vorläufer der heutigen OAS) über die Rechte und Pflichten der Staaten aus dem Jahr 1933 verankert worden und gelangte von dort auf Betreiben lateinamerikanischer Staaten in die UN-Charta (vgl. die Präambel und Art. 2.1 der UN-Charta).[35] Letztlich wurde damit das liberale Prinzip »one person, one vote« auf die internationale Ordnung übertragen.

Bis heute ist die »souveräne Gleichheit« als konstitutive Norm der internationalen Ordnung janusköpfig: Einerseits schützt sie auch Autokratien vor äußerer Einmischung. Andererseits – und dieses Verständnis stand in den Verhandlungen in San Francisco im Vordergrund – ermöglicht diese Grundnorm kollektive Selbstbestimmung und soll demokratische Systeme vor Einmischung von außen schützen. Im Laufe der Zeit und weiterer Kontestationen wurde das Souveränitätsverständnis fortentwickelt. Seit Mitte der 2000er Jahre setzt das Prinzip der »Schutzverantwortung« (Responsibility to Protect) den Regierungen klare Grenzen, insofern als schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen und Völkermord nicht durch das Souveränitätsprinzip gedeckt sind.[36]

33 Hurd 2008, Kap. 4; Simpson 2004, Kap. 6.

34 Finnemore, Jurkovich 2014; Tourinho 2021.

35 Simpson 2004, S. 176.

36 Bellamy 2011; Zimmermann et al. 2023, Kap. 3.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bretton Woods und die liberale internationale Wirtschaftsordnung (LIWO)

Die vorherrschende Darstellung der Ursprünge der liberalen internationalen Wirtschaftsordnung (LIWO) konzentriert sich ebenfalls stark auf die USA und das Vereinigte Königreich als Großmächte auf der Konferenz von Bretton Woods im Jahr 1944.[37] Dabei wurde Ruggies Konzeptualisierung des »eingebetteten Liberalismus« (embedded liberalism)[38] als US-britischer Kompromiss zwischen einer offenen internationalen Wirtschaftsordnung einerseits und staatlichem Interventionismus auf den heimischen Märkten zur Kompensation der Verlierer des Freihandels andererseits konzeptualisiert.

Wie Helleiner gezeigt hat,[39] geht es jedoch beim »embedded liberalism« nicht nur um innerstaatliche Umverteilung als Reaktion auf die Handelsliberalisierung. Bretton Woods versuchte auch, ein System des umverteilenden Multilateralismus auf der internationalen Ebene zu etablieren, das in der Internationalen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (IBRD) als Teil der Weltbank seinen Ausdruck fand. Darüber hinaus war die Förderung eines auf internationale Entwicklung angelegten Weltwirtschaftssystems eines der Hauptziele der US-Verhandlungsführer, um die Zustimmung und Legitimität der vierunddreißig in Bretton Woods vertretenen lateinamerikanischen, afrikanischen, asiatischen und osteuropäischen Länder für eine offene Wirtschaftsordnung zu erreichen. Entwicklungspolitische Themen wurden in Bretton Woods durch lateinamerikanische Staaten (Raul Prebisch),[40] aber auch durch die Republik China (Sun Yat-sen)[41] auf die internationale Agenda gesetzt.[42]

Bretton Woods und die Ursprünge der LIWO sind ein weiteres Beispiel dafür, wie postkoloniale Staaten von Anfang an versuchten, die globale liberale Ordnung zu beeinflussen, wenn auch vor allem über die USA und ihre Verhandlungsführer. Hier waren sie jedoch nur teilweise erfolgreich. Inwieweit die neu geschaffene LIWO Überlegungen zu Verteilungsgerechtigkeit und globaler Solidarität beinhalten sollte, war von Anfang an umstritten. Die LIWO nach Bretton Woods konzentrierte sich hauptsächlich auf die Handelsliberalisierung, und das Konzept des »embedded liberalism« beschränkte sich im Wesentlichen auf die Umverteilung im Inland. Die Entkolonialisierung und das Aufkommen der Dependenztheorie Ende der 1960er / Anfang der 1970er Jahre setzte das Thema der globalen (Um-)Verteilungsgerechtigkeit wieder auf die internationale Agenda und gipfelte in den Forderungen der Bewegung der Blockfreien Staaten nach einer Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung (NIWO). Die NIWO scheiterte, und

37 Vgl. z.B. Ikenberry 1992; Ikenberry et al. 1988.

38 Ruggie 1983.

39 Helleiner 2014a.

40 Raul Prebisch war ein argentinischer Entwicklungsökonom und erster Direktor der Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik.

41 Sun Yat-Sen war Arzt, Philosoph, Revolutionär und erster Präsident der Republik China.

42 Helleiner 2014a, Kap. 7; Helleiner 2014b.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

statt des »embedded liberalism« wurde der Neoliberalismus mit seiner Betonung von Deregulierung (der Finanzmärkte), Privatisierung und Reduzierung staatlicher Interventionen ab den 1980er Jahren auch in Bezug auf die internationale Wirtschaftsordnung zum dominanten Paradigma. Auch aus diesen Gründen halten die Kontestationen in Bezug auf die LIWO, insbesondere in ihrer neoliberalen Form, bis heute an. Die internationalen Verhandlungen über Klimawandel haben z.B. Fragen der globalen Verteilungsgerechtigkeit erneut auf die internationale Agenda gesetzt, etwa hinsichtlich der Auslegung des im Kyoto-Protokoll verankerten Grundsatzes der »gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortung«.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als »Magna Charta« des politischen Liberalismus

Einer der Eckpfeiler des politischen Liberalismus der LIO ist die Etablierung der Menschenrechte als *internationale* Normen, die für jeden Nationalstaat unabhängig von der Art des Regimes verbindlich und im Völkerrecht verankert sind (*erga omnes* und *ius cogens*). Wie beim liberalen Internationalismus und der LIWO konzentriert sich das vorherrschende Narrativ über die Entstehung des internationalen Menschenrechtsregimes nach dem Zweiten Weltkrieg – wieder einmal – auf die westliche Dominanz und Hegemonie. In jüngerer Zeit wurde dieses Argument erneut von Vertretern einer kritischen Theorie der Menschenrechte vorgebracht, welche die internationalen Menschenrechte als vom Westen auferlegte Standards des (liberalen) Individualismus für den Rest der Welt bezeichnen.[43] Die historische Forschung über die Entwicklung der internationalen Menschenrechte erzählt eine ganz andere Geschichte, die tief mit der Geschichte der Entkolonialisierung verwoben ist.[44] Zur Verdeutlichung dieser Verflechtungen konzentrieren wir uns auf das Gründungsdokument des globalen Menschenrechtsregimes, nämlich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1949.

Einer der wichtigsten Vorläufer der AEMR war die »Erklärung zur Verteidigung der Menschenrechte«, die 1938 von der Interamerikanischen Konferenz in Lima verabschiedet wurde.[45] Als 1945 in San Francisco die Konferenz zur Gründung der Vereinten Nationen begann, legte Panama, unterstützt von Chile, Kuba und Mexiko, einen Entwurf für eine Menschenrechtserklärung vor, allerdings ohne Erfolg. Die »Großen Vier«, die in Dumbarton Oaks einen Entwurf für die spätere UN-Charta ausgehandelt hatten, waren entweder unentschlossen (USA) oder standen der Idee feindselig gegenüber (Frankreich und Großbritannien als Kolonialmächte sowie die Sowjetunion als illiberaler Gegenspieler der LIO).[46] Letztlich setzte sich jedoch eine Koalition aus postkolonialen Staaten und NGOs durch, die die internationalen Menschenrechte an sieben Stellen in die UN-Charta aufnahm, einschließlich der Einrichtung einer Menschenrechtskommission, die dann die

43 Hopgood 2013; Moyn 2019; Posner 2014.

44 Vgl. Jensen 2016; Roberts 2015.

45 Glendon 2003, S. 28.

46 Glendon 2003, S. 29; Sikkink 2014, S. 393.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

AEMR ausarbeiten sollte. Kurz gesagt: Dass die internationalen Menschenrechte heute für die LIO konstitutiv sind, ist gegen den Widerstand der alten (Großbritannien) und der neuen (USA) Hegemonialmächte zustande gekommen.

Unmittelbar nach San Francisco beauftragten die lateinamerikanischen Staaten eine Kommission mit der Ausarbeitung der Amerikanischen Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen, die schließlich im April 1948 von der Konferenz der amerikanischen Staaten in Bogotá angenommen wurde.[47] Diese Erklärung enthielt sowohl bürgerliche und politische Rechte als auch wirtschaftliche und soziale Rechte, sowie zehn Artikel, die sich mit den Pflichten des Menschen befassten. Die Ausarbeitung der Amerikanischen Erklärung und der AEMR verlief parallel.[48] Die AEMR verdankt ihren Inhalt wesentlich der Amerikanischen Erklärung, insbesondere hinsichtlich ökonomischer und sozialer Rechte. Auch die beiden Menschenrechtskonventionen der 1960er/1970er Jahre zu den zivilen und politischen Rechten bzw. den sozialen und ökonomischen Rechten gehen inhaltlich stark auf das Engagement postkolonialer Staaten Lateinamerikas, Afrikas und Asiens zurück.[49]

Westliche Interpretationen der internationalen Menschenrechte konstruieren oft einen Widerspruch zwischen den im Prinzip der souveränen Gleichheit (s.o.) verankerten Nichteinmischungsgebot und dem (universellen) Schutz der Menschenrechte. Aus der postkolonialen Perspektive, die von den neuen unabhängigen und sich demokratisierenden Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg eingenommen wurde, sind individuelle und kollektive Selbstbestimmung jedoch unlösbar miteinander verbunden, wobei letztere die Nichteinmischung in ihre Souveränität impliziert.[50] In diesem Sinne versteht der Menschenrechtsdiskurs der unmittelbaren Nachkriegszeit, der stark von postkolonialen Staaten beeinflusst wurde, nationale Souveränität als Voraussetzung für den Schutz der Menschenrechte.[51] In ähnlicher Weise betonte auch die Erklärung der Konferenz asiatischer und afrikanischer Staaten in Bandung 1955 die Verbindung zwischen individuellen Rechten und kollektiver Selbstbestimmung einschließlich der Nichteinmischung.[52] Erst in den 1970er Jahren änderte sich dieses Verständnis mit dem Aufkommen transnationaler Menschenrechtsnetzwerke.[53] Nationale Souveränität wurde zunehmend als Hindernis für den Schutz der Menschenrechte angesehen, so dass internationale Menschenrechtsverträge zunehmend in die Souveränität der Staaten eingriffen, was schließlich in der Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofs gipfelte,[54]

47 Sikkink 2014; Glendon 2003.

48 Für eine detaillierte Geschichte der AEMR siehe Morsink 1999.

49 Jensen 2016.

50 Reus-Smit 2011; Reus-Smit 2013a.

51 Burke 2016; Sikkink 2014, S. 394.

52 Acharya 2014b.

53 Keck, Sikkink 1998.

54 Deitelhoff 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der das Prinzip individueller Verantwortlichkeit für schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen auf der internationalen Ebene etablierte.

Zusammengefasst ergibt sich, dass die LIO von Anfang an höchst unterschiedliche Autor:innen hatte. Mitgeschrieben haben vor allem postkoloniale lateinamerikanische, afrikanische und asiatische Staaten. Und viele Inhalte der LIO mussten immer wieder gegen den erbitterten Widerstand der vermeintlichen Gralshüter liberaler Ordnungen, der sog. »westlichen Demokratien« in Nordamerika und Europa, durchgesetzt werden.[55]

Aktuelle Kontestationen der LIO

Nach dem Ende des Kalten Krieges wurde das liberale Skript für die internationale Ordnung umgeschrieben. Die Eingriffstiefe internationaler Institutionen in die nationale Souveränität von Staaten ist das zentrale Unterscheidungsmerkmal zwischen dem liberalen Multilateralismus der LIO nach 1945 und dem postnationalen Liberalismus der LIO nach 1989.[56] Zwar gab es auch schon vor 1990 supranationale Institutionen, vor allem auf regionaler Ebene (wie etwa in Europa, s.u.). Aber nach dem Ende des kalten Krieges wurde die LIO noch einmal maßgeblich gestärkt.[57] Ihr substanzieller Inhalt wurde ebenfalls liberaler. Der regelgeleitete Multilateralismus wurde nicht nur durch die zunehmenden Befugnisse internationaler Organisationen gestärkt; er wurde auch immer mehr vom politischen Liberalismus durchdrungen, wobei die Rechtsstaatlichkeit, die Demokratie und die Freizügigkeit der Menschen noch stärker betont wurden. Spezifische institutionelle Arrangements, die vor allem in den 1990er und frühen 2000er Jahren entstanden, schränkten die Souveränität der Staaten weiter ein, die ihre Legitimität dadurch erlangten, dass sie liberale Rechte, Regeln und Entscheidungen garantierten. Die nationale Souveränität wurde durch den ökonomischen Liberalismus ebenfalls weiter beschnitten. Globalisierung, offene Märkte und supranationale Gremien, die die Regeln für eine internationale Wirtschaftsordnung definierten, drängten die Staaten zu weiteren Liberalisierungsschritten.[58]

Diese liberale und supranationale Vertiefung der LIO löste eine Welle von Kontestationen aus, nicht nur von außerhalb, sondern auch innerhalb des Westens. Der postnationale Liberalismus der LIO nach dem Kalten Krieg ist weniger offen für Staaten mit unterschiedlichen kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Hintergründen als der liberale Multilateralismus der Nachkriegs-LIO. Das Erstarken des islamistischen Fundamentalismus, der imperiale Revisionismus in Russland, der Aufstieg Chinas und die Antiglobalisierungsbewegungen sowie die Ausbreitung von Rechtspopulismus und Nationalismus in Europa und den

55 Gerade vor diesem Hintergrund zeigt sich die Krise des Universalismus. Vgl. dazu Jaeggi sowie Zürn und Stiller in diesem Band.

56 Zum Folgenden siehe Börzel, Zürn 2021; Zürn 2018.

57 Börzel, Zürn 2021, Abb. 3, S. 293.

58 Gerstle 2022, S. 141–188.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

USA stellen neue (oder erneute) Herausforderungen für liberale Gesellschaften dar.[59] Diese Kontestationen zielen auch auf die Art und Weise ab, in der liberale Gesellschaften ihre Beziehungen auf internationaler Ebene gestalten wollen. Sie bringen zivilisatorische, religiöse und ethno-nationalistische Ansprüche zum Ausdruck und mobilisieren sie. Sie konvergieren in der Kritik an einem universellen Verständnis von individuellen, kollektiven und Gruppen-Rechten, das durch starke internationale Institutionen gestützt wird, die in die Souveränität der Staaten bei der Organisation ihrer Gesellschaften und Volkswirtschaften eingreifen. Grenzen werden wieder stärker betont, und der freie Verkehr von Kapital, Waren, Dienstleistungen und Menschen wird zunehmend in Frage gestellt. Darüber hinaus werden unterschiedliche Lebensstile (Geschlechterverhältnisse, Multikulturalismus, LGBTQIA+) als »ungesund« abgetan. All dies geht einher mit einer wachsenden Ablehnung politischer Autorität jenseits des Nationalstaates, die sich aus der Kritik an der Anwendung doppelter Standards, z.B. bei militärischen Interventionen, und der (fortgesetzten) Institutionalisierung von Ungleichheit im UN-Sicherheitsrat, der Weltbank oder dem IWF speist. Die Legitimität liberaler internationaler Institutionen zum Schutz und zur Förderung von wirtschaftlicher Freiheit, Sicherheit, Menschenrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wird nicht nur von autokratischen Regimen in Frage gestellt. In liberalen Demokratien richten sich nationalistische und populistische Kräfte auf der Rechten und antiglobale Bewegungen auf der Linken ebenfalls gegen internationale Institutionen. Sie sind sich einig in ihrem Widerstand gegen die liberale Eingriffstiefe der LIO, die demokratische Volkssouveränität einschränkt.

Die Geschichte der LIO als eine Geschichte ständiger Kompetenzerweiterungen internationaler Institutionen und Beschneidungen nationaler Souveränität einerseits sowie der fortlaufenden Zunahme liberaler Inhalte lässt sich auch auf der regionalen Ebene zeigen, und übrigens nicht nur in Europa.[60] Die Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) und die Amerikanische Menschenrechtskonvention gewannen auf dem amerikanischen Kontinent an Autorität. Die Afrikanische Union (AU), die Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker sowie subregionale Organisationen wie die Wirtschaftsgemeinschaft Westafrikanischer Staaten (ECOWAS) reagierten auf Rechtsverletzungen und setzten sich für eine demokratische Staatsführung in Afrika ein. ECOWAS und die AU erhielten sogar das Recht, in ihren Mitgliedstaaten militärisch zu intervenieren, um demokratische Normen durchzusetzen.

Dabei ist die Entwicklung der europäischen Integration von der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft der 1960er zur Europäischen Union nach 1990 ein besonders ausgeprägtes Beispiel für die hier aufgezeigte Entwicklung der LIO – einschließlich ihrer Kontestationen. Dazu im Folgenden einige Ausführungen.

59 Siehe hierzu im vorliegenden Band die Beiträge von Bluhm und Varga zu Russlands harter Rechten sowie Krämer zum Islamismus.

60 Vgl. Börzel, Risse 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Regionale Ausprägung der LIO: Das Beispiel Europäische Union (EU)

Die LIO ist Teil der DNA der EU. Die gemeinsame Geschichte der Zerstörungen im Zusammenhang mit nicht nur einem, sondern zwei Weltkriegen, hat die kollektive Identität der Europäer:innen geformt. Sie ermöglichte den Aufbau einer liberalen Ordnung jenseits des Nationalstaates, deren liberaler Internationalismus von Anfang an stärker als irgendwo sonst in der Welt in innerstaatliche Angelegenheiten eingriff.[61]

Die Europäische Integration als regional institutionalisierten Ausprägung der LIO

Bereits die 1951 gegründete Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) verkörperte einen ausgeprägten liberalen Internationalismus. Die EGKS unterstellte die Kohle- und Stahlproduktion ihrer Mitgliedsstaaten einer gemeinsamen Hohen Behörde, um »deutlich zu machen, dass ein Krieg zwischen Frankreich und Deutschland nicht nur undenkbar, sondern materiell unmöglich wird«.[62] Erreicht werden sollte dies durch einen supranationalen, für andere europäische Staaten offenen Rahmen, der eine substanzielle sicherheitspolitische Integration staatlicher Kernkompetenzen vorsah. Der nächste Schritt zur Sicherung des Friedens und der Freiheit in Europa sollte eine Europäische Verteidigungsgemeinschaft (EVG) sein, die »Armee, Waffen und Grundstoffproduktion zugleich unter eine gemeinsame Souveränität« stellen würde.[63] Erst als die Ratifizierung der EVG in der französischen Nationalversammlung 1954 gescheitert war, verlagerten sich die Integrationsbemühungen der europäischen Staaten auf den Bereich des ökonomischen Liberalismus. 1957 wurde mit den Römischen Verträgen die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) gegründet, deren zentrales Ziel die Schaffung eines europäischen Binnenmarktes war. Seine vier Freiheiten des Waren-, Dienstleistungs-, Kapital- und Arbeitnehmerverkehrs sollten von supranationalen Institutionen geschützt und befördert werden. Da es sich um wirtschaftliche Freiheiten handelte, basierten sie auf dem liberalen Grundsatz der Nichtdiskriminierung.

Es dauerte fast 30 Jahre, bis sich die Mitgliedstaaten auf eine umfassende Vertragsreform zur Vollendung des Binnenmarktes einigten. In den drei Jahrzehnten vor der Einheitlichen Europäischen Akte von 1986 entwickelte sich der liberale Internationalismus jedoch weiter. Der Europäische Gerichtshof etablierte den Anwendungsvorrang und die unmittelbare Wirkung des EU-Rechts als Grundlage der EU als Rechtsgemeinschaft. Die Europäische Kommission wurde zur wichtigsten Agenda-Setterin der EU-Gesetzgebung, und der Rat der EU erlebte nicht nur eine Ausweitung der Mehrheitsregel, sondern musste seine Entscheidungsbe-

61 Börzel, Risse 2020; Risse 2010.

62 Schuman-Erklärung vom 9.5.1950, https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_de, abgerufen am 21.11.2023.

63 Monnet 1976.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fugnisse mit einem immer selbstbewusster auftretenden Europäischen Parlament teilen.

Ungeachtet der Asymmetrie zwischen wirtschaftlichem und politischem Liberalismus trug die EU den Keim des postnationalen Liberalismus von Beginn an in sich, der in abgeschwächter Form erst nach dem Ende des Kalten Krieges für die LIO insgesamt charakteristisch wurde (wie oben beschrieben). Der liberale Inhalt und die Autorität der EU-Institutionen während des Kalten Krieges waren im Vergleich zu allen anderen internationalen Institutionen wesentlich weitreichender. Mit dem Ende des Kalten Krieges hat die liberale Eingriffstiefe der EU noch einmal erheblich zugenommen.

Der 1992 geschlossene Vertrag von Maastricht beschloss die Weiterentwicklung des europäischen Binnenmarktes in eine Wirtschafts- und Währungsunion.[64] Die Autorität der EU zur Liberalisierung von Dienstleistungen, Arbeit und Kapital wurden gestärkt. Die Einführung des Euro als gemeinsamer Währung kam mit der vollständigen Übertragung der nationalen Zuständigkeiten für die Geldpolitik auf die unabhängige Europäische Zentralbank (EZB), womit die Mitgliedstaaten ihre Kompetenzen zur Einbettung des ökonomischen Liberalismus in die Politik des Wohlfahrtsstaates weitgehend aus der Hand gaben.[65] Auch im Bereich der inneren Sicherheit erhielt die EU weitreichende Entscheidungsbefugnisse. Die Einführung einer gemeinsamen Asyl- und Migrationspolitik sowie der Ausbau der Zusammenarbeit in der Justiz- und Innenpolitik (z.B. Kriminalitäts- und Korruptionsbekämpfung) folgte der Abschaffung der Grenzkontrollen im »Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts« (Schengen).

Mit dem Ausbau des wirtschaftlichen und politischen Liberalismus kam auch die Stärkung der supranationalen Autorität von EU-Institutionen. Das Europäische Parlament wurde schrittweise zum gleichberechtigten Mitgesetzgeber des Rates der EU aufgewertet und Mehrheitsentscheidungen im Rat zum Regelfall gemacht. Die Europäische Zentralbank erhielt neben ihrer Zuständigkeit für die Geldpolitik auch die Aufsicht über systemrelevante Banken im Euroraum.

Die Vertiefung der liberalen europäischen Ordnung nach innen ging schließlich mit ihrer Erweiterung nach außen einher. Die Mehrheit der post-sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas beantragten die Mitgliedschaft in der EU, nicht zuletzt um ihren liberalen Transformationsprozess abzusichern.[66] Staaten, die der EU beitreten wollen, werden nicht nur verpflichtet, vor ihrem Beitritt das gesamte geltende EU-Recht zu übernehmen. Sie müssen auch nachweisen, dass ihre Institutionen in der Lage sind, Kernprinzipien des wirtschaftlichen und politischen Liberalismus wie Marktfreiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte zu wahren (die »Kopenhagener Kriterien« von 1993).

Die Weiterentwicklung des liberalen Internationalismus vom liberalen Multilateralismus in einen postnationalen Liberalismus folgte einem globalen Trend, der

64 Moravcsik 1998, Kap. 6; McNamara 1998.

65 Schmidt, Thatcher 2013.

66 Vachudova 2005.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich auch auf der regionalen Ebene manifestierte. Die Europäische Union bleibt jedoch ein Extremfall. Deshalb lässt sich an ihrem Beispiel auch gut aufzeigen, wie die Transformation der LIO zur gegenwärtigen Welle von Kontestationen des liberalen Skripts beigetragen hat.

Souveränitätsverzicht ohne Mitsprache als Ursache tiefgreifender Kontestationen

Die fortschreitende liberale Eingriffstiefe der EU mag von Beginn an in ihrem liberalen Internationalismus eingeschrieben gewesen sein. Die dahinterliegenden historischen Lehren aus den Schrecken des Zweiten Weltkriegs und der Shoa wurden jedoch nicht von allen Mitgliedsstaaten gleichermaßen geteilt. Mittel- und osteuropäische Länder, deren demokratische Transformation mit der Rückerlangung ihrer nationalen Selbstständigkeit verknüpft ist, sahen in der Abgabe von Souveränitätsrechten an die EU nicht zwingend den besten Weg zur Wahrung von Wohlstand, Frieden und Freiheit. Auch südeuropäische Länder, deren Beitritt zur EU in der ersten Hälfte der 1980er ebenfalls nach ihrer demokratischen Transition erfolgte, haben die Stärkung der liberalen Autorität der EU nicht uneingeschränkt als zu ihrem Vorteil erfahren. Das liegt nicht zuletzt an der mangelnden Inklusivität der Entscheidungsfindung. Die fehlenden Möglichkeiten zur Kontestation institutioneller Reformen haben zu Widerstand gegen die Anwendung liberalen Normen geführt, der sich zunehmend auch gegen die EU selbst richtet. Dies soll im Folgenden am Beispiel der Eurokrise aufgezeigt werden.

Die Eurokrise führte zu einer erheblichen Vertiefung der Finanzintegration. Um den Zusammenbruch der Eurozone zu verhindern, etablierten die Euroländer eine ganze Reihe neuer supranationaler Institutionen. Der Fiskalpakt, der Europäische Stabilitätsmechanismus, die Bankenunion, der Mechanismus für makroökonomische Ungleichgewichte und das Europäische Semester stellen eine weitreichende Stärkung der liberalen Eingriffstiefe der EU dar – ohne die EU-Verträge auch nur anzutasten.

Diese Vertiefung der europäischen Finanzintegration resultierte aus dem innenpolitischen Widerstand in den nördlichen Mitgliedsstaaten, darunter Deutschland, gegen die Gewährung von Umverteilungsbefugnissen an die EU, die zur Überwindung der unterschiedlichen Wirtschaftsleistung zwischen nördlichen Gläubiger- und südlichen Schuldnerländern erforderlich gewesen wären.[67] Erstere lehnten Forderungen nach einer Fiskalunion ab, die der EU eine unabhängige Steuer- und Ausgabenkapazität einschließlich der gemeinsamen Schuldenaufnahme verliehen hätte, die für die Finanzierung eines Finanzausgleichssystem und eines EU-weiten Renten- und Beschäftigungsversicherungssystem notwendig gewesen wären. Stattdessen stellten Deutschland, Österreich und die Niederlande die Eurokrise als Regulierungsproblem dar.[68] Die Lösung bestand dementsprechend nicht in einer Fiskalunion, sondern in der Einhaltung strengerer Sparregeln und Strukturreformen, die von der Kommission und der EZB durchgesetzt wurden. Finanzielle Hilfe

67 Ioannou et al. 2015.

68 Chang 2016, S. 493.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

könnte nur ein vorübergehendes Mittel sein, um Anpassungskosten abzufedern und zum Aufbau von Reformkapazitäten beizutragen. Die Delegation zusätzlicher Regulierungsbefugnisse ermächtigte die Kommission und die EZB, Entscheidungen mit Umverteilungsfolgen zu treffen, ohne politische Rechenschaft darüber ablegen zu müssen. Die Kommission hat die Aufgabe, Beschlüsse des Europäischen Rates in technische Vorschläge für gesetzgeberische Maßnahmen umzuwandeln, die dann im ordentlichen oder besonderen Gesetzgebungsverfahren angenommen wurden. Durch einen zwischenstaatlichen Vertrag wurde der Fiskalpakt mit der Verpflichtung zur Einführung der Schuldenbremse außerhalb der EU etabliert. Gleiches gilt für den Europäischen Stabilitätsmechanismus (ESM), der dann im vereinfachten Revisionsverfahren (Art. 48 Abs. 6 EUV) in die Europäischen Verträge aufgenommen wurde.

Um einem Staatsbankrott zu entgehen, blieb Griechenland, Irland, Italien, Portugal und Spanien keine andere Wahl, als die Verschärfung der Fiskal- und Währungsregeln der EU zu akzeptieren. Die Stärkung der liberalen Eingriffstiefe der EU dämmte die drohende Staatsverschuldung ein und trug zur Stabilisierung der Volkswirtschaften der Krisenländer bei. Dennoch leidet der Süden Europas weiterhin unter langfristigen Entwicklungsproblemen. Die Disziplinierung des Bankensektors und die Ausgabenpolitik der Mitgliedstaaten haben wenig dazu beigetragen, die Kluft zwischen dem nördlichen Kern der EU und ihrer südlichen Peripherie zu verringern.[69]

Die liberale Eingriffstiefe der EU in Finanz- und Währungsfragen hat ihre Legitimität systematisch untergraben. Erstens hat die Delegation von Regulierungsbefugnissen an nicht-majoritäre Institutionen politische Entscheidungen sowohl auf EU- als auch auf nationaler Ebene von der demokratischen Verantwortung isoliert. Zweitens hat das Krisenmanagement der EU die sozialen Kosten der Eurokrise kaum gemildert, sondern vor allem in die heimische Wirtschafts- und Sozialpolitik eingegriffen und Umverteilungseffekte hervorgerufen oder zumindest verstärkt, die nun der EU zugeschrieben werden. Die von der Eurokrise am stärksten betroffenen Bürger:innen hatten das Gefühl, dass es der EU nicht gelungen sei, supranationale Lösungen für die durch die europäische Integration verursachten Probleme bereitzustellen.[70] Drittens verstößt die ungleiche Durchsetzung der Haushaltsdisziplin gegen die Grundsätze der Fairness und Gleichheit. Deutschland, dem ersten Mitgliedsstaat, der gegen den Stabilitäts- und Wachstumspakt verstoßen hat, und Frankreich, »weil es Frankreich ist« (Junker),[71] wurde mehr Spielraum bei den Haushaltsregeln eingeräumt als Portugal, Griechenland oder Spanien.[72] Zwölf Jahre lang (2010–2022) stand Griechenland

69 Bohle, Greskovits 2012.

70 Polyakova, Fligstein 2016, S. 61.

71 https://www.reuters.com/article/uk-eu-deficit-france-idUKKCN0YM1N0, abgerufen am 21.11.2023.

72 Matthijs, Blyth 2015.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unter der Finanzaufsicht der EU und war gezwungen, strenge Sparprogramme, Haushaltsumstrukturierungen und Strukturreformen einzuhalten.

Durch finanzielle Garantien, Hilfen und Interventionen führten die EZB und der ESM direkt oder indirekt eine massive Umverteilung zwischen und innerhalb der Mitgliedstaaten durch. Die Weigerung der nördlichen Mitgliedsstaaten, die Umverteilung auf EU-Ebene politisch anzugehen und den Regierungen der Mitgliedsstaaten gleichberechtigten Zugang zu politischen Diskussionen zu ermöglichen, löste eine Welle von Protesten seitens der südlichen Mitgliedsstaaten aus. Zunächst stellten sie die Einhaltung der EU-Sparregeln und -verfahren in Frage. Die Regierungen Griechenlands, Portugals, Spaniens und Irlands forderten mehr Flexibilität, etwa bei der Beurteilung ihrer Haushalts- und Wachstumspolitik. Dies gilt auch für Frankreich und Italien, die die Defizitregeln der EU von vornherein nie vollständig eingehalten haben. Die Kommission, die EZB und die Gläubigerstaaten blieben standhaft und pochten auf die Einhaltung verschärfter Sparregeln.[73] Während die Kommission beispielsweise Frankreich verschonte, eröffnete sie im November 2018 ein Verfahren wegen übermäßigem Defizit gegen Italien. Die populistische Regierung der 5-Sterne-Bewegung und der rechtsextremen Lega weigerte sich, bei der Anpassung des italienischen Haushaltsplans für 2019 nachzugeben, was einen Verstoß gegen EU-Fiskalregeln aufgrund zu hoher Sozialausgaben darstellte. Nach monatelangen Auseinandersetzungen mit der Kommission, bei denen sich die Kreditwürdigkeit Italiens verschlechterte, gab die italienische Regierung schließlich nach.

Die offene Nichteinhaltung supranationaler Regeln untergräbt das Fundament der EU als Rechtsgemeinschaft. Der Grundsatz der Nichtdiskriminierung verlangt, dass das EU-Recht für alle Mitgliedstaaten und alle EU-Bürger:innen gleichermaßen gilt. Seine Rechtfertigung führte zu heftigen Kontestationen der liberalen Befugnis der EU, überhaupt Normen und Regeln festzulegen. (Überwiegend) linkspopulistische Parteien in den krisengeschüttelten Ländern Griechenland, Italien und Portugal prangerten den illegitimen Eingriff der EU in die nationale demokratische Souveränität an. Mitte-Rechts- und populistische Rechtsparteien von Gläubigerländern, darunter Deutschland, die Niederlande und Österreich, verteidigten die Sparauflagen der EU-Rettungspakete, indem sie betonten, dass die EU eine Rechtsgemeinschaft sei, in der für alle Mitgliedsstaaten »pacta sunt servanda« gleichermaßen gälte.

Die Einführung umstrittener WWU-Regeln verlagerte das Ziel der Kontestationen auf die liberale Eingriffstiefe der EU als solche. Ihre demokratische Glaubwürdigkeit wurde nicht nur von populistischen Politiker:innen und Bürger:innen in Frage gestellt, die gegen die sozioökonomischen Auswirkungen der Eurokrise demonstrierten. Die Verfassungsgerichte mehrerer Mitgliedstaaten haben sich das Recht vorbehalten, Entscheidungen von EU-Institutionen zu überprüfen und gegebenenfalls aufzuheben und damit den Vorrang des EU-Rechts in Frage zu stellen.[74] Die Auseinandersetzungen in und um die EU als eine durch Rechtsstaatlich-

73 Matthijs, Blyth 2015.

74 Joerges 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit integrierte Gemeinschaft verschärften sich im Rahmen der folgenden Krise. Die Polykrisen der EU zeigen, wie »Intrusion ohne Inklusion« zu tiefgreifenden Kontroversen führt, die das Potenzial haben, liberale Ordnungen zu schwächen. Die Vertiefung des wirtschaftlichen und politischen Liberalismus in der EU erfolgte, ohne den Mitgliedstaaten in Südeuropa bzw. den Beitrittskandidaten in Mittel- und Osteuropa ausreichend Mitsprachemöglichkeiten einzuräumen.

Schlussfolgerungen

Die LIO ist zunehmend umstritten, ebenso wie die EU als einer ihrer wichtigsten Ausprägungen. Putins Angriffskrieg gegen die Ukraine ebenso wie Trumps »America First« stellen Grundlagen der LIO in Frage. Der Aufstieg Chinas zur Weltmacht fordert Kernbestandteile des politischen Liberalismus in Gestalt des internationalen Menschenrechtsregimes heraus, wobei die Volksrepublik keine Probleme mit der LIWO hat und auch nur teilweise liberalen Internationalismus in Frage stellt (insbesondere, wenn es um Souveränitätsverzicht geht). In allen drei Fällen handelt es sich um externe Kontestationen des liberalen Skripts, bei denen konstitutive Bestandteile der LIO von einer nicht- oder illiberalen Perspektive in Frage gestellt werden. Bei aller Aufmerksamkeit für Putin, Trump oder Xi Jinping wird allerdings häufig übersehen, dass die meisten tiefgreifenden Kontestationen der LIO »hausgemacht« sind, dass sie Reaktionen auf interne Widersprüche der LIO darstellen. Die Diskrepanz zwischen zunehmender Eindringtiefe der LIO in die inneren Angelegenheiten von Staaten durch supranationale Institutionen einerseits und fehlender Einbeziehung der von diesen Institutionen Betroffenen in die Entscheidungsfindung selbst andererseits führen zu Kontestationen, die sich unter anderem im Aufstieg des autoritären Populismus[75] in vielen liberalen Demokratien manifestieren.

Die EU stellt einen paradigmatischen Fall dar für die Kontestationen der LIO, ihrer Ursachen und Folgen. Einerseits war die EU schon immer die postnationalste liberale Ordnung der Welt. Ihr hohes Maß an liberaler Einmischung hat die EU zu einem »funktionierenden Friedenssystem« gemacht.[76] Andererseits ist die Diskrepanz zwischen der supranationalen liberalen Eingriffstiefe bei der Gewährleistung von Frieden, Wohlstand und Freiheit innerhalb ihrer Grenzen einerseits und der fehlenden Inklusion der Betroffenen wie auch der mangelnden Verteilungsgerechtigkeit durch neoliberale Politiken andererseits zu einer Hauptursache für die Verschärfung der Kontestationen geworden, mit denen die EU seit den 2010er Jahren konfrontiert ist. Das vielbeklagte »demokratische Defizit« der EU und die soziale und politische Ungleichheit innerhalb der und zwischen den Mit-

75 »Autoritärer Populismus« ist eine Spielart populistischer Ideologie, die im Wesentlichen die populistische Spaltung zwischen dem »unverdorbenen Volk« und den »korrupten Eliten« ethnonationalistisch auflädt. Beispiele sind Trumps Republikaner, die deutsche Alternative für Deutschland oder Orbans Fidesz Partei. Vgl. Schäfer, Zürn 2021. Zu den »deep contestations« der LIO vgl. auch Wiener et al. under Review.

76 Mitrany 1966/1943.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gliedsstaaten bilden den Nährboden für rechtspopulistische Strömungen, die die liberalen Ordnungen innerhalb und jenseits des Nationalstaates selbst in Frage stellen. Insofern bildet die EU gleichsam eine Art Brennglas, in dem sich die Probleme zeigen, die die LIO insgesamt herausfordern.

Referenzen

Acharya, Amitav 2014a. *The End of American World Order*. Cambridge UK: Polity Press.

———. 2014b. »Who Are the Norm Makers? The Asian-African Conference in Bandung and the Evolution of Norms«, in *Global Governance* 20, 3, 405–17.

Acharya, Amitav; Buzan, Barry 2019. *The Making of Global International Relations: Origins and Evolution of IR at its Centenary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Acharya, Amitav; Decianco, Melissa; Tussie, Diana. Hrsg. 2021. *Latin America in Global International Relations*. London: Routledge.

Bellamy, Alex J. 2011. *Global Politics and the Responsibility to Protect*. London: Routledge.

Biersteker, Thomas J.; Weber, Cynthia. Hrsg. 1996. *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bohle, Dorothee; Greskovits, Béla 2012. *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*. Ithaka, NY: Cornell University Press.

Börzel, Tanja A.; Risse, Thomas 2020. »Identity Politics, Core State Powers and Regional Integration: Europe and beyond«, in *JCMS: Journal of Common Market Studies* 58, 1, 21–40.

———. Hrsg. 2016. *The Oxford Handbook of Comparative Regionalism*. Oxford: Oxford University Press.

Börzel, Tanja A.; Zürn, Michael 2020. Contestations of the Liberal Script. A Research Program.*SCRIPTS Working Paper 1*. Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

——— 2021. »Contestations of the Liberal International Order: From Liberal Multilateralism to Postnational Liberalism«, in *International Organization* 75, 2, 282–305.

Burke, Roland 2016. The Internationalism of Human Rights. In *Internationalisms: A Twentieth-Century History*, hrsg. von Glenda Sluga und Patricia Clavin. Cambridge: Cambridge University Press, S. 287–314. Reprint.

Chang, Michele 2016. »The (Ever) Incomplete Story of Economic and Monetary Union«, in *Journal of Contemporary European Research* 12, 1, S. 487–501.

Cooley, Alexander; Nexon, Daniel 2020. *Exit from Hegemony: The Unraveling of the American Global Order*. Oxford: Oxford University Press.

Cox, Robert W. 1987 *Production, Power, and World Order*. New York: Columbia University Press.

Deitelhoff, Nicole 2006. *Überzeugung in der Politik. Grundzüge einer Diskurstheorie internationalen Regierens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Deudney, Daniel; Ikenberry, G. John 1999. »The nature and sources of liberal international order«, in *Review of International Studies* 25, 2, 179–96.

Duncombe, Constance; Dunne, Tim 2018. »After liberal world order«, in *International Affairs* 94, 1, 25–42.

Finnemore, Martha; Jurkovich, Michelle 2014. »Getting a Seat at the Table: The Origins of Universal Participation and Modern Multilateral Conferences«, in *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations* 20, 3, 361–73.

Gerstle, Gary 2022. *The Rise and Fall of the Neoliberal Order: America and the World in the Free Market Era*. Oxford: Oxford University Press.

Gilpin, Robert 1981. *War and Change in World Politics*. New York: Cambridge University Press.

Glendon, Mary Ann 2003. »The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the Universal Human Rights Idea«, in *Harvard Human Rights Journal* 16, 27–39.

Helleiner, Eric 2014a. *Forgotten foundations of Bretton Woods: international development and the making of the postwar order*. Ithaca NY: Cornell University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

——— 2014b. »Southern Pioneers of International Development«, in *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations* 20, 3, 375–88.
Hopgood, Stephen 2013. *The Endtimes of Human Rights*. Ithaca NY: Cornell University Press.
Hurd, Ian 2008. *After Anarchy: Legitimacy and Power in the United Nations Security Council*. Princeton NJ: Princeton University Press.
Ikenberry, G. John 1992. »A World Economy Restored: Expert Consensus and the Anglo-American Postwar Settlement«, in *International Organization* 46, 1, 289–321.
——— 2012. *Liberal Leviathan: The Origins, Crisis, and Transformation of the American World Order*. Princeton NJ: Princeton University Press.
——— 2020. *A World Safe for Democracy. Liberal Internationalism and the Crises of Global Order*. New Haven, CT: Yale University Press.
Ikenberry, G. John; Parmar, Inderjeet; Stokes, Doug(Hrsg.) 2018. *Ordering the World? Liberal Internationalism in Theory and Practice – Special Issue of International Affairs*. Vol. 94, 1. Oxford: Oxford University Press.
Ikenberry, John G.; Lake, David A.; Mastanduno, Michael (Hrsg.) 1988. *The State and American Foreign Economic Policy*. Ithaca NY: Cornell University Press.
Ioannou, Demosthenes; Leblond, Patrick; Niemann, Arne 2015. »European Integration and the Crisis: Practice and Theory«, in *Journal of European Public Policy* 22, 2, S. 155–76.
Jensen, Steven L. B. 2016. *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization and the Reconstruction of Global Values*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
Joerges, Christian 2016. Integration through Law and the Crisis of Law in Europe's Emergency. In *The End of the Eurocrats' Dream. Adjusting to European Diversity*, hrsg. von Damian Chalmers, Markus Jachtenfuchs und Christian Joerges. Cambridge: Cambridge University Press, S. 299–338. Reprint.
Kant, Immanuel 1977 [1795]. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In *Immanuel Kant Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M., S. 193–251. Reprint.
Katzenstein, Peter J.; Kirshner, Jonathan 2022. *The Downfall of the American Order? Liberalism's End?* Ithaca NY: Cornell University Press.
Keck, Margaret E.; Sikkink, Kathryn 1998. *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca NY: Cornell University Press.
Kennedy, Paul 1987. *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*. New York: Random House.
Keohane, Robert O. 1984. *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton NJ: Princeton University Press.
Keohane, Robert O.; Nye, Joseph S. jr. Hrsg. 1971. *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge MA: Harvard University Press.
Kerner, Ina 2021. *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
Kindleberger, Charles P. 1981. »Dominance and Leadership in the International Economy: Exploitation, Public Goods and Free Rides«, in *International Studies Quarterly* 25, 2, 242–54.
Krasner, Stephen D. 1983. Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables. In *International Regimes*, hrsg. von Stephen D. Krasner. Ithaca NY: Cornell University Press, S. 1–21. Reprint.
——— 1999. *Sovereignty. Organized Hypocrisy*. Princeton NJ: Princeton University Press.
Lake, David A.; Martin, Lisa L.; Risse, Thomas 2021a. »Challenges to the Liberal Order: Reflections on International Organization«, in *International Organization* 75, 2, 225–57.
Lake, David A.; Martin, Lisa; Risse, Thomas. Hrsg. 2021b. *Challenges to the Liberal International Order: International Organization at 75. Special Issue of International Organization*, 75, 2. Cambridge UK: Cambridge University Press.
Lake, David A.; Wiener, Antje. under Review. Introduction: Deep Contestations of the Liberal International Order. In *Deep Contestations of the Liberal International Order*, hrsg. von Antje Wiener, David A. Lake und Thomas Risse.
Matthijs, Matthias; Blyth, Mark. Hrsg. 2015. *The Future of the Euro*. Oxford: Oxford University Press.
McNamara, Kathleen R. 1998. *The Currency of Ideas. Monetary Politics in the European Union*. Ithaca NY: Cornell University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mehta, Uday 1999. *Liberalism and Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
Mitrany, David 1966/1943. *A Working Peace System. An Argument for the Functional Development of International Organization*. Chicago: Chicago University Press.
Monnet, Jean 1976. *Mémoires*. Paris: Fayard.
Moravcsik, Andrew 1998. *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power From Rome to Maastricht*. Ithaca NY: Cornell University Press.
Morsink, Johannes 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Moyn, Samuel 2019. *Not Enough. Human Rights in an Unequal World*. Cambridge MA: Harvard University Press.
Polyakova, Alina; Fligstein, Neil 2016. »Is European Integration Causing Europe to Become More Nationalist? Evidence from the 2007–9 Financial Crisis«, in *Journal of European Public Policy* 23, 1, 60–83.
Posner, Eric A. 2014. *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press.
Reus-Smit, Christian 2011. »Struggles for Individual Rights and the Expansion of the International System«, in *International Organization* 65, 2, 207–42.
——— 2013a. *Individual Rights and the Making of the International System*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
——— 2013b. The Liberal International Order Reconsidered. In *After Liberalism? The Future of Liberalism in International Relations*, hrsg. von Rebekka Friedman, Kevork Oskanian und Ramon Pacheco Pardo. London: Palgrave Macmillan, S. 167–86.
——— 2017. »Cultural Diversity and International Order«, in *International Organization* 71, 4, 851–85.
Risse, Thomas 2010. *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*. Ithaca NY: Cornell University Press.
——— 2013. Transnational Actors and World Politics. In *Handbook of International Relations, 2nd Edition*, hrsg. von Walter Carlsnaes, Thomas Risse und Beth Simmons. London: Sage, S. 426–52.
Risse, Thomas; Ropp, Stephen C.; Sikkink, Kathryn. Hrsg. 2013. *The Persistent Power of Human Rights. From Commitment to Compliance*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
Roberts, Christopher N.J 2015. *The Contentious History of the International Bill of Human Rights*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
Rose, Gideon. Hrsg. 2017. *What Was the Liberal Order? The World We May Be Losing, Special Edition of Foreign Affairs*. New York: Foreign Affairs.
Ruggie, John G. 1983. »International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order«, in *International Regimes*, hrsg. von Stephen S. Krasner. Ithaca NY: Cornell University Press, S. 195–231. Reprint.
———. 1992. »Multilateralism: the anatomy of an institution«, in *International Organization* 46, 3, 561–98.
Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Random House.
Schäfer, Armin; Zürn, Michael 2021. *Die demokratische Regression*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Schmidt, Vivien A.; Thatcher, Mark 2013. *Resilient Liberalism in Europe's Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sikkink, Kathryn 2014. »Latin American Countries as Norm Protagonists of the Idea of International Human Rights«, in *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations* 20, 3, 389–404.
Simpson, Gerry 2004. *Great Powers and Outlaw States. Unequal Sovereigns in the International Legal Order*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
Tallberg, Jonas; Sommerer, Thomas; Squatrito, Theresa; Jönsson, Christer 2014. »Explaining the Transnational Design of International Organizations«, in *International Organization* 68, 04, 741–74.
Tourinho, Marcos 2021. »The Co-Constitution of Order«, in *International Organization* 75, 2, 258–81.
Vachudova, Milada Anna 2005. *Europe Undivided: Democracy, Leverage and Integration After Communism*. Oxford: Oxford University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Viola, Lora 2024. Accounting for Illiberalism in American Liberal Internationalism. In *Polarization and Deep Contestations: The Liberal Script in the United States*, hrsg. von Tanja A. Börzel, Thomas Risse, Stephanie Anderson und Jean Garrison. Oxford: Oxford University Press, S. 167-187.

Wallerstein, Immanuel 1979. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiener, Antje 2014. *A Theory of Contestation*. Berlin: Springer.

Wiener, Antje; Lake, David A.; Risse, Thomas. Hrsg. under Review. *Deep Contestations of the Liberal International Order*.

Zimmermann, Lisbeth; Deitelhoff, Nicole; Lesch, Max; Arcudi, Antonio; Peez, Anton 2023. *International Norm Disputes. The Link Between Contestation and Norm Robustness*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Zürn, Michael 2018. *A Theory of Global Governance. Authority, Legitimacy, and Contestation*. Oxford: Oxford University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz führt das liberale Ordnungsskript für das internationale System ein, wie es nach dem Zweiten Weltkrieg institutionalisiert wurde. Er beginnt mit einer Beschreibung der liberalen internationalen Ordnung (LIO) und zeigt auf, wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt hat. Nach einem kurzen Überblick über die aktuellen und tiefgreifenden Kontestationen der LIO zoomt die Analyse in die Europäische Union (EU) als regionale Ausformung der LIO. Die EU steht für den Wandel vom liberalen Multilateralismus der Nachkriegs-LIO zum postnationalen Liberalismus nach dem Ende des Kalten Krieges. An ihr lässt sich exemplarisch untersuchen, wie dieser Wandel zu einer zentralen Triebkraft für die tiefgreifenden Kontestationen des internationalen liberalen Ordnungsskripts geworden ist.

Stichworte: Liberales Skript, liberale internationale Ordnung, globales Regieren, Europäische Union, Kontestation

Liberal Order Beyond the Nation State – Global and Regional

Abstract: This essay presents the liberal order script for the international system as it was institutionalized after the Second World War. It begins with an account of the liberal international order (LIO) and of how it has developed over time. After a brief overview of the current and deep contestations of the LIO, the analysis zooms in on the European Union (EU) as a regional form of the LIO. The EU exemplifies the transformation of the LIO from the liberal multilateralism of the post-war LIO to the post-national liberalism after the end of the Cold War and shows how this transformation has become a central driver of the deepening contestations of the international liberal order script.

Keywords: Liberal Script, Liberal International Order, Global Governance, European Union, Contestation

AutorInnen:

Prof. Dr. Tanja Börzel
Freie Universität Berlin
Exzellenzcluster »Contestations of the Liberal Script«
Ihnestraße 22
14195 Berlin
tanja.boerzel@fu-berlin.de

Prof. Dr. Thomas Risse
Freie Universität Berlin
Exzellenzcluster »Contestations of the Liberal Script«
Edwin-Redslob-Straße 29
14195 Berlin
thomas.risse@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Probleme und Spannungen

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Daniel Drewski und Jürgen Gerhards

Das liberale Skript und die Aufnahme von Flüchtlingen: Länderunterschiede in der Aufnahmepolitik und die Bedeutung nationaler kultureller Repertoires

1. Einleitung

Seit der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Genfer Flüchtlingskonvention (1951/1967) ist es Staaten weder erlaubt, Menschen, deren fundamentale Menschenrechte bedroht sind, in ihre Herkunftsländer zurückzuweisen noch zwischen verschiedenen Flüchtlingsgruppen unterschiedlicher Herkunft zu diskriminieren, indem sie eine bestimmte Gruppe aufnehmen, einer anderen Gruppe aber die Aufnahme verweigern. Zwar billigt das Völkerrecht den Staaten im Grundsatz das Recht zu, den Zugang zu ihrem Gebiet zu kontrollieren und darüber zu entscheiden, wer aufgenommen und wer abgewiesen werden darf. Wenn es jedoch um die besondere Gruppe der Flüchtlinge geht, wird das Selbstbestimmungsrecht des Nationalstaates zu Gunsten derjenigen eingeschränkt, deren Leben aufgrund von Verfolgung und Krieg bedroht ist. Dies bedeutet, dass das individuelle Recht auf Schutz vor Verfolgung und Krieg das Recht eines Staates übertrumpft, den Zugang zu seinem Gebiet zu kontrollieren.

Die Anzahl an Menschen, die aufgrund politischer Verfolgung, Menschenrechtsverletzungen, Kriegen und Bürgerkriegen aus ihren Ländern vertrieben wurden, hat sich in den letzten zehn Jahren auf 46 Millionen mehr als verdoppelt.[1] Angesichts der steigenden Flüchtlingszahlen gerät das rechtlich kodifizierte Schutzrecht von Flüchtlingen zunehmend unter Druck. Auch wenn die meisten Staaten die internationalen Verträge, die den Schutz von Flüchtlingen garantieren, unterzeichnet haben, halten sich viele Länder nicht an die rechtlich kodifizierten Normen. Manche weigern sich grundsätzlich, Flüchtlinge aufzunehmen und dies ganz unabhängig von deren Herkunft. Andere Länder nehmen Flüchtlinge aus bestimmten Herkunftsländern auf, verweigern aber Flüchtlingen aus anderen Ländern den Zugang. Und schließlich finden wir Länder, die ihre Grenzen für alle Flüchtlingsgruppen weitgehend geöffnet halten.

Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht das Spannungsverhältnis zwischen den im internationalen Recht kodifizierten normativen Vorstellungen einer richtigen Flüchtlingspolitik einerseits und der politischen Praxis andererseits. Wir werden in Abschnitt 2 zuerst erläutern, mit welchen Argumenten aus der liberalen politischen Philosophie das Prinzip des »Non-Refoulement« begründet wird und in Abschnitt 3 mit Bezugnahme auf die neo-institutionalistische Theorie der Weltgesell-

1 Vgl. UNHCR 2023. Syrien, Ukraine, Afghanistan, Venezuela, Südsudan, Myanmar, Sudan, die Demokratische Republik Kongo, Somalia, und die Zentralafrikanische Republik sind diejenigen zehn Länder, aus denen die meisten Flüchtlinge stammen.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 163–187

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft zeigen, wie diese Begründung Einzug in das nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte liberale Skript und das Völkerrecht gefunden hat. Wir kontrastieren diesen normativen Bezugsrahmen in den folgenden Kapiteln dann mit Ergebnissen einer empirischen Studie, die wir an anderer Stelle in Form eines Buchs ausführlicher dargestellt haben.[2] Mit Hilfe einer qualitativen Diskursanalyse haben wir parlamentarische Debatten über die Aufnahme von Flüchtlingen in sechs Ländern – Chile, Deutschland, Polen, Singapur, Türkei und Uganda – untersucht. Alle sechs Länder sind bzw. waren mit der Frage der Aufnahme von bestimmten Flüchtlingsgruppen konfrontiert, variieren aber entlang unterschiedlicher Dimensionen, wie ihrem politischen Regime oder der geographischen Nähe zum Herkunftsland der Flüchtlinge. Entsprechend konnten wir ein breites Spektrum an flüchtlingspolitischen Positionen und Diskursen abdecken. Unsere Diskursanalyse bezieht sich dabei nicht nur auf eine Rekonstruktion der Positionen und der Deutungen der Regierungen, sondern schließt eine Analyse aller in den Parlamenten vertretenen Parteien mit ein.

Kontrastiert man die Ergebnisse unserer Studie mit den normativen Erwartungen, die sich aus dem liberalen Skript ergeben, dann kommen wir zu überraschenden Befunden. Auch wenn das Zurückweisungsverbot von Flüchtlingen ein Kernbestandteil des liberalen Skripts ist und man entsprechend erwarten könnte, dass sich vor allem liberale Demokratien offener als andere Regime gegenüber Flüchtlingen verhalten, wird Abschnitt 4 zeigen, dass dies häufig nicht der Fall ist. So betreiben beispielsweise die autoritären Regime von Uganda und Türkei die offenste Flüchtlingspolitik von den sechs Ländern unserer Analyse. Abschnitt 5 widmet sich dann der Frage, in welchem Maße Argumente, die sich aus dem liberalen Skript ableiten lassen, eine besondere Rolle für die Begründung einer offenen Flüchtlingspolitik spielen. Wir zeigen, dass dies nur in einem recht beschränkten Maße der Fall ist. So wird beispielsweise die offene Flüchtlingspolitik der Türkei und Ugandas gerade nicht mit Bezugnahme auf universelle Prinzipien, sondern mit Rekurs auf partikulare Solidaritäten begründet.

Dieses Ergebnis wirft wiederum die Frage auf, welche Faktoren die Flüchtlingspolitik der Länder beeinflussen. In Abschnitt 6 werden wir zeigen, dass man die Flüchtlingspolitik eines Landes nur dann versteht, wenn man analysiert, wie die politischen Akteure die nationale Identität (wer sind »wir«?) und die Flüchtlinge (wer sind die »Anderen«?) interpretieren. Wir legen dar, dass die politischen Akteure bei der Deutung des »Wir« und der »Anderen« auf kulturelle Repertoires zugreifen, die je nach Land unterschiedlich ausfallen und die entscheidend die flüchtlingspolitischen Positionen der Regierungen prägen. Dabei zeigt sich, dass das liberale Skript nur ein mögliches Repertoire unter anderen darstellt bzw. nur dann relevant wird, wenn es für die nationale Identitätsbildung von Bedeutung ist. Schließlich zeigt Abschnitt 7, dass es auch bei parteipolitischen Differenzen innerhalb der Länder häufig nicht so ist, dass sich die dem links-liberalen Lager zuzurechnenden Parteien für eine offene Flüchtlingspolitik und die illiberalen Parteien für geschlossene Grenzen einsetzen. Manchmal, wie z.B. in der Türkei,

2 Drewski, Gerhards 2024a.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprechen sich die illiberalen Akteure für offene Grenzen und die eher linken Akteure für geschlossene Grenzen aus. Eine genaue Betrachtung der nationalen Konfliktlinien ist also notwendig, wenn man die Flüchtlingspolitik unterschiedlicher Parteien innerhalb eines Landes verstehen will.

2. Das liberale Skript und die Pflicht zur Aufnahme von Flüchtlingen

Mit Bezugnahme auf die einschlägige Diskussion in der politischen Philosophie werden wir im Folgenden zunächst erläutern, warum sich das Verbot der Zurückweisung von Flüchtlingen aus liberalem Denken ableiten lässt.[3] Dabei ist es nicht unser Ziel, die philosophische Debatte im Detail zu rekonstruieren, sondern nur die wichtigsten Prinzipien und Argumente zu skizzieren.[4]

Wie Michael Zürn und Johannes Gerschewski darlegen,[5] ist die Idee der individuellen Selbstbestimmung ein zentrales Grundprinzip liberalen Denkens, oft auch als individuelle Autonomie oder Freiheit bezeichnet.[6] Individuelle Selbstbestimmung bedeutet, dass jeder Mensch als autonomer Akteur angesehen wird, der über die Fähigkeit und das Recht verfügt, über sein eigenes Leben und Schicksal zu entscheiden. Aus dem Recht auf individuelle Selbstbestimmung lassen sich eine Vielzahl an nachgeordneten Rechten ableiten. Dazu gehört unter anderem auch das Recht auf Bewegungsfreiheit, was prinzipiell auch die Freiheit umfasst, ein bestimmtes Land zu verlassen und sich in einem anderen Land niederzulassen.[7]

Das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung umfasst jedoch auch die Freiheit, sich mit anderen Menschen zusammenzutun und eine Gruppe oder eine Gemeinschaft zu bilden. Die Gemeinschaft erwirbt mit dem freiwilligen Zusammenschluss autonomer Individuen das Recht auf kollektive Selbstbestimmung und ist berechtigt, die Regeln des Zusammenlebens der Gemeinschaft zu bestimmen. Dieses Recht auf kollektive Selbstbestimmung umfasst auch das Recht, über neue Mitglieder zu entscheiden.[8] Man kann diesen Grundgedanken an einem einfachen Beispiel illustrieren. Wenn sich mehrere Personen aus freien Stücken dazu entschließen, eine Gruppe oder einen Verein zu gründen, der zusammen am Wochenende seine Freizeit miteinander verbringt, dann steht dieser Gruppe bzw. ihren Mitgliedern auch das Recht zu, darüber zu entscheiden, ob sie eine weitere Person, die gerne an den Aktivitäten der Gruppe partizipieren möchte, aufnimmt oder zurückweist. Dieser Grundgedanke kann auch auf Nationalstaaten übertragen werden. Nach liberalem Denken ist ein demokratischer Staat – der also aus

3 Wir betrachten das Verbot der Zurückweisung von Flüchtlingen als eine von mehreren Dimensionen des liberalen Skripts in Bezug auf die Gestaltung von Staatsgrenzen (vgl. dazu ausführlich Drewski, Gerhards 2024b).

4 Vgl. Hosein 2019; Wellman 2015; Bauböck 2020.

5 Zürn, Gerschewski 2024.

6 Gaus 2018; Fisch 2015.

7 Carens 2013, S. 239.

8 Wellman 2008, S. 110f.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der individuellen Selbstbestimmung aller Bürger hervorgegangen ist – legitimiert, über seine inneren Angelegenheiten zu entscheiden. Er hat zwar nicht das Recht, Menschen am Verlassen ihres Landes zu hindern. Unter Berufung auf die Idee der kollektiven Selbstbestimmung hat er aber das Recht, Menschen die Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft und abgeleitet daraus den Zugang zu seinem Gebiet zu verweigern.[9]

Aus den vorangegangenen Bemerkungen ergibt sich, dass es aus der Sicht des Liberalismus eine inhärente Spannung zwischen der kollektiven Selbstbestimmung von Nationalstaaten einerseits und dem aus der Idee der individuellen Selbstbestimmung abgeleiteten Recht der Bewegungsfreiheit andererseits gibt.[10] Während sich aus dem Prinzip der individuellen Selbstbestimmung im Grundsatz ein Plädoyer für offene Grenzen ableiten lässt, impliziert das Prinzip der kollektiven Selbstbestimmung, dass Nationalstaaten das Recht haben, ihre Grenzen zu kontrollieren und Personen, die einreisen wollen, zurückzuweisen. Die entscheidende Frage ist dann, wie die Prinzipien der individuellen und kollektiven Selbstbestimmung austariert werden sollen.[11]

Während aus Sicht der liberalen politischen Philosophie weitgehend Konsens darüber herrscht, dass in Bezug auf Ausreise und Emigration das Recht auf Bewegungsfreiheit überwiegt, ist die Diskussion in Bezug auf Einreise und Einwanderung differenzierter. In dieser Hinsicht macht die politische Philosophie (aber auch das Recht und die politische Praxis) einen bedeutsamen Unterschied zwischen sogenannten »unfreiwilligen« Migranten bzw. »Flüchtlingen«, die zum

9 Einige Theoretiker stellen die These, dass das Recht auf kollektive Selbstbestimmung automatisch das Recht einschließt, Nichtmitglieder einer Gemeinschaft auszuschließen, mit folgendem Gegenargument in Frage: (Benhabib 2004; Abizadeh 2008): Das Kernprinzip demokratischer Selbstbestimmung bedeutet, dass alle Personen, die von politischen Entscheidungen betroffen sind, die Möglichkeit haben müssen, am Entscheidungsprozess teilzunehmen, zum Beispiel durch die Wahl derjenigen, die die Entscheidungen treffen. Wenn Mitglieder einer Gemeinschaft, wie Staatsbürger, demokratisch beschließen, die Grenzen zu schließen, betrifft diese Entscheidung nicht nur die Mitglieder, sondern auch Nicht-Mitglieder der Gemeinschaft, wie Einwanderer und Flüchtlinge, da ihnen der Eintritt in das betreffende Land verwehrt wird. Dies widerspricht jedoch der Idee, dass jeder, der von einer Entscheidung betroffen ist, auch ein Mitspracherecht haben sollte, was wiederum zu dem Schluss führt, dass »according to democratic theory, the democratic justification for a regime of border control is ultimately owed to both members and nonmembers« (Abizadeh 2008, S. 44).

10 Vgl. dazu auch die Ausführungen zum Krisendiskurs über die Krise der Demokratie im Zeitalter der Globalisierung in der Konklusion dieses Bandes.

11 Auf ein ähnliches Spannungsverhältnis weist auch die Literatur zum »liberalen Paradox« hin (Hollifield 2004; vgl. auch Freeman 1995; Joppke 2005). Einerseits müssen sich liberale Demokratien vor dem Hintergrund von Globalisierungsprozessen für Migration öffnen, um sich im internationalen Wettbewerb behaupten zu können. Andererseits sind Demokratien dem Wählerwillen verpflichtet, der häufig aus Bedenken um Sicherheit und kulturelle Identität migrationskritisch eingestellt ist. Daraus folgt in der Regel eine »Lücke« zwischen eher restriktiven Migrationsdiskursen und eher offenen Migrationspolitiken.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schutz ihres Lebens ihr Land verlassen müssen einerseits und »freiwilligen« Migranten, die auf der Suche nach besseren Arbeits- und Lebensbedingungen sind, andererseits. Zweifellos ist die Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen in der Praxis alles andere als klar, wie u.a. Rebecca Hamlin gezeigt hat.[12] Auch unsere empirischen Analysen zeigen, dass die Klassifikation von Flüchtlingen als »Migranten« eine von Politikern häufig verwendete Strategie ist, um die Schließung von Grenzen zu rechtfertigen. Philosophische Debatten drehen sich jedoch weniger um reale Phänomene als um Idealtypen und in diesem Fall die Frage, wie man unter Bezugnahme auf allgemeine Werte rechtfertigen kann, warum Staaten bestimmte Menschen aufnehmen und andere ablehnen dürfen.

In Bezug auf sogenannte »freiwillige Migranten« finden wir sowohl philosophische Positionen, die das Recht des Staates rechtfertigen, seine Grenzen zu kontrollieren und Einwanderern den Zugang zu seinem Gebiet zu verweigern,[13] als auch Argumente, die das individuelle Recht auf Zugang zu anderen Ländern betonen.[14] Im Wesentlichen beziehen sich die Befürworter des Rechts staatlicher Grenzkontrolle auf das Prinzip kollektiver Selbstbestimmung, dass nämlich jede Gemeinschaft das Recht hat, über ihre eigenen Angelegenheiten zu entscheiden, einschließlich der Entscheidung über die Aufnahme neuer Mitglieder. Im Gegensatz dazu führen die Befürworter einer Politik offener Grenzen zwei Argumente zur Unterstützung ihrer Position ins Feld. Wie bereits erläutert, umfasst die Idee der individuellen Selbstbestimmung auch das Recht, sich frei über nationale Grenzen hinweg bewegen zu dürfen. Darüber hinaus argumentieren die Befürworter eines Rechts auf globale Bewegungsfreiheit, dass die Art und Weise, wie die Welt realiter organisiert ist, zu ungleichen Lebenschancen führt und diese Ungleichheiten normativ nicht zu legitimieren sind.[15] Bürger, die in einem armen Land geboren wurden, haben deutlich weniger Ressourcen zur Verfügung als Bürger, die in einem reichen Land geboren wurden. Der Geburtsort eines Menschen wird jedoch vom Zufall und nicht von freier Wahl oder der persönlichen Anstrengung oder Leistung bestimmt.[16] Diese Tatsache verstößt wiederum gegen das Prinzip, dass alle Menschen mit gleichen Rechten geboren werden und die gleichen Chancen genießen sollten. Daraus ergibt sich, dass eine Schließung von Grenzen, die die Ungleichheiten zementieren, normativ nicht zu legitimieren ist.

Während wir für die Frage der Aufnahme von freiwilligen Migranten unterschiedliche Positionen in der Debatte finden, gilt dies interessanterweise nicht für die Aufnahme von Flüchtlingen. Aus der Perspektive aller liberaler Theorien dürfen Personen, die aufgrund von Verfolgung und Krieg ihre Heimatländer verlassen müssen, nicht zurückgewiesen werden. Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden konfligierenden Werten der individuellen und der kollektiven Selbstbestim-

12 Hamlin 2021.

13 Walzer 1983; Wellman 2008; Miller 2007, 2016.

14 Carens 2013; Abizadeh 2008.

15 Carens 2013; Shachar 2009.

16 Zur ausführlichen Kritik des Leistungsbegriffs vgl. Gosepath in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mung wird bezüglich der Frage der Aufnahme von Flüchtlingen aufgelöst, indem auf einen höher gelagerten Wert Bezug genommen wird. Leben und Überleben sind notwendige Voraussetzungen für die Verwirklichung aller anderen individuellen Selbstbestimmungsrechte.[17] Folglich steht das Recht auf Überleben auch über dem Recht einer Gruppe, über neue Mitglieder zu entscheiden, weil sich auch die Gruppe ohne das Recht auf Leben gar nicht hätte konstituieren können. Das Recht auf kollektive Selbstbestimmung einer Gruppe ist also sekundär, wenn das Leben von Menschen bedroht ist. Um das Beispiel von oben aufzugreifen: Zwar hat die Freizeitgruppe im Grundsatz das Recht, über die Aufnahme weiterer Mitglieder frei zu entscheiden und damit auch Antragsteller abzulehnen. Wenn aber eine Person um Aufnahme und Schutz bittet, die verfolgt wird und um ihr Leben bangt, dann ist die Gruppe verpflichtet, dieser Person Schutz zu gewähren. Diese Schutzverpflichtung gilt mindestens so lange, bis keine Gefahr mehr für das Leben der verfolgten Person besteht.

Obwohl innerhalb der philosophischen Debatte Konsens über dieses Prinzip herrscht, gibt es unterschiedliche Ansichten darüber, welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine Person als Flüchtling definiert werden kann, welche Länder wie viele Flüchtlinge aufnehmen sollen und vor allem, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit das Prinzip angewendet werden kann.[18] Auf diese Differenzierungen können wir hier nicht genauer eingehen.[19]

3. Die Institutionalisierung des Schutzes von Flüchtlingen im Skript einer Weltgesellschaft

Die Idee, dass Flüchtlinge nicht zurückgewiesen werden dürfen, ist nicht nur eine gut begründete Position in der liberalen politischen Philosophie. Folgt man der neo-institutionalistischen Theorie der Weltgesellschaft und ihren vielen empirischen Studien, dann ist die Idee des Schutzes von Flüchtlingen eingebettet in

17 Zu partiell anderen Begründungen der Aufnahmeverpflichtung von Staaten vgl. Gibney 2018; Bauböck 2018.

18 Singer, Singer 2010; Carens 2013; Miller 2016; Gibney 2018.

19 David Miller definiert die folgenden Kriterien: (1) Das Leben derjenigen Personen, die um Aufnahme bitten, muss in ihrem Herkunftsland bedroht sein. (2) Der Staat des Herkunftslandes ist der Urheber der Bedrohung oder ist nicht in der Lage, seine Bürger zu schützen. (3) Es gibt keine andere Möglichkeit, diejenigen, die Zuflucht suchen, zu schützen (z. B. internationale Hilfe oder sichere Zonen im Herkunftsland). (4) Das Aufnahmeland ist überhaupt in der Lage, Flüchtlinge aufzunehmen (Miller 2016, S. 76–93). Natürlich sind die vier Bedingungen nicht einfach zu spezifizieren und empirisch zu überprüfen. Strittig ist vor allem die Frage, was genau eine Bedrohung ist, ob zum Beispiel die Flucht vor Hunger oder einer Naturkatastrophe ein plausibler Grund für den Erhalt des Flüchtlingsstatus ist. Diejenigen, die eine restriktive Definition der Gründe für die Aufnahme von Flüchtlingen befürworten, argumentieren, dass im Falle von Hunger und Naturkatastrophen den Menschen auch innerhalb ihrer Länder durch internationale Hilfe geholfen werden kann. Und wenn das der Fall ist, sind Staaten nicht verpflichtet, Flüchtlinge aufzunehmen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen Prozess der Institutionalisierung einer globalen Kultur bzw. eines weltweit geltenden Skripts.[20] Teil dieses Skriptes sind Vorstellungen darüber, wer ein legitimer Akteur ist. Aus der Sicht des soziologischen Neo-Institutionalismus sind sowohl kollektive als auch individuelle Akteure nicht von Natur aus gegeben, sondern das Ergebnis eines historischen Prozesses kultureller Konstruktion.[21] Als zentrale legitime Akteure moderner Gesellschaften gelten Nationalstaaten und Individuen.

Wenn Sozialwissenschaftler über »Gesellschaft« sprechen, dann gehen sie wie selbstverständlich davon aus, dass Gesellschaften nicht mehr als Imperien oder über Familienbeziehungen organsiert werden (sollen), sondern als Nationalstaaten, die nach außen das Recht auf Souveränität und nach innen das Gewaltmonopol beanspruchen können. Die Vorstellung, dass die Weltgesellschaft als Ensemble souveräner Nationalstaaten organisiert werden soll, ist fest institutionalisiert und im Völkerrecht verankert. Gemäß Artikel 2 (1) der Charta der Vereinten Nationen genießen Staaten »souveräne Gleichheit«. Jeder Staat, ganz unabhängig von seiner Größe und Macht, ist eine juristische Person. Jeder Staat soll volle Autorität über sein Territorium und seine inneren Angelegenheiten ausüben. Das Prinzip der nationalen Souveränität impliziert auch, dass der Staat volle Autorität über seine Grenzen hat und entsprechend darüber entscheiden kann, ob er Nichtstaatsangehörigen den Zugang zu seinem Gebiet gewährt oder nicht.

Aber nicht nur dem Nationalstaat, sondern auch dem Individuum kommt in dem Weltgesellschaftsskript eine ganz besondere Rolle zu.[22] Jeder einzelne Mensch wird unabhängig von seiner Herkunft, seines Geschlechts, seiner Religion oder seines sozialen Status als gleichwertig und mit unverletzlichen Rechten ausgestattet konzeptualisiert.[23] Gemäß dieser Vorstellung hat jede Einzelperson ein natürliches Recht auf individuelle Selbstbestimmung; niemand sonst ist legitimiert, über das Schicksal einer Einzelperson zu bestimmen. Ähnlich wie die territoriale Integrität und Souveränität von Nationalstaaten durch das Völkerrecht geschützt werden, so sind auch die Rechte von Einzelpersonen durch eine Vielzahl an Rechtsverordnungen kodifiziert. Der Menschenrechtserklärung von 1948 kommt diesbezüglich eine zentrale Bedeutung zu. Artikel 1 und 2 bringen die Idee der Universalität der Rechte des Individuums deutlich zum Ausdruck:

> »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen. Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand«.

20 Der Schutz von Flüchtlingen ist auch in der liberalen internationalen Ordnung (LIO) institutionalisiert. Vgl. den Beitrag von Börzel und Risse in diesem Band.

21 Meyer 2010; Meyer et al. 1997; Meyer, Jepperson 2000.

22 Meyer et al. 1997; Soysal 1994; Elliott 2007.

23 Meyer, Jepperson 2000, S. 105.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun können die im Weltgesellschaftsskript definierten Rechte von Nationalstaaten und Individuen miteinander in Spannung geraten. Dies gilt auch und vor allem, wenn es um die Frage der Grenzkontrolle und der Einwanderung geht.[24] Die Theorie der Weltgesellschaft geht allerdings davon aus, dass es seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges insofern eine Verschiebung der Prioritäten gegeben hat, als die Rechte von Einzelpersonen zunehmend gestärkt und diejenigen des Staates eingeschränkt wurden.[25] Die Erfahrungen der beiden Weltkriege mit nahezu 100 Millionen Toten und des Holocaust mit sechs Millionen ermordeten Juden haben zu einer Delegitimierung des Nationalismus und einer entsprechenden Einschränkung der Souveränitätsrechte des Nationalstaates und einer gleichzeitigen Ausweitung der Rechte von Einzelpersonen geführt.[26]

Dies gilt insbesondere für die Idee, dass Individuen, die von ihrem Staat bedroht und verfolgt werden, geschützt werden müssen. Das Recht auf Asylsuche bzw. das Verbot der Zurückweisung von Flüchtlingen haben durch Artikel 14 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und drei Jahre später durch die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 Eingang in das Völkerrecht gefunden. Beide Verträge sind Meilensteine in der historischen Entwicklung des Schutzes des Einzelnen vor staatlicher Willkürherrschaft. Der Historiker Peter Gatrell hat gezeigt, dass die in den Verträgen zum Ausdruck kommende Flüchtlingsdefinition insofern eine Abkehr von der Vorkriegszeit darstellt, als nicht mehr der Schutz von – meist ethnischen – Gruppen, sondern von verfolgten Einzelperson im Mittelpunkt steht.[27] Entsprechend gewährt Artikel 14 (1) der Menschenrechtserklärung jeder Person das Recht, Asyl zu suchen und zu genießen (auch wenn dies kein Recht auf Asyl darstellt, der Aufnahmestaat also nur verpflichtet ist, das Asylgesuch zu prüfen). Darüber hinaus verpflichten sich die Vertragsstaaten durch die Unterzeichnung der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 und des Protokolls von 1967 zu drei Grundsätzen, die ihre Möglichkeiten, ihre Grenzen für Flüchtlinge und Asylsuchende zu schließen, deutlich einschränken: (1) Das Prinzip des »Non-Refoulement« bedeutet, dass Staaten nicht berechtigt sind, Flüchtlinge an ihren Grenzen in Gebiete zurückzuweisen, wo ihnen Gefahr für Leib und Leben und schwere Menschenrechtsverletzungen drohen. (2) Das Prin-

24 Das Menschenrecht, seinen Staat zu verlassen, ist weniger umstritten.

25 Yasemin Soysal (1994) argumentiert beispielsweise, dass die Verbreitung internationaler Menschenrechtsnormen, vorangetrieben durch internationale Verträge, Institutionen und nichtstaatliche Organisationen, zu einer Ausweitung der Rechte von Migranten geführt hat, was umgekehrt die nationalen Souveränitätsrechte zunehmend einschränkt hat. Michael Elliott (2007) zeigt, dass die Anzahl der Menschenrechtsdokumente, die individuelle Rechte kodifizieren, in den 1980er Jahren stetig gestiegen ist und sich nach 1989 und dem Zusammenbruch der Sowjetunion weiter deutlich erhöht hat. Andere Studien haben gezeigt, dass die Gruppe von Menschen, die als Individuen konzeptualisiert werden und Anspruch auf Rechte haben, im Laufe der Zeit ausgeweitet wurde.

26 Meyer 2010, S. 6.

27 Gatrell 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zip der Nicht-Bestrafung, bedeutet, dass Flüchtlinge, die irregulär in ein Land eingereist sind, nicht strafrechtlich verfolgt werden dürfen. (3) Und das Prinzip der Nicht-Diskriminierung bedeutet, dass Staaten Flüchtlinge nicht aufgrund von Rasse, Religion, Nationalität oder anderen Gründen bevor- oder benachteiligen dürfen.[28]

Fassen wir unsere Überlegungen kurz zusammen. Wenn das Leben von Menschen in ihrem Heimatland bedroht ist und diese versuchen, in ein anderes Land zu fliehen, dann stellt sich die Frage, ob ein Staat das Recht hat, seine Grenzen zu schließen oder ob er verpflichtet ist, die verfolgten Personen aufzunehmen. Antworten auf diese Frage finden sich sowohl in der sozialphilosophischen Debatte als auch in denjenigen soziologischen Studien, die die normativen Grundlagen moderner liberaler Gesellschaften konzeptionell und empirisch untersucht haben. Während die Philosophie versucht, ihre Position mit normativen Argumenten zu rechtfertigen, stützen sich soziologische Analysen eher auf empirische Beschreibungen dessen, was in Gesellschaften als normativ wünschenswert definiert wird. Beide Perspektiven beschreiben die Ausgangsfrage als eine Spannung zwischen dem Recht des Staates auf kollektive Selbstbestimmung einerseits und der Selbstbestimmung und der Bewegungsfreiheit des Individuums andererseits. Dieses Spannungsverhältnis wird innerhalb der philosophischen Debatte für diejenige Personengruppe, die Schutz vor Verfolgung und Krieg sucht, insofern aufgelöst, als Flüchtlingen ein Vorrang vor dem Recht des Staates auf kollektive Selbstbestimmung eingeräumt wird, da das Recht auf Überleben als grundlegende Voraussetzung für alle anderen Rechte angesehen wird. Die konzeptionellen Überlegungen der neo-institutionalistischen Weltgesellschaftstheorie und ihre empirischen Analysen kommen zu einem ganz ähnlichen Befund. Sie beschreiben, wie die Rechte von Einzelpersonen im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung

28 Die Flüchtlingsdefinition der Genfer Flüchtlingskonventionist in zweifacher Hinsicht aber recht restriktiv formuliert. (1) Staaten sind zwar nicht berechtigt, Flüchtlinge, die das Territorium eines Staates erreicht haben, in Gebiete zurückzuweisen wo ihnen Gefahr droht. Doch die Abwesenheit eines individuellen Rechts auf Asyl ermöglicht es Staaten, darauf hin zu wirken, dass Flüchtlinge das Territorium eines Staates erst gar nicht erreichen. Tatsächlich handelt es sich hier um eine weit verbreitete Praxis (FitzGerald 2019). So verlangen viele Staaten von Reedereien und Fluggesellschaften, die Visa der Passagiere bei der Abreise zu kontrollieren; dies macht es für Asylsuchende, die häufig kein Visum besitzen, unmöglich, ein bestimmtes Zielland überhaupt zu erreichen, um dort dann einen Asylantrag zu stellen. (2) Die Flüchtlingsdefinition der Genfer Flüchtlingskonvention umfasst nur diejenigen, die vor politischer Verfolgung fliehen, schließt jedoch diejenigen aus, deren Leben durch andere Umstände bedroht ist, wie zum Beispiel durch Hunger, extreme Armut oder Naturkatastrophen. Versuche, die minimalistische Flüchtlingsdefinition der Genfer Flüchtlingskonventionauszuweiten, waren teilweise erfolgreich. So erweitert die Flüchtlingskonvention der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) von 1969 die Flüchtlingsdefinition auf diejenigen, die vor Krieg und Bürgerkrieg fliehen (Artikel 1(2)). Die Europäische Union hat den Begriff des »subsidiären Schutzes« eingeführt, und stellt damit ebenfalls vor allem diejenigen, deren Leben durch Krieg oder Bürgerkrieg gefährdet ist, unter Schutz. (Richtlinie 2011/95/EU Artikel 15).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewonnen haben und diejenigen des Staates zunehmend eingeschränkt wurden. Dieser Trend umfasst den Schutz von Flüchtlingen und die Verpflichtung der Staaten, Flüchtlinge aufzunehmen, eine Idee, die nach dem Zweiten Weltkrieg im Völkerrecht verbindlich kodifiziert wurde.

4. Sind liberale Demokratien offener für die Aufnahme von Flüchtlingen als autoritäre Regime?

Die Theorie der Weltgesellschaft geht zwar von der Existenz einer globalen Kultur aus, zu der u.a. die im internationalen Recht kodifizierte Verpflichtung der Nichtzurückweisung von Flüchtlingen gehört, die Prinzipen des Skripts sind aber in den jeweiligen Nationalstaaten in einem unterschiedlichen Maße institutionalisiert bzw. von diesen entkoppelt. Da sich liberale Demokratien im Gegensatz zu autoritären Regimen insbesondere durch ihre Bindung an universelle Rechtsnormen auszeichnen, könnte man erwarten, dass liberale Gesellschaften eine offenere Flüchtlingspolitik verfolgen als autoritäre Regime.[29] Auch wenn wir in unserer Studie keine quantitative Analyse durchgeführt haben und sie sich auch nur auf einen beschränkten Zeitraum bezieht, so lässt sich auf der Basis unserer Fallstudien die Erwartung eines systematischen Zusammenhangs zwischen Regimetyp und Offenheit gegenüber Flüchtlingen zumindest relativieren. Es sind überraschenderweise gerade die autoritären Regime in unserer Stichprobe, die die offenste Flüchtlingspolitik betreiben (Uganda und Türkei). Dies deutet darauf hin, dass der Grad der Offenheit der Flüchtlingspolitik nicht unbedingt einer Rangfolge entlang der Skala »liberales versus autoritäres« Regime folgt. Ein ähnlicher Befund wird in der Literatur unter dem Begriff des »illiberalen Paradoxes« diskutiert.[30]

Der »V-Dem Liberal Democracy« Index erlaubt es, Länder weltweit im Hinblick auf die Gütekriterien liberaler Demokratien zu klassifizieren. Für unsere Studie relevant ist die »liberale« Teilkomponente dieses Indizes (»V-Dem Liberal Component Index«), die sich insbesondere auf Kriterien wie Gleichheit vor dem Gesetz, die Gewährung individueller Freiheiten sowie gerichtliche und legislative Beschränkungen der Exekutive bezieht.[31] Die Werte des Index variieren zwischen 0 (illiberal) und 1 (liberal). Für jedes der von uns untersuchten Länder haben wir die Werte für das erste und letzte Jahr unseres jeweiligen Analysezeitraums herangezogen. Wie Tabelle 1 zeigt, ergibt der Index folgende Rangfolge der Länder: Deutschland, Chile, Polen, Singapur, Uganda und Türkei. Diese Rangfolge stimmt jedoch nicht mit der Offenheit der Flüchtlingspolitik der Länder überein.[32]

29 Soysal 1994; Joppke 2005.

30 Natter 2023.

31 Varieties of Democracy 2022.

32 Die nachfolgenden Ausführungen zur Flüchtlingspolitik der Länder bilden eine sehr kondensierte Zusammenfassung dessen, was wir an anderer Stelle ausführlich dargestellt haben (Drewski Gerhards 2024a).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tabelle 1: Überblick über den »Liberalitätsgrad« der untersuchten Länder

Land und Analysezeitraum	V-Dem Liberal Component Index
Deutschland (2015 bis 2018)	0,97 bis 0,96
Chile (2017 bis 2019)	0,96 bis 0,94
Polen (2014 bis 2016)	0,93 bis 0,83
Singapur (2009 bis 2019)	0,7 bis 0,73
Uganda (2011 bis 2021)	0,65 bis 0,55
Türkei (2013 bis 2019)	0,64 bis 0,23

Uganda ist eines der am wenigsten liberalen Länder in unserer Stichprobe und verfolgt zugleich die offenste Flüchtlingspolitik. Mit etwa 1,5 Millionen Flüchtlingen nimmt Uganda die größte Zahl an Flüchtlingen aller afrikanischen Länder auf und gehört weltweit zu den Ländern mit den höchsten Flüchtlingszahlen.[33] Uganda hat nicht nur die wichtigsten internationalen Verträge zum Flüchtlingsrecht unterzeichnet, sondern setzt das Recht auch in der Praxis um. Es verweigert keinem Flüchtling den Zugang zu seinem Gebiet und unterscheidet auch nicht zwischen Flüchtlingen unterschiedlicher ethnischer oder religiöser Herkunft. Zudem wird den meisten Flüchtlingen aufgrund ihres Herkunftslandes und ohne Einzelfallprüfung sofort Asyl gewährt. Die offene Flüchtlingspolitik der Regierung unter Präsident Yoweri Museveni wird von der politischen Opposition weitgehend unterstützt.

Auch das autoritäre Regime in der Türkei unter der Führung von Präsident Recep Tayyip Erdoğan und seiner islamischen Partei für »Gerechtigkeit und Entwicklung« (AKP) neigt in Bezug auf die Flüchtlingspolitik näher zum offenen Pol. Erdoğan hat die türkischen Grenzen für Flüchtlinge aus Syrien geöffnet. Mit etwa 3,5 Millionen Flüchtlingen beherbergt die Türkei bei weitem die größte Anzahl von syrischen Flüchtlingen weltweit.[34] Allerdings fallen syrische Flüchtlinge in der Türkei nicht unter das internationale Flüchtlingsrecht, sondern genießen temporären Schutz. Dies hat den Vorteil, dass alle Syrer ohne eine Einzelfallprüfung aufgenommen werden, ermöglicht es der Regierung jedoch gleichzeitig, den Schutzstatus nach eigenem Ermessen zu widerrufen.[35]

Deutschland ist die liberalste Demokratie in unserer Stichprobe. Wie die autoritäre türkische Regierung verfolgte auch die damalige deutsche Regierung unter Angela Merkels Christlich-Demokratischer Union (CDU) zunächst eine offene Flüchtlingspolitik gegenüber syrischen Flüchtlingen. Sie setzte die Anwendung der Dublin-Verordnung für Syrer vorübergehend aus und öffnete die deutschen Grenzen für Flüchtlinge, die über die Balkanroute einreisten. Nach dieser ersten Phase der Offenheit führte die Bundesregierung jedoch mehrere Beschränkungen ein, die es Flüchtlingen erschwerten, nach Deutschland zu gelangen. Am wichtigsten ist

33 UNHCR 2023.

34 ebd.

35 Abdelaaty 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das auf deutsche Initiative unterzeichnete Abkommen der EU mit der Türkei, um zu verhindern, dass weitere Flüchtlinge über die Türkei in die EU gelangen.

Auf Deutschland folgt Chile als zweitliberalste Demokratie in unserem Sample. Bis 2022 hat Chile etwa 444.000 Venezolaner aufgenommen.[36] Die damalige konservative Regierung unter Präsident Sebastián Piñera hat venezolanischen Bürgern ein spezielles Visum gewährt, das die Einreise und den vorübergehenden Aufenthalt in Chile für einen Zeitraum von bis zu zwei Jahren erlaubt. Bei genauerer Betrachtung erweist sich die Flüchtlingspolitik Chiles jedoch als ambivalent. Vertriebenen Venezolanern wurde kein Flüchtlingsschutz nach internationalem Recht bzw. der Erklärung von Cartagena[37] zugestanden. Darüber hinaus mussten Antragsteller mehrere Bedingungen erfüllen, wie die Vorlage eines Passes und die Zahlung einer Gebühr. Sie durften ebenfalls nicht vorbestraft sein. Diese Auflagen haben die Rechte der venezolanischen Flüchtlinge eingeschränkt und deren Anzahl reduziert.

Obwohl Polen in den letzten Jahren – zumindest bis zur Abwahl der PiS-Regierung im Herbst 2023 – einen Rückgang der Qualität seiner Demokratie erlebt hat, gehört es immer noch zur Gruppe der liberalen Gesellschaften. Wie Deutschland sah sich Polen als EU-Mitgliedsstaat dem Druck ausgesetzt, Flüchtlinge aus Syrien aufzunehmen. Im Gegensatz zu Deutschland weigerte sich die damals regierende Partei »Recht und Gerechtigkeit« (PiS) jedoch konsequent, Flüchtlinge aus Syrien aufzunehmen und lehnte einen von der EU vorgeschlagenen Umverteilungsmechanismus für Flüchtlinge ab. Diese Weigerung gilt jedoch nicht für alle Herkunftsgruppen. Die PiS-Regierung hat nach der russischen Invasion in der Ukraine im Jahr 2022 in großem Umfang Flüchtlinge aus dem Nachbarland aufgenommen. Sie unterstützte den EU-Ratsbeschluss, Ukrainern temporären Schutz zu gewähren und beherbergte zeitweise die größte Zahl ukrainischer Flüchtlinge in der EU.

Schließlich kann auch Singapur, ähnlich wie Uganda und die Türkei, nicht als liberale Demokratie eingestuft werden. Anders als Uganda und die Türkei verfolgt die Regierung Singapurs unter der »People's Action Party« (PAP) jedoch die restriktivste Flüchtlingspolitik in unserer Stichprobe. Als Mitglied des Staatenbunds ASEAN ist Singapur mit der Rohingya-Flüchtlingskrise in Myanmar konfrontiert, bei der mehr als eine Million Rohingya fliehen mussten. Aber Singapur weigert sich auch nur einen einzigen Flüchtling aufzunehmen. Die Oppositionsparteien im Parlament stimmen dieser Politik zu. Singapurs geschlossene Politik gilt nicht nur für Flüchtlinge aus Myanmar, sondern für alle Flüchtlingsgruppen unabhängig von ihrer Herkunft.

36 ebd.

37 Die »Erklärung von Cartagena« (1984) ist ein von 14 lateinamerikanischen Staaten unterzeichnetes Dokument, das den Flüchtlingsbegriff der Genfer Flüchtlingskonvention ausweitet auf Personen, die vor Konflikten und dem Zusammenbruch staatlicher Ordnung fliehen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Inwiefern nehmen Regierungen auf das liberale Skript Bezug, um die Aufnahme von Flüchtlingen zu begründen?

Die Beobachtung, dass die Offenheit der Flüchtlingspolitik eines Landes nicht mit dem Typus ihres politischen Regimes zusammenzuhängen scheint, wirft die Frage auf, welche Rolle das liberale Skript für die Rechtfertigung der Flüchtlingspolitik eines Landes spielt. Um diese Frage zu beantworten, haben wir in unserer Studie die öffentlichen Stellungnahmen und Parlamentsdebatten zur Aufnahme von Flüchtlingen in sechs Ländern inhaltsanalytisch ausgewertet. Der Analysezeitraum variiert pro Land, beschränkte sich aber immer auf wenige Jahre, so dass wir längerfristige Diskursentwicklungen nicht rekonstruieren können. Unser Fokus lag auf den jeweiligen Begründungen, die für die Aufnahme bzw. Ablehnung von Flüchtlingen gegeben wurden, sowie auf den zugrundeliegenden Deutungsmustern der politischen Akteure. Wir beschränken uns in diesem Abschnitt auf die Stellungnahmen der Regierungen in den jeweiligen Ländern, da diese, gerade weil sie in der Exekutive sind, einen direkten Einfluss auf die Politik ihres Landes haben.

Tabelle 2: Deutungen des »Wir« und der »Anderen« in Debatten über die Aufnahme von Flüchtlingen

Deutungsmuster	**Wie wird die nationale Identität (»Wir«) definiert und beschrieben?**	**Wie werden die Flüchtlinge (die »Anderen«) definiert und beschrieben?**
Moralisch	Der Nation zugeschriebene Werte (z.B. Humanitarismus, religiöse Werte, historische Verpflichtungen)	Bedürftigkeit und Notlage der Flüchtlinge (z.B. Fluchtmotiv, Vulnerabilität)
Rechtlich	Gesetze und Normen, an die das Land gebunden ist (z.B. internationales Recht)	Rechte und Pflichten der Flüchtlinge (z.B. Unterscheidung zwischen »Flüchtlingen« und »Migranten«)
Kulturell	Die »erfundene« Geschichte der Nation, ihre ethnische Zusammensetzung und kulturelle Eigenschaften	Ethnische und kulturelle Distanz der Flüchtlinge zur Aufnahmegesellschaft
Wirtschaftlich	Niveau der wirtschaftlichen Entwicklung, Zustand des Arbeitsmarkts, Stärke des Wohlfahrtsstaats	Fähigkeiten und Ressourcen der Flüchtlinge
Sicherheit	Öffentliche Sicherheit	Mit Flüchtlingen assoziierte Sicherheitsbedenken (z.B. Terrorismus, Kriminalität, Menschenschmuggel)
International	Beziehung zum Herkunftsland der Flüchtlinge, internationale Stellung des Landes	Flüchtlinge als politische Verbündete oder Feinde

Ausgehend von der oben genauer erläuterten Annahme, dass es bei der Frage der Flüchtlingsaufnahme um eine Abwägung zwischen der kollektiven Selbstbestimmung des Aufnahmelandes und den individuellen Rechten der Flüchtlinge geht, konzentriert sich unsere Analyse auf zwei Dimensionen: Einerseits die Definition und Charakterisierung der kollektiven Identität der Aufnahmegesellschaft (wer

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind »Wir«?), und andererseits die Definition und Charakterisierung der Identität der Flüchtlinge (wer sind die »Anderen«?). Wir unterscheiden zwischen sechs verschiedenen Deutungsrahmen (»*frames*«) bzw. Möglichkeiten, wie das »Wir« und die »Anderen« interpretiert werden können (vgl. Tabelle 2). Diese Deutungsrahmen können je nach Fall mit einem unterschiedlichen Inhalt gefüllt werden. Wenn zum Beispiel die Identität der Aufnahmegesellschaft kulturell gedeutet wird, dann kann diese sowohl als kulturell homogen oder als multikulturell beschrieben werden, was zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen in Bezug auf die Flüchtlingsaufnahme führt.

In Einklang mit dem liberalen Skript stehen diejenigen Begründungen, die sich auf die internationale und die moralische Dimension der sechs Deutungsmuster beziehen und diese mit bestimmten Inhalten ausfüllen. Für die Interpretation der nationalen Identität ist das der Fall, wenn das »Wir« aus moralischer Perspektive als *humanitär* und aus rechtlicher Perspektive als *an internationales Recht und universelle Menschenrechte gebunden* interpretiert wird. Für die Interpretation der Flüchtlinge liegt eine Übereinstimmung mit dem liberalen Skript vor, wenn die Flüchtlinge aus moralischer Perspektive als *schutzbedürftig* und aus rechtlicher Perspektive als *Träger von Rechten* (wie dem Recht, Asyl zu suchen und zu genießen) interpretiert werden. Die im öffentlichen Diskurs häufig gemachte Unterscheidung zwischen »Flüchtlingen« und »Migranten« ist dabei im Einklang mit dem liberalen Skript.

Alle anderen Deutungsmuster und deren inhaltliche Bestimmung, die beispielsweise die Aufnahme von Flüchtlingen von ihrer *kulturellen Passung* mit der Aufnahmegesellschaft oder ihrem *ökonomischen Mehrwert* abhängig machen, stehen nicht im Einklang mit dem liberalen Skript, da sie zur Verweigerung der Aufnahme oder Diskriminierung zwischen Flüchtlingsgruppen führen können. Dies gilt auch für die pauschale Darstellung von Flüchtlingen als *Sicherheitsrisiko* sowie für die Aufnahme bzw. Ablehnung von Flüchtlingen aus Gründen *internationaler Beziehungen*, beispielsweise, weil sie vor einem rivalisierenden Regime fliehen.

Betrachtet man auf dieser Grundlage die Debatten über die Aufnahme von Flüchtlingen in den sechs Ländern unserer Studie, dann lässt sich feststellen, dass das liberale Skript nur in der deutschen Debatte eine prominente Rolle spielte. Aus Sicht der damaligen deutschen Regierung ist Deutschland als liberale Demokratie an universelle Rechte gebunden. Diese Rechte umfassen die Behandlung jedes Einzelnen – einschließlich der Asylsuchenden – mit gleicher Würde und insbesondere die Gewährung von Asyl für diejenigen, die vor Krieg und Verfolgung fliehen. Einschränkungen der Flüchtlingsaufnahme, die in Deutschland nach dem Sommer 2015 im Laufe der Zeit erfolgt sind, bezogen sich dominant auf eine schärfere rechtliche Unterscheidung zwischen »echten« Flüchtlingen, die ein Recht auf Asyl genießen, und »Migranten«, die kein Bleiberecht in Deutschland haben.[38]

38 Auch in Uganda werden Flüchtlinge mit Bezugnahme auf das internationale Recht als Personen mit bestimmten Rechten charakterisiert, aber diese Deutung ist nicht die dominante Interpretation.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spiegelbildlich zum deutschen Fall verhält sich Singapur. Hier basiert die absolute Weigerung, Flüchtlinge aufzunehmen, auch auf einer weitgehenden Ablehnung des liberalen Skripts. Die singapurische Regierung interpretiert Singapur als einen Staat, der sich nur in geringem Maße an internationales Recht und universelle Normen gebunden sieht. Über diesen Verpflichtungen stehen aus Sicht der Regierung (sowie der Oppositionsparteien) das wirtschaftliche Interesse des Landes und der Schutz der (multikulturell zusammengesetzten) Gesellschaft Singapurs. Flüchtlingen werden keine Rechte zugesprochen. Sie werden im Gegenteil als wirtschaftlich wertlos und als »illegale Migranten« klassifiziert und entsprechend behandelt, sofern sie die Grenze Singapurs überqueren sollten.

In der ambivalenten Politik der chilenischen Regierung gegenüber vertriebenen Venezolanern spielte der Bezug auf das liberale Skript ebenfalls kaum eine Rolle. Die rechtsgerichtete Regierung sah Chile nur in eingeschränktem Maße an internationales Flüchtlingsrecht gebunden und gewährte Venezolanern nicht den Schutzstatus, der ihnen nach der Erklärung von Cartagena zustehen würde. Dies mündete jedoch nicht in deren pauschaler Ablehnung. Stattdessen wurden Venezolaner selektiv nach instrumentellen Gesichtspunkten zugelassen, insofern sie zur wirtschaftlichen Entwicklung Chiles beitragen und weil sie als Flüchtlinge eines sozialistischen Regimes als Beweis für die Überlegenheit der chilenischen Demokratie und Marktwirtschaft dienten.

Eine offene Flüchtlingspolitik, allerdings ohne bzw. mit geringer Bezugnahme auf das liberale Skript betreiben Uganda und die Türkei. In beiden Fällen beruht die Rechtfertigung der Öffnung der Grenzen für Flüchtlinge auf partikularen Vorstellungen von Solidarität und nicht auf universellen Prinzipien. So wird Uganda sowohl von der Regierung als auch von der Opposition als afrikanisches Land definiert, das kulturelle und ethnische Ähnlichkeiten mit anderen afrikanischen Ländern hat. Auf diese Weise werden afrikanische Flüchtlinge in die Definition des »Wir« einbezogen und als »Brüder und Schwestern« interpretiert. Zudem strebt die Regierung mit ihrer offenen Flüchtlingspolitik internationale Anerkennung an. Eine ähnliche Deutung findet sich in der Türkei. Die AKP-Regierung bezieht sich in ihrer Deutung auf die gemeinsame Geschichte von Türken und Syrern während des Bestehens des Osmanischen Reiches einerseits und auf die gemeinsame islamische Religion andererseits. Dies erweitert den Rahmen derjenigen, die zur Gemeinschaft gehören und deshalb in die Türkei aufgenommen werden sollten, aber universalisiert ihn nicht. Gleichzeitig leitet sich aus dieser Bezugnahme auf das Osmanische Reich auch ein Anspruch auf Vormachtstellung im Nahen Osten ab.

Schließlich zeigt der polnische Fall, dass eine Flüchtlingspolitik, die nicht auf dem liberalen Skript basiert, zu einer Ungleichbehandlung von Flüchtlingen unterschiedlicher Herkunft führen kann. Unter der Regierung der PiS hat sich Polen einerseits der Aufnahme syrischer Flüchtlinge über den Umverteilungsmechanismus der EU verweigert, während sie sich andererseits bereit zeigte, eine große Zahl ukrainischer Flüchtlinge aufzunehmen. Sowohl die Ablehnung syrischer als auch die Aufnahme ukrainischer Flüchtlinge basierte auf einer Interpretation Polens als einer souveränen Nation, die durch äußere Feinde bedroht wird: in einem Fall

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch Deutschland und die EU, die »ihre« Flüchtlinge auf Polen abwälzen wollen; im anderen Fall durch Russland, was zur Solidarität mit den ebenfalls durch Russland bedrohten Ukrainern führte. Gleichzeitig spielte in den Begründungen der Regierung die kulturelle Passung zwischen Flüchtlingen und Aufnahmegesellschaft eine große Rolle. Während Syrer als »Muslime« und daher gegenüber der polnischen Gesellschaft als »fremd« markiert wurden, gelten Ukrainer als kulturell ähnlich.

6. Wie lassen sich die Länderunterschiede in der Bereitschaft zur Aufnahme von Flüchtlingen verstehen?

Wenn die Bezugnahme auf die Grundprinzipien des liberalen Skripts und die darin kodifizierten Flüchtlingsrechte in der Rechtfertigung der Flüchtlingspolitik der Länder nur eine geringe Rolle spielen, wie lassen sich dann aber die Länderunterschiede in der Flüchtlingspolitik verstehen und auf welchen Deutungen ruhen sie auf? Wir zeigen in unserer Studie, dass die Flüchtlingspolitik eines Landes vor allem davon abhängt, wie politische Akteure die kollektive Identität ihres Landes und die Flüchtlinge interpretieren. Wir zeigen weiterhin, dass die Akteure bei der Deutung des »Wir« und der »Anderen« auf kulturelle Repertoires zurückgreifen, die je nach Land deutlich variieren. Der Begriff der »kulturellen Repertoires«[39] bezieht sich auf kollektiv geteilte Ideologien, Erzählungen und kollektive Erinnerungen, auf die Akteure zurückgreifen, um politische Themen zu deuten. Wir gehen nicht davon aus, dass kulturelle Repertoires eine bestimmte Flüchtlingspolitik unmittelbar »verursachen«. Doch sie ermöglichen bzw. beschränken politisches Handeln, indem sie definieren, welche Politik vorstellbar und im jeweiligen Kontext legitimierbar ist.[40] Das »liberale Skript« lässt sich als eines von vielen kulturellen Repertoires begreifen, auf die politische Akteure Bezug nehmen können.[41]

Um ihre offene Flüchtlingspolitik gegenüber syrischen Flüchtlingen zu begründen, bezieht sich die türkische AKP-Regierung einerseits auf die historische Erinnerung an das Osmanische Reich, das den Nahen Osten dominierte und das Gebiet des modernen Syriens einschloss, sowie auf eine islamische (sunnitische)

39 Lamont, Thévenot 2000. Vgl. auch Gamson 1992; Díez Medrano 2003.

40 Die Flüchtlingspolitik eines Landes wird nicht nur von den kulturellen Repertoires und deren Aktivierung durch politische Akteure bestimmt, sondern u.a. auch durch die Interessenlage der Länder. Dabei muss man allerdings in Rechnung stellen, dass die Interessen eines Landes wiederum durch die Deutungsmuster beeinflusst werden. So ergeben sich beispielsweise die geopolitischen Interessen der Türkei unter der Regierung Erdoğan aus der aktivierten Erinnerung an das Osmanische Reich und der Vorstellung der Türkei als Großmacht im Nahen Osten. Aus einer kemalistischen Interpretation der Identität der Türkei folgt hingegen ein anderes geopolitisches Interesse, wie beispielsweise das der Bindung an die EU und den Westen.

41 Die nachfolgenden Ausführungen zum Framing der Aufnahme von Flüchtlingen bilden wiederum eine sehr verdichtete Zusammenfassung dessen, was wir an anderer Stelle ausführlich erläutert haben (Drewski, Gerhards 2024a).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

religiöse Identität, die von vielen Türken und Syrern geteilt wird, andererseits. Entsprechend definiert die AKP die Türkei als islamische Gesellschaft, positioniert die Türkei als regionale Macht mit geopolitischer Verantwortung und schließt so Syrer in eine erweiterte Definition des »Wir« ein. Die Flüchtlingspolitik der AKP-Regierung muss also vor dem Hintergrund ihres allgemeineren Versuchs verstanden werden, sich vom kemalistischen Modell eines säkularen, westlich orientierten türkischen Nationalstaates abzuwenden, an das osmanische Erbe und eine islamische Identität anzuknüpfen und eine geopolitische Vormachtstellung im Nahen Osten (wieder) zu erlangen.

Auch wenn sich die Flüchtlingspolitik der deutschen Regierung recht gut durch die Bezugnahme auf das liberale Skript verstehen lässt, spielten auch in diesem Fall länderspezifische kulturelle Repertoires eine Rolle. Eines davon ist die Bedeutung des Grundgesetzes als dem zentralen Bezugspunkt der politischen Kultur Nachkriegsdeutschlands. Es garantiert im ersten Artikel den Schutz der Menschenwürde und gewährt ein individuelles Recht auf Asyl als Konsequenz aus der Erfahrung des Nationalsozialismus. Unter anderem aus diesen Prinzipien leitete die deutsche Regierung die humanitäre Verpflichtung Deutschlands gegenüber Menschen ab, die vor Krieg und Verfolgung fliehen. Hinzu kam die Vorstellung von Deutschland als einem wirtschaftlich starken Land, das die Aufnahme von Flüchtlingen stemmen bzw. sogar durch die Zuwanderung von Fachkräften profitieren kann.

Die Ablehnung der polnischen PiS-Regierung gegenüber syrischen Flüchtlingen ergibt sich einerseits aus ihrer Identitätskonstruktion Polens als einer christlich katholischen Nation und als »Bollwerk des Christentums« gegen die Ausbreitung des Islam in Europa. Andererseits ergibt sich ihre Weigerung, sich an der Umverteilung von Flüchtlingen in der EU zu beteiligen, aus der Mobilisierung einer Opfererzählung, laut der Polens nationale Souveränität einer ständigen Bedrohung durch größere europäische Mächte (insbesondere Deutschlands) und die EU ausgesetzt ist. Dieses Narrativ geht zurück auf die kollektive Erinnerung an die Teilungen Polens im 18. Jahrhundert, die deutsche Besatzung während des Zweiten Weltkriegs und den »Verrat« des Westens während der Jalta-Konferenz, auf der Polen dem Einflussbereich der Sowjetunion zugeordnet wurde. Die Regierung sah die »erzwungene« Umverteilung von Flüchtlingen innerhalb der EU daher als weitere Bedrohung polnischer nationaler Souveränität.

Die offene Flüchtlingspolitik Ugandas unter der autoritären Präsidentschaft Musevenis ist in erster Linie von einer panafrikanischen kollektiven Identitätsvorstellung geprägt, die die Mitgliedschaftsgrenzen über den ugandischen Nationalstaat hinaus ausdehnt und Flüchtlinge afrikanischer Länder in die Definition des »Wir« einschließt. Dieser Panafrikanismus ergibt sich aus der Deutung afrikanischer Staatsgrenzen als »künstliche« Grenzen, die von westlichen Kolonialmächten ohne Rücksicht auf die lokale Bevölkerungsstruktur gezogen wurden.[42] Zudem profiliert die Regierung mit der Aufnahme von Flüchtlingen Uganda als humanitären Staat, gewinnt damit Reputation in der Weltöffentlichkeit, sichert

42 Ausführlich zum Panafrikanismus siehe Eckert in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich in der Folge die finanzielle Unterstützung durch andere Länder und internationale Organisationen und hofft mit dieser Politik der symbolischen Aufwertung die internationale Kritik am autoritären politischen Regime des Landes zurückweisen zu können.

Die ambivalente Aufnahmepolitik der chilenischen Regierung gegenüber vertriebenen Venezolanern folgte einerseits aus der Selbstdeutung Chiles als ideologischer Gegenspieler des sozialistischen Regimes in Venezuela. Gerade weil Chile den Weg einer liberalen Marktwirtschaft und Demokratie eingeschlagen hat, ist es, so die Selbstdeutung, ein Vorzeigeland in Lateinamerika geworden. Daraus leitete die Regierung die Notwendigkeit von Solidarität mit den Venezolanern ab, die durch den Sozialismus vertrieben wurden. Andererseits implizierte die Orientierung am chilenischen, marktliberalen Modell eine selektive Aufnahmepolitik gegenüber Venezolanern. Aufgenommen wurden diejenigen, die sich an nationales Recht und Gesetz halten und mit ihrem Humankapital zur wirtschaftlichen Entwicklung Chiles beitragen können.

Schließlich lässt sich die Weigerung der singapurischen Regierung, Flüchtlinge aufzunehmen, vor dem Hintergrund einer postkolonialen Identitätsbildung verstehen. Als postkolonialer Staat lehnt Singapur die Einmischung der internationalen Gemeinschaft in interne Angelegenheiten ab, wozu auch internationale Menschen- und Flüchtlingsrechte zählen, die als westliche Werte interpretiert werden. Darüber hinaus fokussieren sowohl die Regierung als auch die Oppositionsparteien bei der Deutung der Identität des Landes auf den enormen wirtschaftlichen Erfolg Singapurs. Aus dieser Perspektive erscheinen Flüchtlinge mit unterstelltem geringem Humankapital als nutzlos für die Entwicklung des Wohlstands Singapurs. Schließlich wird Singapur als eine multikulturelle Gesellschaft interpretiert, deren Zusammenhalt aber immer auch prekär ist. Flüchtlinge mit anderen kulturellen Hintergründen können aus Sicht der Regierung diesen Zusammenhalt stören.

7. Wie lassen sich parteipolitische Unterschiede in der Bereitschaft zur Aufnahme von Flüchtlingen verstehen?

Wir haben in unserer Studie – mit Bezug auf die Debattenbeiträge der Regierungen – nicht nur Länderunterschiede in der Bereitschaft zur Flüchtlingsaufnahme untersucht, sondern auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen politischen Parteien innerhalb eines Landes. Die neuere sozialwissenschaftliche Literatur geht davon aus, dass sich solche Unterschiede als Ausdruck einer neuen Spaltungslinie zwischen »Kosmopoliten« und »Kommunitaristen« deuten lassen.[43] Kosmopoliten sind im Kern diejenigen, die wir in unserer Studie als Vertreter des liberalen Skripts verstehen: Sie treten für universelle Rechte und die Einschränkung nationaler Souveränität, multikulturelle Gesellschaften und die Aufnahme von Migranten und Flüchtlingen ein. Kommunitaristen hingegen lehnen dies Prin-

43 de Wilde et al. 2019; Bornschier 2010; Kriesi et al. 2012, 2024; Hooghe, Marks 2018; Norris, Inglehart 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zipien ab. Sie wollen die nationale Souveränität gegenüber dem Einfluss internationaler Organisationen und universellen Rechten stärken, präferieren kulturell homogene Gesellschaften und stehen entsprechend der Aufnahme von Migranten und Flüchtlingen skeptisch gegenüber. Die Frage der Aufnahme von Migranten und Flüchtlingen bildet dabei dasjenige Thema, an dem sich die Ausbildung einer neuen Konfliktlinie besonders deutlich zeigt: Kosmopolitische Akteure, so die These, sprechen sich eher für und kommunitaristische Parteien eher gegen eine offene Flüchtlingspolitik aus.

Während sich die meisten der empirischen Studien zur Ausbildung einer neuen Konfliktlinie auf Länder Westeuropas beziehen, zeigt unsere Untersuchung mit der Berücksichtigung von Ländern aus unterschiedlichen Weltregionen, dass man die Generalisierbarkeit der Konfliktlinientheorie relativieren sollte. So wie sich die Länderunterschiede nicht im Sinne der Zustimmung oder Ablehnung des liberalen Skripts erklären lassen, so können wir zeigen, dass innerstaatliche politische Konflikte zwar in einigen Fällen dem kosmopolitisch-kommunitaristischen Konfliktmuster folgen, in anderen jedoch nicht. Auch hier ist eine genaue Untersuchung der länderspezifischen Konfliktstruktur notwendig.

Die These, dass sich politische Konflikte rund um die Aufnahme von Flüchtlingen als ein Konflikt zwischen Kosmopoliten und Kommunitaristen interpretieren lassen, trifft am besten auf Polen und die Auseinandersetzung zwischen der rechtspopulistischen PiS und der liberalen »Bürgerplattform« (PO) zu. Während die PiS auf typisch kommunitaristische Deutungsmuster wie die Betonung nationaler Souveränität und kulturelle Homogenität setzt, mobilisiert die PO eher kosmopolitische Deutungsmuster. Sie interpretiert die Aufnahme von Flüchtlingen beispielsweise als eine internationale Verpflichtung, die sich aus Polens Mitgliedschaft in der EU ergibt und betont das multikulturelle historische Erbe Polens, das bis zum Königreich Polen-Litauen in der frühen Neuzeit zurückreicht.

Die These einer kosmopolitisch-kommunitaristischen Konfliktlinie rund um die Aufnahme von Flüchtlingen trifft zum Teil und nur für die zweite Phase der Diskussion auch auf die politische Debatte in Deutschland zu. Zu Beginn der Flüchtlingskrise im Spätsommer 2015 bildete sich überraschenderweise ein breiter kosmopolitischer Konsens über alle politischen Lager hinweg. Nicht nur die Linke, die SPD und die Grünen vertraten eine offene Flüchtlingspolitik, sondern auch die CDU unter Bundeskanzlerin Angela Merkel. Die Konstellation änderte sich mit dem Aufkommen der rechtspopulistischen AfD, die den kommunitaristischen Pol besetzte und die Aufnahme von Flüchtlingen unter Verweis auf kulturelle Unvereinbarkeit und den Schutz nationaler Souveränität verweigerte. Das Mitte-Rechts-Lager reagierte auf den Aufstieg der AfD, indem es sich im Winter von 2015 bis 2016 hin zu einer restriktiveren, kommunitaristischen Position bewegte.

Im Gegensatz dazu lassen sich die politischen Debatten in Chile und der Türkei nicht durch die Theorie eines Konflikts zwischen Kosmopoliten und Kommunitaristen erklären. In der Türkei ist es eine rechtskonservative Partei (die AKP), die eine offene Flüchtlingspolitik verfolgt. Wie wir gesehen haben, basiert diese Politik nicht auf kosmopolitischen Deutungsmustern, sondern vielmehr auf einer kommunitaristischen Sicht, die kulturelle Gemeinsamkeiten und religiöse

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Solidarität betont. Auf der anderen Seite betont die stärkste Oppositionspartei, die Mitte-Links-Partei CHP die wirtschaftlichen Belastungen, die den türkischen Staatsbürgern mit der Aufnahme syrischer Flüchtlinge zugemutet werden. Im Gegensatz zur Regierung stützt sie sich auf eine kemalistische Vorstellung türkischer Identität, die zwischen türkischen Bürgern und Ausländern unterscheidet. Die einzige Partei, die den theoretischen Erwartungen entsprechend in das kosmopolitische Lager fällt, ist die linke HDP, eine ehemals kurdische Partei, die eine offene Flüchtlingspolitik auf der Grundlage der Achtung des Völkerrechts befürwortet.

Auch in Chile folgte die politische Debatte über die Aufnahme vertriebener Venezolaner einer anderen Konfliktlinie als der zwischen Kosmopoliten und Kommunitaristen. Die rechtsgerichtete Regierung Piñeras war in ihrer Rhetorik (wenn auch weniger in der Praxis) offener für vertriebene Venezolaner, als es von einer rechtsgerichteten Parteikoalition erwartet werden könnte, während sich die linken Oppositionsparteien in dieser Frage zögerlich verhielten und öffentlich nicht die Anerkennung vertriebener Venezolaner als Flüchtlinge nach der Definition der Cartagena-Erklärung unterstützten. Auch die gegenwärtige linksgerichtete chilenische Regierung unter Gabriel Boric verfolgt trotz ihrer dem linksliberalen Lager zuzurechnenden kosmopolitischen Ausrichtung keine offene Flüchtlingspolitik. Im chilenischen Fall verlief die Hauptkonfliktlinie nicht zwischen Kosmopoliten und Kommunitaristen, sondern zwischen rechten und linken Parteien und ihrer recht unterschiedlichen Interpretation der chilenischen Geschichte mit der kurzen sozialistischen Phase unter Salvador Allende und der darauffolgenden Militärdiktatur unter Augusto Pinochet.

Schließlich weichen auch Uganda und Singapur in wichtigen Punkten von den theoretischen Erwartungen einer neuen Konfliktlinienstruktur ab. In Uganda generiert die Aufnahme einer hohen Zahl von Flüchtlingen kaum parteipolitische Konflikte. Auch wenn es sich bei Uganda um ein autoritär regiertes Land handelt, so ist die Abwesenheit einer Opposition gegen die Flüchtlingspolitik der Regierung verwunderlich, denn die Oppositionsparteien halten sich in anderen Fragen nicht mit Kritik zurück. Es wird nur vereinzelt Kritik an der Flüchtlingspolitik geäußert, dies jedoch quer durch die politischen Lager. Die formulierten Einwände beziehen sich zudem nicht auf Fragen nationaler Souveränität und Kultur, wie von der Konfliktlinientheorie erwartet, sondern vor allem auf die Verteilung von Ressourcen in denjenigen Regionen, in denen viele Flüchtlinge leben.

In Singapur wiederum sind beide großen politischen Parteien, die Regierungspartei PAP und die oppositionelle Arbeiterpartei, gleichermaßen restriktiv in Bezug auf die Aufnahme von Flüchtlingen. In dieser Frage gibt es keinen Dissens, obwohl die Regierungspartei ansonsten eine offene Migrationspolitik betreibt, während die Opposition Beschränkungen einfordert. Dies weist darauf hin, dass die Einstellungen gegenüber Migranten nicht notwendigerweise mit Einstellungen gegenüber Flüchtlingen korrelieren, wie die Konfliktlinientheorie erwarten ließe: so bedient sich die Regierungspartei PAP eines durchgehend kosmopolitischen Vokabulars, indem sie den multikulturellen Charakter der singapurischen Gesellschaft und den positiven Beitrag von Migranten betont, lehnt jedoch die Aufnahme von Flüchtlingen entschieden ab. Zudem ist es in Singapur eine sozialdemo-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kratische Oppositionspartei, die eine stärker kommunitaristische Position vertritt als die Regierung.

Zusammenfassend zeigt unsere Analyse, dass politische Parteien in verschiedenen Ländern unterschiedliche Deutungsrahmen nutzen, die auf länderspezifischen kulturellen Repertoires basieren, um ihre Positionen zur Aufnahme von Flüchtlingen zu begründen. Dies unterstreicht die Notwendigkeit, die spezifischen nationalen und kulturellen Kontexte sowie die landesspezifischen Konfliktlinien zu berücksichtigen, um die Positionen und Entscheidungen politischer Akteure in Bezug auf ihre Flüchtlingspolitik zu verstehen.

8. Zusammenfassung und Implikationen

Aus der Perspektive der liberalen politischen Philosophie dürfen Flüchtlinge, die Schutz in einem anderen Land suchen, nicht zurückgewiesen werden. Zudem ist es Staaten nicht gestattet, zwischen verschiedenen Flüchtlingsgruppen zu diskriminieren. Der normative Bezugspunkt für diese Position ist das individuelle Recht auf Leben und Überleben, das allen anderen Freiheitsrechten vorgelagert ist. Diese Grundsätze haben nach dem Zweiten Weltkrieg Eingang in das Skript der Weltgesellschaft gefunden und wurden im internationalen Recht kodifiziert. Bezugnehmend auf eine vergleichende Diskursanalyse politischer Debatten über die Aufnahme von Flüchtlingen in sechs Ländern sind wir in diesem Beitrag der Frage nachgegangen, welchen Einfluss diese liberalen Grundprinzipien auf die flüchtlingspolitischen Positionen und Begründungen von nationalen Regierungen und politischen Parteien haben. Die Ergebnisse unserer Studie zeigen, dass politische Akteure kaum Bezug auf das liberale Skript nehmen, um ihre flüchtlingspolitischen Positionen zu begründen. Die Bezugnahme auf universelle Rechte und humanitäre Verpflichtungen findet sich in den Diskursen eher selten; stattdessen spielt der Rekurs auf partikulare Identitäten und Interessen eine dominante Rolle. Die Bereitschaft zur Aufnahme von Flüchtlingen hängt in erster Linie davon ab, wie politische Akteure die kollektive Identität »ihres« Nationalstaates sowie die Identitäten und Eigenschaften der Flüchtlinge definieren und interpretieren. Auch bei denjenigen Ländern, die eine eher offene Flüchtlingspolitik betreiben, bildet das liberale Skript meist nicht den dominanten normativen Bezugspunkt, auf den sich die politischen Akteure zur Begründung ihrer Politik beziehen. Die Bereitschaft zur Aufnahme von Flüchtlingen ergibt sich eher aus partikularen Solidaritäten, wie dies im Falle Ugandas, der Türkei sowie Polens in Bezug auf ukrainische Flüchtlinge zu beobachten ist.

Drei Schlussfolgerungen lassen sich aus unseren empirischen Befunden ziehen. (1) Die Beobachtung, dass das liberale Skript einen eher geringen Einfluss auf die Flüchtlingspolitik hat, hat negative Konsequenzen für die Schutzrechte der Flüchtlinge. Wenn die Flüchtlingspolitik nicht von humanitären Verpflichtungen und universellen Rechten angeleitet wird, sondern in erster Linie von nationalen Identitätsvorstellungen und Interessen, dann hängt die Gewährung von Schutz von der Herkunft bzw. den definierten Eigenschaften der Flüchtlinge ab. Dies

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zeigt besonders eindrücklich der polnische Fall. Während die polnische Regierung nicht bereit war, sich an der Umverteilung syrischer Flüchtlinge in der EU zu beteiligen, weil diese als kulturell fremd interpretiert werden, wurden die ukrainischen Flüchtlinge mit offenen Armen empfangen, weil die Ukrainer als kulturell nah definiert werden und vor einem gemeinsamen Feind (Russland) fliehen. (2) Der Mangel eines gemeinsamen Wertehorizonts und verbindlicher Regeln erschwert die internationale Kooperation zwischen den Ländern bei der Bewältigung von Flüchtlingskrisen. Dies ist einer der Gründe, warum die Flüchtlinge sehr ungleich verteilt sind: Fünf Länder (Türkei, Iran, Kolumbien, Deutschland und Pakistan) beherbergen fast ein Drittel aller Flüchtlinge weltweit.[44] (3) Der Befund, dass auch autoritäre Regime eine offene Flüchtlingspolitik betreiben und diesbezüglich zum Teil an liberalen Demokratien vorbeiziehen, delegitimiert die Glaubwürdigkeit liberaler Gesellschaften und darüber vermittelt möglicherweise auch die liberalen Werte selbst. Dies lässt sich am Verhältnis der EU zur Türkei gut beobachten. Der autoritär regierende Präsident Erdoğan nutzt die Tatsache, dass die Türkei das Hauptaufnahmeland syrischer Flüchtlinge ist, um der EU Scheinheiligkeit vorzuwerfen und sich selbst als humanitär zu inszenieren. Während die EU – so Erdoğan – nur von Menschenrechten und humanitären Werten spreche, aber nicht danach handele, zeige sich die Türkei auch in der Praxis mit den Flüchtlingen solidarisch. Ähnlich verhält es sich mit Uganda. Auch hier nutzt das autoritäre Regime Musevenis seine offene Flüchtlingspolitik, um sich als humanitärer Akteur in einer instabilen Region zu profilieren und internationale Finanzmittel zu akquirieren. Gelingt es liberalen Demokratien nicht, ihr Bekenntnis zur Aufnahme von durch Krieg und Verfolgung vertriebenen Menschen auch in die Praxis umzusetzen, droht das liberale Skript an Glaubwürdigkeit zu verlieren.

Literatur

Abdelaaty, Lamis 2021. »Refugees and Guesthood in Turkey«, in *Journal of Refugee Studies* 34, 3, S. 2827–2848.

Abizadeh, Arash 2008. »Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders«, in *Political Theory* 36, 1, S. 37–65.

Bauböck, Rainer 2018. »Refugee protection and burden-sharing in the European Union, in Journal of Common Market Studies 56, 1, S. 141–156.

Bauböck, Rainer 2020. »The Democratic Case for Immigration«, in *Politische Vierteljahresschrift* 61, 2, S. 357–375.

Benhabib, Seyla 2004. *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. New York: Cambridge University Press.

Bornschier, Simon 2010. »The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe«, in *West European Politics* 33, 3, S. 419–444.

Carens, Joseph H. 2013. *The Ethics of Immigration*. 1. Auflage. Oxford: Oxford University Press.

De Wilde, Pieter; Merkel, Wolfgang; Koopmans, Ruud; Strijbis, Oliver; Zürn, Michael 2019. *The Struggle Over Borders: Cosmopolitanism and Communitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Díez Medrano, Juan 2003. *Framing Europe: Attitudes to European Integration in Germany, Spain, and the United Kingdom*. 1. Auflage. Princeton: Princeton University Press.

44 UNHCR 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drewski, Daniel; Gerhards, Jürgen 2024a. *Framing Refugees: How the Admission of Refugees is Debated in Six Countries Across the World*. Oxford: Oxford University Press.

Drewski, Daniel; Gerhards, Jürgen 2024b. »The Liberal Border Script and Its Contestations: An Attempt of Definition and Systematization«, in *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century: Conceptions, Components, and Tensions*, hrsg. v. Börzel, Tanja A.; Gerschewski, Johannes; Zürn, Michael. Oxford: Oxford University Press.

Elliott, Michael A. 2007. »Human rights and the triumph of the individual in world culture«, in *Cultural Sociology* 1, 3, S. 343–363.

Fisch, Jörg 2015. *The Right of Self-Determination of Peoples. The Domestication of an Illusion*. 1. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press.

FitzGerald, David S. 2019. *Refuge beyond Reach: How Rich Democracies Repel Asylum Seekers*. 1. Auflage. Oxford: Oxford University Press.

Freeman, Gary P. 1995. »Modes of Immigration Politics in Liberal Democratic States«, in *International Migration Review* 29, 4, S. 881–902.

Gamson, William A. 1992. *Talking Politics*. 1. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaus, Gerald; Courtland, Shane D.; Schmidtz, David 2018. »Liberalism«, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Zalta, Edward N. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Gatrell, Peter 2013. *The Making of the Modern Refugee*. 1. Auflage. Oxford: Oxford University Press.

Gibney, Matthew J. 2018. »The ethics of refugees«, in *Philosophy Compass* 13, 10, S. 1–9.

Hamlin, Rebecca 2021. *Crossing: How We Label and React to People on the Move*. 1. Auflage. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Hollifield, James F. 2004. »The Emerging Migration State«, in *International Migration Review* 38, 3, S. 885–912.

Hosein, Adam 2019. *The Ethics of Migration: An Introduction*. 1. Auflage. London/New York: Routledge.

Hooghe, Lisbeth; Marks, Gary 2018. »Cleavage Theory Meets Europe's Crises: Lipset, Rokkan, and the Transnational Cleavage«, in *Journal of European Public Policy* 25, 1, S. 109–135.

Joppke, Christian 2005. »Exclusion in the Liberal State: The Case of Immigration and Citizenship Policy«, in *European Journal of Social Theory* 8, 1, S. 43–61.

Kriesi, Hanspeter; Grande, Edgar; Dolezal, Martin; Helbling, Marc; Höglinger, Dominic; Hutter, Swen; Wüest, Bruno 2012. *Political Conflict in Western Europe*. 1. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press.

Kriesi, Hanspeter; Altiparmakis, Argyrios; Bojar, Abel; Oana, Nena 2022. *Coming to terms with the European refugee crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lamont, Michèle; Thévenot, Laurent 2000. *Rethinking Comparative Cultural Sociology*. 1. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, John W.; Jepperson, Ronald L. 2000. »The ›Actors‹ of Modern Society. The Cultural Construction of Social Agency«, in *Sociological Theory* 18, 1, S. 100–120.

Meyer, John W. 2010. »World Society, Institutional Theories, and the Actor«, in *Annual Review of Sociology* 36, 1, S. 1–20.

Meyer, John W.; Boli, John; Thomas, George M.; Ramirez, Francisco O. 1997. »World Society and the Nation-State«, in *American Journal of Sociology* 103, 1, S. 144–181.

Miller, David 2007. *National Responsibility and Global Justice*. 1. Auflage. Oxford: Oxford University Press.

Miller, David 2016. *Strangers in our Midst. The Political Philosophy of Immigration*. 1. Auflage. Cambridge: Harvard University Press.

Natter, Katharina 2023. »The il/liberal paradox: conceptualising immigration policytrade-offs across the democracy/autocracy divide«, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, online first.

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald 2019. *Cultural Backlash: Trump, Brexit and Authoritarian Populism*. 1. Auflage. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter; Singer, Renata 2010. »The ethics of refugee policy«, in *Population and Political Theory*, hrsg. v. Fishkin, J.; Goodin, R., S. 285–304. 1. Auflage. Chichester: Wiley.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Shachar, Ayelet 2009. *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. 1. Auflage. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Soysal, Yasemin Nuhoglu 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. 1. Auflage. Chicago: University of Chicago Press.

UNHCR 2023. *Global Trends: Forced Displacement in 2022*« https://www.unhcr.org/global-trends-report-2022 (Zugriff vom 22.06.2023).

Varieties of Democracy 2022. *Structure of V-Dem Indices, Components, and Indicators* https://www.v-dem.net/static/website/img/refs/structurev12.pdf (Zugriff vom 15.09.2022).

Walzer, Michael 1983. *Spheres of Justice*. 1. Auflage. New York: Basic Books.

Wellman, Christopher Heath 2008. »Immigration and Freedom of Association«, in *Ethics* 119, 1, S. 109–141.

Wellman, Christopher Heath 2015. »Immigration«, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri. Stanford: The Metaphysics Research Lab.

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2024. »The Liberal Script: A Reconstruction«, in *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century: Conceptions, Components, and Tensions*, hrsg. v. Börzel, Tanja A.; Gerschewski, Johannes; Zürn, Michael. Oxford: Oxford University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Das Verbot, Flüchtlinge zurückzuweisen, ist ein zentrales Element des liberalen Skripts. Bezugnehmend auf eine vergleichende Diskursanalyse von parlamentarischen Debatten in sechs Ländern fragen wir, welchen Einfluss das liberale Skript auf die flüchtlingspolitischen Positionen und Argumente von nationalen Regierungen und politischen Parteien hat. Wir zeigen, dass diese kaum Bezug auf das liberale Skript nehmen, sondern von nationalen Identitätsvorstellungen und kulturellen Repertoires geleitet sind.

Stichworte: Flüchtlingspolitik, Asyl, nationale Identität, kulturelle Repertoires

The Liberal Script and the Admission of Refugees: Country Differences in Refugee Policy and the Importance of National Cultural Repertoires.

Abstract: The ban on turning back refugees is a key element of the liberal script. Based on a comparative discourse analysis of parliamentary debates in six countries, we ask what influence the liberal script has on the refugee policy positions and arguments of national governments and political parties. We show that these hardly refer to the liberal script, but are guided by conceptions of national identity and cultural repertoires.

Keywords: Refugee policy, asylum, national identity, cultural repertoires

Autoren:

Prof. Dr. Daniel Drewski
Otto-Friedrich-Universität Bamberg
Fakultät Sozial- und Wirtschaftswissenschaften
Feldkirchenstraße 21
96052 Bamberg
daniel.drewski@uni-bamberg.de

Prof. Dr. Jürgen Gerhards
Freie Universität Berlin
Institut für Soziologie
Garystraße 55
14195 Berlin
j.gerhards@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christian Volk

Was ist ziviler Ungehorsam – heute?*

Einleitung

Die jüngsten klimapolitischen Proteste, insbesondere die der Gruppe »Letzte Generation«, haben erneut die Frage aufgeworfen, unter welchen Umständen, welche Art und welche Intensität von Disruption des öffentlichen Alltags mit einer demokratisch verfassten Gesellschaft kompatibel ist. Während die Kritiker*innen in den Straßenblockaden und anderen Störaktionen in erster Linie illegales Verhalten wähnen, welches demokratische Verfahren ignoriere, erachten die Aktivist*innen selbst ihre Proteste als Akte des zivilen Ungehorsams, die angesichts einer drohenden Klimakatastrophe, der Politik und Gesellschaft nicht entschieden genug entgegentreten, geboten seien.

Ziviler Ungehorsam ist im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem Grenzbegriff unserer politischen Sprache geworden. Denn ziviler Ungehorsam markiert jene politischen Protesthandlungen, die die Grenze dessen überschreiten, was innerhalb von rechtsstaatlich und demokratisch verfassten und kapitalistisch organisierten Gesellschaften als zulässig erachtet wird.[1] Gleichzeitig stellt gerade diese Grenzüberschreitung in Aussicht, die bestehende Ordnung zu demokratisieren, weil sie in Form und Inhalt davon beseelt ist, eine gehaltvollere, gerechtere, nachhaltigere und inklusivere Version dieser Gesellschaft zu realisieren. Welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit man davon sprechen kann, dass Form und Inhalt dieser Grenzüberschreitung *demokratisch beseelt* sind, ist dabei Gegenstand jahrzehntelanger Debatten. Zur Diskussion stehen Kriterien wie die Gewaltlosigkeit der Protestaktionen, ob die Aktionen öffentlich durchgeführt werden, inwiefern sie gewissensbasiert oder durch Eigeninteressen motiviert sind, sowie dass sich die Protagonist*innen nicht der Strafverfolgung entziehen. Von Seiten der Aktivist*innen wird mit dem Rückgriff auf den Begriff des zivilen Ungehorsams der Versuch unternommen, die eigene politische Agenda in eine Tradition emanzipatorischer Kämpfe einzureihen, für die Personen wie Mahatma Gandhi, Rosa Parks, Martin Luther King Jr. stehen, und die eigenen disruptiven Protestaktionen so mit einer legitimatorischen Aura auszustatten, die der Begriff im Laufe des 20. Jahrhunderts angereicht hat.

Die wissenschaftlichen Debatten über zivilen Ungehorsam, über seine Bedeutung und Funktion in modernen Demokratien sowie darüber, wie Staat und

* Ich danke ganz besonders Laura Gorriahn, Daniel Staemmler und Jonathan Stahl für ihre inhaltlichen und sprachlichen Hinweise beim Verfassen des Aufsatzes. Zudem geht mein Dank an Fritjof Stiller, Michael Zürn sowie die anonymen Gutachter*innen der Zeitschrift Leviathan für ihre wertvollen Anmerkungen und Kommentare.

1 Damit thematisiert der Beitrag den Graubereich zwischen interner und externer Legitimation. Vgl. die Einleitung zu diesem Sonderband für diese Unterscheidung.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaft adäquat auf solche Grenzüberschreitungen reagieren sollten, bleiben von solchen Protestkonjunkturen keinesfalls unberührt. Ob es sich um Platz- (wie bei den Occupy-Protesten) oder Waldbesetzungen (z.B. Hambacher Forst) handelt,[2] ob man es mit digitalen Protestaktionen wie DDosing-Attacken, Hacktivism oder Leaking zu tun hat,[3] ob über Massendemonstrationen mit Ausschreitungen wie im Zuge der G20-Proteste[4] oder wie bei den antirassistischen Black Lives Matter-Protesten gegen Polizeigewalt diskutiert wird[5] oder über die gezielten Straßenblockaden durch die Letzte Generation[6] – die Protestaktionen stellen jedes Mal von neuem das Verständnis dessen, was ziviler Ungehorsam ist, insofern auf den Prüfstand, als dass sie die Nachfrage provozieren, ob das vorliegende Verständnis des Begriffs noch in der Lage ist, alle politisch relevanten Qualitäten des Phänomens, d.h. des disruptiven Protests, zu würdigen, diese im Hinblick auf ihren demokratischen Gehalt abzuschätzen und sie in eine sinnvolle und überzeugende ideelle Gesamtdarstellung moderner demokratischer Gesellschaften zu integrieren.

Zugleich ist ein adäquates politiktheoretisches Verständnis des zivilen Ungehorsams nicht nur allein abhängig von Formen aktivistischer politischer Praxis, sondern muss auch wechselseitig über die Reflexion der rechtlichen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen gewonnen werden, die das liberale Skript moderner westlicher Gesellschaften dem politischen Aktivismus bereitet. Daraus erwächst die konkrete Herausforderung, dass die Frage nach den konstitutiven Elementen einer Konzeption von zivilem Ungehorsam immer im Lichte der expliziten Annahmen über die Beschaffenheit und die demokratische Qualität modernen Gesellschaften zu erfolgen hat. Es kann insofern bei der wissenschaftlichen Diskussion dessen, was ziviler Ungehorsam ist, nie nur um das Jonglieren mit abstrakten Kriterien gehen. Im Zentrum muss vielmehr der Versuch stehen, die Ermöglichungsbedingungen für politisches Gestalten und das damit einhergehende Veränderungspotential theoretisch auszutarieren und mit den in modernen Gesellschaften wirksam werdenden Beherrschungs- und Exklusionseffekten in Bezug zu setzen. Nur unter Einbezug der rechtlichen, sozialen und politischen Kontextbedingungen moderner demokratischer Gesellschaften kann geklärt werden, wie Form und Inhalt aktivistischer Grenzüberschreitungen beschaffen sein müssen, um darin einen wichtigen und wertvollen Beitrag zur Demokratisierung der gesellschaftlichen Ordnung erkennen zu können.

Mit meinem Beitrag möchte ich vor diesem Hintergrund einen Vorschlag machen, was unter zivilem Ungehorsam heute verstanden werden sollte. Der Vorschlag

2 Vgl. Harcourt 2012.

3 Vgl. De Lagasnerie 2016; Scheuerman 2014 sowie Thiel 2017.

4 Vgl. Forschungsteam Mapping #NoG20 2018 sowie Rucht 2017.

5 Vgl. Hooker 2016.

6 Siehe hierzu insbesondere die Beiträge in der 2023 im Forschungsjournal Soziale Bewegungen erschienenen Ausgabe »Neue Radikalität? Protest, Gewalt, ziviler Ungehorsam – Versuche einer Grenzziehung«, die sich ausführlich mit den Protesten der Letzten Generation befasst.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gründet sich auf den folgenden fünf Kriterien: Beim zivilen Ungehorsam handelt es sich um jene Form des Protests, bei der 1. aus politisch motivierten Gründen ein Rechtsbruch begangen wird. Dieser Rechtsbruch darf 2. die physische Unversehrtheit anderer Menschen nicht willentlich verletzen. Der Rechtsbruch als Form des Protestes ist dann gerechtfertigt, wenn er 3. Themen oder Bedürfnisse dramatisiert, denen sich die Gesellschaft aus systemisch-strukturellen Gründen verweigert bzw. die sie nicht in der gebotenen Dringlichkeit bearbeitet. Um besagte Themen und Bedürfnisse in der öffentlichen Debatte zu halten und politischen Entscheidungsdruck zu erzeugen, darf der Rechtsbruch 4. (materielle) Kosten verursachen und so politische Zwangsmomente zu entfalten versuchen. Die Themen und Bedürfnisse sowie die Art und Weise, wie sie der Protest artikuliert, müssen 5. dem universellen Gehalt demokratischer Prinzipien verpflichtet und insofern als ein Beitrag zur Demokratisierung der bestehenden Ordnung interpretierbar sein. Im weiteren Verlauf des Beitrags werde ich Schritt für Schritt diese fünf zentralen Merkmale meiner Konzeption vorstellen, herleiten und diskutieren.

Merkmal 1: Regelverletzung und kommunikative Öffentlichkeitswirkung: Ziviler Ungehorsam als politisch motivierter Rechtsbruch prima facie

Ziviler Ungehorsam manifestiert sich im Rechtsbruch. Insofern unterscheidet sich ziviler Ungehorsam von anderen rechtskonformen Protestformen wie zum Beispiel angemeldeten Demonstrationen. Dieser Rechtsbruch muss – in einem weiten Verständnis des Begriffs – politisch sein, d.h. mit ihrem Protest müssen die Aktivist*innen auf ein die Allgemeinheit betreffendes Problem (bestehende soziale Ungerechtigkeit, strukturelle Diskriminierung, Institutionenversagen, unzureichende Maßnahmen gegen den Klimawandel etc.) aufmerksam machen wollen, also den Rechtsbruch nicht begehen, um daraus lediglich individuelle Vorteile zu ziehen (wie bei Diebstahl oder Raub).[7]

Im Anschluss an Hannah Arendt unterscheidet die Forschung zwischen direktem und indirektem zivilem Ungehorsam.[8] Bei ersterem bricht man ganz explizit jenes Gesetz, das man für ungerecht erachtet. Paradigmatisch sind hier die sogenannten Sit-ins in rassistisch segregierten Restaurants oder Bussen zu Hochzeiten der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Afroamerikanische Aktivist*innen ließen sich in Bereichen nieder, die nach der Separate-but-equal-Doktrin nur weißen Menschen vorbehalten waren.[9] Anders verhält es sich, wenn eine Protestgrup-

7 Vgl. hierzu auch Ladwig 2018, S. 3.

8 Vgl. Arendt 1969, S. 56.

9 Im Zuge der Proteste der 60er Jahre drehte sich die wissenschaftliche Debatte unter anderem um die Frage, ob nur solche Akte, die dem direkten zivilen Ungehorsam zuzurechnen seien, auch als ziviler Ungehorsam verstanden werden sollen. Eine dezidierte Gegenposition hierzu nahm Hannah Arendt ein (Arendt 1969, S. 55f). In der heutigen Debatte spielt diese Unterscheidung keine zentrale Rolle mehr, was schlicht auch darin begründet liegt, dass es nicht jede fragwürdig gewordene Politik bzw. jedes fragwürdig

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pe wie die Letzte Generation eine Straße blockiert. Hier spricht man vom indirekten zivilen Ungehorsam, weil sich der Protest nicht gegen die Ungerechtigkeit der Straßenverkehrsordnung richtet. Die Blockaden dienen vielmehr dazu, den Alltag zu stören und darüber Aufmerksamkeit für die politischen Belange zu erzeugen.

Wenn man nun über den Rechtsbruch als erstes Merkmal meiner Konzeption von zivilem Ungehorsam nachdenkt, dann kommt man nicht umhin, zentrale Reformen im Bereich des Versammlungsrechts zu rekapitulieren. Denn diese Reformen haben die Rechtslage für Protestierende im Vergleich zu den 70er und 80er Jahren ganz grundlegend modifiziert und die demokratische Praxis nachhaltig verändert. So würden eine ganze Reihe von Aktionen, die die einstigen theoretischen Stichwortgeber*innen der ab den 60er Jahren aufkommenden Debatte zum zivilen Ungehorsam[10] – von Hannah Arendt über Martin Luther King Jr., zu John Rawls und Herbert Marcuse, später dann auch Jürgen Habermas und Ronald Dworkin – vor Augen hatten, heute keinen Rechtsbruch mehr darstellen.[11] Zugespitzt formuliert ließe sich sagen, dass aus »Protest = ziviler Ungehorsam« über die Jahre »ziviler Ungehorsam als eine Art von Protest« geworden ist. Die ganze Verständnisweise des politischen Versammelns im liberalen Skript moderner Demokratien hat sich durch die Proteste jener Jahre verschoben.

Sprachen die Gerichtsurteile der 1960er Jahre noch von »mobs«[12] oder »bedrohlichen (…) Zusammenrottungen«,[13] wenn viele Menschen ohne klare Leitung und Hierarchie spontan und friedlich zum Zwecke der Meinungskundgabe zusammenkamen, so gilt das heute als »ein Stück ursprünglich-ungebändigter unmittelbarer Demokratie«,[14] wie es in der berühmten Brokdorf-Entscheidung des deutschen Bundesverfassungsgerichts von 1985 heißt, der Mutter aller bundesrepublikanischen Urteile zum Versammlungsrecht.[15] Politische Versammlungen

gewordene Gesetz erlauben, den Widerspruch in Form eines konkreten Bruchs dieser Politik bzw. dieses Gesetzes öffentlich und so offensichtlich zu inszenieren, wie es bei rassistisch segregierten Bussen und Restaurants der Fall war.

10 Damit ist die konkrete Tatsache angesprochen, dass der Begriff ziviler Ungehorsam erst ab den 1960er Jahren schrittweise und mit Unterbrechungen zu einem sinngebenden Begriff der politischen und rechtlichen Sprache in westlichen Demokratien geworden ist – obwohl der Begriff natürlich älter ist.

11 Das wird insbesondere bei Arendts-Konzeption des zivilen Ungehorsams deutlich, die stellenweise von der Idee beseelt zu sein scheint, zivilen Ungehorsam in Richtung einer völlig legalen, die Bürger im Alltag mobilisierenden Zivilgesellschaft weiterzudenken (siehe Arendt 1969, S. 99–101). Das liegt schlicht und einfach an der Tatsache, dass sie eine zivilgesellschaftlich durchdrungene Form von Demokratie, wie sie heute vorliegt, in Umfang, Intensität und Bedeutung nicht kannte.

12 Walker v. City of Birmingham, Rn. 309.

13 BGHSt 23, 46, Rn. 10.

14 BVerfGE 69, 315, Rn. 67.

15 In den USA kommt es bereits in den 60er Jahren zu einer ganzen Reihe wichtiger Urteile: Edwards v. South Carolina (1963) legt fest, dass eine *Public order*-Gefährdung (*Breach-of-the-peace*-Delikt) bei Demonstrationen substantiell (nicht bloß potentiell) sein muss. In Cox v. Louisiana (1965) werden Versammlungen (in diesem Fall: *picke-*

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können bzw. dürfen daher auch unangemeldet sein, sog. Spontandemonstrationen, und ein rechtlich abgesegnetes Demonstrationsverbot ist an hohe Auflagen geknüpft. Auch Sitzblockaden sind bei Einhaltung gewisser Kriterien vom Versammlungsrecht gedeckt. Die Brokdorf-Entscheidung reklamierte überdies, dass Art. 8 GG »dem Staat die Schutzpflicht auferlege, die Wahrnehmung dieses Freiheitsrechts zu ermöglichen«[16] – und sie nicht mittels vager Annahmen über die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu verhindern. Zu solchen Stärkungen des Versammlungsrechts kommt es im Laufe der Zeit in fast allen demokratischen Verfassungsstaaten. Vor diesem Hintergrund erscheinen Episoden, wie die Inhaftierung Martin Luther Kings Jr. 1963 in Birmingham (bei dem er seinen berühmten *Letter from Birmingham Jail* verfasst hatte) heute als verfassungswidrig. King landete im Gefängnis, weil er an einer nicht genehmigten Demonstration teilgenommen hatte. Richter W.A. Jenkins vom Alabama Circuit Court hatte auf Betreiben von Polizei und Verwaltung ein vorübergehendes Demonstrationsverbot für die Stadt Birmingham, den Bezirk Jefferson County sowie den ganzen Bundesstaat Alabama verfügt und dies mit dem generellen und nicht weiter spezifizierten Verweis auf die Gefahr für die öffentliche Sicherheit und Ordnung begründet.[17]

Blickt man zum Zwecke der Komplexitätsreduktion allein auf Deutschland, so zeigt Oliver Lepsius auf, dass das bundesrepublikanische Versammlungsgesetz bis zum Brokdorf-Beschluss im Kern von der Vorstellung hierarchisierter und formalisierter Gewerkschaftsaufzüge geprägt war und entsprechend in einem Spannungsverhältnis stand zu der ab den 60er Jahren aufkommenden neuen Art von politischen Protestbewegungen. Diese setzten sich aus vielen verschiedenen Gruppen und Initiativen zusammen, so dass nicht mehr ohne weiteres ein*e Veranstalter*in oder eine Leitung auszumachen war. Zudem versammelten sich diese Initiativen zwar zu einem einheitlichen Anlass, vertraten aber durchaus, teilweise sogar massiv, abweichende politische Zielvorstellungen.[18] Vor diesem Hintergrund lieferte der Brokdorf-Beschluss eine verfassungskonforme Neuinterpretation des Versammlungsgesetzes. Das heißt, der Beschluss bestimmte, wie vor dem Hintergrund einer veränderten Protestlandschaft die Paragraphen des Bundesversammlungsgesetzes zu verstehen sind – für die Behörden, die Polizei, die Gerichte. Die Folge war eine Liberalisierung des Versammlungsrechts und die

ting) als Ausdruck der *free speech* aufgefasst und gelten fortan als »Ausdruck von Meinungen vermischt mit Handlungen« und sind daher ähnlich absolut geschützt wie einfache Meinungsäußerungen. Brown v. Louisiana (1966) schützt Sit-ins von afroamerikanischen Aktivist*innen an rassistisch segregierten Orten. Amalgamated Food Employees v. Logan Valley Plaza (1968) erklärt den Protest von Arbeiter*innen eines privaten Einkaufszentrums im Einkaufszentrum selbst für zulässig.

16 BVerfGE 69, 315, Rn 49. Mit Verweis auf die Gefährdung der Sicherheit erließ der Landrat des Kreises Steinburg im Fall der angekündigten Proteste eine Allgemeinverfügung, die ein Demonstrationsverbot im Umkreis von 210 qkm um das sich im Bau befindende Atomkraftwerk beinhaltete.

17 Walker v. City of Birmingham, Rn. 323.

18 Vgl. Lepsius 2015, S. 131.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schrittweise Entkriminalisierung bestimmter Protestpraktiken, in allererster Linie natürlich der berühmten Sitzblockade.

Da die öffentliche Debatte über Sitzblockaden einerseits wieder eine Renaissance erfährt und uns hilft, ein Stück Demokratie- und Protestgeschichte zu rekapitulieren, sie uns aber auch andererseits zeigen lässt, welche Komplexität in diesem ersten Merkmal meiner Konzeption – dem Rechtsbruch – schlummert, gehe ich darauf etwas ausführlicher ein.

Den Ausgangspunkt für die Überlegungen zur Sitzblockade markiert die schlichte Einsicht, dass der Bruch der Straßenverkehrsordnung durch eine unangemeldete Sitzblockade in die Freiheitsrechte von Autofahrer*innen eingreift. Wenn mehr als ein Auto von Aktivist*innen blockiert wird, erfüllen diese auch heute tatbestandlich den strafrechtlichen Gewaltbegriff der Nötigung.[19] Und wenn eine Strafanzeige erfolgt – was dann sehr wahrscheinlich ist, wenn die Aktivist*innen der Aufforderung der Polizei, aufzustehen und wegzugehen, nicht Folge leisten –, dann kann die Staatsanwaltschaft sich zur Anklage entschließen und ein Gericht auch ein Strafverfahren eröffnen. Entscheidend allerdings ist immer noch, wie ein solches Strafverfahren endet.

In den 60er Jahren wurde der Student Klaus Laepple strafrechtlich verurteilt, weil er mit anderen Kommiliton*innen in Köln die Straßenbahnlinien besetzt und eine Straßenbahn zum Halten gebracht hatte – damals aus Protest gegen gestiegene Fahrpreise.[20] Die rechtliche Konstruktion im sogenannten Laepple-Urteil sah so aus, dass die Sitzblockade nach Ansicht des Gerichts den Straßenbahnfahrer nötigte, da sie eine psychische Zwangswirkung auf seinen Willen entfaltete: Der Straßenbahnfahrer müsse anhalten, um nicht Totschlag zu begehen. Das Auslösen dieser psychischen Zwangswirkung sei Gewalt, der Einsatz von Gewalt verwerflich und die Versammlung damit unfriedlich – und nur friedliche Versammlungen seien von Art. 8 GG geschützt.[21]

Heutzutage und etliche wichtige Entscheidungen später stellt sich die Sachlage anders dar: Die juristisch wohl wichtigste Weichenstellung war es, die Frage der Friedlichkeit von Versammlungen vom Gewaltbegriff des Strafgesetzbuchs (§ 240: Nötigung) zu entkoppeln. Hierzu hat das BVerfG 1986 einen eigenständigen Begriff von kollektiver Unfriedlichkeit herausgearbeitet. Erst wenn diese vorliegt, verliert die Versammlung ihren Schutz durch Art. 8. Unter kollektiver Unfriedlichkeit werden »Handlungen von einiger Gefährlichkeit« verstanden, »wie etwa aggressive Ausschreitungen gegen Personen oder Sachen oder sonstige Gewalttätigkeiten, nicht aber schon, wenn es zu Behinderungen Dritter kommt, seien diese auch gewollt und nicht nur in Kauf genommen«[22]. Die zweite wichtige Weichenstellung war, dass der vergeistigte Gewaltbegriff durch einen Gewaltbegriff ersetzt

19 Siehe Zweite-Reihe-Rechtsprechung des BGH (BGHSt 41, 182).

20 BGHSt 23, 46, Rn. 1.

21 BGHSt 23, 46, Rn. 16.

22 BVerfGE 73, 206(248). Die Unfriedlichkeit muss sich auf die ganze Versammlung beziehen. Das unfriedliche Verhalten einzelner Personen oder Personengruppen allein macht die Versammlung noch nicht unfriedlich.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wurde, der am Kriterium der körperlichen Kraftentfaltung festgemacht wird. Die dritte Weichenstellung war, die Verwerflichkeitsprüfung im Nötigungsfall zu formalisieren. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass es auch im Alltag zu allerlei Situationen mit Nötigungseffekt auf Dritte kommen kann. Die Frage ist, ob es sich dabei um einen verwerflichen Akt handelt.[23]

Nach heutiger Rechtsprechung ist der Eingriff in die Freiheitsrechte Dritter durch eine Sitzblockade vom Versammlungsrecht gedeckt, *wenn* der Eingriff – erstens – für Protestierende nicht Selbstzweck ist, sondern ein »dem Kommunikationsanliegen untergeordnetes Mittel zur symbolischen Unterstützung ihres Protests und damit zur Verstärkung der kommunikativen Wirkung in der Öffentlichkeit.«[24] Und wenn – zweitens – die Art und das Maß der Auswirkung auf die Grundrechte von betroffenen Dritten verhältnismäßig ist: der Eingriff darf nicht zu lange dauern und nicht zu gravierend sein; man muss sich von der Polizei wegtragen lassen ohne Widerstand zu leisten; eine Ankündigung der Aktion im Voraus sollte erfolgen; die Aktivist*innen sollten auch nur diejenigen aufhalten, gegen die sich der Protest richtet (bspw. bei Blockaden gegen Militärbasen) und es müssen für die Betroffenen Ausweichmöglichkeiten vorhanden sein.[25] Erfüllt der politisch motivierte Rechtsbruch in Form einer Sitzblockade das Kriterium der Verhältnismäßigkeit und ist in erster Linie so zu verstehen, dass damit die kommunikative Wirkung der politischen Meinungskundgabe verstärkt werden soll, dann können die Aktivist*innen im Verfahren mit guten Gründen auf einen Freispruch hoffen.

Das wirft aber im Hinblick auf mein Begriffskriterium des politisch motivierten Rechtsbruchs die Frage auf, wer eigentlich darüber entscheidet, wann und unter welchen Umständen das Kriterium erfüllt ist. Sprechen wir von zivilem Ungehorsam immer dann, wenn ein Rechtsgut in den Augen der Polizei oder anderer Organe der Exekutiven verletzt wird? Oder orientiert man sich besser am Verhalten der Judikative im Umgang mit dem Rechtsbruch und spricht dann von zivilem Ungehorsam, wenn ein Gericht sich dazu entschließt, einen gewissen Sachverhalt auch tatsächlich zu prozessieren. Was aber ist, wenn ein Gericht die Regelverletzung zwar konstatiert und prozessiert, aber als kompatibel mit dem Versammlungsrecht erachtet? Macht dann die Rede vom Rechtsbruch noch Sinn, wenn gerichtlich befunden wurde, dass es sich gar nicht um einen Rechtsbruch gehandelt hat?

Ich schlage in diesem Zusammenhang vor, dass der begriffliche Anwendungsbereich des zivilen Ungehorsams dem Prinzip nach eröffnet ist, sobald Staatsanwaltschaft und Gerichte von einem Rechtsbruch *prima facie*[26] ausgehen und ein entsprechendes Verfahren eröffnen. Denn dadurch wird von Seiten der politischen

23 BVerfGE 73, 206 Rn. 29.

24 BVerfGE 104, 92, Rn. 40.

25 BVerfGE 104, 92, Rn. 61.

26 Ich verdanke diese Formulierung Tim Wihl. Samira Akbarian spricht in diesem Zusammenhang von zivilem Ungehorsam als einem »Protesthandeln (…), das (zumindest potentiell) illegal ist« (Akbarian 2023, S. 1).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ordnungsprotagonist*innen her die Vermutung artikuliert, dass eine politische Protestaktion die Grenzen dessen überschritten hat, was innerhalb einer rechtstaatlich verfassten, liberalen Gesellschaft als zulässig erachtet wird. Gleichzeitig wird deutlich, dass diese Grenze von Protestaktion zu Protestaktion neu bestimmt werden muss und sich je nach Sachgebiet und Rechtsprechung verschiebt.

Merkmal 2: Ungehorsame Gewaltfreiheit: Ziviler Ungehorsam als Achtung vor der physischen Unversehrtheit anderer Menschen

In der wissenschaftlichen Debatte über zivilen Ungehorsam hat man darüber diskutiert, ob sich allein aus dem Wort *zivil/civil* bereits eine Begrenzung oder gar eine substantiellere Spezifizierung des Rechtsbruchs ableiten lässt – ähnlich oder in Analogie beispielsweise zum Gemeinsinn, Kommunikations- und Kooperationsbeziehungen imaginierenden Begriff der *civil society*. Diese Versuche sind jedoch gescheitert.[27] Selbst die vielleicht naheliegende, etymologisch motivierte Intuition, *zivil/civil* mit zivilisiert, höflich und damit im Endeffekt gewaltlos gleichzusetzen, wird angesichts der Tatsache, dass der *civil war* die Auseinandersetzung nicht weniger letal und blutig macht, umgehend irritiert.

Dass das Wort »zivil« für eine politisch-moralische Qualifizierung des Rechtsbruchs so wenig herzugeben vermag, dürfte auch damit zu tun haben, dass der genuine Ursprung des Begriffs ziviler Ungehorsam weder so recht in der politischen Praxis liegt noch mit einer sich im Wortlaut abbildenden, theoretisch-systematischen Herleitung einhergegangen ist. Henry David Thoreau wird gemeinhin, aber irrtümlicherweise als Begründer des Begriffs angesehen. Allerdings hat Thoreau den Begriff ziviler Ungehorsam kein einziges Mal verwendet.[28] Hinzu kommt,

27 Mehr oder weniger direkt verbunden mit der Debatte über eine Qualifizierung des Rechtsbruchs ist die Debatte um den Begriff der *civility*, wie sie von Autor*innen wie Linda Zerilli (2014), Candice Delmas (2018) oder Juliet Hooker (2016) geführt und in der kritisch angemerkt worden ist, dass der Vorwurf mangelnder Zivilität als »counter-resistance ideology« (Delmas 2018, S. 24) missbraucht worden sei. Ausgehend unter anderem von diesen Debatten hat Candice Delmas versucht den argumentativen Nachweis zu bringen, warum gerade »uncivil disobedience« (Delmas 2018) in einer Demokratie geboten sein kann.

28 Thoreau weigerte sich von 1842–1844 Steuern zu bezahlen und ging 1846 dafür ins Gefängnis. Sein Aufenthalt dort belief sich jedoch nur auf eine Nacht, weil eine unbekannte Person – angeblich seine Tante Maria – die Steuerschuld beglich und Thoreau daraufhin entlassen wurde. Zwei Jahre später, 1848, begründete er diesen Akt in einem Vortrag mit dem Titel »On the Relation of the Individual to the State« damit, dass er den Krieg der USA in Mexiko oder die Aufrechterhaltung der Sklaverei nicht mitfinanzieren wolle. 1849 wurde der Aufsatz zunächst als »Resistance to Civil Government« in der Zeitschrift *Æsthetic Papers* publiziert. Die posthum veröffentlichte, im Jahr 1866 erschienene, Ausgabe »A Yankee in Canada, with Anti-Slavery and Reform Papers« druckte den Aufsatz unter dem Titel »Civil Disobedience« wieder ab. 1903 erschien derselbe Text noch einmal unter dem Titel »On the Duty of Civil Disobedience«. Es existiert bis heute kein Beleg darüber, dass Thoreau der Titeländerung zugestimmt hat (Vgl. Glick 1973, S. 320, sowie Dawson 2007, S. 20). Obwohl Thoreau

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass Thoreau in seinen Schriften den Einsatz von Gewalt im Kampf gegen die Sklaverei durchaus rechtfertigt.[29]

Der Umstand, dass gewaltvolle Praktiken gegen Mitmenschen letzten Endes jedoch keinen Eingang in den »Erwartungsraum«[30] des Begriffs des zivilen Ungehorsams gefunden haben und somit kriegerische oder terroristische Gewalt (Attentate, Anschläge etc.) eindeutig aus dem Begriffsverständnis ausgeschlossen werden, dürfte daher weniger am Beiwort *zivil* hängen. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass die Gewaltlosigkeit als zentrales Kriterium auf die spätere inhaltliche Prägung des Begriffs durch Gandhis politischen Aktivismus zurückgeht.

Als Gandhi 1907 Auszüge aus Thoreaus Verweigerungsschrift in der Zeitung *Indian Opinion* veröffentlichte und ihn als seinen Lehrmeister bezeichnete,[31] ging er davon aus, dass die Wendung ziviler Ungehorsam bzw. *civil disobedience* von Thoreau stammte.[32] Gandhi diskutierte seinerzeit zunächst Begriffe wie »passiver Widerstand« und »gewaltfreier Widerstand«[33] – denn darum ging es ihm im Kern. Er griff nur zwischenzeitlich auf die mit Thoreau in Verbindung gebrachte Formulierung vom zivilen Ungehorsam zurück, und entwickelte darüber sein Konzept vom zivilen Widerstand, bevor er schließlich mit dem Neologismus *satyagraha*[34] die geeignete Bezeichnung für die von ihm vertretene antikoloniale »Kampfweise«[35] gefunden zu haben glaubte. Die Begriffe des zivilen Widerstands und zivilen Ungehorsams blieben jedoch geläufig und wurden zusammen mit *satyagraha* auch von Gandhi weiterhin mehr oder weniger gleichbedeutend ver-

dem Gesetzesbruch als direkter Aktion das Wort redet, verwendet er den Begriff »ziviler Ungehorsam« selbst kein einziges Mal. Entsprechend sind auch all jene Aussagen (in Lexika, Handbüchern etc.) unzutreffend, die behaupten, »(t)he term ›civil disobedience‹ was coined by Henry David Thoreau in his 1848 essay« (Delmas, Brownlee 2017).

29 Vgl. Thoreau 1996, S. 153.

30 Koselleck 1996, S. 113.

31 Vgl. Hendrick 1956, S. 462, 466.

32 Die Debatte um die beiden Versionen seiner Verweigerungsschrift – die von 1849 und die von 1866 – sowie um die Titelgebung flammte erst Anfang der 1970er Jahre im Zuge von Wendell Glicks umfangreichem Editionsprojekt der Schriften Thoreaus für die *Princeton University Pres*s auf. Glick vertrat darin die Position, dass intensivste Nachforschungen keinen Beweis dafür erbracht hätten, ob nun der Titel der 1866 erschienenen Textausgabe, »Civil Disobedience«, von Thoreau stammte oder nicht.

33 Die Proteste der Inder*innen in Südafrika gegen die diskriminierenden Effekte des Transvaal Asiatic Registration Act werden in der südafrikanischen Presse und auch von Gandhi zunächst als »passiver Widerstand« bezeichnet.

34 Die von Gandhi bevorzugten Termini sind *satyagraha* und *civil resistance*. In einem Brief an P. Kodanda Rao vom 10. September 1935 schreibt er, dass ihm schon während seiner aktivistischen Zeit in Südafrika klar geworden sei, dass der Begriff des zivilen Ungehorsams, den er von Thoreau übernahm, »failed to convey the full meaning of struggle« (Gandhi 1999[1939], S. 400) und er ihn deshalb durch die Wendung *civil resistance* ersetzt hätte.

35 Gandhi 2017 [1983], S. 133.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wendet. Im Zentrum steht dabei die »aktive Gewaltlosigkeit«[36] (*ahimsa*) des Widerstands. Diese wird philosophisch sowie religiös-spirituell begründet und läuft im Kern darauf hinaus, kein Lebewesen (und auch nicht die lebende Natur) körperlich, seelisch oder geistig zu verletzen. Eine solches Gebot schließt aktivistische Selbstverteidigung und jede Art von Gegengewalt gegen Menschen aus; Gewalt gegen Dinge, wie Sachbeschädigung, ist grenzwertig, fällt jedoch nicht *direkt* unter dieses Gewaltverbot.[37] Es liegt nahe anzunehmen, dass die Gewaltlosigkeit aufgrund der weitläufigen Rezeption Gandhis zum zentralen Merkmal des zivilen Ungehorsams geworden ist und dadurch weitere Verbreitung erlebte. Wenn Martin Luther King Jr. jedenfalls in seinen Überlegungen zur Gewaltlosigkeit auf einen Autor verweist, dann ist das nahezu ausschließlich Gandhi, den er als »guiding light of our technique of nonviolent social change«[38] bezeichnet, und eben nicht Thoreau.[39]

36 Gandhi 1987, S. 118.

37 Im Zuge der Proteste gegen den Transvaal Asiatic Registration Act (1907) der britischen Kolonialregierung in Südafrika kam es zu Blockaden von Registrierungszentren sowie dem Verbrennen von Registrierungskarten. Im Protest gegen das Rowlatt-Gesetz und dem Massaker von Amritsar wurde beispielweise massenhaft in Indien produzierte Kleidung verbrannt, die die Briten exportieren wollten. Nichtsdestotrotz ist Gewalt gegen Dinge sowohl aus Gandhis als auch aus Kings Perspektive grenzwertig, denn sie kann zur Kultivierung einer aggressiven Haltung führen und mit einem Gestus der Wut und des Hasses einhergehen, der den Spirit des Widerstands unterminiert, dem Gandhi und King (wobei es grundlegende Differenzen gibt) das Wort reden. Daraus hat sich eine Debatte entwickelt, in der diskutiert wird, ob *riots* unter bestimmten Umständen noch als Akte des zivilen Ungehorsams angesehen werden können. Siehe exemplarisch hierzu Hooker 2016.

38 King 1959, S. 23.

39 Obschon die Verankerung der Gewaltlosigkeit im Begriff des zivilen Ungehorsams nicht über Thoreau geschieht, ist Thoreau für die Karriere des Begriffs keinesfalls unbedeutend. Die Lektüre von Thoreaus Verweigerungsschrift war fester Bestandteil der Ausbildung an den US-Colleges, insbesondere der *liberal arts*. Seine gewissensbasierte Verweigerungspraktik lieferte dann auch die argumentative Hintergrundfolie für jene politischen Proteste, die nach 1945 die Debatten um den zivilen Ungehorsam in den USA entfachten. Zu nennen wären hier insbesondere die Kongressausschüsse in der McCarthy-Ära, die dazu dienten, Einzelpersonen vorzuladen, sie auf ihre politische Gesinnung hin zu befragen und gegebenenfalls als Informant*innen im Kampf gegen die angebliche kommunistische Unterwanderung des Staates zu gewinnen. Diese inquisitorischen Tribunale erzeugten potentiell einen Konflikt zwischen »Rechtspflicht und persönlicher Moral«. Thomas Laker arbeitet heraus, wie in diesem Kontext »[…] Meineid und die missbräuchliche Inanspruchnahme des Zeugnisverweigerungsrechts« (Laker 1986, S. 59f.) als Akte galten, die anfänglich unter zivilem Ungehorsam verstanden wurden. David Spitz‹ Vortrag aus dem Jahr 1953, der als Auftakt der akademischen Civil-disobedience-Diskussion gilt, kann hier als Musterbeispiel gelten (vgl. Spitz 1954, S. 387f.). In Anlehnung an Thoreau kommt Spitz zu dem Ergebnis, dass die Weigerung an solchen Ausschüssen mitzuwirken infolge reiflicher Gewissensprüfung nicht nur kompatibel sei mit den moralischen Verpflichtungen als Mensch, sondern auch mit den bürgerlichen Pflichten (ebd., S. 402f.). Neben den Ausschüssen in der McCarthy-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gandhis Überlegungen zur Gewaltfreiheit sind sicherlich am umfassendsten und werden weder mit Blick auf ihre voraussetzungsreiche Begründung noch mit Blick auf die Reichweite von allen geteilt, die in begriffsbildender Absicht über zivilen Ungehorsam nachgedacht haben. Hinzu kommt noch, dass der Begriff der Gewalt in Bezug auf Protest und Demonstrationen über die Zeit hinweg überfrachtet worden und dadurch unspezifisch geworden ist. (Man denke hier nur an den vergeistigten Gewaltbegriff in der Geschichte der bundesrepublikanischen Rechtsprechung.)[40] Dennoch vertrete ich die Position, dass es ein wesentliches Kriterium des zivilen Ungehorsams ausmacht, die physische Unversehrtheit anderer Menschen nicht willentlich und durch proaktives Handeln zu verletzen. Diese Position korrespondiert nicht nur mit der öffentlichen und historisch gewachsenen Erwartung, die mit dem Begriff verbunden ist, sondern stützt sich auch auf die akademische Begriffsverwendungspraxis. Die physische Unversehrtheit anderer Menschen nicht zu verletzen, markiert den kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen Konzeptionen des zivilen Ungehorsams. Zur Wahrheit gehört aber auch, dass die Begründungen hierfür teils weit auseinandergehen und von rein strategischen Erwägungen (»die Eskalation nutzt in aller Regel nur dem Staat«[41]) über ethisch-moralische Ablehnung von physischer Gewalt bis hin zu demokratietheoretischen Begründungen reichen, denen ich mich im Kern anschließe (siehe Merkmal 5) und die den willentlichen und proaktiven Angriff auf den Körper des Gegenübers als Mittel demokratischer Konfliktaustragung ablehnen.

Merkmal 3: Systemisch-strukturelle Gründe: Ziviler Ungehorsam als Infragestellung und Politisierung der Reproduktionspraktiken demokratischer Ordnung

Die Geschichte westlicher Demokratien kann nicht ohne die Geschichte des zivilen Ungehorsams erzählt werden. Die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung, die Frauenbewegungen, die Umweltbewegungen, LGBTQ-Bewegungen und viele mehr haben mit ihrem Protest, der immer auch und gezielt politische Regelverlet-

Ära können aber auch die Weigerung, sich der rassistischen Segregationspolitik zu unterwerfen, und andere individuelle Akte der Verweigerung mit Thoreaus Konzeption erfasst werden, wie bspw. die Stromgeldverweigerungsaktion in der BRD in den späten 70er und 80er Jahren als Protest gegen Atomstrom.

40 Auch und gerade mit Blick auf das Verhalten einer Masse von Menschen, die – soziologisch gesprochen – nicht notwendigerweise eine Gruppe ist, wirft der Gewaltbegriff mehr Fragen als Antworten auf. Um die Schwierigkeiten zu illustrieren, die sich ergeben, wenn man den Gewaltbegriff auf eine Masse von Menschen (die nicht notwendigerweise eine Gruppe ist) anwenden möchte, sei auf die bundesrepublikanische Verfassungsrechtsprechung im Kontext von Protestrecht verwiesen. Sie brauchte für einen solchen Begriff knapp 30 Jahre und die Zweite-Reihe-Rechtsprechung, in die diese Versuche mittlerweile mündeten, ist selbst wiederum umstritten.

41 Herbert Marcuse ist einer der wenigen Theoretiker, für die der Einsatz »befreiender Gewalt« ein wesentliches Element des zivilen Ungehorsams darstellt (siehe Marcuse 1968, S. 60).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zungen beinhaltete, die Vorstellungen und Verständnisweisen davon verändert, was demokratische Politik ist, worin ihr Zweck liegt, was politisches Sich-Versammeln bedeutet, wer Bürger*in ist, welche Rolle ihr zukommt und vieles mehr.

Demokratietheoretisch gesprochen liegt der Beitrag, den diese Bewegungen geleistet haben, darin, auf machtvolle gesellschaftliche *Exklusionsstrukturen* hinzuweisen (Rassismus, Sexismus, Homophobie etc.),[42] *systemisch* bedingte Ausbeutungsstrukturen offenzulegen und die *Status-quo-Erhaltungskräfte und deren Instrumente* zu benennen, die wiederum dafür sorgen, dass diese Strukturen wirksam und intakt bleiben (bspw. den fragwürdigen Umgang mancher staatlicher Akteur*innen mit dem Recht auf Versammlungsfreiheit). Besagter politischer Protest hat demnach systemisch-strukturelle Veränderungen angestoßen, die bestenfalls dazu geführt haben, bestimmte Facetten (bspw. Geschlechterbeziehungen) und Ordnungselemente (bspw. Versammlungsfreiheit) im liberalen Skript moderner Gesellschaften ein Stück mehr zu demokratisieren.

Was sind systemisch-strukturelle Veränderungen eigentlich genau? Es sind Veränderungen, die die Reproduktionspraxis der Ordnung betreffen. Jede Ordnung erhält und reproduziert sich dadurch, dass sie bestimmte Verhaltensweisen verlangt, ermöglicht, belohnt, fördert, mit Anerkennung versieht und andere verhindert, diskreditiert etc. Nun ist es einerseits nachvollziehbar, dass eine Protestgruppe, die auf die weitreichenden Grundrechte der Meinungs- und Versammlungsfreiheit zurückgreifen kann, genau begründen muss, warum sie meint, für ihre politischen Überzeugungen und Sichtweisen das Gesetz brechen zu müssen. Eine Vielzahl von politischen Protestbewegungen in der Geschichte der Demokratie konnten sich nicht auf solche Grundrechte berufen; sie haben es erstritten. Auf der anderen Seite aber wäre es ein Trugschluss zu glauben, dass heutige demokratische Gemeinwesen von strukturell-systemischer Exklusion befreit wären. Moderne Gegenwartsdemokratien sind *auch* Herrschaftsordnungen, die Menschen formen und regulieren; die Menschen, Themen und Bedürfnisse ausschließen bzw. bestimmten »Bedürfnisinterpretationen« eine exorbitant höhere »Chance« einräumen, »auf der Ebene des politischen Systems beteiligt zu werden und auf der Ebene exekutiver Handlungen Folgen auszulösen«[43]. Und auch moderne Demokratien haben Mittel und Wege entwickelt, eine effektive Infragestellung der Reproduktionspraktiken ihrer sozialen und politischen Ordnung blockieren zu können – eben durch ein Arrangement an Institutionen, Strukturen, Praktiken, Diskursen, aber auch dem interessegeleiteten Agieren von Status-quo-Erhaltungskräften.

So stützen sich moderne Demokratien beispielsweise auf die Öffentlichkeit, um Fragen zu verhandeln, die die Gesellschaft als Ganzes betreffen. Sie tun dies auf der Grundlage des freien Zugangs zu Informationen und einer unabhängigen Presse. Gleichzeitig bleiben die Medien den Zwängen des Marktes unterworfen.

42 Im vorliegenden Sonderband analysieren auch Schirin Amir-Moazami, Marianne Braig, Gülay Çağlar in ihren Beiträgen derartige gesellschaftliche Exklusionsstrukturen.

43 Offe 1969, S. 164.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Indem sie einer selektiven Aufmerksamkeitsökonomie folgen, tragen sie systematisch und strukturell bedingt zur Marginalisierung oder gar zum Ausschluss peripherer Positionen bei und verfolgen Themen anhand ihres Nachrichtenwerts und in wohl verdaulichen Formaten und nicht notwendigerweise anhand ihres Sachgehalts.[44] Das diskreditiert sie nicht gänzlich oder macht sie obsolet, sondern verlangt eben einen kritischen Umgang und Mediennutzungskompetenz. Auch die Idee der Volkssouveränität wird in modernen Demokratien über die Wahl von Repräsentant*innen verwirklicht; die unmittelbare Beteiligung von Bürger*innen in den politischen Entscheidungsprozessen ist eine Seltenheit. Die strukturell-systemisch hervorgerufene Hierarchie des politischen Prozesses legt fest, *wer, wann, wo* und *wie* politisch sprechen kann, wem zugehört wird, wer eine Bühne bekommt, welche Themen zählen, wer als Autorität gilt, was vernünftig, sagbar und rational zu gelten hat. Politiker*innen der im Parlament vertretenen Parteien sind die zentralen Protagonist*innen der medial aufbereiteten Politik; die Bürger*innen sind in aller Regel die passiven, zuschauenden Konsument*innen dieser Darbietung – und sie sind es in aller Regel auch allein, für sich.[45] Und während das Ideal der politischen Inklusion in territorial begrenzten demokratischen Staaten um das ambivalente, mit reichlich Exklusionseffekten und Hierarchie einhergehende Konzept der Staatsbürgerschaft herum organisiert ist, und eine pluralistische Gesellschaftsordnung durch gleiche individuelle Rechte geschützt sein soll, sind moderne Demokratien kapitalistische Marktwirtschaften. Indem sie das Prinzip des Privateigentums an den Produktionsmitteln übernehmen, erzeugen sie soziale, wirtschaftliche und politische Ungleichheit[46] und organisieren die Güterverteilung über den Marktpreis und nicht über den Bedarf, tragen dazu bei, dass die ökonomischen Kalkulationslogiken in eine Vielzahl von sozialen Lebensbereichen hineinragen und richten diese entlang ökonomischer Imperative aus – von der Universität bis zum Klima- und Umweltschutz.[47]

Auch in einer modernen liberalen Demokratie gibt es Themen und Bedürfnisse, denen sich Politik und Gesellschaft aus systemisch-strukturellen Ursachen und Gründen verweigert und sie nicht in der gebotenen Dringlichkeit, gebotenen Energie etc. bearbeitet. Aus diesem Ineinander von demokratischer Ermöglichung und demokratischer Beherrschung ziehe ich die Konsequenz, dass es bei zivilem Ungehorsam um einen Rechtsbruch gehen muss, der solche *systemisch-strukturellen Ausschlüsse* dramatisiert.

Systemisch-strukturelle Ausschlüsse erkennt man daran, dass der Versuch, die spezifischen Anliegen einer Protestinitiative umzusetzen, notwendigerweise zu einem tiefgehenden Konflikt mit dem autoritativen Rahmen führt sowie mit den Praktiken, die die etablierte Ordnung reproduzieren. Der Protest legt offen, welches Bedürfnis, welches Thema, welche Ungerechtigkeit in dieser Ordnung

44 Vgl. Meyer, Hinchman 2002.

45 Vgl. Hay 2007, S. 154.

46 Vgl. Schäfer 2012.

47 Vgl. Brown 2015, S. 201.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht adäquat bearbeitet werden kann. Er zeigt auf, dass es die zentralen Reproduktionslogiken und -praktiken der Ordnung sind, die diesen Bedürfnissen und Themen entgegenstehen. Durch die Proteste werden die strukturell-systemischen Gründe des Ordnungserhalts aufgedeckt und der Protest hebt damit auch hervor, wo und an welcher Stelle eine Veränderung der Ordnung und ihrer Reproduktionspraktiken erfolgen müsste.[48]

Der Umstand, dass meiner Ansicht nach beim zivilen Ungehorsam Themen und Bedürfnisse mit den Mitteln des Rechtsbruchs dramatisiert werden, die aus systemisch-strukturellen Gründen blockiert sind, macht zwei Dinge deutlich: Ziviler Ungehorsam ist – erstens – eine Form von Protest für die Ausnahme. Nur bestimmte Themen und Bedürfnisse rechtfertigen angesichts einer doch weitreichenden demokratischen Ermöglichungsstruktur den Rechtsbruch. Ich spezifiziere das im nachfolgenden Abschnitt gleich noch in einer entscheidenden Hinsicht weiter. Zweitens wird deutlich, dass der politische Rechtsbruch nicht am Anfang des Protests stehen kann. Stattdessen muss ihm eine Geschichte gescheiterter Appelle, Petitionen, Demonstrationen und Kampagnen vorausgehen. Das ganze Spektrum von Handlungen, die durch die Grundrechte auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit gewährleistet werden (und darunter fallen mitunter auch Sitzblockaden), muss – nicht notwendigerweise von der einzelnen Gruppe, sondern im Hinblick auf die Geschichte des politischen Einsatzes für das Thema oder Bedürfnis – ausgereizt worden sein. Der Nachweis einer systemisch-strukturellen Blockade muss erbracht werden. So verstanden argumentiere ich für ein *Ultima-ratio*-Kriterium beim zivilen Ungehorsam – eines, das allerdings nicht die spezifische Gruppe oder Initiative ins Visier nimmt, sondern das Anliegen selbst.

Merkmal 4: Verursachung gesellschaftlicher Kosten und Erzeugung von politischem Entscheidungsdruck: Ziviler Ungehorsam als disruptive Praxis

Der liberalen Sichtweise nach ist der politisch motivierte Rechtsbruch so lange rechtfertigbar, wie er »nur symbolischen Charakter« hat und »allein in der Absicht ausgeführt« wird, »an die Einsichtsfähigkeit und den Gerechtigkeitssinn der jeweiligen Mehrheit zu appellieren«[49]. Diese Sichtweise, von den Arbeiten von Rawls, Habermas etc. inspiriert, hat sich heute durchgesetzt und kann als die im liberalen Skript vorherrschende Perspektive auf zivilen Ungehorsam bezeichnet werden. Wir stoßen auf sie in der medialen Aufarbeitung von Protestereignissen, im wissenschaftlichen Diskurs, der politischen Debatte und in abgeänderter Form sogar in der Rechtsprechung.[50]

48 Vgl. hierzu Volk 2022, S. 62.

49 Habermas 1983, S. 33.

50 Was die Rechtsprechung angeht, so muss man beachten, dass der Begriff ziviler Ungehorsam zwar kein rechtlich relevanter Begriff ist, aber die Beschlüsse des Bundesverfassungsgerichts zur Versammlungsfreiheit disruptivere Formen von Protest erlauben, klassische Protestaktionen des zivilen Ungehorsams, wie Sitzblockaden, entkriminalisiert haben und so zumindest indirekt so etwas wie politisch motivierten Gesetzesbruch

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist immer auch ein gewisses Maß an Kontingenz im Spiel, wenn bestimmte Sichtweisen sich historisch durchsetzen und das Skript von Gesellschaften prägen. Gleichzeitig aber gibt es eine logisch-rationale Verbindung zwischen einer demokratischen Verfassungsordnung und der liberalen Sichtweise auf den politisch motivierten Rechtsbruch. Jürgen Habermas hat diese Verbindung exemplarisch rekonstruiert. Die zentrale Annahme ist hier, dass das autonome Individuum den moralisch-normativen Glutkern einer jeden demokratischen Ordnung markiert, legitime Gesetze daher auch einer moralischen Rechtfertigung bedürfen und das autonome Individuum diese jederzeit, auch und gerade abweichend von der Mehrheitsmeinung und auf Basis seiner bzw. ihrer Grundrechte, bestreiten können muss. Geht man diesen Schritt mit und erkennt an, welche zentrale Bedeutung der individuellen Autonomie im Skript eines liberalen demokratischen Verfassungsstaates zuzukommen hat, dann muss man auch, so Habermas, »das Misstrauen gegen ein in legalen Formen auftretendes Unrecht schützen«.[51] Von dort aus ist es dann nur ein kleiner Schritt zu konstatieren, dass es Interessen, Bedürfnisse und Meinungen innerhalb der Gesellschaft gibt, die es in einem medial vermittelten Politikbetrieb schwerer haben, gehört zu werden und sich durchsetzen zu können als andere. Aus diesem Grund nimmt die Versammlungsfreiheit im liberalen Skript auch eine so zentrale Stellung ein und schränkt bspw. das Hausrecht von Privaten ein, wenn dort, wie auf privatisierten Plätzen, Flughäfen oder ähnlichem durch Shops, Flaniermeilen und Cafés »öffentliche Foren«[52] oder ein »öffentlicher Kommunikationsraum«[53] entstehen.

Man muss demnach konstatieren, dass politischer Protest im Kontext des liberalen Skripts vorrangig im Paradigma einer deliberierenden Öffentlichkeit vorgestellt und evaluiert wird. Entsprechend kommt dem Protest die spezifische Aufgabe zu, den gesellschaftlichen Konsens zu irritieren und marginalisierten Positionen oder schwachen Interessen zur Artikulation zu verhelfen. Und dies kann nach liberaler Sichtweise auch – wenn alle legalen Versuche gescheitert sind oder eine hohe Dringlichkeit besteht – auf expressive Art und Weise und mit den Mitteln eines Aufmerksamkeit erzeugenden und die individuelle Hingabe unterstreichenden Rechtsbruchs erfolgen. Um jedoch die individuelle Autonomie Andersdenkender als moralisch-normativen Glutkern einer als liberal vorgestellten Demokratie nicht zu verletzten, darf nach dem liberalen Skript vom Rechtsbruch kein ernsthaftes (materielles) Zwangsmoment ausgehen (wie die Kriterien

anerkennen. Allerdings finden wir hierzulande kein Urteil, in dem der Begriff in rechtlich relevantem Sinne verwendet wird. Das erklärt sich aus der schlichten Tatsache, dass ein Rechtsystem nichts mit einer Argumentationsfigur wie »gegen das Recht für das Recht« anfangen kann. Entweder ist die Protesthandlung legal (wie bei manchen Sitzblockaden, bei denen ggf. nach einem langen und mehrinstanzlichen Verfahren der Eingriff in die Bewegungsfreiheit von Dritten als verhältnismäßig erachtet wird und keinen Rechtsbruch darstellt) oder sie ist illegal, und damit ein Rechtsbruch.

51 Habermas 1983, S. 38.

52 BVerfGE 128, 226, Rn. 72.

53 BVerfGE 128, 226, Rn. 37.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die Verwerflichkeitsprüfung bspw. unterstreichen) und es dürfen durch ihn keine weitreichenderen gesellschaftlichen Kosten verursacht werden.

Diese, aus dem liberalen Diskurs resultierende und das liberale Skript prägende Sichtweise auf Protest und Demokratie überzeugt jedoch nicht. Erstens werden solche symbolischen Regelverletzungen im Zuge von politischem Protest bereits häufig von vornherein durch die Justiz als mit dem Recht auf Versammlungsfreiheit kompatibel betrachtet oder sie werden als zu geringfügig und damit ohne öffentliches Interesse an deren Strafverfolgung angesehen. Zweitens verlangt eine solche Position von den Protestierenden, den Grund für ihren Protest sowie die Tatsache, dass er auf systemisch-strukturelle Hindernisse trifft, nicht allzu ernst zu nehmen und jeden Anspruch sowie jede Aspiration auf grundlegende Veränderung eigentlich von vorneherein aufzugeben. Vom Protest wird implizit gefordert, genau auf das zu verzichten, was ihn antreibt: den Willen zur Veränderung. Inwiefern?

Gegen Exklusionsstrukturen und systemisch bedingte Bedürfnis- und Themenmarginalisierung kommt man mit der Artikulation guter Gründe allein nicht an. Denn in einer modernen Gesellschaft sind Strukturen und Machtprozesse dahingehend politisch wirksam, dass sie Vorentscheidungen darüber treffen, wer legitime Sprecher*innen sind, wie und wo vernünftig gesprochen wird, was überhaupt als Problem gilt, und was eine vernünftige, praktikable und was eine unvernünftige Antwort auf besagtes Problem ist. Die liberale Sicht nimmt das nur unzureichend zur Kenntnis.[54]

Um daher ein aus systemisch-strukturellen Gründen marginalisiertes Thema und Bedürfnis auf der Agenda einer in der Aufmerksamkeitsökonomie von konjunkturellen Schwankungen abhängigen Medienöffentlichkeit zu verankern und politischen Entscheidungsdruck zu erzeugen,[55] ist es in aller Regel nötig, der Erläuterung der eigenen Position ein politisches Zwangsmoment zur Seite treten zu lassen.[56] Anderenfalls verpufft der Protest ohne politischen Effekt. Ein solches politisches Zwangsmoment wird gemeinhin dadurch erzeugt, dass man die Si-

54 Vgl. hierzu auch Celikates 2021, S. 143.

55 Aus normativer Sicht ist es zu präferieren, wenn sich die politischen Aktionen auch unmittelbar gegen jene Akteur*innen richten, die durch ihr Handeln in den Augen der Aktivist*innen den Zustand zu verantworten haben, statt unbeteiligte Dritte in Mitleidenschaft zu ziehen. Es kann allerdings sein, dass ein solches Vorgehen sich als politisch wenig wirksam entpuppt, da die Aktionen aus mobilisierungstechnischen, logistischen oder rechtlichen Gründen nur von kurzer Dauer sind und kaum auf mediale Resonanz stoßen.

56 Auch Martin Luther King Jr., der oft verkürzt und ideologisch verzerrt als »icon of moral suasion« (Livingston 2020, S. 858) interpretiert wird, war davon überzeugt, dass sich von guten Gründen vielleicht einzelne Individuen überzeugen lassen, aber eine Gesellschaft werde durch Privilegien und machtvolle Gruppeninteressen konstituiert (vgl. King Jr. 1963a, S. 292). Und diese Gruppen, die er auch als »defenders of the status quo« (King Jr. 1958, S. 470) bezeichnet, bekommt man nur durch politischen Druck (*pressure*) und Zwang (*coercion*) dazu bewegt, über politische Veränderung zu verhandeln und entsprechende Reformen umzusetzen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tuation dramatisiert und die (privatökonomischen, gesellschaftlichen, politischen etc.) Kosten für die Aufrechterhaltung des Status quo erhöht, wie es bei Castor-Blockaden, bei politischen Streiks, dem Lahmlegen von Produktionsanlagen, der Blockade von Schlachthöfen, Tierversuchslaboren, Behörden oder bei Boykotten, wie dem Busboykott von Montgomery,[57] der Fall ist.

Da diese Argumentation auch Gefahr laufen kann, Aktivisten*innen gegen Kritik an ihren Handlungen zu immunisieren, vertrete ich in meinem fünften Merkmal die Position, dass ziviler Ungehorsam einen bestimmten demokratischen Gestus verlangt. Wenn man dem Protest aber von vorneherein abspricht, disruptiv-konfrontativ sein und auch Kosten verursachen zu dürfen, degradiert man ihn »zum harmlosen Ritual«.[58] Das heißt nicht, dass jeder ernsthafte Protest notwendigerweise disruptiv sein und Kosten verursachen *muss*. Wenn eine Protestbewegung in der Lage ist, eine große Masse von Menschen auf die Straße zu bringen, kann die symbolische Dimension des Protests bereits politische Konsequenzen hervorrufen. Allerdings verfügt nicht jedes Protestthema über eine solche politische »Issuefähigkeit«.[59] Als Protestinitiative oder -gruppe auf strukturell-systemischen Widerstand zu stoßen, heißt gemeinhin mit allerlei Delegitimierungsversuchen konfrontiert zu werden – von Beschwichtigungen (»Veränderungen benötigen eben Zeit«, »Auf der Straße wird keine Politik gemacht!«, »Politik braucht Mehrheiten«) über Vorwürfe (wie, man handle unvernünftig, die Ideen seien nicht praktikabel, man sei zu radikal oder übertreibe es) bis hin zur Kriminalisierung des Aktivismus durch Präventivhaft, Forderungen nach Verschärfung des Strafrechts oder der Eingruppierung einer Initiative als kriminelle Vereinigung.

Um gegen diesen strukturell-systemischen Widerstand anzugehen, braucht man einen langen Atem und eine effektive Strategie; man muss geschickt Koalitionen bilden und es schaffen, Themen in der Öffentlichkeit zu platzieren und dort zu halten, und dabei gleichzeitig das politisch verantwortliche Personal unter einen

57 Der Busboykott in Montgomery von Dezember 1955 bis Dezember 1956 stellte an sich keinen Rechtsbruch dar, obschon er massive Kosten für die öffentliche Hand verursachte. Allerdings erklärte die Stadt das von den Afroamerikaner*innen alternativ eingerichtete, privat organisierte Transportsystem für illegal, ohne das der Boykott unmöglich dauerhaft realisiert hätte werden können, und versuchte auf diese Weise, (erfolglos) den politischen Willen der Afroamerikaner*innen zu brechen.

58 Marcuse 1968, S. 60. Politischer Protest, der in diesem Sinne materielle gesellschaftliche Kosten verursacht und damit den Preis für die Aufrechterhaltung des Status quo erhöht, ist nicht vom deutschen Versammlungsrecht gedeckt und im Sinne des liberalen Skripts illegitim. Diese Erfahrung musste der Präsident des Roma-Nationalkongresses machen, als er am 9. November 1990 zusammen mit ca. 600 Leuten mithilfe einer Autobahn-Blockade die Verhandlungen über den Aufenthaltsstatus und Abschiebestopp erzwingen wollte. In der Sitzblockade III-Entscheidung argumentierte das BVerfGE, dass die Blockade »nicht in erster Linie der Kundgebung einer Meinung oder der Erregung öffentlicher Aufmerksamkeit für ein kommunikatives Anliegen« diene, sondern es sich hierbei um »die zwangsweise oder sonst wie selbsthilfeähnliche Durchsetzung eigener Forderungen« (BVerfG NJW 2002, 1031, Rn. 40ff.) handle. Solche Handlungen seien von Art. 8 GG nicht geschützt.

59 Linden, Thaa 2014, S. 53.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entscheidungsdruck, mindestens jedoch unter Erklärungsdruck, zu setzen. Mit guten Gründen und Appellen allein wird auch in der Demokratie keine Politik gemacht. Man muss Positionen rechtfertigen und gesprächsbereit sein, aber der Protest agiert immer aus einer Situation der Unterlegenheit – sei es im Hinblick auf Ressourcen, Reichweite, Mobilisierung oder Glaubwürdigkeitsvorschuss etc. Auch wenn der politische Rechtsbruch nicht gleich am Anfang des Protestes stehen darf, wäre es zu kurz gegriffen, den Protest nur solange für rechtfertigbar zu halten, wie er als rein symbolischer Akt interpretierbar ist. Denn dem politischen Protest die Entfaltung eines Zwangsmoments aus normativen Erwägungen heraus abzusprechen, heißt die gesellschaftlichen Bedingungen zu ignorieren, unter denen demokratische Politik und politischer Aktivismus heute stattfinden. Insofern plädiere ich dafür, auch in heutigen demokratischen Verfassungsstaaten die disruptiven Praktiken der Kostenverursachung und die nachdrückliche Erzeugung von Erklärungs- und Entscheidungsdruck als zentrales Merkmal von zivilem Ungehorsam zu verstehen.

Merkmal 5: Mobilisierung des universellen Gehalts der Demokratie: Ziviler Ungehorsam als demokratischer Gestus

Wenn die Geschichte und Gegenwart westlicher Demokratien nicht ohne die Geschichte des zivilen Ungehorsams verstanden werden kann, dann hat das auch umgekehrt Konsequenzen für das heutige Verständnis von zivilem Ungehorsam. Eine Konsequenz davon ist, dass der Begriff nicht wertfrei und rein analytisch für jede gewaltlose politische Regelverletzung verwendet werden kann, die darauf antwortet, dass Themen und Bedürfnisse aus systemisch-strukturellen Gründen ignoriert werden. Stattdessen muss dem Umstand Rechnung getragen werden, dass ziviler Ungehorsam auf eine Geschichte von Emanzipationskämpfen verweist, die das Gesicht moderner Gegenwartsdemokratien entscheidend geprägt haben. So denkt man beim zivilen Ungehorsam gemeinhin an antikoloniale Befreiungsbewegungen, an die Suffragettenbewegung, an die Bürgerrechtsbewegung, an die Friedensbewegung, an die Anti-AKW-Bewegung usw. Und von dieser Emanzipationsgeschichte, die sich auch in der Verfassungsrechtsprechung zur Versammlungsfreiheit abbildet und das liberale Skript westlicher Gesellschaften weiter demokratisiert haben, kann der Begriff nicht mehr gelöst werden. Das ist auch der Grund, warum Protestgruppen aller Couleur, die politische Regelverletzungen begehen, den Begriff ziviler Ungehorsam für sich zu reklamieren versuchen. Indem sie suggerieren, in besagter Tradition zu stehen, möchten sie sich und ihre Aktionen mit der legitimatorischen Aura ausstatten, die der Begriff über Jahrzehnte gewonnen hat.

Ja, gewonnen hat! Denn in den 50er und 60er Jahren wurde noch diskutiert, ob ziviler Ungehorsam nicht schlicht ein anderes Wort für kriminelle Handlungen ist. Erst ab den 1970er/80er Jahren ist er schrittweise zum integralen Bestandteil des liberalen Skripts und einer demokratischen Fortschrittserzählungen geworden, die moderne Gegenwartsdemokratien über sich selbst erzählen. Man erkennt das da-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ran, zu welchen demokratischen Ikonen Rosa Parks oder der Martin Luther King Jr. des »I have a dream« stilisiert worden sind. Sich diese Emanzipationskämpfe, für die der Begriff ziviler Ungehorsam steht, als demokratischen Reifungsprozess zu erzählen, ist gleichzeitig aber auch Teil der Ideologieproduktion westlich-liberaler Demokratien geworden.

Es ist exakt diese Emanzipationsgeschichte, die dem Begriff ziviler Ungehorsam eingeschrieben ist, ihn normativ auflädt und ihn mit einem Demokratisierungsversprechen ausstattet. Dieses Demokratisierungsversprechen muss sowohl für ein zeitgemäßes Verständnis von zivilem Ungehorsam berücksichtigt werden als auch als Kriterium fungieren, wenn es darum geht, politisch motivierte Rechtsbrüche einzuordnen und zu beurteilen. Mit diesem Gedanken und der darin impliziten methodologischen Positionierung, wie historisch informiert und ausgerichtet politiktheoretische Begriffsarbeit aufzufassen ist und vonstatten zu gehen hat, distanziere ich mich von allen Ansätzen, die von der analytischen normativen politischen Philosophie inspiriert zwischen Begriffsbestimmung und Legitimation beim Nachdenken über zivilen Ungehorsam unterscheiden. Die Pointe meiner politiktheoretischen Herangehensweise ist es, zu argumentieren, dass heutzutage und aufgrund der in den Begriff eingegangenen politischen Geschichte, Begriffsbestimmung und Legitimation in eins fallen und eine Einheit bilden.

Für die weitere Analyse schlage ich nach den bisherigen Ausführungen daher vor, dass sich dieses, dem Begriff heute inhärente Demokratisierungsversprechen auf zwei konkrete Weisen in einem Rechtsbruch begehenden politischen Protest manifestieren muss, damit man ihn als zivilen Ungehorsam bezeichnen kann.

a) Die Themen und Bedürfnisse müssen dem universellen Gehalt demokratischer Prinzipien verpflichtet sein

Der politisch motivierte Rechtsbruch muss im Dienste solcher Themen und Bedürfnisse stehen, die auf uneingelöste demokratische Versprechen verweisen – Versprechen, die über die bisherige Realisierung der Idee der Demokratie in Form einer nationalstaatlich-repräsentativen, rechtsstaatlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung hinausgehen.[60]

In dem Maße, wie Demokratien auf abstrakten Prinzipien wie Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Nichtdiskriminierung beruhen, öffnen sie einen demokra-

60 In der wissenschaftlichen Debatte zum zivilen Ungehorsam wurde immer auch seine Stellung zum Begriff der Revolution diskutiert. Eine pointierte Position zu dieser Frage stammt von Martin Luther King Jr., der zivilen Ungehorsam und Revolution dadurch zusammenbringt, dass er den Revolutionsbegriff in zwei zentralen Hinsichten konkretisiert: Die »American racial revolution« sei erstens keine Revolution, »to overthrow but to get in« (King 1966, S. 58). Zweitens verfolge die Revolution nicht den Zweck, »to drive out the oppressors«, sondern es gehe darum, »to reconcile ourselves to living in community« (King 1965, S. 365). Mit dem zivilen Ungehorsam soll die alte Ordnung aufgebrochen, die Exklusionsstrukturen offengelegt und an einer radikalen Demokratisierung der US-amerikanischen Gesellschaft gearbeitet werden. Es geht nicht um einen Systemwechsel im klassisch revolutionären Sinne, sondern um eine demokratische Transformation, die damit auch den Mitteleinsatz (Gewaltlosigkeit) beschränkt.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tischen Imaginationsraum und geben Versprechen von universellem Gehalt ab. Diese Versprechen stehen immer in einem Spannungsverhältnis zur konkret materialisierten Ordnung und weisen über diese hinaus. Ein solches Versprechen mit universellem Gehalt ist beispielsweise, in politischen Angelegenheiten gehört zu werden, eine Stimme zu haben und sich mit anderen an der Gestaltung des öffentlichen Lebens beteiligen zu können – heute und auch in Zukunft. Ein anderes Versprechen ist, »ohne Angst verschieden sein zu können«[61] oder »so viele wirksame Entscheidungen wie möglich ohne Angst treffen zu können«[62]. Zu den Versprechen der Demokratie gehört auch, in Beziehungen der Anerkennung zu leben, Solidarität zu erfahren und die »Nichtteilnahme in der Teilnahme«[63] zu ermöglichen. Die ständige Möglichkeit, diese Versprechen einzufordern und die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien neu zu interpretieren, ist Kernelement einer demokratischen Lebensform. Dadurch entsteht mitunter Unruhe und Unordnung. Die Demokratie aber ist ihrer Idee nach das Regime der Unruhe: Weil sie selbst in der »Logik einer universalistischen Legitimation«[64] operiert, provoziert eine demokratische Ordnung geradezu die Infragestellung ihrer Performance auf Basis besagter Grundprinzipien.[65] Und der zivile Ungehorsam steht im Dienst dieser demokratischen Unruhe, die darauf verweist, dass einige der Versprechen von universellem Gehalt bislang nur dürftig oder unzureichend berücksichtigt worden sind.

Aufgrund seines über die Jahrzehnte angereicherten normativ-demokratischen Gehalts verbannt der Begriff ziviler Ungehorsam jedoch alle rassistischen, antisemitischen, sexistischen oder nationalistischen Proteste aus seinem Erwartungsraum. Denn konzeptionell betrachtet handelt es sich bei solchen Protesten um Bestrebungen, andere Menschen aufgrund essentialistischer Zuschreibungen (Religion, sexuelle Präferenzen, Nationalität, ethnische Zugehörigkeit usw.) auszugrenzen und ihnen die Versprechen der Demokratie vorzuenthalten.[66] Das heißt, Proteste mit einer solchen Zielsetzung verletzen den universellen Gehalt demokratischer Prinzipien und ignorieren das darin angelegte Spannungsverhältnis. Entsprechend geht es diesen Protesten der Idee nach nie darum, die Gesellschaft demokratischer und weniger herrschaftlich strukturiert zu machen. Im Gegenteil, diese Proteste negieren die Vorstellung von Offenheit und Unbestimmtheit als Teil des Versprechens demokratischer Politik und streben danach, das Regime der

61 Adorno 1997 [1951], S. 116.

62 Shklar 1989, S. 21.

63 Menke 2015, S. 384. Christoph Menke formuliert hier eine das Recht zu inspirierende Hoffnung, eine Art von individueller Autonomie zu ermöglichen, die die Nichtteilnahme an sozialen Prozessen nicht als »Indifferenz des privaten Eigenwillens« versteht (wie im liberalen Skript), sondern als »Unterbrechung der sozialen Teilnahme«.

64 Benhabib 1993, S. 107.

65 Zur Kritik als Kernprinzip des liberalen Skripts siehe auch die Beiträge von Rahel Jaeggi sowie Michael Zürn und Fritjof Stiller in diesem Band.

66 Vgl. Celikates 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herrschaft im Namen der Demokratie zu festigen, nämlich die Herrschaft des angeblich wahren Volkes, der »Autochthonen«.[67] Die Pointe meiner Überlegungen ist also zu sagen, dass es – begrifflich gesprochen – keinen rassistisch, sexistisch oder nationalistisch ausgerichteten zivilen Ungehorsam geben kann. (Nichtsdestotrotz gibt es natürlich politisch motivierte Gesetzesbrüche in rassistischer, sexistischer, nationalistischer etc. Absicht.)

b) Der politische Rechtsbruch muss in einem demokratischen Gestus erfolgen

Doch nicht nur die Themen und Bedürfnisse müssen dem universellen Gehalt demokratischer Prinzipien verpflichtet sein, sondern auch die Art und Weise wie sie artikuliert werden. Ich spreche hier vom demokratischen Gestus, der in der Artikulation des Protests zum Vorschein kommen muss, und der die Pluralität und den Dissens von Werten und Meinungen als konstitutiv für gesellschaftliches Zusammenleben anerkennt sowie demokratische Politik *auch* als einen Modus versteht, der diese Werte und Meinungen öffentlich repräsentiert, zwischen ihnen vermittelt und Kompromisse sucht. Der expressiven Seite – Wut und Frust zu artikulieren – und der disruptiv-konfrontativen Seite – den Alltag anderer Menschen zu stören – muss sich eine erklärende, die Debatte und den öffentlichen Streit suchende Seite hinzufügen, die am Protest ablesbar ist.

Protestkollektive bringt das jedoch immer wieder in eine geradezu paradoxe Lage: Politische Aktivist*innen gehen in ihrem Protest oft mit der immanenten Überzeugung auf die Straße (aus der sie ihre Selbstlegitimation ableiten und die die Mobilisierung vorantreibt), dass sie moralisch glaubwürdiger, politisch überzeugender agieren oder wissenschaftlich schlüssiger argumentieren als die sogenannte Mehrheitsgesellschaft, die vorliegenden Gesetze, Parteiprogramme oder die Medienberichterstattung. Man kann sogar behaupten, es handle sich gleichsam um eine zentrale Existenzbedingung jenes Protests, der die Gesellschaft demokratisch transformieren möchte, dass er – zumindest im Hinblick auf die spezifische Angelegenheit, um die es ihm geht – an sein überlegenes moralisches und/oder epistemisches Erkenntnisvermögen glaubt und dieses nicht (innerhalb der Gruppe, der Initiative oder des Netzwerks) in Frage stellt.[68]

Paradox erscheint diese Situation, wenn man sich vergegenwärtigt, dass demokratische Praxis genau diese Art von Wagnis verlangt und gleichzeitig einen Gestus fordert, der der Öffentlichkeit vermittelt, dass diese vermeintliche Avantgardeposition angezweifelt werden darf. Das liegt zum einen daran, dass der öffentliche Austausch und das Aushandeln widersprüchlicher Standpunkte ein Grundpfeiler demokratischer Praxis sind; demokratische Auseinandersetzungen um moralische Werte sind daher sowohl gesellschaftlich spaltend als auch konstitutiv. Indem wir

67 Yuval-Davis 2018, S. 71.

68 Man stelle sich eine klimapolitische oder eine kapitalismuskritische Initiative vor, die intern infrage stellt, ob der Klimawandel wirklich so rasant voranschreitet bzw. der Kapitalismus die Ursache sozialer Ungleichheit ist. In beiden Fällen würde es die Existenz der Initiative oder Gruppe gefährden. Monty Python parodieren das in »Life of Brian« in der berühmten »What Have the Romans Ever Done for Us?«-Szene.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Beschaffenheit unserer moralischen und politischen Überzeugungen kritisch prüfen, sind wir in der Lage, sie zu revidieren. Diese Bereitschaft, uns selbst zu revidieren, jemand anderes zu werden, indem wir uns mit dem politischen Gegner auseinandersetzen, ist das, was die demokratische Praxis von uns verlangt.[69] Zum anderen aber kann keine politisch handelnde Person selbstermächtigend, sicher und abschließend von sich behaupten, auf der Seite der Demokratie zu stehen. Demokratie bleibt immer im Kommen. Und eine »kommende und im Kommen bleibenden Demokratie«[70] ist kein zukünftiger Zustand, der erreicht werden kann, sondern ein »performativer Modus«[71] politischen Handelns, der glaubhaft seine Bereitschaft zum Ausdruck bringt, sich auf seinen eigenen demokratischen Gehalt hin ständig befragen zu lassen.

Um den Nachweis eines demokratisch-emanzipatorischen Projektes zu erbringen, kann sich also kein politischer Aktivismus allein auf seine subalterne Position berufen (also weder auf die Position noch auf den Inhalt des Protests), sondern die Protestakte selbst (also die Form des Protests) müssen mit demokratischer Praxis kompatibel sein. Wie aber kann ein Rechtsbruch, der nicht nur symbolisch ist, sondern materielle Kosten verursacht und ein Zwangsmoment entfaltet, seiner Form nach demokratisch sein?

Martin Luther King Jr. gibt die Richtung einer möglichen Antwort vor, wenn er für seine Konzeption des zivilen Ungehorsams festhält, dass diejenigen, die das Recht brechen »must do it openly, lovingly, (not hatefully as the white mothers did in New Orleans when they were seen on television screaming ›n-word, n-word, n-word‹) and with a willingness to accept the penalty.«[72] Mit dem Wort *lovingly* ist in diesem Kontext weit mehr gemeint als die bloße Gewaltlosigkeit des Rechtsbruchs. Es geht King darum, dass im Akt des Rechtsbruchs, d.h. in der Inszenierung der politischen Konfliktaustragung, bereits die Möglichkeit eines zukünftigen Zusammenlebens von Schwarz und Weiß aufscheint. Entsprechend unterscheidet King auch zwischen »enforceable« und »unenforceable demands«[73] des Protests. Eine Politik der rassistischen Segregation zu beenden, sei ein durchsetzbares Protestziel. Rassistische Einstellungen und Sichtweisen zu ändern sowie ein Miteinander von Schwarz und Weiß zu ermöglichen, sei zwar ebenfalls Ziel des Protests, aber nicht auf politischer Ebene durchsetzbar. Dennoch müsse der Protest von diesem Ziel beseelt sein und diesem im Gestus des Protests Rechnung tragen. Auf ähnliche Weise kann auch seine Forderung interpretiert werden, man dürfe sich dem Zugriff der Strafverfolgungsbehörden nicht entziehen. Obschon King dies meist aus einer Mischung von Strategie und Deeskalation begründet, inspirieren diese Überlegungen in diesem Kontext die Frage, ob es einen möglichen Zusammenhang zwischen dem demokratischen Gestus des Protests auf der

69 Vgl. hierzu Volk 2022, S. 70 ff.

70 Derrida 2002, S. 154.

71 Zeillinger 2020, S. 290.

72 King 1963a, S. 294.

73 King 1963b, S. 123.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen und der Akzeptanz der Strafe auf der anderen Seite gibt. In diesem Sinne ließe sich argumentieren, dass neben der Akzeptanz von Strafe als Respekt vor der Verfassung,[74] als ehrenhafte Selbstbehauptung,[75] als strategischer Schachzug[76] oder als reinigende Selbstprüfung[77] noch eine weitere Deutung möglich wäre, die in den Debatten um den zivilen Ungehorsam bislang keine Erwähnung gefunden hat: Der Gang ins Gefängnis bzw. die Bereitschaft, sich dem Zugriff der Strafverfolgungsbehörden nicht zu entziehen, kann auch als demokratischer Gestus interpretiert werden, mit dem die Aktivist*innen – trotz aller politischer Überzeugung – die Deutungs- und Interpretationsoffenheit der Situation anerkennen und es einer gegenwärtigen wie zukünftigen politischen Öffentlichkeit anheimgeben, darüber zu befinden, ob es sich bei ihrem politischen Protest um einen Beitrag zur Demokratisierung der Demokratie gehandelt haben wird.[78] Die Art und Weise jedenfalls, wie man das Recht bricht, muss die Bereitschaft zum demokratischen Miteinander sowie zur Selbst- und Fremdbefragung widerspiegeln, wenn sich der Protest damit in die Tradition des zivilen Ungehorsams einreihen möchte.

Schluss

In meinem Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass wir unter zivilem Ungehorsam heute einen politisch motivierten Rechtsbruch verstehen sollten, der die körperliche Unversehrtheit anderer Menschen achtet, und dabei Themen und Bedürfnisse dramatisiert, denen sich die Gesellschaft aus systemisch-strukturellen Gründen verweigert. Der Protest darf dabei materielle Kosten verursachen und mit einem Zwangsmoment einhergehen, um vor dem Hintergrund einer mediatisierten Öffentlichkeit die Aufmerksamkeit für ein Thema aufrecht zu erhalten und politischen Entscheidungsdruck zu erzeugen. Sowohl die Themen und Bedürfnisse als auch der Gestus, mit dem man sich für diese Themen einsetzt, müssen als ein Beitrag zur Demokratisierung der bestehenden Ordnung interpretierbar sein.

74 Vgl. hierzu Rawls 1969, S. 182; Habermas 1983, S. 39. Aber auch bei King finden sich Überlegungen, die in diese Richtung deuten, siehe King 1963a, S. 302. Zur Ambivalenz bei King siehe Livingston 2020.

75 Vgl. Thoreau 2004, S. 38.

76 Vgl. King 1964, S. 549.

77 Vgl. Gandhi 1999 [1909–1910], S. 159.

78 Mein Argument darf an dieser Stelle aber keinesfalls so verstanden werden, dass der Protest, der Rechtsbrüche begeht und sich dabei der Strafverfolgung entzieht, kein ziviler Ungehorsam sein kann. Sich der Strafverfolgung nicht zu entziehen, kann *eine* mögliche Ausdrucksform besagten demokratischen Gestus sein. Es gibt sicherlich auch andere. Mein Argument ist weit eher, dass das Kriterium »Sich der Strafverfolgung nicht zu entziehen« nur in dieser von mir hier vorgeschlagenen Variante in normativer Hinsicht sinnvoll ist. Keinesfalls taugt es als Ausschlusskriterium. Das wird insbesondere dann einsichtig, wenn der Rechtsbruch absehbar mit einem drakonischen und unverhältnismäßigen Strafmaß wie lebenslanger Haft oder Todesstrafe, wie zum Beispiel im Fall von Edward Snowden einhergeht (Siehe hierzu auch Scheuermann 2014, S. 620).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit meinem fünften und letzten Merkmal plädiere ich weder dafür, rassistischen oder sexistischen Positionen diskursiv entgegenzukommen, noch dafür, sich auf irgendeine andere Art von Debatte einzulassen, die die Menschenwürde infrage stellt. Ich möchte auch nicht den Beitrag herunterspielen, den eine konsequente moralische Haltung und eine entschiedene und wütende politische Kritik für das Selbstwertgefühl, die politische Mobilisierungsfähigkeit und das Empowerment derjenigen gesellschaftlichen Gruppen leisten, die sexuell oder rassistisch unterdrückt werden. Und doch bleibt auch hier die alles andere als triviale Herausforderung bestehen, die Kritik auf eine Weise zu artikulieren, die mit der Idee und dem Versprechen der Demokratie vereinbar ist – wenn sich ein solcher Protest in die Tradition des zivilen Ungehorsams einreihen möchte.

Der zivile Ungehorsam, so wie ich ihn hier konzipiert habe, ist eine mit der Idee der Demokratie kompatible Form des Rechtsbruchs und als solche eine Ausnahme- oder Sonderform von Protest. Damit will ich aber nicht sagen, dass andere Formen von Protest und Widerstand, wie bspw. Sabotageakte oder *riots*, angesichts massiv ungerechter Verhältnisse, wie systemischer Polizeigewalt, rassistischer Segregationspolitik, nationalistischer Repression von Minderheiten, kolonialen Ausbeutungsregimen usw. nicht auch rechtfertigbar sein können.[79] Ich würde sie aber nicht mehr als zivilen Ungehorsam bezeichnen – und damit von vornherein, *per se* und im vollumfänglichen Sinn, d.h. nach Form und Inhalt, als demokratischen Beitrag verstehen wollen.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. 1997 [1951]. *Minima Moralia*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Akbarian, Samira 2023. *Ziviler Ungehorsam als Verfassungsinterpretation.* Tübingen: Mohr Siebeck.

Arendt, Hannah 1969. »Civil Disobedience«, in *Crises of the Republic*, hrsg. v. Arendt, Hannah, S. 49–102. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.

Benhabib, Seyla 1993. »Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne«, in *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hrsg. v. Brumlik, Micha; Brunkhorst, Hauke, S. 97–116. Frankfurt a. M.: Fischer.

Brown, Wendy 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution.* New York: Zone Books.

Celikates, Robin 2016. »Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation—Beyond the Liberal Paradigm«, in *Constellations* 23, 1, S. 37–45.

Celikates, Robin 2021. »Radical Democratic Disobedience«, in *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, hrsg. v. Scheuerman, William E., S. 128–152. Cambridge: Cambridge University Press.

Celikates, Robin 2022. »De-, Hyper-, or Pseudopoliticization? Undoing and Remaking the Demos in the Age of Right-Wing Authoritarianism«, in: *Power, Neoliberalism, and the Reinvention of Politics. The Critical Theory of Wendy Brown*, hrsg. v. Allen, Amy; Mendieta, Eduardo, S. 141–157. State College, PA: The Pennsylvania State University Press.

Dawson, James 2007. »Recently Discovered Revisions Made by Thoreau to the First Edition Text of ›Civil Disobedience‹«, in *The Concord Saunterer* 15, S. 1–23.

De Lagasnerie, Geoffroy 2016. *Die Kunst der Revolte.* Berlin: Suhrkamp.

Delmas, Candice 2018. *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil.* Oxford: Oxford University Press.

79 Siehe hierzu Delmas 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Delmas, Candice; Brownlee, Kimberley. 2021. *Civil Disobedience, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/civil-disobedience/#Def (Zugriff vom 09.04.2021).

Derrida, Jacques 2002. *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Forschungsteam Mapping #NoG20 2018. *Eskalation. Dynamiken der Gewalt im Kontext der G20-Proteste in Hamburg 2017. Forschungsbericht*. https://g20.protestinstitut.eu/ (letzter Zugriff 11.10.2023).

Gandhi, Mahatma 1987. »Satyagraha – Non-Violent Resistance«, in *The moral and political writings of Mahatma Gandhi*: *Volume III: Non-Violent Resistance and Social Transformation*, hrsg. v. Raghaven, Iyer. Oxford: Clarendon Press.

Gandhi, Mahatma 1999 [1909–1910]. » Speech at Emerson Club«, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi Vol. 10 (Online Edition)*, hrsg. v. Publications Division Government of India. Neu Delhi: The Publications Division.

Gandhi, Mahatma 1999 [1939]. »Letter to P. Kodanda Rao«, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi Vol. 67 (Online Edition)*, hrsg. v. Publications Division Government of India. Neu Delhi: The Publications Division.

Gandhi, Mahatma 2017 [1983]. *Mein Leben*. Berlin: Suhrkamp.

Glick, Wendell (Hrsg.) 1973. *Reform Papers*, Princeton: Princeton University Press.

Grimm, Jannis; Salehi, Mariam; Franzki, Hannah (Hrsg.) 2023. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 36, 2: Neue Radikalität? Protest, Gewalt, ziviler Ungehorsam – Versuche einer Grenzziehung.

Habermas, Jürgen 1983. »Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik«, in *Ziviler Ungehorsam im Rechtstaat*, hrsg. v. Glotz, Peter, S. 29–53. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Harcourt, Bernard E. 2012. »Political disobedience«, in *Critical Inquiry* 39, 1, S. 33–55.

Hay, Colin 2007. *Why We Hate Politics*. Cambridge: Polity Press.

Hendrick, George 1956. »The influence of Thoreau's ›Civil Disobedience‹ on Gandhi's Satyagraha«, in *The New England Quarterly* 24, 4, S. 462–471.

Hooker, Juliet 2016. »Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair«, in *Political Theory* 44, 4, S. 448–469.

King, Jr., Martin Luther 1958. »Stride Toward Freedom«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 417–490. San Francisco: HarperCollins.

King, Jr. Martin Luther 1959. »My trip to the Land of Gandhi«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 23–30. San Francisco: HarperCollins.

King, Jr., Martin Luther 1963a. »Letter from Birmingham Jail«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 289–302. San Francisco: HarperCollins.

King, Jr., Martin Luther 1963b. »The Ethical Demands for Integration«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 117–125. San Francisco: HarperCollins.

King, Jr., Martin Luther 1964. »Why We Can't Wait«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 518–554. San Francisco: HarperCollins.

King, Jr., Martin Luther 1965. »Playboy Interview: Martin Luther King, Jr«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 340–377. San Francisco: HarperCollins.

King, Jr., Martin Luther 1966. »Nonviolence: The Only Road to Freedom«, in *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, hrsg. v. Washington, James Melvin, S. 54–61. San Francisco: HarperCollins.

Koselleck, Reinhart 1996. »Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte«, in *Vergangene Zukunft*, hrsg. v. Koselleck, Reinhart, S. 107–129. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ladwig, Bernd 2018. »Ziviler Ungehorsam und Widerstand. Begriffe und Begründungen politischer Regelverletzungen im demokratischen Rechtsstaat«, in *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung,* hrsg. v. Schweikard, David P.; Mooren, Nadine; Siep, Ludwig. Tübingen: Mohr Siebeck.

Laker, Thomas 1986. *Ziviler Ungehorsam: Geschichte, Begriff, Rechtfertigung*. Baden-Baden: Nomos.

Lepsius, Oliver 2015. »Versammlungsrecht und gesellschaftliche Integration«, in *Der Brokdorf-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts 1985*, hrsg. v. Doering-Manteuffel, Anselm; Greiner, Bernd; Lepsius, Oliver, S. 113–166. Tübingen: Mohr Siebeck.

Linden, Markus; Thaa, Winfried 2014. »Issuefähigkeit – Ein neuer Disparitätsmodus?«, in *Ungleichheit und politische Repräsentation,* hrsg. v. Linden, Markus; Thaa, Winfried, S. 53–80. Baden-Baden: Nomos.

Livingston, Alexander 2020. »›Tough Love‹: The Political Theology of Civil Disobedience«, in *Perspectives on Politics* 18, 3, S. 851–866.

Marcuse, Herbert 1968. »Das Problem der Gewalt in der Opposition«, in *Psychoanalyse und Politik*, hrsg. v. Marcuse, Herbert, S. 53–68. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Menke, Christoph 2015. *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.

Meyer, Thomas; Hinchman, Lewis P. 2002. *Media Democracy: How the Media Colonize Politics*. London: Polity Press.

Offe, Claus 1969. »Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme«, in *Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme*, hrsg. v. Kress, Gisela; Senghaas, Dieter, S. 155–189. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsgesellschaft.

Rawls, John 1969. »The Justification of Civil Disobedience«, in *Collected Papers John Rawls*, hrsg. V. Freeman, Samuel, S. 176–189. Cambridge, London: Harvard University Press.

Rucht, Dieter 2017. »Gewalt der Empörten: Die Riots von Hamburg«, in *Blätter für deutsche und internationale Politik* 17, 11, S. 94–103.

Schäfer, Armin 2012. »Consequences of Social Inequality for Democracy in Western Europe«, in *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 6, 2, S. 23–45.

Scheuerman, William E. 2014. »Whistleblowing as civil disobedience: The case of Edward Snowden«, in *Philosophy & Social Criticism* 40, 7, S. 609–628.

Shklar, Judith 1989. »The Liberalism of Fear«, in *Liberalism and the Moral Life*, hrsg. v. Rosenblum, Nancy L., S. 21–38. Cambridge: Harvard University Press.

Spitz, David 1954. »Democracy and the Problem of Civil Disobedience«, in *American Political Science Review* 48, 2, S. 386–403.

Thiel, Thorsten (2017): *Turnkey Tyranny? Struggles for a New Digital Order*. In: Gertheiss, Svenja/Herr, Stefanie/Wolf, Klaus Dieter/Wunderlich, Carmen (Hrsg.), Resistance and Change in World Politics. Cham: Springer International Publishing, 225ff.

Thoreau, Henry David 1996. »A plea for Captain John Brown«, in *Thoreau: Political Writings,* hrsg. v. Rosenblum, Nancy L., S. 137–159. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Thoreau, Henry David 2004. *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Civil Disobedience. Ein Essay*. Zürich: Diogenes.

Volk, Christian 2022. »Reform, Transformation, Emancipation: Conceptualizing Political Protest in Modern Democracies«, in *Democratic Theory 9,* 2, S. 56–77.

Yuval-Davis, Nira 2018. »Autochthonic Populism, Everyday Bordering and the Construction of ›The Migrant‹«, in *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 3: Migration, Gender and Religion*, hrsg. v. Fitzi, Gregor; Mackert, Jürgen; Turner, Bryan S., S. 69–78. London: Routledge.

Zeillinger, Peter 2020. »Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen. Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt«, in *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, hrsg. Kirschner, Martin, S. 245–304. Baden-Baden: Nomos.

Zerilli, Linda 2014. »Against Civility: A Feminist Perspective«, in *Civility, Legality, and Justice in America*, hrsg. v. Sarat, Austin, S. 107–131. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtsprechungsübersicht

Walker v. City of Birmingham, 388 U.S. 307 (1967)
Amalgamated Food Employees v. Logan Valley Plaza, 391 U.S. 308 (1968)
Brown v. Louisiana, 383 US 131 (1966)
Cox v. Louisiana, 379 U.S. 536 (1965)
Edwards v. South Carolina, 372 U.S. 229 (1963)
Bundesgerichtshof 1969. *Sitzblockade wegen Straßenbahn-Preiserhöhung (Laepple)*. BGHSt 23, 46.
Bundesgerichtshof 1995. *Nötigung durch Straßenblockade*. BGHSt 41, 182.
Bundesverfassungsgericht 1985. *Brokdorf*. BVerfGE 69, 315.
Bundesverfassungsgericht 1986. *Sitzblockaden I*. BVerfGE 73, 206.
Bundesverfassungsgericht 2001. *Sitzblockaden III*. BVerfGE 104, 92.
Bundesverfassungsgericht 2011. *Fraport*. BVerfGE 128, 226.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Ziviler Ungehorsam ist ein Grenzbegriff unserer politischen Sprache. Er bezeichnet jene Handlungen, die die Grenze dessen überschreiten, was in einer demokratischen Gesellschaft als rechtmäßig angesehen wird, stellt dabei aber gleichzeitig in Aussicht, die bestehende Ordnung zu demokratisieren. Der Beitrag beantwortet die Frage, was unter zivilem Ungehorsam heute verstanden werden sollte, indem er die konstitutiven Elemente des Begriffs herausarbeitet.

Stichworte: Demokratietheorie, Versammlungsfreiheit, Sitzblockade, Protest, Politisierung, Rechtsbruch

What is civil disobedience – today?

Abstract: Civil disobedience is a boundary concept in our political language. It refers to those actions that cross the boundary of what is considered lawful in a democratic society, but at the same time holds out the prospect of democratizing the existing order. This article answers the question of what should be understood by civil disobedience today by working out the constitutive elements of the concept.

Keywords: Democratic theory, freedom of assembly, sit-in blockade, protest, politicization, breach of law

Autor:

Prof. Dr. Christian Volk
Humboldt-Universität Berlin
Institut für Sozialwissenschaften
Unter den Linden 6
10099 Berlin
christian.volk@hu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mark Hallerberg

Der Markt als Umverteilungsinstrument und die Rolle des Staates[1]

Ein klassisches Thema der politischen Ökonomie betrifft die Frage, wer wie viel bekommt. Werden in einem politischen oder wirtschaftlichen System bestimmte gesellschaftliche Gruppen gegenüber anderen begünstigt? Und falls ja, wie wird diese Präferenz in den jeweiligen sozialen Strukturen, in denen sich die Individuen befinden, zum Ausdruck gebracht? Ein gängiger Mechanismus zur Verteilung und Umverteilung von Vermögen erfolgt über den Markt. Welche Rolle spielt der Markt bei der Erreichung gesellschaftlicher Ziele wie Gleichberechtigung und Solidarität? Und wann sollte der Staat korrigierend in den Markt eingreifen, um Unzulänglichkeiten auszugleichen? Wenn der Fokus auf individueller statt systemischer Ebene liegt, stellt sich hier die Frage, welche Anreize für den Einzelnen geschaffen werden müssen.

Die Berücksichtigung der zeitlichen Dimension ist bei Fragen dieser Art ebenso von Bedeutung. Hierbei geht es um die ursprüngliche Verteilung der Ressourcen zu einem bestimmten Zeitpunkt. Wie erfolgt die anschließende Verteilung dieser Ressourcen?[2] Auch hier lassen sich wirtschaftliche und politische Systeme unterscheiden, die entweder direkt umverteilen oder Anreize für die Bürger schaffen, untereinander umzuverteilen. Hierbei stellen die Märkte lediglich ein mögliches Mittel der Umverteilung dar. Diese Systeme wiederum können nach ihrem zugrunde liegenden »Skript« klassifiziert werden. Wie bereits in diesem Band sowie an anderer Stelle näher ausgeführt,[3] bestimmt ein »Skript« die Spielregeln. Dies gilt ebenfalls für die Parameter, welche die Verteilung von Macht innerhalb einer Gesellschaft bestimmen. Dabei ist von besonderer Relevanz, wie die an der Macht befindlichen Akteure mit denjenigen umgehen, die keine Macht besitzen. In diesem Kontext stellt sich die Frage, ob Personen, die über keine Ressourcen verfügen und im Zuge einer Umverteilung solche Ressourcen erhalten, Teil der Gruppe der Mächtigen werden, oder ob stattdessen versucht wird, solche *Neureichen* auszuschließen. Ein Skript ist jedoch nicht rein deskriptiv, sondern auch präskriptiv. Diese Unterscheidung ist wichtig. In Bezug auf das oben angeführte Beispiel stellt sich die Frage, ob im Falle eines Ausschlusses solcher *Neureichen* durch das bestehende System eine Aufnahme jener als Gruppe im System erfolgen sollte. Eine Begründung für die Antwort auf diese Frage würde ein Skript liefern.

Innerhalb des liberalen Skripts stellt der Markt die vorrangige präskriptive Institution für die Umverteilung dar. Die Märkte und ihre philosophischen Verfechter

1 Mein Dank geht an Angelika Behlen für die hervorragende Übersetzung aus dem Englischen ins Deutsche, außerdem Magdalena Kennel und Fritjof Stiller.

2 Roemer 1988.

3 Siehe die Einleitung zum vorliegenden Band sowie bspw. Börzel und Zürn 2020; Zürn und Gerschewski 2021; Börzel und Risse 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

existierten jedoch bereits lange vor der Entwicklung des Liberalismus im 17. Jahrhundert. Selbstverständlich können Märkte auch im Rahmen anderer Skripte als des liberalen existieren. Dies impliziert, dass der Liberalismus eine hinreichende, jedoch keine notwendige Bedingung für die präskriptive Funktion der Märkte darstellt.

Daher erfolgt zu Beginn dieses Beitrags eine Einführung in das Konzept des Marktes, wobei dessen Begründung vom Römischen Reich bis zum Ende des 20. Jahrhunderts erörtert wird. Es sei darauf hingewiesen, dass zur Zeit des Römischen Reichs nicht von »Liberalen« die Rede sein kann. Allerdings existierten bereits zu dieser Zeit Regeln für die ursprüngliche Verteilung von Ressourcen und Macht. Zudem waren Märkte bereits während dieser früheren Zeiten Gegenstand kontroverser Diskussionen. Solche prä-liberalen Auseinandersetzungen über Märkte verdeutlichen unabhängig von Debatten über das liberale Skript, welche Akteure Märkte unterstützen und welche sie ablehnen. In politischer Hinsicht übten Märkte in der Regel eine konservative Funktion aus, indem sie das bestehende Machtgleichgewicht aufrechterhielten. Die Infragestellung der bestehenden Machtstruktur war in der Regel der Auslöser für Kontroversen in Bezug auf die Rolle der Märkte.

Darüber hinaus ist der Liberalismus selbst kein monolithisches Konzept. Verschiedene Richtungen des Liberalismus definieren unterschiedliche Rollen des Staates im Verhältnis zu den Märkten. Sollte die Umverteilung von Ressourcen allein den Märkten überlassen bleiben, oder sollte der Staat bei diesem Prozess eine Wächterrolle einnehmen? Vereinfacht ausgedrückt herrschte im klassischen Liberalismus des 17. Jahrhunderts Misstrauen gegenüber dem Markt, da man der Moral des Einzelnen nicht uneingeschränkt vertraute. Individuen, die sich über die Moral hinwegsetzten, würden auch die Möglichkeiten ausnutzen, die ein Marktsystem ihnen böte. Gleichzeitig wurden auf internationaler Ebene noch größere Zweifel gegenüber dem Merkantilismus laut. Dies implizierte, dass ein freier Handel, der ohne Zölle möglich wäre, einer Regulierung durch Zölle vorzuziehen wäre. Spätere Liberale des späten 19. und 20. Jahrhunderts äußerten Bedenken hinsichtlich möglicher Marktexzesse und befürchteten, dass Markteffizienz zu Gesellschaften mit größeren Ungleichheiten führen würde. Sie plädierten für einen größeren Einfluss des Staates, so dass die Regierung selbst Umverteilungen vornehmen und die aus ihrer Sicht von den Märkten bei der Umverteilung gemachten Fehler korrigieren könnte. Das Konzept des korrigierend in den Markt eingreifenden Staates erreichte seinen Höhepunkt im hoch entwickelten Wohlfahrtsstaat in Europa. Schließlich sah eine vorwiegend aus Wirtschaftstheoretikern bestehende Gruppe von »Neoliberalen« die Märkte als Korrektiv für als unfair erachtete Umverteilungen, insbesondere durch den Staat. Die Art und Weise, wie das Spannungsverhältnis zwischen Wirtschaftsmärkten und sozialer Solidarität gelöst wird, ist in der Tat eines der entscheidenden Kriterien für die Unterscheidung zwischen den verschiedenen liberalen Schulen.[4]

4 Zürn, Gerschewski 2021, S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Vorfeld der Betrachtung der Debatten, an denen auch Liberale beteiligt waren, ist es erforderlich, die Rolle des Marktes in früheren Skripten zu verstehen. Anders ausgedrückt ist der Markt als Instrument der Umverteilung von entscheidender Bedeutung für die Existenz des liberalen Skripts, er kann jedoch auch im Rahmen anderer Skripte existieren.

Darüber hinaus wird in diesem Beitrag das Verhältnis zwischen der wirtschaftlichen und der politischen Dimension des jeweiligen Skripts untersucht. Ein Aspekt, der in diesem Beitrag deutlich wird, ist, dass ein gewisses Maß an persönlicher Freiheit auch dann erforderlich ist, wenn man freien Märkten den Vorrang einräumt. Dieser Mechanismus ist nicht mit der Notwendigkeit staatlicher Umverteilung zum Ausgleich von Marktexzessen gleichzusetzen, sondern berührt ein kontinuierliches Spannungsfeld. Welche politischen Rahmenbedingungen sind für die Etablierung erfolgreicher Märkte erforderlich? Der vorliegende Beitrag veranschaulicht, dass Diktatoren im Verlauf der Jahrhunderte wiederholt Phasen freier Märkte beendet haben.

Zur Untersuchung der Bedeutung der Märkte für die Umverteilung im Rahmen des liberalen Skripts sowie des Zusammenhangs mit politischen Freiheiten stützt sich dieser Beitrag auf vier kürzlich veröffentlichte Arbeiten. Erstens auf *Free Market: The History of an Idea* von Jacob Soll,[5] zweitens auf *Slouching Towards Utopia: An Economic History of the Twentieth Century* von Bradford J. DeLong[6] sowie drittens auf *The Chile Project: The Story of the Chicago Boys and the Downfall of Neoliberalism* von Sebastian Edwards[7]. Zur Illustration der Entwicklung wirtschaftlicher Konzepte fokussieren sich die beiden erstgenannten Autoren auf die Darstellung wesentlicher Akteure im Zeitverlauf. Ich stütze mich auf ihre Arbeiten, betone aber gleichzeitig die sich aus diesen Ausführungen ergebenden Implikationen für die Rolle der Märkte sowohl in der prä-liberalen Zeit als auch in der Phase, in der sich der Liberalismus zu einem eigenständigen, konkurrierenden Skript entwickelte. Die dargestellte Geschichte der politischen Ökonomie verdeutlicht, dass die stärksten Befürworter einer Umverteilung durch die Märkte diejenigen sind, die am ehesten hiervon profitieren würden. In der überwiegenden Mehrheit der historischen Kontestationen ging es um Akteure in Machtpositionen, die Märkte stützten, und nicht um die Märkte *per se*. Fielen diese Akteure, so beschränkten ihre Nachfolger die Märkte, weil sie den vorherigen Machthabern zugutekamen. Macht und Politik sind folglich eng mit der Wirtschaft verflochten.

Dieser Beitrag bietet daher eine von diesen hervorragenden Büchern inspirierte Neuinterpretation zum Verständnis der Rolle der Märkte a) als Umverteilungsinstrument und b) als Voraussetzung für verschiedene Formen der Politik im Rahmen unterschiedlicher Skripte. Das Buch von Edwards dient mir als Grundlage, um einige Themen zu veranschaulichen, die den Markt mit anderen Dimensionen

5 Soll 2022.

6 DeLong 2022.

7 Edwards 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des liberalen Skripts verbinden. In diesem Kontext ist zunächst die Frage zu stellen, ob wirtschaftlicher Liberalismus notwendigerweise zu politischem Liberalismus führt. Des Weiteren ist zu untersuchen, welche Auswüchse einige Formen des Wirtschaftsliberalismus haben können. Viertens folgt eine kurze Diskussion von Acemoglus und Robinsons *Power and Progress*,[8] um die Verbindungen zwischen Märkten und neuen Technologien, wie z.B. KI, zu erörtern. Zudem wird untersucht, wie die Kombination von beiden heute und in naher Zukunft zu Widersprüchen für das liberale Skript führen kann. Diese endogene Kontestation des liberalen Skripts wirft die Frage nach der angemessenen Rolle des Staates im Hinblick auf die Korrektur von Marktschwächen auf und legt nahe, dass sich der Staat besser im Vorfeld aktiver an der Gestaltung der Märkte beteiligen sollte, statt die Marktergebnisse nachträglich durch Umverteilung zu korrigieren.

Verteilung, Märkte und Kontestationen über zwei Jahrtausende: Wenn der Markt »liberal« wird

Im Gegensatz zu vielen Narrativen des Wirtschaftsliberalismus, die mit Adam Smith und seiner »unsichtbaren Hand« beginnen, verfolgt Soll die Entwicklung des Marktes als Idee zurück bis zu Cicero im Römischen Reich.[9] Einige Rezensionen seines Werkes scheinen die Begriffe »Markt« und »liberal« zu vermengen,[10] ein Großteil des Buches befasst sich jedoch mit der Zeit vor Adam Smith, der allgemein als der erste Wirtschaftsliberale gilt. Soll selbst konzentriert sich nicht auf den Liberalismus an sich, sondern darauf, wann wichtige Denker Märkte befürworteten und wann Märkte unter welchen Bedingungen und mit welcher Kombination von Akteuren existierten. Hier beziehe ich mich auf die Ausführungen von Soll, um verschiedene Skripte zu interpretieren und zu verstehen. Dabei berücksichtige ich sowohl vorliberale Versionen als auch verschiedene Varianten des liberalen Skripts selbst. Um einen Vergleich über die Zeit hinweg zu ermöglichen, befasse ich mich mit der anfänglichen Vermögensverteilung, den Akteuren, die Macht besitzen, der geplanten Rolle des Marktes, der Anfechtung des Marktes und dem bestehenden Machtgleichgewicht, das sich entwickelte.

In sämtlichen Skripten manifestiert sich ein implizites oder gar explizites Verständnis darüber, auf welche Weise die ursprüngliche Verteilung der Ressourcen zustande kommt. Diese Verteilungsgrundlage kann sich signifikant von den Mechanismen der Umverteilung unterscheiden. Ein Skript kann sowohl den Verteilungs- als auch den Umverteilungsmechanismus in Frage stellen und stattdessen andere Verteilungsmechanismen fordern. Kontestationen der Märkte können so-

8 Acemoglu, Robinson 2023.

9 Soll 2022.

10 Siehe z.B. Felix Martin im Guardian 2022, wo der Rezensent wie folgt argumentiert: »Soll zeigt stattdessen, dass es selbst bei ihren stärksten Verfechtern immer stark umstritten war, was genau eine liberale Wirtschaftsordnung und was diese erreichen kann ausmacht.« https://www.theguardian.com/books/2022/sep/30/free-market-jacob-soll.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wohl innerhalb als auch außerhalb jeglicher Form eines Skripts auftreten, einschließlich nicht-liberaler, illiberaler und liberaler Varianten. Märkte bleiben selten unbeschränkt bestehen, und eine Entwicklung hin zu geschlossenen Märkten ist sowohl länderübergreifend als auch mitunter innerhalb eines Landes zu beobachten.

Nehmen wir zum Beispiel ein illiberales Skript, das dem Kollektiv Vorrang vor dem Individuum einräumt,[11] namentlich den Marxismus, der in Solls Buch nicht behandelt wird. Seine Kritik am Kapitalismus und an der Marktwirtschaft generell besteht in der These, dass jene, die über das ursprünglich vorhandene Kapital verfügen, auch weiterhin Kapital anhäufen. Dies impliziert, dass die Umverteilung durch unkontrollierte Märkte erfolgt. Macht entsteht durch Kapital. Im Verlauf der Zeit werden Kapitalbesitzer zunehmend mächtiger, wobei sie ihre Machtposition auf Kosten derjenigen ausbauen, die über kein Kapital verfügen. Ausgehend von dieser deskriptiven Logik schlägt der Marxismus alternative Verteilungsmechanismen vor. Er plädiert für eine direkte Kontestation der bestehenden politischen Ordnung und die anschließende Überführung der wichtigsten Kapitalgüter, nämlich der Produktionsmittel, in öffentliches Eigentum.[12] Das Ziel besteht in der Modifikation der Konsequenzen jeglicher Interaktionen auf den Märkten.

Wie wirkt sich diese Art von Logik, von der Verteilung bis zur Umverteilungsfunktion der Märkte, für die Akteure aus, die sich seit zwei Jahrtausenden für Märkte einsetzen?

Prä-liberale Märkte: Von Rom bis Schottland

Soll beginnt sein Buch mit einer eingehenden Auseinandersetzung mit Cicero (106–43 v. Chr.) und dessen Eintreten für Märkte innerhalb der bestehenden Römischen Republik. Ciceros Ansichten lassen sich als konservativ charakterisieren, wobei sein Ziel darin bestand, die bestehende politische Ordnung zu bewahren. Die überwiegend agrarisch geprägte Gesellschaft war hierarchisch strukturiert und wurde von der Klasse der Senatoren angeführt. Ciceros Argumentation basierte auf der Annahme, dass die Natur die ursprüngliche Verteilung des Reichtums bestimmt habe.

Dennoch stellte für Cicero der Markt den entscheidenden Faktor für die Generierung von Wohlstand dar. Von entscheidender Bedeutung war der Markt für den Landadel, der auf den Markt angewiesen war, um seine Waren zu verkaufen und seine Machtposition zu behaupten. Cicero war der Römischen Republik und ihrer damaligen Rechtsordnung eng verbunden. Die Anfeindungen gegen ihn und seine Ansichten waren direkt und persönlich – Marcus Antonius stieg nach der Ermordung Julius Cäsars zu einer bedeutenden Persönlichkeit auf und ließ Cicero enthaupten.

In Bezug auf das vierte Jahrhundert n. Chr. und einen christlichen Theologen, nämlich den heiligen Augustinus (354–430 n. Chr.), betont Soll, dass auch er die

11 Vgl. Börzel, Risse 2023, S. 10.

12 Marx 1867; Marx, Engels 1848.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Märkte als wichtige Institutionen betrachtete. Er glaubte an Vorherbestimmung — daran, dass ein christlicher Gott und nicht die Natur die ursprüngliche Verteilung des Wohlstands bestimmt habe. Er argumentierte, dass der »freie Wille«, der eine Kombination aus Gottes Willen und freier Entscheidung sei, weiteren Reichtum schaffe. Ob Reichtum akzeptabel sei, hänge davon ab, wie der Einzelne ihn nutze. In Verbindung mit Nächstenliebe, Wohlwollen und dem Streben nach Gnade betrachtete er Wohlstand nicht grundsätzlich als fragwürdig. Die Kirche bedarf einer christlichen Marktwirtschaft auf der Grundlage des freien Willens, um diesen Wohlstand zu schaffen. Soll nennt hier ein Zitat aus Augustinus' *Vom Gottesstaat*: »Gott zeigt seine Wirkungsweise deutlich anhand der Verteilung von Glück und Unglück.«[13] Die Infragestellung dieses Handelssystems, das in erster Linie ein Binnenhandelssystem innerhalb des Römischen Reiches war, stellte das Römische Reich selbst in Frage. Der Untergang des Römischen Reiches und seines Sicherheits- und Rechtssystems beendete daher auch den Großteil des Handels.

Fast tausend Jahre später kehrte die Idee des Marktes mit den florentinischen Händlern zurück, am besten veranschaulicht durch Cotruglis Buch *Über die Kunst des Handels* (1458).[14] Hier finden sich Anklänge an Cicero, insbesondere an die ursprüngliche Aufteilung gemäß einer unvermeidlichen »Natur der Dinge« — ein Thema, das auch spätere liberale Denker betonen sollten. Im Gegensatz zu Cicero, der sich auf die Landelite konzentrierte, fokussierten die florentinischen Händler ihre Aufmerksamkeit vornehmlich auf sich selbst, die Kaufleute, als die zentralen Akteure. Ihre Argumentation beruhte auf der Annahme, dass Kaufleute, die sich aus Eigeninteresse bereichern, dem Gemeinwohl nutzen und Märkte wiederum den Kaufleuten helfen, reich zu werden. Die Verbindung zur Politik lässt eine Tendenz zum späteren liberalen Skript erkennen. Politische Tyrannei führt zu Korruption und untergräbt damit den Markt. Um den Markt zu erhalten und Händlern weiterhin zu ermöglichen, sich zu bereichern, was wiederum allen zugutekommt, bedarf es einer republikanischen Regierung und eines Rechtsstaates. Die Angriffe gegen diese Kaufleute gingen ironischerweise auf einen Bankier zurück. Der Aufstieg der Medici, nicht nur als Bankiers, sondern auch als Diktatoren, führte schließlich zum Niedergang der Kaufleute. Diese Abfolge von Ereignissen schien den Standpunkt der Kaufleute zu bestätigen, auch wenn die Tyrannei der Bankiers anstelle der Kaufleute ebenfalls zur Stabilität der Märkte führte.

Märkte über politische Grenzen hinweg – der Handel – prägten in diesen Jahrhunderten weiterhin das wirtschaftliche und politische Denken, und so überrascht es nicht, dass es in einem anderen Handelszentrum nördlich von Italien, nämlich den Niederlanden, Philosophen gab, die die Vorteile der Märkte hervorhoben. Soll konzentriert sich in seinen Ausführungen auf die Schriften von Pieter De la Court (1600er Jahre).[15] Auch in den Niederlanden wurde – wie bei den

13 Soll 2022, S. 38. Lateinischer Originaltitel »De Civitate Dei«.

14 Italienischer Originaltitel »Il libro dell'arte di mercatura«.

15 Ebd. S. 102–105.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

florentinischen Händlern – die ursprüngliche Verteilung des Wohlstands durch die bestehende Natur bestimmt, wobei in diesem Fall die Hersteller die Hauptrolle spielten. Im Vorgriff auf Debatten späterer Jahrhunderte wurde die für den Handel erforderliche wirtschaftliche Freiheit mit persönlicher Freiheit und – was für die immer stärker protestantisch geprägten Niederlande wichtig war – mit religiöser Freiheit gleichgesetzt. Jede Konzentration von Kapital in den Händen eines Oligarchen könnte den freien Handel behindern. In diesem Kontext ist zudem auf die Kapitalkonzentration der Kirche als sowohl religiösem als auch wirtschaftlichem Akteur hinzuweisen. Eine weitere Auswirkung auf Nicht-Niederländer ist, dass die Republik erfolgreich ist, weil sie Ausländer integriert, die dann zur Produktion beitragen. Ein wirtschaftlich offenes Land muss nicht nur für Waren, sondern auch für Arbeitskräfte offen sein. In der Argumentation von Soll fällt der Niedergang dieses Systems mit dem Aufstieg des Prinzen von Oranien im Jahr 1672 und der Ermordung von de la Courts wichtigstem Förderer de Witt zusammen.[16] Unter dem repressiveren System erfuhr auch der niederländische Handel einen Rückgang.

Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert bestand eine der größten Rivalitäten zwischen Frankreich und England bzw. Großbritannien. Frankreich wird gewöhnlich mit dem Merkantilismus assoziiert, einem Wirtschaftsmodell, das davon ausgeht, dass Vermögen nur begrenzt zur Verfügung steht. Daher seien Exporte vorheilhaft, da Ausländer einen Teil ihres Vermögens für einen Teil der eigenen Waren zahlen. Diese Annahme trifft jedoch nicht auf Importe zu, bei denen ein Teil des eigenen Vermögens für die Waren eines anderen bezahlt wird.

Darüber hinaus widmet sich Soll in seiner Ausführung Jean-Baptiste Colbert, dem Finanzminister Ludwigs XIV., und argumentiert, dass Colberts Wirtschaftsphilosophie nuancierter war, als allgemein dargestellt wird.[17] Colbert vertrat die Auffassung, dass freie Märkte zu einem positiven Ergebnis führen, sofern die am Handel beteiligten Länder annähernd vergleichbar sind. Er konzentrierte sich auf die industrielle Basis seines Landes und war überzeugt, dass diese zerstört sei. Dies impliziert, dass ein Freihandelsabkommen mit den Niederländern oder Engländern für Frankreich verheerende Konsequenzen nach sich ziehen würde. Stattdessen sei eine aktiv handelnde Regierung erforderlich, um die französische Industrie zu beleben und Vertrauen sowie Kompetenzen aufzubauen. In seiner 1663 verfassten *Denkschrift über die französischen Finanzangelegenheiten als Beitrag zur Geschichte*[18] betonte Colbert die Notwendigkeit eines »gut verwalteten« und aktiv handelnden Staates. Sobald die französische Industrie und der Staat in einer stabilen Verfassung seien, könne Frankreich Handelsverträge mit seinen Wettbewerbern abschließen. Soll betont, dass Colberts Ansatz visionär gewesen sei. Der Staat müsse Märkte aufbauen, so Colbert, damit diese frei sein

16 Ebd., S. 104.

17 Ebd., S. 107–124.

18 Französischer Originaltitel »Mémoires sur les affaires de finances de France pour servir à l'histoire«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können. Soll fügt hinzu: »Indem er einen proto-autoritären Ansatz wählte, um Frankreich in das frühindustrielle Zeitalter zu führen, sollte Colbert ein Modell des Marktaufbaus entwickeln, das noch heute in den dynamischen autoritären Volkswirtschaften Asiens Widerhall findet.«[19] Diese Form des Staates ist grundlegend verschieden von jener, die sich lediglich im Hintergrund halten soll.

In England verband der Philosoph John Locke einen der Dreh- und Angelpunkte des liberalen Skripts, das Privateigentum, mit einer Rechtfertigung für die Kolonialisierung. In seinen *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (1689) vertrat er die Ansicht, dass Privateigentum es Grundbesitzern erlaube, nach Belieben Geld zu verdienen. Sie wären demnach in der Lage, nach Belieben zu handeln, müssten dabei jedoch die Rechte ihrer Nachbarn respektieren. Aus seiner christlichen Perspektive der »Erbsünde« sah er für den Staat eine Rolle als Regulierungsinstanz vor. Locke vertrat jedoch die Auffassung, dass nicht-christliche Gesellschaften, in denen es kein Privateigentum und keine rechtlich bindenden Verträge gibt, auch keine freien Orte sein können. Soll betont, dass für Locke »Gesellschaften, die nicht bereits Eigentums- und Vertragsgesellschaften waren, gewaltsam Bestandteil einer solchen Gesellschaft werden mussten. Dies war Lockes Argument für die Ausweitung und Ankurbelung der Marktaktivität durch Kolonialisierung«.[20]

Der vielleicht berühmteste Verfechter der Märkte, der auch offen von »liberalen« Systemen sprach, war Adam Smith. Solls Darstellung von Adam Smith ist jedoch komplexer als etwa manche Libertäre diesen darstellten.[21] Seine Annahmen über die Wirtschaft gehen auf Cicero zurück – er geht davon aus, dass die Agrargesellschaft die Quelle des Wohlstands darstellt und diese auch erhalten werden müsse. Wie die niederländischen Theoretiker hat auch er Bedenken gegenüber der Religion. Er besteht darauf, dass sich die Menschheit durch ihre Fähigkeit, die Natur zu erforschen und zu verstehen, weiterentwickelt, nicht jedoch durch die Religion.

Ein solches System beschrieb Adam Smith als »liberal«.[22] Gleichzeitig enthielt dieses liberale System aufgrund von Smiths Ansichten über das politische Skript, das für das Funktionieren dieses Systems erforderlich war, nicht viele der Kom-

19 Ebd., S. 109.

20 Ebd., S. 147.

21 Ebd., S. 195–213.

22 Der Liberty Fund, eine 1960 gegründete amerikanische Stiftung, die für ihre eher libertäre Ausrichtung bekannt ist, zitiert zustimmend das folgende Zitat aus Smith 1904 [1776], in dem argumentiert wird, dass freier Handel Hungersnöte verringern würde: »Würden alle Nationen dem liberalen System der freien Ausfuhr und freien Einfuhr folgen, so würden die verschiedenen Staaten, in die ein großer Kontinent aufgeteilt ist, den verschiedenen Provinzen eines großen Reiches ähneln. Wie zwischen den verschiedenen Provinzen eines großen Reiches erscheint der freie Binnenhandel sowohl aus Gründen der Vernunft als auch der Erfahrung nicht nur als das beste Mittel zur Linderung eines Mangels, sondern auch als das wirksamste Mittel zur Verhinderung einer Hungersnot«. Siehe https://oll.libertyfund.org/quote/adam-smith-on-the-liberal-system-of-free-trade-1776.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ponenten eines späteren liberalen Skripts. In Anbetracht seines Interesses an Grundbesitzern hegte er ein gesundes Misstrauen gegenüber jenen, die man später als »Kapitalisten« bezeichnen würde. So schrieb er in *Der Wohlstand der Nationen*: »Das Interesse der Händler widerspricht jedoch in jedem einzelnen Handelszweig der Hersteller stets in gewisser Hinsicht dem Interesse der Öffentlichkeit«.[23] Smith knüpfte damit an die Themen der niederländischen Theoretiker einige Jahrzehnte zuvor an, allerdings mit einem gänzlich anderen Ergebnis vor Augen. Smiths Sorge galt Monopolen und Machtkonzentrationen. Er ging jedoch davon aus, dass die Kaufleute (die Helden der Niederländer) Monopole schaffen würden, sofern ihnen die Möglichkeit dazu gegeben würde.

So argumentiert Soll, dass die Moral in Smiths Schriften eine wichtige Rolle spielte.[24] Märkte könnten nur funktionieren, wenn sie moralisch geführt werden, und zwar von Männern, die aristokratische Grundbesitzer sind. Kaufleute und Manufakturen wären demnach bestenfalls amoralisch und bedürften einer aristokratischen Führung. Dieser Politikansatz, der eine Ehrerbietung gegenüber solchen Männern zum Ausdruck bringt, unterscheidet sich deutlich von dem liberalen Skript, das wir heute kennen. Darüber hinaus billigte er, wie Locke, wissentlich den Kolonialismus.

Smiths Schriften sollten sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts als einflussreich erweisen, als das Vereinigte Königreich das Industriezeitalter dominierte. Nicht alle britischen Philosophen, die Smith folgten, wie Bentham, Malthus und Ricardo, waren der Auffassung, dass freie Märkte generell vorteilhaft seien.[25] In Großbritannien jedoch überholte die Realität die Skeptiker. Der freie Handel ermöglichte die Ausfuhr von Erzeugnissen, die in Lancashire und Manchester hergestellt wurden. Die Aufhebung der Getreidegesetze im Jahr 1846, welche die Ein- und Ausfuhr von Getreide regulierten, leitete eine Periode des britischen Freihandels ein.[26]

Varianten liberaler Wirtschaftsskripte, technologischer Wandel und die Rolle des Staates

Die Geschichte von Soll endet ungefähr an dem Punkt, an dem die Geschichte von Bradford DeLong beginnt – am Ende des 19. Jahrhunderts. DeLongs Forschungsgegenstand ist weitreichender und geht über die Geschichte des Marktes hinaus. In Solls Analyse spielt die Technologie bestenfalls eine marginale Rolle; sie könnte zwar beeinflussen, welche Akteure primär von offenen Märkten profitieren, nimmt jedoch keine zentrale Position in der historischen Betrachtung ein. Für DeLong stellt die Beschleunigung des technologischen Wandels jedoch ein entscheidendes Kriterium dar. So lässt sich seit dem Jahr 1870 in jedem Jahrzehnt ein

23 Zitiert in Soll 2022, S. 196.

24 Ebd., S. 203.

25 Ebd. S. 218.

26 Vgl. Schonhardt-Bailey 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

technologischer Wandel beobachten, der in Umfang und Intensität dem Zeitraum zwischen 1000 und 1870 entspricht.[27] Das Buch umfasst eine Darstellung von 150 Jahren Wirtschaftsgeschichte, wobei der Fokus nicht allein auf dem 20. Jahrhundert liegt, wie der Buchtitel *Slouching Towards Utopia: An Economic History of the Twentieth Century* vermuten ließe. Im Mittelpunkt steht ein Vergleich zweier Autoren, Karl Polanyi und Friedrich von Hayek. In Bezug auf die Debatte um das liberale Skript waren diese beiden die einflussreichsten Vordenker, die maßgeblich zur Entwicklung des etablierten ökonomischen liberalen Skripts einerseits und seiner »neoliberalen« Variante andererseits beigetragen haben. Dabei ist auch das Umfeld zu berücksichtigen, in dem beide schrieben. Dieses war nicht nur von einem raschen technologischen Wandel geprägt, sondern auch von den Folgen der ökonomischen Turbulenzen der Weltwirtschaftskrise, dem Erstarken der Gegner des Liberalismus in Gestalt des Faschismus in Deutschland und Italien und des Kommunismus in Russland sowie von einem Weltkrieg.

Polanyi, der vor allem durch *Die große Transformation* (1944) bekannt wurde, vertrat die Ansicht, dass die ursprüngliche Verteilung der Ressourcen in der Regel den Erwartungen der Menschen in einer bestimmten sozialen Ordnung entspricht. Jedoch werden auch andere Erwartungen formuliert. Die Individuen streben danach, sich in der Gemeinschaft, in der sie leben, wohlzufühlen und ein angemessenes Einkommen zu erzielen. Ein gewisses Maß an Stabilität, insbesondere in Bezug auf den Arbeitsplatz, wird von ihnen erwartet.

Dieser Hintergrund einer lebendigen und vielfältig strukturierten Gesellschaft ist wichtig, wenn man die Rolle der Märkte betrachtet. Ohne jegliche Steuerung werden in einer Marktwirtschaft Produktion, Transaktionen und Konsum aus dem gesellschaftlichen Beziehungsgeflecht herausgelöst. Faschistische wie sozialistische Tendenzen entstehen als Reaktion auf die Märkte und die Schäden, die sie der Gesellschaft zufügen. In der Terminologie der Analysen des liberalen Skripts stellen sie eine »*deep contestation*«[28] dar, die darauf abzielt, Schlüsselkomponenten des liberalen Skripts zu kippen. Obwohl die Auswirkungen auf die Märkte bei beiden Systemen unterschiedlich sind, da der Faschismus potenziell zu einer Konzentration der Kapitalmacht in privaten Händen führt, während der Kommunismus die Verstaatlichung des gesamten Kapitals anstrebt, sind beide Systeme aus politischer Perspektive diktatorisch. Polanyi fügte hinzu, dass es einen demokratischen Weg gebe, bei dem neben dem Markt auch der Staat eine Rolle bei der Umverteilung übernehmen würde. Dazu gehörten auch Sozialleistungen wie Renten, sozialer Wohnungsbau und eine gesetzliche Krankenversicherung.

Die genannten Komponenten stellten die wesentlichen Elemente des Wohlfahrtsstaates der Nachkriegszeit dar. Auch in der unmittelbaren Nachkriegszeit lassen sich weitere Elemente identifizieren, die den Sozialstaat prägten. Dazu zählt insbesondere das öffentliche Eigentum an Versorgungsbetrieben und der Schwerin-

27 DeLong und Soll 2022.

28 Vgl. Börzel et al. 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dustrie in erheblichem Umfang.[29] DeLong richtet sein Augenmerk auf die Wahrnehmung der Bevölkerung hinsichtlich der Erfolge unterschiedlicher Systeme und argumentiert, dass dieses System anfangs gut funktionierte, da es für Wachstum und finanzielle Stabilität sorgte. Diese Stabilität stellt nach Polanyi für die Mitglieder der Gesellschaft ein besonders wichtiges Element dar.

Im Gegensatz zu Soll, der sich nahezu ausschließlich auf europäische Denker konzentriert, berücksichtigt DeLong auch Entwicklungen im globalen Süden.[30] Er geht davon aus, dass diese Länder in der Nachkriegszeit gegenüber dem globalen Norden aufholen würden, da sie keine neuen Technologien zu erfinden oder zu entwickeln bräuchten, sondern lediglich deren Einsatz erforderlich wäre. DeLong zeigt jedoch auch, dass die Länder des globalen Südens von 1911 bis zum Ende des Kalten Krieges im Jahr 1990 eher zurückfielen als aufholten. Dies wird besonders deutlich, wenn man die bevölkerungsreichsten Länder China und Indien betrachtet, die 1990 weit zurücklagen. Einer der von ihm hierfür angeführten Gründe besteht darin, dass es nicht zu einer Umverteilung von Nord nach Süd kam, was durchaus möglich gewesen wäre, jedoch nicht geschah. Dazu kamen politische Probleme und ein erhebliches Misstrauen.

Schließlich argumentiert DeLong, dass es nur zwei Wege zu mehr Wirtschaftswachstum und größerer Stabilität im globalen Süden gebe. Der eine sei eine Form des Entwicklungsstaates, die in Ostasien, einschließlich Japan und Südkorea, zu beobachten ist. Dafür sei eine leistungsfähige, wachstumsorientierte Bürokratie erforderlich, die nicht darauf abzielt, möglichst viele Ressourcen an sich zu reißen. Zu den politischen Maßnahmen gehöre auch der Handel, allerdings ein kontrollierter Handel. Dies verweist wiederum auf Solls Ausführungen zu Colbert in Frankreich Jahrhunderte zuvor. Die andere Option, so DeLong, sei der Neoliberalismus. Das sei der einzige Weg, um schwache, korrupte Bürokratien zu vermeiden. Wenn der Staat nicht helfen, sondern nur schaden kann, sollte er am besten keine Rolle spielen.

Diese Argumentation besitzt zwar eine gewisse Plausibilität, wirft jedoch auch die Frage danach auf, was genau unter »Neoliberalismus« zu verstehen ist. Bei der Entwicklung dieser Variante des liberalen Skripts stützt sich DeLong vor allem auf die Schriften und Philosophie von Friedrich von Hayek, aber auch auf die von Milton Friedman.[31] Die anfängliche Ressourcenverteilung spielt bei DeLong eine untergeordnete Rolle, da das Verhältnis von Markt und Staat als gegeben angenommen wird. Grundsätzlich sind unbeschränkte Märkte vorzuziehen, da sie zur Vermögensbildung führen. Privateigentum stellt einen weiteren liberalen Wert dar, der für das Funktionieren der Märkte von entscheidender Bedeutung ist. Darüber hinaus besteht eine Beziehung zwischen technologischem Fortschritt und Märkten. Hayek vertrat die Auffassung, dass technologischer Fortschritt durch die Märkte in die Praxis umgesetzt wird.

29 DeLong 2022, S. 335.

30 Ebd., S. 339–372.

31 Ebd., S. 371.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Gegensatz zu früheren Denkern, die den Standpunkt vertraten, die Rolle des Staates müsse beschränkt werden, damit Märkte gedeihen können, vertrat Friedman die These einer umgekehrten Kausalität, nämlich dass wirtschaftliche Freiheiten zu politischen Freiheiten führten. Wenn man Demokratie wolle, müsse man auf wirtschaftlicher Freiheit bestehen. In Bezug auf die Rolle des Staates plädierten beide Theoretiker für einen kleinen Staat. Von Hayek fürchtet einen kleptokratischen Staat, der das für die Umverteilung an die Armen gedachte Geld einfach in die eigene Tasche steckt. In ähnlicher Weise stellt sich Friedman einen eingeschränkten Staat vor, der nur einige wenige Aufgaben hat, nämlich die Geldmenge im Verhältnis zum Wirtschaftswachstum zu erhöhen und Polizei und Militär zu finanzieren. Dennoch lehnte er ein reines »Laissez-faire«-System im Sinne des Liberalismus des 19. Jahrhunderts ab. Er sah die Rolle des Staates auch darin, die Bürger vor Monopolen zu schützen.[32] Im Übrigen sollte sich der Staat heraushalten.

Die Gründe für eine Beschränkung der Rolle des Staates auf ein Minimum sind von entscheidender Bedeutung, wenn man die Implikationen für verschiedene liberale Skripte analysiert. Börzel und Risse argumentieren, dass ein liberales Skript ein Gleichgewicht zwischen individueller Selbstbestimmung, Freiheit und Autonomie sowie kollektiver Selbstbestimmung vorsieht, was eine Orientierung am Gemeinwohl und an gemeinschaftlichen Werten einbezieht.[33] Ein illiberales System ist dadurch gekennzeichnet, dass kein Gleichgewicht zwischen individueller und kollektiver Selbstbestimmung besteht. Sie argumentieren, dass der »Neoliberalismus« zwar eine Variante des liberalen Skripts sei, jedoch eine, die eher auf die individuelle Dimension ausgerichtet sei.[34] Hayek und Friedman vertraten stets die Auffassung, dass die dem Staat zur Verfügung stehenden politischen Instrumente zur Lösung kollektiver Problemstellungen ungeeignet seien. George Stigler, ein Protegé von Friedman an der Universität von Chicago, erachtete es angesichts der Komplexität jeder Wirtschaft für absurd, die Einkommensverteilung eines Landes ins Visier zu nehmen.[35]

In Bezug auf DeLong lässt sich festhalten, dass dieser persönliche Einblicke in die Beweggründe der beiden Persönlichkeiten vermittelt, die zwar lediglich Anekdoten sind, jedoch die Antipathie dieser Denker gegenüber dem Staat verdeutlichen. Von Hayek wuchs in Wien auf und erlebte einen Staat, der eine bestehende agrarische Ordnung zu bewahren suchte und weder neue Technologien anerkannte noch den Markt förderte. Für Milton Friedman stellte die Erfahrung als Juniorprofessor an der – staatlichen – Universität von Wisconsin–Madison, an der die Vertreter des Kuratoriums der Universität der Meinung waren, es gäbe zu viele jüdische Professoren an der Universität, einen entscheidenden Wendepunkt dar. Er verließ die Universität bald, um eine bedeutendere Karriere an der – privaten –

32 Edwards 2023, S. 12.

33 Börzel und Risse 2023, S. 1.

34 Ebd., S. 12.

35 Edwards 2023, S. 270.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Universität von Chicago zu machen. In beiden Fällen erlebten die Männer eine Kultur, in der Beziehungen und nicht durch den Markt honorierte Verdienste über Erfolg entschieden.[36] Die Verbindung zwischen Markt und Leistungsgesellschaft, die beide Teil des traditionellen liberalen Skripts sind, war von zentraler Bedeutung.[37]

Edwards, auf den wir nachstehend näher eingehen werden, liefert eine aufschlussreiche geisteswissenschaftliche Darstellung dieser Spaltung zwischen den beiden wirtschaftsliberalen Skripten, die bis in die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich zurückreicht. Er berichtet, dass der französische Philosoph Louis Rougier im August 1938 in Paris ein Treffen organisierte, um Walter Lippmanns Werk *The Good Society (Die Gesellschaft freier Menschen)* zu diskutieren. Lippmann führte in diesem Kontext Argumente an, die mit Polanyis Weltanschauung im Einklang stehen. Er vertrat die Ansicht, dass der »Laissez-faire«-Kapitalismus totalitäre politische Strömungen des rechten wie linken Spektrums hervorbringe. Ein wesentlicher Grund hierfür sei die Bildung von Monopolen, die dann zur Ausbeutung der Arbeitnehmer führten. Er fokussierte sich auf die Thematik der Einkommensunterschiede und argumentierte, dass »[Eine] bessere Gleichverteilung der Einkommen [...] ein notwendiges Ziel einer liberalen Politik ist«.[38] Andere Ökonomen, wie beispielsweise Alexander Rüstow, stimmten Lippmann zu.

Die Gegenposition wurde von einem anderen Lager um Friedrich von Hayek und Ludwig von Mises vertreten. Ihrer Auffassung nach existierten Monopole, weil die Staaten günstige Bedingungen für deren Entstehung schaffen. Freie Märkte hingegen seien der Weg in die Zukunft. Diese zweite Gruppe bildete den Vorläufer der etwa neun Jahre später, 1947, gegründeten Mont Pèlerin Society, der neben von Hayek und von Mises auch der Bruder von Karl Polanyi, Michael, angehörte. Zu ihren Mitgliedern zählten auch vier Professoren der Universität von Chicago, darunter Milton Friedman.[39] Obwohl diese Gruppe für freie Märkte und einen Minimalstaat eintrat, bezeichnete sie sich selbst nicht als »neoliberal«. Gemäß der Inhaltsanalyse amerikanischer Zeitungen durch Edwards wurde der Begriff erstmals in den 1990er Jahren in den Medien verwendet, also zu einem Zeitpunkt, zu dem die meisten Teilnehmer des ersten Treffens der Mont Pèlerin Society bereits verstorben waren. In diesem Kontext wurde der Begriff synonym zum »Marktfundamentalismus« verwendet.

In Übereinstimmung mit Edwards Analyse benötigten diese neoliberalen Ideen Zeit, um sich durchzusetzen. Wie DeLong im Titel seines Kapitels 14 feststellt, kann nach dem Zweiten Weltkrieg in den Industrieländern eine Phase der Sozialdemokratie beobachtet werden, die als »dreißig glorreiche Jahre« bezeichnet

36 DeLong und Soll 2022.

37 Zu dieser Verbindung vgl. auch Gosepath im vorliegenden Sonderband.

38 Zitiert in Edwards 2023, S. 285.

39 Ebd., S. 287f.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden kann.[40] Es handelte sich jedoch um Marktwirtschaften, in denen der Staat eine aktive Rolle einnahm und Einfluss auf die Einkommensverteilung sowie die Armutsquote nahm. Die Entwicklung dieser Zeit wird von DeLong als »Trend zu mehr Inklusion« bezeichnet, wobei sich dieser Trend sowohl auf die soziale Stellung als auch auf das Geschlecht und vormals rassistische Exklusionen bezieht.[41] Dennoch bestand weiterhin ein beträchtlicher Handlungsbedarf, um sich diesen liberalen Idealen anzunähern. Mit der sozialdemokratischen Version des liberalen Skripts wurde jedoch auch ein Zugewinn an politischer Freiheit erreicht.

Des Weiteren konnte in den Industrieländern ein eindeutiger Zusammenhang zwischen der Größe des öffentlichen Sektors und der Offenheit der Wirtschaft festgestellt werden. Dies steht im Widerspruch zu der Auffassung, dass ein kleiner Staat für effiziente Märkte erforderlich sei. Eine aktivere Regierung war folglich in der Lage, die Bevölkerung vor den Risiken der Weltmärkte zu schützen. Diese Form der innerstaatlichen Absicherung, so die Argumentation, ermöglichte es den Ländern, sich den Märkten zu öffnen[42] und führte zur Entstehung dessen, was Ruggie als »eingebetteten Liberalismus« bezeichnete.[43]

Aufstieg und Fall des Neoliberalismus? Der faszinierende Fall Chiles und was er uns über die Rolle des Staates verrät

Die frühen 1970er Jahre markierten einen Wendepunkt. Die Arbeitslosigkeit nahm zu, doch DeLong argumentiert, dass es der Anstieg der Inflation war, der die Sozialdemokratie am stärksten beeinträchtigte und zu der Suche nach einem neuen Modell und zu dem führte, was DeLong die »neoliberale Wende« nennt.[44]

Ein Land, in dem diese Spannungen offensichtlich waren, war Chile. Zu Beginn der 1970er Jahre war die Inflation in Chile unter Präsident Allende hoch. Ein Putsch im Jahr 1973 führte zu einer Militärdiktatur unter Augusto Pinochet.

In seinem Buch *The Chile Project: The Story of the Chicago Boys and the Downfall of Neoliberalism* untersucht Edwards die politischen Auswirkungen der neoliberalen Ideen, die an der Universität von Chicago aufgekommen waren, sowie deren Interpretation durch politische Entscheidungsträger in Chile nach dem Putsch.

Die Ursprünge dieser Gruppe in Chile lassen sich auf das Jahr 1955 datieren, als das US-Außenministerium das »Chile-Projekt« initiierte. Dies beinhaltete auch die Ausbildung von chilenischen Wirtschaftswissenschaftlern an der Universität von Chicago. Bis um das Jahr 1973 konnte die Gruppe keinen nennenswerten Einfluss ausüben. Edwards verdeutlicht jedoch, wie die Ideen dieser Gruppe unter

40 DeLong 2022, S. 395.

41 Ebd., S. 416. Zum liberalen Skript zwischen Inklusion und Exklusion vgl. auch die Konklusion des vorliegenden Sonderbandes.

42 Katzenstein 1985.

43 Ruggie 1982.

44 DeLong 2022, S. 427.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pinochet zur Regierungspolitik wurden und wie einige Mitglieder dieser Gruppe zu wichtigen Wirtschaftspolitikern aufstiegen. Sie deregulierten die Preise in der Volkswirtschaft, indem sie die Preis- und Zinskontrollen aufhoben. Zudem senkten sie die Zölle auf Produkte aus dem Ausland. Ferner privatisierten sie die meisten staatlichen Unternehmen und führten Bildungsgutscheine ein.

Obgleich die Wirtschaft im Jahr 1982 einen Einbruch erfuhr, verzeichnete sie in den Folgejahren ein Wachstum, sodass manche von einem chilenischen Wirtschaftswunder sprachen. Edwards betont jedoch, dass »das Wunder [...] auf einer Ursünde beruhte: Es wurde von einer Diktatur errichtet, einem Regime, das die Menschenrechte verletzte und seine Gegner systematisch verfolgte, einsperrte, folterte und ermordete«.[45] Im weiteren Verlauf des Buches betont er, dass die Reformen nicht nur darauf abzielten, die Wirtschaft effizienter zu gestalten. Vielmehr wurde bis 1979 versucht, »die Werte und den Charakter Chiles zu verändern«[46]. Dazu gehörten ein Arbeitsrecht, das die Macht der Gewerkschaften stark einschränkte, sowie die Sozialversicherungsreform von 1981, die das staatliche System durch individuelle Rentenkonten ersetzte.

Die Ironie dieser Geschichte liegt in der Rolle des Staates. Neoliberale fordern im Allgemeinen einen schwachen Staat, der sich heraushält. Politisch jedoch, so Edwards, hätte die weiter reichende Form der von den »Chicago Boys« vertretenen Politik ohne Pinochets Diktatur, d.h. ohne einen starken, repressiven Staat, gar nicht umgesetzt werden können. Und selbst Milton Friedman wurde klar, dass sich wirtschaftliche Freiheit nicht so einfach in politische Freiheit übersetzen lässt. Im Rahmen seines Besuchs in Chile im Jahr 1981 drängte der Professor der Universität von Chicago außerhalb des schriftlichen Protokolls darauf, das Land auf den Weg zu einer demokratischen Ordnung zu bringen.[47]

Zugleich kann man den Erfolg der Chicago Boys unter Pinochet auch überschätzen. Edwards argumentiert, dass diese Politik in den ersten Jahren nach der Wiederherstellung der liberalen Demokratie am bedeutsamsten war, als die gewählten Präsidenten der Mitte-Links- und Mitte-Rechts-Parteien diese Politik mit kleineren Reformen fortsetzten. Im Jahr 2000 war Chile, so Edwards, mit Abstand das reichste Land Lateinamerikas.

Der Erfolg des Neoliberalismus in Chile hatte jedoch auch eine dunkle Seite. Edwards zeichnet das Schwinden der Unterstützung für den Neoliberalismus in Chile in den 2010er und 2020er Jahren nach. Er konzentriert sich insbesondere auf die ungleiche Einkommensverteilung, die nach Meinung neoliberaler Denker nicht zu kontrollieren ist. Die Bevölkerung hatte jedoch den Eindruck, dass die neoliberale Politik in Bezug auf die Einkommensverteilung nicht neutral war, sondern die Ungleichheit verschärfte. Dies trug zu dem Empfinden bei, dass Chile eine schlichtweg ungerechte Gesellschaft sei. Im Jahr 2019 kam es schließlich zu einem Massenaufstand. Im Sinne des SCRIPTS-Vokabulars kann dies als eine en-

45 Edwards 2023, S. 2.

46 Ebd., S. 124.

47 Ebd., S. 147.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dogene Kontestation[48] bezeichnet werden, die aus den Kontestationen dieser Variante des liberalen Skripts hervorging. Die Demonstranten protestierten gegen den Neoliberalismus und die fehlende Inklusion in einem patriarchalischen System. Zwei Jahre später positionierte sich ein eindeutig linker Kandidat, Gabriel Boric, offen gegen die neoliberale Politik der Vergangenheit und verkündete: »Wenn Chile die Wiege des Neoliberalismus war, wird es auch sein Grab sein«.[49] Er gewann die chilenische Präsidentschaft und wurde im März 2022 in sein Amt eingeführt.

Diese Debatte spiegelt den allgemeinen Trend in der Welt nach 1973 wider. In der Bevölkerung herrschte allgemeine Unzufriedenheit mit einer bestimmten Variante des liberalen Skripts, da die wirtschaftliche Lage als schlecht empfunden wurde. DeLong führt die Anfechtung und Ablösung der Sozialdemokratie bzw. der Polanyi-Variante des Liberalismus in den 1970er Jahren durch den Neoliberalismus auf deren schlechte wirtschaftliche Leistung zurück. Die Inflation sowie die anschließende Stagflation wurden als direkte Konsequenz der damaligen Politik wahrgenommen. Des Weiteren wurde der Eindruck gewonnen, dass Interessengruppen wie Gewerkschaften den Staat vereinnahmten und die Preise in die Höhe trieben. Das Versprechen des Neoliberalismus bestand darin, die Macht dieser Interessengruppen zu brechen, was die politische Infragestellung dieser Form des Liberalismus vorantrieb.

Doch wie in Chile hatten die Wähler auch in anderen Ländern, in denen der Neoliberalismus an Bedeutung gewann, wie etwa im Vereinigten Königreich und in den Vereinigten Staaten, irgendwann genug vom Neoliberalismus. Das neoliberale Skript verband den Glauben an wirtschaftliche Deregulierung mit persönlicher Freiheit. Es forderte weitgehend offene Grenzen und unterstellte, dass die Globalisierung mehr Wohlstand für alle garantiere. Anders als in Chile, wo der Zerfall dieser Variante des Skripts erst später einsetzte, kam es in den Vereinigten Staaten nach Gerstle bereits Anfang der 2000er Jahre zu einer deutlichen Kontestation dieser Variante des liberalen Skripts, die den gescheiterten Wiederaufbau des Irak und die »Große Rezession der Bush-Jahre« begleitete.[50] Die darauffolgende Kontestation des neoliberalen Skripts in den Vereinigten Staaten erfolgte sowohl von der politischen Rechten unter Donald Trump als auch von der politischen Linken unter Bernie Sanders, wobei beide Seiten freie Märkte in Frage stellten und Handelszölle befürworteten.

Die neoliberalen Grundsätze beschränkten sich nicht nur auf die politische Rechte, sondern verbreiteten sich über das gesamte politische Spektrum hinweg. Mudge beschreibt die Hinwendung der sozialdemokratischen Parteien in Westeuropa zu einer marktfreundlichen Politik in den 1990er Jahren.[51] Dabei setzten

48 Siehe hierzu auch den einleitenden Aufsatz des vorliegenden Sonderbandes.

49 BBC 2021: https://www.bbc.com/news/world-latin-america-59694056. Letzter Zugriff am 21.05.2024.

50 Gerstle 2022.

51 Mudge 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie eher auf neoliberale als auf neo-keynesianische Wirtschaftsberater, die dann wiederum ihre politischen Unterstützer in Richtung einer »neoliberalen« Politik lenkten.

Es gibt eine Vielzahl von Gründen, die dafür sprechen, dass der Neoliberalismus an Einfluss verliert und ausgedient zu haben scheint. Diese Gründe erklären, warum die Bevölkerung nach anderen wirtschaftlichen Konzepten sucht. Zunächst ist da das Spannungsverhältnis zwischen wirtschaftlicher Effizienz und Einkommensverteilung. Wie Edwards sehr deutlich darlegt, wurden die Auswirkungen vieler ihrer politischen Maßnahmen von den Neoliberalen bestenfalls vernachlässigt. Diese Vernachlässigung sei der Auslöser für eine Kontestation des liberalen Skripts. Dieses Muster konnte nicht nur in Chile beobachtet werden, sondern auch in Ländern wie den Vereinigten Staaten, wie Piketty in seiner Studie belegt.[52] Im Sinne einer internen Kontestation, die auch mit einem progressiveren liberalen Skript vereinbar ist, plädiert er für eine progressivere Kapitalbesteuerung als Korrektiv.

Die Konzeptualisierung des Neoliberalismus kann anhand der Beziehung des Staates zum Kapital sowie der Art und Weise, wie der Staat durch Kapitalbesteuerung Geld einnimmt, erfolgen. In ihrer Untersuchung verwenden Hakelberg und Rixen das Niveau der Kapitalbesteuerung als Indikator für die Ausbreitung des Neoliberalismus.[53] Die von ihnen entwickelte Definition eines neoliberalen Steuersystems ist für die Erörterung von Umverteilung von Relevanz. Im Rahmen des neoliberalen Skripts sind die Steuersätze auf sämtliche Arten von Kapital, sei es über eine Unternehmens-, Kapital- oder Einkommensteuer, einheitlich und niedrig. Eine weitere Möglichkeit zur Generierung staatlicher Einnahmen stellen Mehrwertsteuern und ähnliche Abgaben dar. In einem solchen neoliberalen Steuersystem wäre die Umverteilung neutral oder durch indirekte Steuern sogar leicht regressiv. Sie stellen fest, dass die Kapitalsteuersätze von den 1990er Jahren bis 2009 gesunken sind. Allerdings konnte durch die länderübergreifende Koordination der Steuerpolitik die »Spirale nach unten« beendet werden. Auch dies hat dazu beigetragen, dass diese Version des Neoliberalismus zumindest gedämpft wurde.

Der Eindruck, dass die Umverteilung im Rahmen der Globalisierung bedroht ist, stellt eine weitere Erklärung dafür dar, dass das liberale Skript unter Beschuss zu geraten scheint. Man beachte, dass auch Varianten des progressiven Skripts mit Sozialprogrammen, die einen »eingebetteten Liberalismus« ermöglichten, die Globalisierung während der Nachkriegszeit in ähnlicher Weise gestützt haben. In einigen Ländern tritt die politische Rechte, die häufig als stärkster Befürworter dieses Kernstücks des Liberalismus gilt, für Handelsschranken ein. Dies ist ein bemerkenswertes Phänomen, das sich insbesondere in den Vereinigten Staaten unter Donald Trump und der Republikanischen Partei zeigt. Als Präsident hat Trump die Zölle auf Produkte ausgewählter Branchen wie der Stahlindustrie und für ausgewählte Länder wie China erhöht. Als Präsidentschaftskandidat schlug Trump

52 Piketty 2020.

53 Hakelberg, Rixen 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2024 (erneut) einen allgemeinen Zoll von 10 % auf alle Importe, einen Mindestzoll von 60 % auf chinesische Produkte sowie einen Zoll von 100 % auf alle außerhalb des Landes hergestellten Automobile vor.[54]

Ein weiterer Faktor, der die Wahrnehmung einer Kontestation der Globalisierung beeinflusst, ist die sicherheitspolitische Dimension. Dies lässt den Schluss zu, dass zumindest die Diskussion über die Zulässigkeit freier Märkte über Grenzen hinweg an Intensität gewinnt. Traditionellere liberale Volkswirtschaften wie die in Europa und den USA sprechen von »*De-risking*« oder Risikominimierung und »Abkopplung« von China. Die russische Invasion in der Ukraine hat zu einer Verlagerung des russischen Handels von Russland nach China geführt. Diese Entwicklung lässt die Entstehung von zwei Blöcken vermuten, wobei einige Länder in einem der Blöcke verankert sind und andere Länder (insbesondere des globalen Südens) versuchen, mit beiden Blöcken Handel zu treiben. Diese Entwicklung steht im Widerspruch zur liberalen Vorstellung, dass Marktprinzipien über das Muster der Handelsströme entscheiden. Es sei jedoch darauf verwiesen, dass die Politik stets eine gewisse Rolle gespielt hat, sodass die idealisierte Sichtweise von Handelsmustern im Rahmen der »Globalisierung« nie wirklich existierte.[55] Das Entstehen von Handelsblöcken entlang geopolitischer Linien stellt jedoch einen weiteren Schritt weg von diesem Ideal dar.

Eine weitere Diskussion um den Niedergang des Neoliberalismus fokussiert sich auf die Wähler und ihre Wahrnehmungen. DeLong identifiziert Kontestationen des Neoliberalismus aufgrund der schlechten Resultate während der vergangenen Jahre und konzentriert sich auf die Resultate, die die Menschen jetzt sehen. Das skizzierte Skript führt zu keiner signifikanten Steigerung des Wirtschaftswachstums, die Verteilung des Wohlstands wird als ungerecht empfunden, die Bewältigung großer Herausforderungen, die die Zivilisation bedrohen, wie die globale Erwärmung, gelingt nicht, und es wird keine Sicherheit geboten. Die Wähler sehnen sich nach einer Alternative. Diese Schlussfolgerung deckt sich mit Edwards Beschreibung Chiles im Jahr 2022.

Die These vom unausweichlichen Niedergang des Neoliberalismus ist jedoch in zweierlei Hinsicht zumindest fragwürdig.

Erstens kann das Ausmaß der Globalisierung Mitte der 2020er Jahre als beispiellos bezeichnet werden. Cameron zufolge wies die niederländische Volkswirtschaft im Jahr 1960 mit einem Anteil der Exporte und Importe am BIP von 100 % die höchste Offenheit auf.[56] Deutschland hingegen gehörte in seiner Studie zur unteren Hälfte der OECD-Länder mit einem Anteil der Exporte und Importe am BIP von nur etwa 48 %. Im Jahr 2022 erreichten die Exporte und Importe von Waren und Dienstleistungen in Deutschland jedoch mit 103 % des BIP das frühe-

54 CNN, 14.05.2024: https://edition.cnn.com/2024/05/14/politics/new-china-tariffs-biden-trump/index.html#. Letzter Zugriff 21.05.2024.

55 Vgl. Dixon und Moon 1993; Morrow, Siverson und Tabares 1998.

56 Cameron 1978, S. 1256.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re Niveau der Niederlande, während die Niederlande bei 177 % des BIP lagen.[57] Die Vereinigten Staaten wiesen mit 26 % des BIP eine vergleichsweise geringe Offenheit auf. Bei den übrigen Ländern lässt sich jedoch eine ähnliche Verteilung beobachten, wobei sich die Werte bei vielen von ihnen nach oben verschieben. Dies deutet darauf hin, dass offene Weltmärkte nach wie vor ein zentraler Bestandteil des neoliberalen Skripts sind. Somit lässt sich schwerlich behaupten, dass es zu einem allgemeinen Niedergang gekommen ist.

Der zweite Punkt betrifft die eigentliche Definition des Neoliberalismus sowie dessen politische Verwendung. Es ist in der Tat richtig, dass sowohl die politische Rechte als auch die politische Linke das Konzept des Neoliberalismus kritisiert haben. Die Absicht von Präsident Donald Trump, die Zölle auf Waren aus China und Europa zu erhöhen, stellt einen scheinbaren Bruch mit der wirtschaftlichen Orthodoxie der freien Märkte dar. Die Skepsis gegenüber der Regierung selbst bleibt jedoch bestehen. Dies gilt sowohl für Trumps »Deep State« als auch für Präsident Bolsonaros wiederholte Angriffe auf den Rechtsstaat. Die neoliberale Skepsis gegenüber einem effektiven Staat manifestiert sich somit in neuer Form. Die Wahl des argentinischen Präsidenten Javier Milei im Jahr 2023 veranschaulicht, dass die Bevölkerung mit dem Neoliberalismus noch nicht abgeschlossen hat. Er kandidierte offen als Neoliberaler, und in seinem Privatleben benannte er sogar seine Hunde nach Wirtschaftsprofessoren der Universität von Chicago (darunter einer namens »Milton«). Der Kern seiner Botschaft lässt sich in seiner Verachtung für die bestehenden politischen Institutionen zusammenfassen. Es lässt sich annehmen, dass die fortschreitende Expansion der Weltmärkte ihr Ende gefunden hat, während die bestehenden Märkte selbst nicht bedroht sind.

Verändern die jüngsten technologischen Entwicklungen die »liberale« Rolle des Staates auf den Märkten?

In den ersten zweitausend Jahren, die Soll in seinen Ausführungen über die Märkte behandelt und die größtenteils eine vorliberale Periode abdecken, hing die Unterstützung für die Märkte davon ab, dass eine bestimmte ökonomische Schicht, die am ehesten von ihnen profitieren würde, an der Macht war. Technologie spielte in diesem Kontext keine Rolle. DeLongs Analyse beschränkt sich auf den Zeitraum seit 1870, ohne dabei den technologischen Wandel zu berücksichtigen. Dieser könnte jedoch eine entscheidende Rolle bei der Untersuchung der verschiedenen Versionen des liberalen Skripts im Hinblick auf die Umverteilung spielen.

Milner und Solstad liefern einige überzeugende Mikro-Grundlagen für diesen Ansatz.[58] Sie argumentieren, dass technologischer Wandel die Beziehung zwischen Handel und Einkommensverteilung verändert. In früheren Jahrzehnten konnte argumentiert werden, dass der Freihandel sowohl für die exportierenden als auch

57 Siehe https://data.oecd.org/trade/trade-in-goods-and-services.htm. Abgerufen am 4. Dezember 2023.

58 Milner, Solstad 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die importierenden Länder Vorteile mit sich bringt und dass es relativ einfach wäre, die Verlierer des Handels zu entschädigen. In Anbetracht der gegenwärtigen Handelsstruktur, die sich infolge des technologischen Wandels transformiert hat, manifestieren sich die positiven Effekte jedoch in einer Gruppe, die im Vergleich zu den Verlierern bereits über ein beträchtliches Vermögen verfügt.

Daron Acemoglu gilt als einer der einflussreichsten Wirtschaftswissenschaftler mit Expertise über mögliche schädliche Auswirkungen des technischen Fortschritts. Er wendet sich direkt gegen die Auffassung, dass der Markt die geeignete Instanz für die Verteilung von Ressourcen, insbesondere für Innovationen, sei. Es besteht eine grundlegende Diskrepanz zwischen Märkten und sozialen Bedürfnissen, wobei Märkte in den Bereichen Gesundheitsversorgung, industrielle Automatisierung und soziale Bedürfnisse verzerrend wirken.[59] Acemoglu und Johnson argumentieren, dass geteilter Wohlstand im Laufe der Zeit keine Folge technologischen Wandels war. Sie sind insbesondere über die potenziellen Folgen der Entwicklung der Künstlichen Intelligenz (KI) besorgt. Fortschritte in diesem Bereich sind besonders kapitalintensiv, sodass nur einige wenige, sehr große Technologieunternehmen in der Lage sind, sich am Wettbewerb zu beteiligen. Dies hat die Konsequenz, dass die »reichen« Privatunternehmen noch »reicher« werden.

Bemerkenswert für diese Analyse ist die Forderung nach einem aktiveren Staat, der aufgrund des technologischen Fortschritts die Ressourcenverteilung reguliert. Wie auch Mariana Mazzucato in ihrer Arbeit über den technologischen Bereich hinaus betont, sollte der Staat eine direkte Rolle bei Investitionsentscheidungen spielen.[60] Dies impliziert, dass die Aufgabe des Staates nicht lediglich darin besteht, die Exzesse der Märkte durch einen weiterentwickelten Wohlfahrtsstaat nachträglich zu korrigieren, wie es das progressive liberale Skript vorsieht. Der Staat sollte *ex ante* in den Markt eingreifen, um Entscheidungen über die Verteilung des Kapitals zu treffen, die von den Kapitaleignern selbst nicht unbedingt getroffen würden.

Schlussbemerkungen

Dieser Beitrag begann mit einer umfassenden Darstellung der Idee des Marktes anhand des ausgezeichneten Buches von Soll.[61] Dabei wurde insbesondere die Rolle der Märkte aus einer vorliberalen Perspektive beleuchtet sowie Variationen der Rolle der Märkte und des Staates bei zwei Varianten des liberalen Skripts, einer progressiveren Variante und dem Neoliberalismus, erörtert. Aus dieser Betrachtung ergeben sich mehrere Schlussfolgerungen.

Ein wesentlicher Aspekt ist, dass Märkte oft konservativ sind. Dies resultiert daraus, dass Märkte existieren, um denjenigen Akteuren Vorteile zu verschaffen, die über die größte politische Macht verfügen. Die Akteure, die diese Macht

59 Acemoglu 2023, S. 2.

60 Mazzucato 2018.

61 Soll 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

innehatten, variierten im Laufe der Zeit, von der Landaristokratie im Römischen Reich bis zu den florentinischen Händlern. Das übergeordnete Ziel war jedoch stets, diese Akteure auf ihrem Platz zu halten. Die Verflechtung von Wirtschaft und Politik war inhärent. Der Sturz dieser Akteure resultierte in den meisten Fällen in einem Niedergang der Märkte. Im Mittelpunkt stand dabei die Verteilung der Macht und nicht die Umwälzung der Märkte an sich. Wie die Darstellung zeigt, haben spätere Generationen dann selbst Märkte eingeführt. Dieses Muster lässt Rückschlüsse auf die relative Wirksamkeit von Märkten zu.

Gleichzeitig variiert die »richtige« Rolle des Staates. In manchen Fällen nimmt der Staat eine aktivistische Position ein, die darauf abzielt, die Bedingungen für Märkte zu schaffen. Diese Haltung lässt sich bis zu Colbert zurückverfolgen. In anderen Fällen beschränkt sich der Staat darauf, die Spielregeln aufrechtzuerhalten, beispielsweise die Achtung des Privateigentums. Ein solcher Staat interveniert nur, um die Märkte möglichst effizient zu gestalten. Diese Entwicklung war insbesondere in vielen Ländern der Welt zwischen den 1980er Jahren und der globalen Finanzkrise ab 2008 zu beobachten. In jüngster Zeit lässt sich jedoch eine Rückkehr zu mehr staatlichem Aktivismus feststellen. Dieser Aktivismus zielt jedoch nicht nur darauf ab, die Auswüchse der Märkte zu mildern, sondern auch darauf, die Märkte zu lenken und zu verändern.

Diese Entwicklungen sind nicht neu. Wie Soll zeigt, waren die meisten Marktenthusiasten im 19. Jahrhundert der Ansicht, dass der Markt allein nicht gut funktioniert. In der Vergangenheit gab es jedoch eine größere philosophische Verbindung zwischen Moral und Märkten. Auf individueller Ebene herrschte über die Jahrhunderte hinweg ein Bewusstsein dafür, dass Moral für ein Funktionieren der Märkte notwendig ist. Es war nicht allein der Staat, auf den es ankam. Im 20. Jahrhundert und insbesondere im Rahmen neoliberaler Varianten des Skripts herrschte die Meinung vor, dass die Märkte quasi ihr eigenes Moralempfinden schaffen.

Die Rolle des Staates in der Wirtschaft ist Gegenstand eines Wechselspiels, dessen Erklärung sich auf zwei wesentliche Aspekte stützt. Einerseits wird die Bewertung der Ergebnisse eines ökonomischen Skripts durch die Bürger als Ursache genannt. Die Versprechen von großem Wohlstand und im Falle des Neoliberalismus von größerer politischer Freiheit, die sich aus größerer ökonomischer Freiheit ergeben sollte, werden demnach nicht eingehalten. Eine größere Ungleichheit aufgrund ungehinderter Märkte verschärft bestehende Ungerechtigkeiten und führt zu internen Kontestationen sowie der Forderung nach einem aktiveren Staat.

Die vorliegende Analyse verdeutlicht zudem die Relevanz von Technologie und technologischem Wandel für die Erklärung der sich wandelnden Rolle des Staates in der Praxis. Die Hauptakteure, die von den Märkten profitieren und sich für sie einsetzen, unterliegen im Laufe der Zeit einem Wandel, der durch den technologischen Wandel bedingt ist. Ob bei Polanyi, DeLong, Acemoglu oder Milner: Die Botschaft scheint zu sein, dass es von der Technologie abhängt, ob wirtschaftliche Freiheit die politische Freiheit fördert oder behindert. Die neoliberale These, dass wirtschaftliche Freiheit eine Voraussetzung für politische Freiheit sei, wird durch diese Aussage entkräftet. Acemoglu erinnert uns daran, dass der Staat

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die wirtschaftliche Entwicklung nicht nur oder vornehmlich beschränken sollte, sondern dass er aktiv werden muss, um sowohl einen sozialen als auch einen wirtschaftlichen Nutzen zu gewährleisten.

Literatur

Acemoglu, Daron; Johnson, Simon 2023. *Power and Progress. Our 1000-Year Struggle Over Technology and Prosperity*. Hachette Verlag.

Börzel, Tanja A.; Zürn, Michael 2020. »Contestations of the Liberal Script. A Research Program«, SCRIPTS Working Paper Series, No. 1, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

Börzel, Tanja A.; Risse, Thomas 2023. »The Liberal Script between Individual and Collective Self-Determination«, SCRIPTS Working Paper No. 26, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

Börzel, Tanja A.; Risse, Thomas; Anderson, Stephanie; Garrison, Jean 2024. Polarization and Deep Contestations: The Liberal Script in the United States. Oxford: Oxford University Press.

Cameron, David R. 1978. »The Expansion of the Public Economy: A Comparative Analysis.« *American Political Science Review*. 72 (4): 1243–1261.

DeLong, J. Bradford 2022. *Slouching Towards Utopia: An Economic History of the Twentieth Century*. Basic Books.

DeLong, Bradford; Soll, Jake 2022. »Slouching Towards a Free Market«. Mitschrift einer Diskussion an der University of Southern California, 20. Oktober 2022. Veröffentlicht auf Brad Delongs Substack, 22. Oktober 2022: https://braddelong.substack.com/p/the-best-slouching-towards-utopia. Letzter Zugriff am 21.05.2024.

Dixon, William J.; Moon, Bruce E. 1993. »Political Similarity and American Foreign Trade Patterns.« *Political Research Quarterly*. 46 (1): 5–25.

Edwards, Sebastian 2023. *The Chile Project: The Story of the Chicago Boys and the Downfall of Neoliberalism*. Princeton: Princeton University Press.

Gerstle, Gary 2022. *The Rise and Fall of the Neoliberal Order*. Oxford: Oxford University Press.

Hakelberg, Lukas; Rixen, Thomas 2021. »Is Neoliberalism Still Spreading? The Impact of International Cooperation on Capital Taxation.« *Review of International Political Economy*. 28 (5): 1142–68.

Katzenstein, Peter 1985. *Small States in World Markets*. Ithaca: Cornell University Press.

Marx, Karl 1867. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Otto Meissner Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich 1848. *Manifest der kommunistischen Partei*. Otto Wiegand Verlag.

Mazzucato, Mariana 2018. *The Entrepreneurial State: 10th anniversary edition*. Penguin.

Milner, Helen; Solstad, Sondre Ulvund 2021. »Technological Change and the International System.« *World Politics*. 73(3), 545–589.

Morrow, James D.; Siverson, Randolph M.; Tabares, Tressa E. 1998. »The Political Determinants of International Trade: The Major Power, 1907–90.« *The American Political Science Review*. 92, 3: 649–661.

Mudge, Stefanie L. 2018. *Leftism Reinvented: Western Parties from Socialism to Neoliberalism*. Cambridge: Harvard University Press.

Piketty, Thomas 2020. *Capital and Ideology*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Roemer, John E. 1988. *Free to Lose*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Ruggie, John 1982. »International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in Postwar Economic Order.« International Organization 36(2): 379–415.

Schonhart-Bailey, Cheryl 2006. *From the Corn Laws to Free Trade: Interests, Ideas, and Institutions in Historical Perspective*. Cambridge: MIT Press.

Soll, Jacob 2022. *Free Market: The History of an Idea*. Basic Books.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Smith, Adam 1904 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited with an Introduction, Notes, Marginal Summary and an Enlarged Index by Edwin Cannan. London: Methuen.

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021. »Sketching the Liberal Script: A Target of Contestations.« SCRIPTS Working Paper Series, No. 10, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Der Markt ist das Umverteilungsinstrument im Rahmen des liberalen Skripts. Auf der Grundlage einer Rezension von vier neueren Büchern befasst sich dieser Beitrag mit der Art der Anfechtungen der Rolle der Märkte. Es schließt mit einer Diskussion von Acemoglus und Robinsons »Power and Progress« (2023), um die Beziehung zwischen Märkten und neuen Technologien wie Künstlicher Intelligenz zu erörtern und zu untersuchen, inwiefern eine Kombination der beiden neue Widersprüche für das liberale Skript schaffen könnte.

Stichworte: Liberalismus, Neoliberalismus, Markt, Technologie

The Market as a Re-Allocation Instrument and the Role of the State

Abstract: The market is the key instrument for re-allocation under the liberal script. Based on a review of four recent books, this paper considers the nature of contestations about the role of markets. It concludes with a discussion of Acemoglu and Robinson's (2023) Power and Progress to consider the links between markets and new technologies, such as AI, and how the combination of the two may create new contradictions for the liberal script.

Keywords: liberalism, neoliberalism, markets, technology

Autor:

Prof. Mark Hallerberg, PhD
Hertie School
Professor of Public Management and Political Economy
Friedrichstraße 180
10117 Berlin
hallerberg@hertie-school.org

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stefan Gosepath

Ohne Fleiß, kein Preis? Das Problem mit dem Verdienst in der Ökonomie liberaler Staaten

Einleitung

»Ohne Fleiß, kein Preis«, heißt es. Und der nachfolgende Beitrag wäre zumindest teilweise entbehrlich, wenn dieses Sprichwort uneingeschränkt stimmen würde. Aber auch wenn man die Redewendung beim Wort nimmt, bleibt Erklärungsbedarf: Für »Preis« kann man wohl ohne weiteres Geld oder Einkommen einsetzen. Was aber meint »Fleiß« genau? Man kann auch durch Erbschaft, Spezialbegabungen oder pures Glück zu viel Geld kommen, ohne sich sonderlich anzustrengen. Und in einer freien Marktwirtschaft scheinen ohnehin vor allem Angebot und Nachfrage den Preis zu bestimmen. So direkt und gerecht scheint der Zusammenhang vom Fleiß zum Preis also nicht zu sein. Wie müssen wir den Zusammenhang verstehen?

Leistung soll sich lohnen und der Lohn sich am Maß des Verdienstes orientieren. So müsste das Credo der auf dem Arbeitsethos aufbauenden Leistungsgesellschaft lauten. Die moderne Leistungsgesellschaft versteht sich als Meritokratie und damit als historischer emanzipatorischer Fortschritt. Denn der Erfolg einer Person soll im Wesentlichen von ihren persönlichen Eigenschaften oder Aktivitäten abhängen und nicht (mehr) von ihrer zufälligen Natur oder ihrer sozialen, ethnischen etc. Herkunft oder rassischen Zuschreibungen, Geschlecht oder ähnlichem. Jeder Lohn trägt damit den Anspruch in sich, dass dessen Zuteilung und Höhe verdient sein und so gerechtfertigt werden können muss – ein Anspruch, der allerdings verletzt werden kann und auch oft wird. Ohne diesen Anspruch wäre die Zuteilung des Lohnes bzw. Einkommens rein willkürlich.

Leistung ist wohl das am häufigsten angeführte Prinzip für finanziellen Verdienst, um die ungleiche Verteilung von Einkommen, Vermögen, Positionen und Ämtern in liberalen Gesellschaften im wirtschaftlichen Bereich zu rechtfertigen. Die Menschen in liberalen Gesellschaften glauben *de facto* an leistungsbezogene Prinzipien als Rechtfertigung für die gerechte Verteilung von Belohnungen, insbesondere in der Wirtschaft und im Bildungswesen. In diesem Sinne ist das Leistungsprinzip ein definierendes Merkmal liberaler Skripte, d.h. die definierenden Regeln einer politisch praktizierten institutionalisierten liberalen Ordnung.[1] Würde man Umfragen in verschiedenen liberalen Gesellschaften durchführen, würde

1 Zum Begriff des »liberalen Skripts« siehe Börzel, Gerschewski, Zürn 2024 und die Einleitung zu diesem Sonderband des *Leviathan*. In der hier zugrunde gelegten deskriptiven Rekonstruktion des liberalen Skripts spielt die Meritokratie eine wichtige Rolle, s. Zürn und Gerschewski 2021 und 2024.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 240–263

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man sicherlich hohe Zustimmungsraten für das Leistungsprinzip finden.[2] Das Leistungsprinzip ist ein Stützpfeiler im liberalen Gebäude.

Aber wie genau lässt sich das Leistungs- und das darauf aufbauende Verdienstprinzip in der freien Marktwirtschaft begründen? Um diese Frage wird es im Folgenden gehen. Dazu muss zunächst der etwas komplizierte Verdienstbegriff geklärt werden (1). Sodann wird die Idee der Meritokratie vorgestellt (2). Anschließend wird ein Überblick über die drei gängigsten Typen von Einwänden gegen Verdienst und Meritokratie gegeben (3). Einer dieser Einwände wird sodann ausführlich entwickelt, nämlich dass das präinstitutionelle Verdienstkriterium selbst nicht sinnvoll aufrechtzuerhalten ist (4). Abschließend werden Alternativen zum präinstitutionellen Verdienstkriterium vorgestellt (5). Diese kritisch-analytische Erschütterung eines Pfeilers des liberalen politischen Gebäudes ist von großem Belang für das Verständnis der Anfechtungen des liberalen Skripts.

1. Die Idee des Verdienstkriteriums in der Leistungsgesellschaft

»Verdienst« ist ein vager und notorisch mehrdeutiger Terminus und bedarf deshalb einer begrifflichen Definition.[3] Das Deutsche unterscheidet zwischen *der* Verdienst im Sinne von durch Arbeit erworbenes Einkommen und *das* Verdienst im Sinne von einer Leistung, aufgrund dessen jemandem etwas gerechterweise zusteht. Als ein Standard gerechter Verteilung besonders von Einkommen, Besitz und Positionen wird im liberalen Skript *das Verdienst* im engeren Sinn von *Leistung* vertreten.[4] Dieses bezieht sich auf eine bestimmte Eigenschaft oder Leistung einer Person, die angemessen belohnt werden soll. Das wirft die Frage auf, ob man das, was man verdient, auch verdient. Genauer das Wortspiel auflösend: Ist das, was jemand verdient, also als Einkommen erhält (= der Verdienst), auch wirklich verdient, sodass das Einkommen der Person gerechtfertigterweise zusteht (als das Verdienst).[5] Das Verdienst ist ein moralisches Prinzip, bei dem persönliche Eigenschaften oder Tätigkeiten die Grundlage für Anerkennung, Bezahlung

2 Mit allenfalls geringen nationalen oder kulturellen Unterschieden wird das Leistungsprinzip als zentrale Allokations- und Verteilungsregel angesehen (Dornstein 1991; Törnblom und Foa 1983, Mijs 2018). In Deutschland sagen in nationalen Umfragen regelmäßig zwischen 88 und 95 Prozent der Befragten, dass Leistung einen sehr großen oder großen Einfluss auf die Einkommensermittlung haben sollte (International Social Justice Project 1991, 1996, 2000, 2006). Zur empirischen Forschung zu Gerechtigkeit und Bedürftigkeit vgl. Neckel, Droge und Somm 2004 und Miller 1999, Kap. 4.

3 Vgl. Sen 2000, S. 5 und Miller 1999, S. 178.

4 Im Gegensatz dazu ist Verdienst im weiteren Sinne gleichbedeutend mit dem Anspruch der Gerechtigkeit (vgl. Miller 1976, S. 83–84; Miller 1999, S. 185; Scanlon 2018, S. 117–118).

5 Vgl. Pfannkuche 1994.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder Entlohnung sind.[6] Person A verdient einen Betrag Y (Einkommen und Vermögen als Belohnung) aufgrund des Besitzes einer bestimmten Eigenschaft, einer Charakteristik oder Aktivität Z,[7] die deshalb Verdienstgrundlage genannt wird.[8] Gerechtigkeit verlangt, dass in dem Verhältnis, in dem sich das Maß von Z zwischen Person A und Person B unterscheidet, auch ein proportionaler Unterschied im Maß der Belohnung Y zwischen A und B bestehen muss.[9] Deshalb ist das Verdienst ein zentrales moralisches Merkmal, das (proportionale) Ungleichheit in liberalen Gesellschaften rechtfertigen können soll.

Es ist zentral, zwischen dem Gebrauch eines institutionellen und eines präinstitutionellen, also substanziellen Verdienstkriteriums zu unterscheiden. Ein institutionelles Verdienstprinzip gibt eine bestimmte Prozedur an, die definiert, was als Verdienst zählt. So geben etwa Spielregeln an, was man tun muss, um in diesem Spiel zu gewinnen. Wenn nach diesen Regeln fair gespielt wird, hat die Gewinnerin den Gewinn des Spiels und eventuell dafür ausgesetzte Preise verdient. Dieses Kriterium ist abhängig von den vorgegebenen Institutionen und Prozeduren und bemisst nur deren interne faire Befolgung und deren Erfolg. Alle Wettbewerbe verfahren nach solchen ihnen eigenen Regeln, die angeben, was als Verdienst und Gewinn zählt. Auch ökonomische Vereinbarungen wie Bezahlung nach Tariflohn oder Gewinn nach den Mechanismen von Angebot und Nachfrage stellen zunächst einmal institutionelle Regeln dar, nach denen Einkommen so verdient wird.[10] Ob diese Regeln, Konventionen oder Institutionen selbst die den Umständen angemessenen und gerechtesten Verfahren sind, ist eine weitere Frage. Erst deren positive Beantwortung macht das durch die Regel angegebene Verdienstkriterium zu einem substanziellen Verdienst. So kann man etwa einen Wettbewerb, in dem Allgemeinwissen abgefragt wird, kritisieren, wenn die Regeln es ermöglichen, dass jemand eher durch Raten als Wissen gewinnt. Dann sagt man, der Sieger habe den Gewinn nicht verdient, auch wenn er nach den institutionellen Regeln der rechtmäßige Sieger ist. Man wird dann auch eine Änderung der Spielregeln verlangen. Auch für ökonomische Vereinbarungen muss man entsprechend zeigen, dass sie gerechte oder geeignete Verfahren der Allokation von ökonomischen Gütern und Lasten sind, wenn ihre Ergebnisse als substanzielles Verdienst in Anspruch genommen werden können sollen. Es fällt uns nicht leicht anzunehmen, dass Verdienst allein von sozialen Konventionen abhängt, die wiederum von sozialen Interessen bestimmt werden, die sich auch ändern können.[11]

6 Die beste philosophische Analyse des Verdienstbegriffs findet sich bei Feinberg 1963 und Miller 1976, vgl. auch Olsaretti 2004; Mulligan 2018; Kleining 1971. Für Übersichten siehe Pojman und McLeod 1998; Moriarty 2018.

7 Vgl. Olsaretti 2004, S. 12–13.

8 Die beste Analyse des engeren Verdienstbegriffs findet sich bei Feinberg 1963, vgl. auch Kleining 1971. Einen Überblick gibt die Textsammlung von L. Pojman und O. McLeod (Hg.) 1998.

9 Vgl. schon Platon 1958, VI. 757b-c; Aristoteles 1995, 1130b-1132b.

10 S.u. wieder in Abschnitt 5.

11 So etwa Young 1990.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verdienst wäre dann immer institutionell und hieße nur, dass Personen nach den sozial geltenden institutionellen Normen zu dem Gut (dem Gewinn, Einkommen oder ähnlichem) berechtigt wären. Das Verdienst scheint (uns) aber keine bloße soziale Konstruktion, die allein von institutionellen Regelungen abhängig ist. Unsere Beurteilung von Verdienst ist vielmehr eine zweistufige: Zum ersten wird das Verdienst nach den gesellschaftlichen Regeln beurteilt; dies ist die von Institutionen abgeleitete Konzeption von Verdienst. Zum zweiten haben wir darüber hinaus präinstitutionelle Verdienstvorstellungen, nach denen wir die Angemessenheit oder Gerechtigkeit der institutionellen Regeln beurteilen. Man denke etwa an unsere Beurteilung von Strafen, die wir ggf. auch als präinstitutionell (un)verdient beurteilen und damit eine gängige Strafpraxis in einem Land kritisieren. Auch die in der Pandemie allgemein zu hörende Kritik an den niedrigen Gehältern von Krankenpfleger:innen beurteilt einen ausgehandelten, also institutionellen Lohntarif als unangemessen. Anhand solcher präinstitutionellen Verdienstvorstellungen werden institutionelle Verdienstkriterien selbst begutachtet. Institutionelle Verdienstkriterien können darüber hinaus auch aus Effizienzgründen statt aus moralischen Gründen gerechtfertigt oder kritisiert werden.

Nach dieser begrifflichen Klärung lässt sich die Leitfrage dieses Aufsatzes so fassen: Gibt es gerechtfertigte präinstitutionelle Verdienstkriterien im ökonomischen Bereich für die Rechtfertigung institutioneller Regeln für die ungleiche Zuteilung von Einkommen, Besitz und Positionen?

2. Die Idee der Meritokratie

Eine sozial gewünschte ›Herrschaft des Leistungsprinzips‹ in einem Bereich oder in der gesamten Gesellschaft wird heute oft als Meritokratie bezeichnet (im Gegensatz z. B. zur Aristokratie).[12] Eine Meritokratie kann als eine Gesellschaft verstanden werden, in der (a) Chancengleichheit herrscht und (b) Belohnungen, Vergütungen, Positionen und Ämter (mit Macht), die Einzelpersonen erhalten, proportional zur individuellen Leistung und damit Verdienst verteilt werden. Der Begriff Meritokratie bezieht sich auf die Vorstellung, dass Ungleichheit in Verbindung mit Chancengleichheit durch Unterschiede in der Leistung und damit im Verdienst gerechtfertigt werden kann. Der Grundsatz der Chancengleichheit schließt zunächst einmal jegliche Bevorzugung oder Benachteiligung aufgrund moralisch irrelevanter Kriterien wie Geschlecht, Aussehen oder sozialer und ethnischer Herkunft aus. Das Leistungsprinzip kann sodann als Schwesterprinzip der Chancengleichheit betrachtet werden. Folgendes Beispiel soll das erläutern: In

12 Der Begriff »Meritokratie« bedeutet wörtlich »Herrschaft des Leistungsprinzips« und war ursprünglich ein negativ besetzter Neologismus des britischen Soziologen Michael Young, der ihn 1958 in einer satirischen Dystopie verwendete. Seine kritisch gemeinte Wortschöpfung erhielt später eine völlig wertneutrale, sogar positiv konnotierte Bedeutung. Die Idee der Meritokratie geht mindestens bis auf Konfuzius (551–479 v. Chr.) zurück; vgl.Wooldridge 2021, Pojman 1999. Die östliche meritokratische Tradition ist dort bis heute lebendig.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem Spiel, in dem das Glück eine entscheidende Rolle spielt, wird das übliche Verbot des Schummelns als Garant für Chancengleichheit angesehen, während das Gewinnen oder Verlieren eines fairen Spiels eine Frage des Glücks ist. In der Wirtschaft, im Bildungswesen und in der Politik verlangen wir jedoch nicht nur Chancengleichheit und überlassen den Rest gerne dem Glück in irgendeiner Art von Lotterie. Vielmehr verlangt das liberale Skript, dass angenommen, Chancengleichheit sei realisiert, die weiteren Ergebnisse auf meritokratische Weise erzielt werden, sodass Erfolg oder Misserfolg also allein von der Leistung der Einzelnen abhängen. Ungleiche Anteile an Einkommen und Vermögen, am Bildungsstatus und an gesellschaftlichen Positionen und Ämtern sind erst dann gerecht, wenn sie verdient wurden und nicht aufgrund von zufälligen Faktoren, wie Vererbung, sozialer Stellung, Geschlecht, Herkunft, Zünften, Gewohnheiten, oder einfach nur aufgrund einer Lotterie vergeben werden.

Leistungsorientierte Entlohnungssysteme sind im Allgemeinen wettbewerbsorientiert. Das Prinzip der Meritokratie legt einen Maßstab für die Bewertung sozialer Regelungen fest und bestimmt das Ausmaß sozialer Ungleichheit. Diese Regelungen sollten dem Einzelnen einen meritokratischen Anspruch (der Gerechtigkeit) auf das geben, was ihm zusteht; also das Verdienst bestimmen. Gerechtigkeit verlangt unter anderem, dass es »einen fairen Wettbewerb zwischen Individuen um ungleiche Positionen in der Gesellschaft geben sollte«, und dass in diesem Wettbewerb Erfolge (und Misserfolge) ausschließlich durch Qualifikationen bestimmt werden sollten.[13] Meritokratische Normen werden in liberalen politischen Ordnungen durch zwei Gerechtigkeitsanforderungen gerechtfertigt, d.h. durch Leistung und Verdienst auf der Grundlage von Chancengleichheit einerseits sowie durch Effizienzargumente andererseits, wonach die Auswahl der besten Kandidat:innen und die Verteilung von Belohnungen für die Besten zu erhöhter Effizienz führt und die Meritokratie somit Anreize für die besten Leistungen schafft.

Dieser Grundgedanke der Leistungsgesellschaft kann zunächst einmal als Teil eines großen historischen Fortschritts betrachtet werden: Macht, Erfolg und Reichtum sollten nach Talent und Fleiß und nicht nach dem Zufall der Geburt verteilt werden.[14] In der Moderne – so deren Anspruch – sollen die Menschen in der Lage sein, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Die naheliegende und überzeugende Idee ist, sicherzustellen, dass der Erfolg eines Menschen im Wesentlichen von seinen persönlichen Eigenschaften oder Aktivitäten abhängt und nicht von der Lotterie der Natur. Die Verteilung von Einkommen, Positionen und Ämtern solle sich nach Talent, Fleiß, Fähigkeiten, Arbeit, Produktivität, Erfolg usw. richten und nicht nach Aspekten der sozialen Herkunft wie sozioökonomischem Status (der Familie), rassischen Zuschreibungen, ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht oder ähnlichem. Die moderne Meritokratie, d.h. die *faktische* Geltung des Leistungskriteriums in Bildung und Wirtschaft, wird u.a. als historische Abkehr und Überwindung einer aristokratischen Klassengesellschaft gesehen, in der man in seine gesellschaftliche Position hineingeboren wurde.

13 Vgl. Fishkin 1983, S. 19.

14 Vgl. Sandel 2020, Kap. 2.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es gibt viele gesellschaftliche Bereiche, in denen liberale Ordnungen meritokratische Normen vorschreiben, vor allem die Bereiche Wirtschaft, Bildung, Sport, Wissenschaft, Kunst und öffentliche Ämter und Positionen.[15] Verdienst wird in verschiedenen Kontexten verwendet und die Verwendung und Plausibilität des Verdienstkriteriums muss je nach Bereich unterschiedlich beurteilt werden.[16] Das Folgende beschränkt sich nur auf die (kritische) Diskussion von Verdienst in der wirtschaftlichen Sphäre, d.h. in der liberalen Marktwirtschaft. Hier interessieren daher nur verdienstabhängige Vergabe- bzw. Verteilungskriterien für ökonomische Güter, also vor allem für Einkommen und Besitz.

3. Drei Typen von Einwänden gegen Verdienst und Meritokratie

Angesichts seiner anfänglichen Plausibilität, allgemeinen Popularität und breiten Akzeptanz kann man sich fragen, ob Verdienst wirklich normativ beurteilt ein plausibles Prinzip ist, zumindest in der Wirtschaft. Daher wird im Folgenden der Frage nachgegangen, ob und inwieweit Verdienst ein guter normativer Grund für eine ungleiche wirtschaftliche Verteilung ist, sodass Individuen im Laufe ihres Wirtschaftslebens einen größeren als den gleichen Anteil an Ressourcen verdienen können. Daran herrschen nicht unerhebliche Zweifel. In diesem Sinne reiht sich diese Studie in die Kritik an der Meritokratie in der wissenschaftlichen Literatur ein. Die Idee des Verdienstes und der Meritokratie wird von ihren Kritikern vor allem aus drei Gründen als normativ problematisch angesehen, die ich als Überblick hier im dritten Abschnitt anführe, um mich dann nur auf den dritten Einwand im vierten Abschnitt zu konzentrieren.[17]

15 Verdienst findet überall dort keine Anwendung, wo die Beurteilung oder Verteilung von etwas angemessener Weise nach anderen sozialen Kriterien wie Bedürftigkeit, Mitleid, Fürsorge, Solidarität, Freundschaft, Liebe oder gleiche Würde, gleiche politische Teilhabe, gleicher sozialer Status etc. erfolgen sollte, statt Leistung. Die Grenzen sind oft umstritten. Vgl. auch entsprechend den Einwand 3 in Abschnitt 3. Im liberalen Skript werden viele soziale Praktiken und Institutionen der Gesellschaft, wie z.B. prominent die Familie, sowie der politische Bereich der Demokratie als gerade nicht meritokratisch verfasst angesehen. Das bringt dem liberalen Skript von östlichen Theorien der Meritokratie (basierend auf den chinesischen Klassikern Konfuzius, Mencius, und Xunzi) die Anfechtung ein, man sollte im Bereich der Governance statt (ihrer Meinung nach dysfunktionaler) Demokratie, die ihre Bürger:innen fälschlicherweise als Gleiche ansehe, besser politische Meritokratie postulieren und Hierarchie institutionalisieren, weil dies zu besseren Resultaten, u.a. Gerechtigkeit und Wohlstand, führe. Vgl. dazu z.B. Bai 2020.

16 Besonders der Verdienst im Bildungswesen als dem anderen großen Anwendungsbereich erfordert eine besondere Behandlung, die hier nicht geleistet werden kann. Siehe aber die kursorischen Bemerkungen im nächsten Abschnitt.

17 Daneben besteht gerade bei Verdienst die psychologische und ideologische Gefahr einer Perversion des Leistungskriteriums, die hier nicht unerwähnt bleiben soll. Statt dieses Kriterium, wie es einzig richtig wäre, als präskriptiv anzusehen, als Norm eben, an der die Wirklichkeit zu messen ist, wird der distributive Status quo ex post als durch Leistung gerechtfertigt ausgegeben. Die bestehenden Verteilungen spiegeln in

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die erste Hauptkritiklinie, die man oft findet und durchaus berechtigt ist, ist die der gebrochenen Versprechen: Meritokratien halten *de facto* ihre eigenen Versprechen nicht ein, was zu der Behauptung führt, Meritokratie sei ein Mythos.[18] Als Mittel gegen die zunehmende Ungleichheit verspricht die Meritokratie größere Chancen, indem sie den Zugang zu höherer Bildung, zu Positionen und zu Einkommen eröffnet. Doch dieses Versprechen der sozialen Mobilität scheint ein gebrochenes Versprechen zu sein. Denn das liberale Versprechen der Chancengleichheit ist in den meisten westlichen liberalen Ländern nicht wirklich erfüllt (worden). Das Bild vom fairen Wettbewerb auf der Grundlage von Chancengleichheit wird empirisch immer weniger wahr, wenn es überhaupt jemals wahr war. Der Wettbewerb im wirtschaftlichen Bereich ist vielfach nicht fair und Chancengleichheit erscheint als unerreichbar. Belege für diese These lassen sich schnell finden: Das Bildungssystem ist dem meritokratischen Denken zufolge die entscheidende Pforte für die Besetzung von Elitepositionen und die Rechtfertigung hoher Einkommen und Vermögen später im Wirtschaftsleben. Denn nach dieser Vorstellung führt Bildung zu Qualifikationen, die wiederum das einzig legitime Kriterium für die Besetzung von Elitepositionen und Rechtfertigung hoher Einkommen und Vermögen sein können. Es wäre daher entscheidend, dass das Bildungssystem selbst dem meritokratischen Modell entspricht. Zahlreiche Studien über das Bildungssystem zeigen jedoch, dass es eher dazu neigt, soziale Strukturen zu reproduzieren, als Chancengleichheit zu schaffen.[19] Der sogenannte »amerikanische Traum« scheint vorbei zu sein; es gibt wenig Aufwärtsmobilität.[20] Der Erfolg der nächsten Generation hängt immer noch in hohem Maße vom Einkommen, der Klasse und dem Habitus der Eltern ab.[21] Die wahren Ursachen dafür, dass Meritokratie heute nahezu unmöglich scheint, sind die anhaltende Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Klasse, Religion und Rasse oder zumindest die Auswirkungen solcher Diskriminierung in der Vergangenheit.[22]

den Augen zumindest der Bessergestellten häufig entsprechende Leistungen wider. Wer reich ist, kann deshalb schon als ein sogenannter Leistungsträger gelten. Was erst zu zeigen wäre, wird fälschlicherweise im Umkehrschluss schon vorausgesetzt. Dem entspricht das »Gerechte Welt Syndrom«, der Glaube, dass Menschen stets das bekommen, was sie verdient haben. Nach dieser Auffassung müssen die Opfer von Unglücken und strukturellen Vorurteilen selbst schuld, böse oder dumm sein. Wer an eine gerechte Welt glaubt, kann zwar stabiler mit dieser umgehen, schiebt sich aber auch oft die Schuld selbst zu, auch wenn er dafür nichts kann. Dies wird psychologisch dadurch erklärt, dass wir offenbar Zufall und Unbeeinflussbares weniger gut ertragen können, als Schuld oder Scham vis-à-vis einer verstehbaren Kausalität. Vgl. zur »Gerechten Welt«-Forschung in der Psychologie Dalbert 1998.

18 Vgl. Sandel 2020, Kap. 1; Hertel, Groh-Samberg 2019; Markovits 2019; Mulligan 2018; Allen 2018.

19 Vgl. Bourdieu 1984; Becker, Hadjar 2009; Kołczyńska 2019.

20 Vgl. Torche 2015 und Hertel, Groh-Samberg 2019; Lipset 1972.

21 Vgl. Pfeffer, Killewald, 2017; Piketty 2014.

22 Vgl. Lareau 2003.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neben der Kritik am Mangel an Chancengleichheit kann man vielfach eine Entkoppelung von Einkommen und Leistung feststellen. Verstöße gegen leistungsorientierte Ideale sind in Schlüsselbereichen der Gesellschaft zu finden. Die letzten 30 Jahre haben in den Augen der Bevölkerung zu einer weitgehenden Entkoppelung von Marktergebnissen und dem Leistungsprinzip geführt. So stoßen Managergehälter, die nicht an die tatsächliche Leistung gekoppelt sind, auf Unverständnis und teilweise sogar auf Unmut. Gleiches gilt für Maklergebühren oder Anwaltshonorare, die nicht an eine Leistung, sondern an einen (oft enormen) Objektwert gekoppelt sind. Ein weiterer Beleg dafür, dass Meritokratie nicht umgesetzt ist, besteht darin, dass wirtschaftlicher Reichtum oft auf der intergenerationalen Übertragung, sprich dem Vererben und Erben, von finanziellem und sozialem Kapital beruht. Dabei wird vererbter Reichtum eben ohne Verdienst übertragen und entsprechend als unverdientes Vermögen angesehen und kritisiert.[23] Die Erben in den meisten Ländern wollen jedoch keine hohen Steuern auf ihr Erbe zahlen, sondern empfinden Erbschaftssteuer als ungerecht und als Doppelbesteuerung und nennen es »death tax«. Im Gegensatz dazu wird in fast jedem Selbstporträt eines reichen Menschen betont, dass er oder sie »hart« für den eigenen Erfolg gearbeitet hat, als ob Krankenpfleger:innen und Arbeiter:innen nicht hart arbeiten würden. Überdies wählt unser Wirtschaftssystem, das vorgibt, leistungsorientiert zu sein, oft nicht die Besten aus, wie man am Versagen einiger Mitglieder der wirtschaftlichen Machteliten z.B. bei Finanzskandalen sehen kann, die als zynisch und arrogant gelten und nicht das Allgemeinwohl fördern.

Es stimmt also, dass oft entgegen dem Anspruch nicht Leistung, Verdienst und Meritokratie in der Wirtschaft herrschen. Das mag auch nicht verwunderlich sein. Politik in moderneren Demokratien stellt eher einen nachträglichen Versuch dar, vormals wildwüchsig unstrukturierte oder starr strukturierte Praktiken durch andere, angemessenere und gerechtere Strukturen zu reformieren. Imperfektion in dieser Umsetzung und die fehlende Realisation von normativen Ansprüchen, insbesondere in Bezug auf Geld und Status, bei denen die auf Eigeninteresse basierenden Beharrungskräfte besonders groß sind, kann daher nicht von großer Überraschung sein. Zudem folgt aus der mangelhaften Implementierung des Ideals des Verdienstes eher eine Forderung nach besserer und konsequenterer Umsetzung des Prinzips. Eine kritikwürdige Realität ist an sich noch kein Grund, die ideale Norm selbst zu kritisieren.

Eine zweite Kritikerlinie vertritt dem gegenüber eine stärkere Kritik an der Meritokratie, und zwar eine ethische Kritik des Verdienstes in dem Sinn, dass Meritokratie nicht gut für das eigene und gesellschaftliche Leben sei.[24] Als solche ethische Kritik weist sie auf die Unzulänglichkeiten der Leistungsgesellschaft hin, da sie das Leben als einen Wettlauf begreift, bei dem die Menschen sich gegenseitig überbieten, um höhere Sprossen auf der Erfolgsleiter zu erreichen, indem sie ihre überlegenen Talente und ihre Arbeitsmoral unter Beweis stellen. Das entspräche nicht dem angemessenen Bild des guten individuellen und kollektiven Lebens.

23 Vgl. Halliday 2018, Gosepath 2022, Beckert 2004.

24 Vgl. Sandel 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Meritokratie führt nicht nur zu materieller Ungleichheit, sondern schafft auch eine giftige Ökonomie der Wertschätzung. Ferner korrumpiert sie die Institutionen der höheren Bildung. Überdies droht die Meritokratie, die Demokratie durch eine Technokratie zu ersetzen. Nicht zuletzt wird Leistung als dominierendes Prinzip in Bereichen eingesetzt, in denen ihre Anwendung unangemessen ist.

Der dritte und meines Erachtens kritischste Einwand ist eine Kritik am moralischen, präinstitutionellen Verdienstanspruch. Sie bezieht sich auf die Idee des Verdienstes selbst.[25] Die Kritik lautet, dass Verdienst und Meritokratie für sich genommen keinen Sinn ergeben und mit anderen liberalen Prinzipien nicht vereinbar sind. Wenn diese Kritik berechtigt ist, dann ist das liberale Skript einer liberalen politischen Ordnung selbstwidersprüchlich.

Ich verfolge im nächsten vierten Abschnitt diesen grundsätzlichen Zweifel an einem sinnvollen, präinstitutionellen, substantiellen, moralischen Verdienstkriterium in der Ökonomie. Die Kritik gliedert sich in folgende Punkte: a) Es ist unklar, wie wir von einem unparteiischen Standpunkt aus subjektive Anstrengungen und Entbehrungen so bewerten sollen, dass sie für alle annehmbar gemacht werden können. b) Es ist unmöglich, ein unparteiisches Urteil über den substantiellen Beitrag der einzelnen Mitglieder zur Produktion sozialer Güter zu erhalten. c) Die in der Wirtschaft üblichen Leistungskriterien können mit marktwirtschaftlichen Prinzipien in Konflikt geraten. d) Die tatsächlichen produktiven Leistungen lassen sich nicht eindeutig persönlichen Entscheidungen zuordnen. Sie hängen zu einem großen Teil von den sozialen Umständen und der genetischen Veranlagung ab, was beides Glück und moralische Willkür ist. Die Meritokratie veranschaulicht somit eine gewisse Inkohärenz des liberalen Skripts selbst, eine Inkohärenz zwischen dem Prinzip einer auf Angebot und Nachfrage basierenden freien Marktwirtschaft und dem meritokratischen Prinzip.[26]

25 Vgl. z.B. Sen 2000, für eine teilweise Verteidigung vgl. Miller 1999, Kap. 9.

26 Gestützt auf die drei obigen Kritikpunkte (erster Stufe) lässt sich die Frage (zweiter Stufe) aufwerfen, warum so viele Menschen in der liberalen Gesellschaft (noch) an Verdienst und Leistungsgesellschaft als normative Prinzipien bzw. Ideale glauben. Dies erscheint in diesem Zusammenhang eine entscheidende, aber über diesen Beitrag hinausführende, empirische Frage. Wenn sich, wie die dritte Kritik nahelegt, keine triftigen Gründe für das Verdienstprinzip in der Wirtschaft anführen lassen, dann kann das zu dem (noch zu überprüfenden) Verdacht führen, dass die Meritokratie nicht nur ein Mythos, sondern stärker eine weithin akzeptierte Ideologie (im Marx'schen Sinne eines notwendigen falschen Bewusstseins) zur Rechtfertigung von Ungleichheit, insbesondere innerhalb von Gesellschaften, sei. Neben den Untersuchungen, die etwa in Fn. 2 genannt werden, müsste man dazu in qualitativen Interviews die Befragten mit den Problemen der Sinnhaftigkeit des Leistungs- und Verdienstkriteriums konfrontieren und dann erneut befragen. Daneben könnte man auch untersuchen, an welchen Stellen dazu überhaupt eine Debatte und wenn, mit welchen Argumenten, stattfindet.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Kritik am Verdienst in der Wirtschaft

Die Leitfrage in diesem Abschnitt ist nun, ob Verdienst präinstitutionelle moralische Ansprüche auf einen größeren als gleichen Lohn in der Ökonomie für Individuen rechtfertigt oder nicht. Eine Einkommensverteilung allein aufgrund der Tatsache, dass Individuen bestimmte Fähigkeiten besitzen, ist unabhängig davon, was die Individuen mit ihnen leisten, ökonomisch unsinnig. Auch Ergebnisse wirtschaftlichen Handelns können nicht als ein eigenständiges Kriterium für Verdienst angesehen werden. Vielmehr müssen alle sinnvollen Kandidaten für Leistungskriterien solche sein, die wirtschaftlich wünschenswerte Ergebnisse hervorbringen bzw. hervorgebracht haben. Ökonomisches Verdienst wird deshalb nur für sozial produktive Faktoren zugesprochen. Deshalb kann eine Ungleichbehandlung im Einkommen allein aufgrund des bloßen Besitzes von Fähigkeiten oder Talenten gleich als unsinnig zurückgewiesen werden.

Die üblicherweise vorgeschlagenen moralisch relevanten Kriterien für ökonomischen Verdienst im Sinne von allgemeinem Wohlstand förderlichen Leistungen lassen sich grob in die Klassen der Input-orientierten *Anstrengungen* einerseits und Output-orientierten *Beiträge* und *Ergebnisse* andererseits oder eine Kombination von diesen einteilen.

So ist nun zu klären, ob ungleiche produktive Leistungen als Anstrengungen oder Beiträge allgemein und reziprok präinstitutionell höheren als gleichen Lohn rechtfertigen. Bei der folgenden Erörterung der beiden Verdienstkriterien wird sich zeigen, dass Verdienst keine präinstitutionelle Ausnahme von der Gleichverteilung begründen kann. Verdienst kommt nur im Rahmen eines Marktes, der aus Effizienzgründen gerechtfertigt ist, eine begründete, von dieser Institution abgeleitete Funktion zu. Die Vorstellung eines durch erbrachte Leistung ursprünglichen, von Institutionen unbeeinflussten Verdienstes im ökonomischen Bereich, der zu einer Ungleichheit der ökonomischen Ressourcen führt, kann nicht verteidigt werden – so die These.[27]

a) Keine objektiven Kriterien für Kompensation für Anstrengungen und Entbehrungen

Diese Verdienstauffassung fordert: Mitglieder der Gemeinschaft verdienen Belohnungen im Verhältnis zu ihren subjektiven *Anstrengungen und Entbehrungen*, die sie für die gemeinschaftliche Güterproduktion erbracht haben. Die Anstrengungen und Entbehrungen bedürfen aus Gerechtigkeitsgründen eines Ausgleichs. Wer gleich viel Belastungen hat, soll gleich viel herausbekommen, sofern das Ergebnis der Handlungen etwas zum Sozialprodukt beigetragen hat. Diese subjektiven Leistungen sollen ein Verdienst begründen, das den Charakter einer Kompensation der mit der Tätigkeit verbundenen Einbußen annimmt. Verdienst gründet nach diesem Kriterium der subjektiven Anstrengung in ausgleichender Gerechtigkeit. Hier soll also proportionale Gleichheit gelten. Als relevante Belastungen werden

27 Im Folgenden stütze ich mich auf Hinsch 2002, VIII. und Miller 1976, III. 4. Siehe auch Gosepath 2004, V.1.3.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Regel der Einsatz von Zeit, die Intensität der Anstrengung sowie die erlittenen Entbehrungen, sei es bei der Erziehung, der Ausbildung oder der Arbeit angeführt. Der Vorteil dieser Verdienstauffassung liegt darin, dass Verdienst nur von dem abhängt, was sich im Rahmen des von der betreffenden Person willentlich Beeinflussbaren befindet. Menschen verdienen danach nur Belohnung für das in ihrer Kontrolle liegende. Wenn zwei Menschen gleich hart und gleich lang arbeiten, sollen sie das Gleiche erhalten, selbst dann, wenn der eine aufgrund besserer natürlicher Ausstattung mehr Güter produziert als der andere. Die Fähigkeiten und Talente werden in diesem Kriterium nicht mitberücksichtigt, weil das ungerecht wäre.[28]

Dieses Kriterium stellt sich bei näherer Prüfung jedoch als ungeeignet heraus. Ein erstes Bedenken betrifft die Frage, ob es sich bei etwas, für das einem Kompensation zustehen soll, eigentlich im engeren Sinn um ein Verdienst handeln kann. Die Verdienstgrundlage muss positiv wertgeschätzt werden, um eine Belohnung zu begründen. Nach diesem Kriterium kann Arbeit danach beurteilt werden, wie hart, anstrengend, gesundheitsschädlich usw. sie ist, und wie viel man etwa in der Ausbildung opfern musste, um sie ausüben zu können. Daran kann man dann die Einkommensverteilung ausrichten. Entlohnung soll hier eine Kompensation für Deprivation darstellen. Viele der gesellschaftlich geltend gemachten Anstrengungen und Entbehrungen fallen in diese Kategorie. Aber hierbei handelt es sich dann nicht eigentlich um ein Verdienstkriterium, sondern um ein weiteres Kriterium, nach dem zusätzliche Faktoren bei der Einkommensverteilung berücksichtigt werden sollen. Dieses Kriterium kann dann zusammen mit Verdienstargumenten oder aber egalitären Prinzipien verwendet werden.[29] Löhne müssten nach diesem Kriterium umso höher sein, je unattraktiver die Arbeit ist.[30] Die Nachteile, die eine bestimmte Arbeit mit sich bringt, müssten demnach allein an den Abneigungen, das heißt den negativen Präferenzen der Arbeitsuchenden gemessen werden, abgesehen von allen anderen Faktoren. Ein Job, der so unangenehm ist, dass keiner ihn haben will, muss so hoch entlohnt werden, bis einer dazu bereit ist, ihn für diesen Lohn auszuüben. Leider wird dieser Vorschlag in der Praxis schwer umzusetzen sein, da er von anderen Faktoren, wie der Knappheit der Angebote und Qualifikationen sowie der sozialen Anerkennung von Tätigkeiten abhängig ist.

Der Haupteinwand gegen den Bezug auf Anstrengungen und Entbehrungen als Verdienstgrundlage besteht jedoch darin, dass unklar ist, wie subjektive Anstrengungen und Entbehrungen von einem unparteilichen Standpunkt aus für alle

28 Eine Schwierigkeit dieser Ausklammerung von Talenten besteht allerdings darin, dass diese zum Teil aufgrund eigener Anstrengungen, für die die Person verantwortlich ist, entwickelt wurden. Diese Anstrengungen müsste diese Verdienstauffassung folglich berücksichtigen und nicht nur Anstrengungen, sondern auch willentlich erworbene und entwickelte Fähigkeiten, nicht aber natürliche Talente zur Verdienstbasis zählen. Das daraus sich ergebende Kriterium wird allerdings unmöglich anwendbar sein.

29 Vgl. Feinberg 1963, S. 92 ff., Miller, 1976, S. 110 ff.

30 Dies fordern Tugendhat 1993, S. 384 und Walzer 1983, S. 179.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nachvollziehbar und akzeptierbar bewertet werden sollen. Anstrengungen und Entbehrungen sind subjektiv relativ. Sie sind zum einen relativ in der Art und Weise, wie sie empfunden werden. Ob jemand beispielsweise bei harter körperlicher Arbeit leidet, hängt auch ganz wesentlich davon ab, wie sensibel, fragil oder empfindlich er ist, was er gewöhnt ist, und ob diese Tätigkeit seinen Präferenzen, Gefühlen und Lebensvorstellungen entspricht. Was als Anstrengung und Entbehrung gilt, hängt zum zweiten auch wesentlich ab von den Fähigkeiten der Person. Harte körperliche Arbeit wird einem gesunden, kräftigen, jungen Mann leichter fallen, als einem alten und kranken. Zum dritten müssen Vor- und Nachteile gegeneinander aufgerechnet werden. Wie das allerdings gehen soll, ist ebenfalls unklar und strittig. So mag eine längere Ausbildung zwar auch einen gewissen Zeit- und Einnahmeverlust darstellen, aber andererseits bedeutet sie in der Regel auch ein »Bildungserlebnis«, das den Horizont erweitert und vielfältig geschätzte Qualifikationen vermittelt. Ob die Übernahme von Verantwortung bei hohen Entscheidungsträgern überhaupt psychologische Kosten verursacht und wie diese mit den psychologischen Gewinnen, die solche Machtpositionen normalerweise auch mit sich führen, zu verrechnen sind, ist kontrovers. Es wird ein objektives Kriterium zur Beurteilung und Messung subjektiver Entbehrung benötigt. Andernfalls lassen sich keine Gerechtigkeitsurteile fällen. Man müsste für alle gesellschaftlichen Güterproduktionen die subjektiven Anstrengungen und Entbehrungen der Produktionsbeiträge in eine intersubjektiv akzeptable Bewertungsskala einordnen können. Das scheint aber völlig unmöglich, weil die subjektiven Bewertungen so unterschiedlich und relativ sind, dass eine allgemeine Übereinkunft nicht zu erwarten ist.

Neben dieser Hauptschwierigkeit ergibt sich noch eine weitere Unannehmlichkeit, sollte dieses Verdienstkriterium angewandt werden (können). Eine Einkommensverteilung nach Anstrengung und Entbehrung führt zu kontraproduktiven Resultaten. Nach diesem Kriterium könnte die schwächste Person am unteren Ende der Leiter (von was auch immer) die größte Belohnung verdienen, weil sie sich am meisten bemüht und angestrengt hat. Manchmal sind wir geneigt, jenen Leuten besonderen Respekt zu zollen, die zum Erreichen einer bestimmten Position viel mehr Hindernisse überwinden mussten als andere. Nach dieser Sicht kommt es nicht so sehr auf das erreichte Ziel an, sondern darauf, wie viele und wie hohe Hürden zu überwinden waren, um es zu erreichen. Man kämpft in dieser Vorstellung nicht gegen andere oder gegen extern vorgegebene Standards, sondern gegen sich und seine inneren oder äußeren Hürden. Erfolg ist hier relativ, nicht absolut. Das aber vernachlässigt den oben schon betonten Punkt, dass nur Kriterien, die auch zur Steigerung des Sozialprodukts tatsächlich etwas beitragen, aus der Perspektive aller Gesellschaftsmitglieder sinnvoll als Verdienstkriterien zur Verteilung ökonomischer Güter angesehen werden können. Bei Anstrengung und Entbehrung hingegen ist dies nicht ausreichend der Fall, weil die Entlohnung nur proportional zur subjektiv empfundenen Anstrengung und Entbehrung, aber unabhängig von dem tatsächlich geleisteten Beitrag zur gemeinsamen Güterproduktion gemessen wird. Dies könnte zu dem perversen ökonomischen Anreiz führen, lieber einer unproduktiveren, anstrengenderen und entbehrungsreicheren Arbeit

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nachzugehen, für die man nach dieser Auffassung mehr verdient, als einer seinen Fähigkeiten optimal entsprechenden, einer subjektiv leichtfallenden und Freude bereitenden Tätigkeit, die einen großen Beitrag zur gemeinsamen Produktion zu leisten vermag, aber nach dieser Auffassung ein geringeres Verdienst darstellt.

b) Keine objektiven Kriterien für Belohnung für produktive Beiträge

Da Anstrengungen und Entbehrungen gerade wegen ihrer Subjektivität keine Verdienstgrundlage bilden können, bietet sich von daher das objektive Kriterium der geleisteten Beiträge zur gemeinsamen Güterproduktion an. Die Mitglieder der Produktionsgemeinschaft verdienen Belohnungen im Verhältnis zu ihrer Produktivität oder ihrem Zutun zum Wohle der sozialen Gemeinschaft.[31] Verdienst gründet nach diesem Kriterium des objektiven Beitrags in proportionaler Gerechtigkeit. Nach diesem Kriterium messen die Menschen den Wert ihrer Beiträge relativ im Vergleich mit dem Wert der Beiträge der anderen, nicht jedoch im Vergleich zu den eigenen Potenzialen.[32] – Dieses Verdienstkriterium objektiver Leistungen scheitert an gewichtigen Einwänden.[33]

Eine erste Schwierigkeit besteht in der Unmöglichkeit, ein unparteiliches für alle gleichermaßen einsehbares und akzeptables Urteil über die inhaltliche Bewertung der von den einzelnen Mitgliedern geleisteten Beiträge zur gesellschaftlichen Güterproduktion zu erlangen. Der Wert eines Beitrags wird von verschiedenen Personen unterschiedlich eingeschätzt, je nachdem, welche Konzeption des Guten sie verfolgen. Auch hier bräuchte man eine objektive Werteskala. Da wir im Liberalismus davon ausgehen, dass ein Pluralismus verschiedener gegeneinanderstehender Konzeptionen des Guten unvermeidlich ist, ist eine solche objektive Skala zur Beurteilung der Beiträge nicht zu erwarten.

c) Spannungsverhältnis zu dem marktwirtschaftlichen Prinzip von Angebot und Nachfrage

Als klassische Alternative bietet sich hier der ideale freie Markt als jene Institution an, die einen Bewertungsmaßstab produktiver Leistungen abgibt. Im idealen Markt werden Güter und produktive Tätigkeiten nach Marktpreisen bewertet, die durch das freie Spiel von Angebot und Nachfrage auf dem Tauschmarkt zustande kommen. Jede beteiligte Person erhält für ihre angebotenen produktiven Beiträge das, was diese den anderen Wert sind. Die Äquivalenzbeziehung zwischen den getauschten Gütern und Leistungen garantiert eine objektive Bewertung auch dann, wenn die Beteiligten in ihren subjektiven Bewertungsmaßstäben nicht übereinstimmen.

Gegen den idealen Markt gibt es auch diesbezüglich Einwände. Er ist erstens ideal und somit in der Realität nicht herstellbar. Also bedarf es zusätzlicher Maßnahmen, um die Nachteile des nicht-idealen Marktes zu kompensieren. Er lässt

31 So z. B. Taylor 1985, S. 170 ff.

32 Vgl. Deutsch 1975, S. 143.

33 Vgl. Hinsch 2022, VIII.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zweitens den Marktpreis von der Nachfrage abhängen. Damit wird der Wert der produktiven Leistungen durch Faktoren bestimmt, die moralisch zufällig sind, weil die Nachfrage nichts mit Gerechtigkeit zu tun hat. Also bedarf es einer zusätzlichen Rechtfertigung des Mechanismus von Angebot und Nachfrage. Lässt sich eine solche geben, dann kann man den Individuen auch zumuten, dass der Wert ihrer Beiträge zum gesellschaftlichen Nutzen gemessen an der Nachfrage bestimmt wird, so wie wir von ihnen verlangen können, dass sie die Opportunitätskosten für ihre Entscheidungen tragen müssen. Die Nachfrage wird drittens auch wesentlich durch das Einkommen anderer bestimmt. Einkommen und Besitz haben kumulative Effekte: Wer mehr hat, hat auch größere Chancen, mehr und bessere Resultate zu erzielen, und kann – was hier wesentlich ist – die Nachfrage stark bestimmen. Insofern wäre es zirkulär, ein moralisches Verdienstkriterium für die Höhe von Einkommen selbst wieder durch das Kaufverhalten anderer Marktteilnehmer, das selbst u. a. von der Kaufkraft ihres Einkommens stark abhängt, im Markt bestimmen zu lassen.

Diese Einwände zeigen, dass der ideale Markt mit seinem Mechanismus von Angebot und Nachfrage kein präinstitutionelles moralisches Kriterium für Verdienst abzugeben vermag. Diese Punkte verdienen auch deshalb betont zu werden, weil in unserer Gesellschaft oft Ergebnisse des freien Marktes, die sich aus den Mechanismen von Angebot und Nachfrage ergeben, mit präinstitutionellem Verdienst verwechselt werden.[34] Solange aber nicht gezeigt werden kann, dass der freie Markt das gerechteste oder effizienteste Verfahren der Allokation von ökonomischen Gütern und Lasten ist, kann für seine Ergebnisse kein moralischer Anspruch, kein präinstitutionelles Verdienst in Anspruch genommen werden. Leistungskriterien oder Leistungsgerechtigkeit, wie dies oft genannt wird, können im Spannungsverhältnis zu dem marktwirtschaftlichen Prinzip von Angebot und Nachfrage stehen. Voll kongruent mit dem Prinzip der Marktwirtschaft ist nur ein vom unabhängig gerechtfertigten Markt abgeleitetes, nicht-moralisches Kriterium, das Leistung als tatsächlichen Erfolg am freien Markt versteht.[35] Die gewöhnlich vorgebrachten Leistungskriterien sind moralische Kriterien neben dem Prinzip der freien Marktwirtschaft und können mit diesem in Konflikt geraten.

d) Keine persönliche Zuordnung

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass sich die individuellen Beiträge zu kooperativer Arbeit nicht eindeutig identifizieren und quantitativ bestimmen lassen. Die Schwierigkeit ist nicht nur eine technische der Messung, sondern stellt die Idee eines individuellen Beitrags selbst in Zweifel. Das Problem wird durch fol-

34 Pyschologisch betrachtet neigen Akteure in der Marktwirtschaft dazu, die Kriterien der Anstrengung und des Beitrags zu kombinieren, indem sie fälschlicherweise unterstellen, sowohl dass alle Ergebnisse immer belohnt werden, als auch dass Anstrengungen immer zu gewünschten Ergebnissen führen. Fälschlicherweise neigen sie dazu, den Faktor Glück zu übersehen, zu vernachlässigen oder als im Prinzip gleich verteilt anzusehen.

35 Dazu weiter in Abschnitt 5.d.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gendes Beispiel gut verdeutlicht.[36] Zwei Männer A und B schleppen Säcke von einem Laster in ein Lagerhaus. Für jeden Sack erhalten sie 1 €. A würde allein 6 Säcke in einer Stunde transportieren und damit 6 € verdienen. B kann in derselben Zeit 8 Säcke schleppen und würde 8 € erhalten. Zusammen ergeben ihre Einzelleistungen also 14 Säcke. Durch eine Zusammenarbeit sind sie in der Lage, 21 Säcke zu transportieren. Die Frage ist nun, wie diese 21 €, die sie zusammen für ihre Leistung erhalten, unter ihnen verteilt werden müssen, so dass jeder gemäß seinem individuellen Beitrag entlohnt wird. Das vorgeschlagene Verdienstkriterium gibt keinen Anhaltspunkt, welche der folgenden drei Möglichkeiten der Aufteilung zu wählen ist. Die Möglichkeiten unterscheiden sich danach, wie sie die individuellen Leistungen identifizieren, aber sind alle mit der Vorstellung kompatibel, dass jeder nach seinem persönlichen produktiven Beitrag entlohnt werden soll.

(1) Die Summe von 21 € wird halbiert und jeder bekommt 10,50 €. Für diese Verteilung spricht, dass sie beide fair kooperiert haben. (2) Jeder erhält zunächst den Beitrag, den er ohne den anderen verdient hätte, den Rest halbieren sie. A erhält dann 9,50 € und B 11,50 €. Für diese Verteilung spricht, dass man die durch die Kooperation hinzugewonnene Differenz zu der Summe der Einzelergebnisse als zu verteilendes Kooperationsergebnis ansehen kann. Dabei wird allerdings unterstellt, dass beide einen gleich großen Anteil an der Differenzsumme haben. (3) Die 21 € werden im Verhältnis der von ihnen einzeln erbrachten Leistungen aufgeteilt. Dann erhielte A 9 € und B 12 €. Dafür spricht, dass die unterschiedlichen Einzelleistungen ein Indiz ihrer unterschiedlichen Leistungsfähigkeit sind.

Jede der drei Alternativen identifiziert Leistung unterschiedlich und kommt so auch zu einer anderen quantitativen Bestimmung der Leistung. Für eine begründete Entscheidung zwischen diesen Kriterien fehlen allerdings das Wissen und die Gründe. Gegen die zweite Interpretation spricht, dass man die ursprüngliche Leistungsfähigkeit einzeln arbeitender Individuen oft nicht kennt. Gegen die dritte Interpretation spricht, dass die Annahme, dass man zusammen so gut arbeitet wie einzeln, eine unzulässige Generalisierung ist. Manche arbeiten im Team besser, andere schlechter. Wie soll man herausfinden, für wen was gilt. So scheint nur die erste Interpretation übrig zu bleiben. Damit ist aber der Vorschlag eines Verdienstkriteriums, das gerade größere als gleiche Einkommen aufgrund von produktiven Leistungen erweisen wollte, gescheitert.

Grundsätzlicher besteht die Schwierigkeit darin, dass die tatsächlich erbrachten produktiven Leistungen sich nicht eindeutig persönlichen Entscheidungen zuordnen lassen und damit gegen das Verantwortungsprinzip verstoßen. Das Beitragskriterium belohnt Anstrengung und Investitionen nur insofern sie gewünschte Resultate hervorbringen. Aus purem Glück erreichte Beiträge werden nach dieser Norm ebenso belohnt. Darin liegt die Crux: Das Kriterium des Beitrags belohnt all jene Folgen unterschiedlicher Eigenschaften von Menschen (wie Intellekt, Willenskraft, Motivation, Energie, Mut, Ehrgeiz, die Fähigkeit etwas zu initiieren,

36 Das Beispiel übernehme ich von Miller 1976, S. 107 f. mit den geringfügigen Vereinfachungen von Hinsch 2002, VIII.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu schaffen und zu tun) genauso wie die ungleiche Begünstigung durch bloßes Glück (etwa durch unvorhersehbare oder nicht-intendierte Folgen und unvorhersehbare Veränderungen der Rahmenbedingungen). Verteidiger dieser Regel sehen darin die Freiheit und die Persönlichkeitsmerkmale respektiert, Kritiker hingegen eine moralisch arbiträre Verteilung von natürlichen Ausstattungen und sozialen Umständen, die in der Folge, falls sie nicht ausgeglichen werden, zu ungerechtfertigten weiteren Verteilungen von Gütern und Lasten führen. Eine produktive Leistung kann nur dann als geeignetes Kriterium für Verdienst gelten, wenn wir sicher sein können, dass Faktoren, für die die Person keine Verantwortung trägt, nicht wesentlich an dem Beitrag beteiligt sind. Da die Beiträge aber einerseits auch wesentlich durch die natürliche Ausstattung bestimmt werden und andererseits deren Wert wesentlich durch die gesellschaftliche Nachfrage und das übrige Angebot bestimmt ist, hängt der Beitrag wesentlich von Faktoren außerhalb der Verantwortung der betreffenden Person ab, der er als Verdienst doch zugerechnet werden soll. Deshalb rechtfertigen produktive Leistungen noch keine größere als gleiche Güterzuteilung.

Präinstitutionelle Leistung stellt also – so kann man das Ergebnis dieses Abschnitts zusammenfassen – keinen sinnvollen Begriff bzw. Ideal liberaler Gesellschaften dar, da alle Definitionen von Leistung wie etwa Input-orientierte Anstrengungen oder Output-orientierte Beiträge letztendlich subjektiver Natur sind und daher nicht generell objektiv taxiert werden können.

5. Was rechtfertigt dann höheres Einkommen?

So stellt sich die Frage, wie denn dann, wenn nicht nach Leistung bzw. Verdienst, ggf. eine höhere als gleiche Entlohnung gerechtfertigt werden könnte. Hier lassen sich wiederum mehrere Möglichkeiten denken, die sich nicht ausschließen, sondern sich kombinieren lassen.

a) Zunächst mal ist festzuhalten, dass sich, wenn sich keine höhere als gleiche Entlohnung rechtfertigen lässt, gleich zu entlohnen ist. Wie naheliegend dies ist, zeigt das häufig in diesem Zusammenhang vorgebrachte Tortenbeispiel.[37] Eine Mutter will einen Kuchen unter Kindern verteilen – angenommen alle Kinder wollen ein möglichst großes Stück, wie soll die Mutter den Kuchen verteilen? Wenn keines der Kinder einen überzeugenden Grund dafür nennen kann, warum es ein größeres Stück bekommen soll als andere, dann muss der Kuchen in gleich große Stücke geteilt werden. Relevante Gründe für eine Ungleichverteilung wären zum Beispiel: Bedürfnis, erworbene Rechte, Verdienst und größerer Nutzen. Angenommen, es gäbe keine guten Gründe für eine ungleiche Verteilung, dann muss *by default* gleich verteilt werden. Alles andere wäre willkürlich und ungerecht,

37 Vgl. z.B. Tugendhat 1993, S. 373 f.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

da es ja *ex hypothesis* dafür keine Gründe gibt.[38] Daraus ergibt sich ein prima facie Gleichverteilungsprinzip für alle zur Verteilung anstehenden Güter. Ungleichverteilungen sind rechtfertigungsbedürftig, Gleichverteilung dagegen nicht. Im Prinzip ist das mit jeder Form von Ungleichheit vereinbar, sofern sie sich nur begründen lässt. Welche Form von höherer als gleicher Entlohnung ließe sich begründen, nachdem Leistung als Grund ausgeschieden ist?

b) Eine zweite Möglichkeit folgt aus der Kritik des Leistungskriteriums: Ein höherer Lohn wäre nur dann moralisch gerechtfertigt, wenn erstens alle die gleichen persönlichen Fähigkeiten und zweitens alle die gleichen Chancen zum Einsatz ihrer Fähigkeiten im gesellschaftlichen Produktionsprozess hätten. Sonst würde die moralisch zufällige bessere Ausstattung mit Talenten oder besseren sozialen Bedingungen die ungleiche Entlohnung begründen. Das aber ist ungerecht, weil das moralisch willkürlich ist. Angenommen gleiche natürliche Ausstattung und gleiche soziale Umgebung wären gegeben, etwa bei eineiigen Zwillingen, die zusammen unter gleichen Bedingungen aufgewachsen sind. Unter diesen Bedingungen ließe sich das Ideal der eigenverantwortlichen Übernahme der Folgen des eigenen Entscheidens und Handelns anwenden. Die Größe der produktiven Beiträge der Gesellschaftsmitglieder hinge dann ausschließlich von ihrer eigenverantwortlichen Entscheidung ab und begründete so einen Anspruch auf genau denjenigen Anteil an den gemeinsam produzierten Gütern, der ihren produktiven Beiträgen entspräche. Das kommt – je nach Lesart – vielleicht einem Aspekt des meritokratischen Ideals nahe. Es hängt von den eigenen Entscheidungen ab, wie hoch man entlohnt wird. Nach diesem Verantwortungsprinzip[39] ist es ungerecht, wenn eine Person schlechter oder besser als andere gestellt ist (nach dem Maßstab ihrer Ressourcenanteile), außer dieser Umstand ist die Folge von Umständen, die sie selbst zu verantworten hat, also ihrer eigenen freiwilligen Entscheidung oder eines für sie vermeidbaren Fehlers. Die natürliche und soziale Ausstattung darf nicht zählen, die persönlichen Absichten und freiwilligen Entscheidungen der Menschen jedoch schon. Nicht Verdienst ist dann die Verteilungsgrundlage, sondern die Übernahme der eigenen Verantwortung bei echter Chancengleichheit. Kritiker:innen halten diese Version des Verantwortungsprinzips, die auch Glückegalitarismus genannt wird, für überzogen, weil es zum einen statt definierter Leistungskriterien den Grund für höhere Entlohnung noch ›tiefer‹ in die Eigenverantwortung von Personen legt und damit u.a. die ganze Person verantwortlich mache. Damit einher geht zum anderen die Kritik, dass Eigenverantwortung in diesem Sinn zu viel verlange. Man könne nicht vollständig für sich verantwortlich sein.[40] Verteidiger:innen wenden ein, dass das Verantwortungskriterium nicht eine Kontrolle über die gesamten notwendigen Kausalbedingungen einer Entscheidung

38 Dieses weit verbreitete Prinzip hat in der philosophischen Literatur viele Namen, u.a. Präsumtion der Gleichheit, Onus Probandi (Beweislast) oder »default option«. Vgl. Zur Begründung Gosepath 2004, II.8 und Gosepath 2015.

39 Vgl. Pro: Dworkin, 1981b, p. 311; Gosepath 2004, V.1.2; contra: Anderson 1999.

40 Vgl. Pojman & McLeod 1998, Anderson 1999, Olsaretti 2003.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bzw. Leistung verlangt. Verantwortlich reagieren müssen Individuen nur auf jene Faktoren können, die die distributiv relevanten Unterschiede zwischen den Beiträgen der Beteiligten bestimmen.[41] Die Abhängigkeit von der natürlichen Ausstattung kann man zu neutralisieren suchen, indem man nicht die tatsächliche effektive Leistung, sondern nur die produktive Leistung bemisst, die die betreffende Person im Rahmen ihrer natürlichen Ausstattung selbst zu verantworten hat. Der Lohn für einen Beitrag hängt dann von dem Durchschnitt der Leistungen ab, die diejenigen Personen, die ungefähr die gleichen Fähigkeiten haben, normalerweise in einer bestimmten Zeitspanne erbringen können.[42] Wer beansprucht, aufgrund persönlicher Leistungen eine größere Entlohnung als andere zu verdienen, muss zeigen können, dass diese zu einer vergleichbaren Leistung in der Lage gewesen wären, aber diese eigenverantwortlich nicht genützt haben. In dieser Alternative bzw. Interpretation wird das Verdienstkriterium verantwortungsethisch ausbuchstabiert und geht in das Verantwortungsprinzip über.

c) Eine dritte Möglichkeit wird sichtbar, wenn man sich an den Prinzipien der freien Marktwirtschaft, also an Angebot und Nachfrage, orientiert und diese mit Gerechtigkeitsprinzipien der Umverteilung koppelt. Für den Markt spricht natürlich die Effizienz und die Freiheit. Ein Markt ist jedoch nur dann moralisch akzeptabel, wenn er von Gerechtigkeitsprinzipien umrahmt wird, die einerseits Chancengleichheit zu Beginn herstellen und andererseits zumindest Nachteile ganz, und auch Vorteile zu einem bestimmten Maß ausgleichen. Ist dieser allgemeine Rahmen der Gerechtigkeit staatlich (z.B. in Form eines funktionierenden Sozialstaats) garantiert, so gibt es Gründe, der Klugheit und der Gerechtigkeit einen Freiraum für den Markt zu schaffen, in dem sich die Individuen im Marktgeschehen primär an egoistischen Profitinteressen orientieren dürfen. Das schafft eine individuelle Anreizstruktur und dadurch Effizienz. Der Markt ist dann nicht nur für einzelne Individuen besser, sondern unter den staatlich geregelten Rahmenbedingungen der Gerechtigkeit auch für die Allgemeinheit, wenn der Staat mögliche Effizienzdefizite ausgleicht, indem er für die Vermeidung negativer Effekte für Dritte und für die Bereitstellung öffentlicher Güter sorgt. Unter diesen Voraussetzungen bedarf es aus der Perspektive der Gerechtigkeit eines limitierenden Prinzips, das angibt, welche im Markt erworbenen ökonomischen Gewinne in welchem Ausmaß zulässig sind. Ein solches Prinzip, an dem sich das zulässige Ausmaß und die Grenzen der Ungleichheiten bemessen sollen, findet sich in dem berühmten Differenzprinzip von John Rawls.[43] In seiner bekannten Fassung besagt dieses Unterschiedsprinzip, dass Ungleichheiten der ökonomischen Aussichten genau dann und insoweit zulässig sind, wenn sie den am schlechtesten gestellten Mitgliedern der Gesellschaft zum größtmöglichen Vorteil gereichen, das heißt deren soziale und ökonomische Lage soweit wie möglich verbessern. Gegeben einen Rahmen der Gerechtigkeit für den Markt kann man – wie in dieser

41 Vgl. G. Sher 1987, S. 25 f., und Zaitchik 1977, bes. S. 373.

42 Dies entspricht ungefähr dem Stundenlohntarif mit Akkordzulage.

43 Vgl. Rawls 1975, S. 96, 104.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alternative – also statt auf Leistung auf eine effiziente Anreizstruktur zur Förderung der Wirtschaft setzen. Dies lässt höheren als gleichen Lohn für diejenigen, die am Markt erfolgreich sind, zu, wenn gerechte Prinzipien der Mindestsicherung und Umverteilung das wirtschaftliche Ergebnis so gestalten, dass alle, auch die am schlechtesten Gestellten in der Gesellschaft, so bessergestellt sind, als bei völliger Gleichverteilung von Einkommen.

d) Eine vierte Alternative besteht darin, nur rein institutionelle Verdienstkriterien zuzulassen. Die hier vorgebrachte Kritik richtete sich ja nur gegen die weitverbreitete Auffassung, es gäbe im Bereich der Wirtschaft präinstitutionelle Kriterien für Leistung und Verdienst. Diese Kritik lässt jedoch sehr wohl noch institutionelle Verdienstprinzipen zu. Jene geben bestimmte Prozeduren an, die definieren, was als Verdienst in dieser oder jener Praktik zählt. Man denke an die Regeln des freien Markts. Diese müssen dann als sozial ausgehandelt angesehen werden und legen als solche fest, was man tun muss, um im Markt legal Gewinne zu erzielen. Wenn nach diesen vorgegebenen Regeln fair gewirtschaftet wird, hat die Gewinnerin den Gewinn verdient. Verdienst ist hier ein Kriterium, das vollständig abhängig von den vorgegebenen Institutionen und Prozeduren ist. Es bemisst nur deren interne faire Befolgung. Ökonomische Vereinbarungen wie Bezahlung nach Tariflohn oder Gewinn nach den Mechanismen von Angebot und Nachfrage stellen Regeln dar, nach denen Einkommen verdient wird. Alle diese Praktiken sind von der hier vorgebrachten Kritik unberührt. Dabei muss man sich allerdings immer klarmachen, dass einem das, was einem als Ergebnis der sozial ausgehandelten Regeln zusteht, nicht in einem präinstitutionellen Sinne zusteht. Wenn man sich das klarmacht, dann ist der Vorschlag radikaler, als er zunächst erscheinen mag.

6. Schluss

Es hat sich also zusammenfassend gezeigt, dass die gängigen Kriterien für das populäre Leistungs- bzw. Verdienstkriterium nicht plausibel sind. Denn es ist unklar, wie wir von einem unparteiischen Standpunkt aus (a) subjektive Anstrengungen und Entbehrungen oder (b) substantielle Beiträge einzelner Personen zur Produktion sozialer Güter so bewerten können, dass diese Urteile für alle annehmbar sind. Die in der Wirtschaft üblichen Leistungskriterien können (c) mit den marktwirtschaftlichen Prinzipien von Angebot und Nachfrage in Konflikt geraten. Die tatsächlichen produktiven Leistungen lassen sich (d) nicht eindeutig persönlichen Entscheidungen zuordnen, denn diese hängen offensichtlich zu einem großen Teil von den sozialen Umständen und der genetischen Veranlagung ab. Weder Anstrengungen noch Marktergebnisse taugen als Kriterien für Leistung. Damit steht kein objektives, alle überzeugen könnendes Kriterium für präinstitutionellen Verdienst zur Verfügung. Das sollte dieser Beitrag zeigen. Es bleiben also nur institutionelle Verdienstkriterien übrig, wie (a) die Präsumtion der Gleichheit, (b) das Prinzip der eigenverantwortlichen Entscheidung (sog. Glückegalitarismus), (c) die marktwirtschaftlichen Prinzipien von Angebot und Nachfrage eingefasst im

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rahmen einer Theorie der Gerechtigkeit (wie etwa der von Rawls) und bzw. oder (d) rein institutionelle verstandene Kriterien wie Bezahlung nach Tariflohn oder Gewinn nach den Mechanismen von Angebot und Nachfrage.

Das Leistungsprinzip kann bisher als ein Stützpfeiler im liberalen Gebäude gelten.[44] Diese kritisch-analytische Erschütterung des Gebäudes ist von großem Belang für das Verständnis des liberalen Skripts. Was man also allemal feststellen kann, ist, dass die sog. moderne Leistungsgesellschaft (Meritokratie) aus den hier dargelegten Gründen lieber ihre Fundamentalkategorie der Leistung bzw. des Verdienstes noch mal ernsthaft überprüfen und entsprechend den vier im fünften Abschnitt genannten Möglichkeiten korrigieren sollte. Erforderlich ist also, wenn man die Ergebnisse dieser Untersuchung zu akzeptieren bereit ist, eine Revision des liberalen Skripts. Diese ist möglich, ohne den liberalen Geist der persönlichen Selbstbestimmung zu beeinträchtigen. Denn das Leistungs- und Verdienstprinzip sind zwar bisher de facto wesentliche Elemente, aber keineswegs systematisch-normativ gesehen wesentliche oder gar konstitutive Elemente der liberalen Ordnung.

Literatur

Allen, Ansgar 2018. »Against Meritocracy: Culture, Power and Myths of Mobility«, in *British Journal of Educational Studies* 66, 2, S. 284–285.

Anderson, Elizabeth 1999. »What is the Point of Equality?«, in: *Ethics*, 109, S. 287–337.

Aristoteles 1972. *Nikomachische Ethik*. München: dtv.

Bai, Tongdong 2020. *Against Political Equality: The Confucian Case*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Becker, Rolf; Hadjar, Andreas 2009. »Meritokratie – Zur gesellschaftlichen Legitimation ungleicher Bildungs-, Erwerbs- und Einkommenschancen in modernen Gesellschaften«, in *Lehrbuch der Bildungssoziologie*, hrsg. v. Becker, Rolf, S. 35–59. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Beckert, Jens 2004. Unverdientes Vermögen: Soziologie des Erbrechts, Frankfurt am Main: Campus.

Börzel, Tanja A.; Gerschwewski, Johannes; Zürn, Michael 2024. »Introduction: The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century«, in: Tanja Börzel, Johannes Gerschewski, Michael Zürn (eds.), *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century*, Oxford University Press.

Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard: University Press.

Dalbert, Claudia 1998. »Das Gerechtigkeitsmotiv und die seelische Gesundheit«, in: B. Reichle, M. Schmitt (Hrsg.), *Verantwortung, Gerechtigkeit und Moral. Zum psychologischen Verständnis ethischer Aspekte im menschlichen Verhalten*, Weinheim, München: Juventa, S. 19–31.

Deutsch, Morton 1975. »Equity, Equality, and Need: What Determines Which Value Will Be Used as the Basis of Distributive Justice?«, in *Journal of Social Issues* 31, S. 137–149.

Dornstein, Miriam 1991. *Conceptions of Fair Pay. Theoretical Perspectives and Empirical Research*. New York: Praeger.

Dworkin, Ronald 1981. »What is Equality? Part 2: Equality of Resources« *Philosophy and Public Affairs*, 10: 283–345.

Feinberg, Joel 1963. »Justice and Personal Desert«, in Nomos VI: Justice, hrsg. v. Friedrich, Carl J.; Chapman, John W., S. 63–97. New York: Atherton.

44 S. Fn 1 & 2.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fishkin, James 1983. *Justice, Equal Opportunity, and the Family*. New Haven: Yale University Press.

Gosepath, Stefan 2004. *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gosepath, Stefan 2015. »The Principles and the Presumption of Equality«, in *Social equality. On what it means to be equals*, hrsg. v. Fourie, Carina; Schuppert, Fabian; Wallimann-Helmer, Ivo, S. 167–185. Oxford: Oxford University Press.

Gosepath, Stefan 2022. »What, If Anything, Is Wrong with Bequest?«, in *Inheritance and the Right to Bequeath: Legal and Philosophical Perspectives*, hrsg. v. Schmidt, Hans-Christoph; Halliday, Daniel; Gutmann, Thomas, S. 15–35. London: Routledge.

Halliday, Daniel 2018. *Inheritance of Wealth: Justice, Equality, and the Right to Bequeath*, Oxford: Oxford University Press.

Hertel, Florian R.; Groh-Samberg, Olaf 2019. »The Relation between Inequality and Intergenerational Class Mobility in 39 Countries«, in *American Sociological Review* 84, 6, S. 1099–1133.

Hinsch, Wilfried 2002. *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Berlin/New York: de Gruyter.

Kleining, John 1971. »The Concept of Desert«, in: *American Philosophical Quarterly*, 8.

Kołczyńska, Marta 2019. »How Far From Meritocracy? A Cross-National Longitudinal Analysis of European Countries«, in *Socius* 5, S. 1–10.

Kymlicka, Will 1996. *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt: Campus.

Kymlicka, Will 2001. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Lareau, Annette 2003. *Unequal childhoods: Class, race, and family life*. Berkeley: University of California Press.

Lipset, Seymour M. 1972. »Social Mobility and Equal Opportunity«, in *The Public Interest* 29, S. 90–108.

Markovits, Daniel 2019. *The Meritocracy Trap: How America's Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devours the Elite*. New York: Penguin Press.

Mijs, Jonathan J. B. 2018. »Visualizing Belief in Meritocracy 1930–2010«, in *Socius* 4, S. 1–2,

Miller, David 1976. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Miller, David 1999. *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Moriarty, Jeffrey 2018. »Desert-based Justice«, in *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, hrsg. v. Olsaretti, Serena, S. 152–174. New York: Oxford University Press.

Mulligan, Thomas 2018. *Justice and the Meritocratic State*. New York: Routledge.

Mulligan, Thomas 2023. »Meritocracy«, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/meritocracy (Zugriff vom 12.12.2023).

Neckel, Sighard; Droge, Kai; Somm, Irene 2004. »Welche Leistung, welche Leistungsgerechtigkeit? Soziologische Konzepte, normative Fragen und einige empirische Befunde«, in *Welche Gleichheit, welche Ungleichheit? Grundlagen der Ungleichheitsforschung*, hrsg. v. Berger, Peter A.; Schmidt, Volker H., S. 137–164. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Olsaretti, Serena (Hrsg.) 2003, *Desert and Justice*, Oxford: Clarendon Press.

Olsaretti, Serena 2004. *Liberty, Desert and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pfannkuche, Walter 1994. *Wer verdient schon, was er verdient?*. Berlin: Rotbuch.

Pfeffer, Fabian T.; Killewald, Alexandra 2017. »Generations of Advantage. Multigenerational Correlations in Family Wealth«, in *Social Forces* 96, 4, S. 1411–1442.

Piketty, Thomas 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Platon 1958. *Die Gesetze (Nomoi)*, Bd. 6, hrsg. v. Otto, Walter F., Hamburg: Rowohlt.

Pojman, Louis 1999. »Merit: Why Do We Value It?«, in *Journal of Social Philosophy* 30, 1, S. 83–102.

Pojman, Louis P.; McLeod, Owen (Hrsg.) 1998. *What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sandel, Michael J. 2020. *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*. London: Penguin.

Scanlon, Thomas M. 2018. *Why Does Inequality Matter*. Oxford: Oxford University Press.

Sen, Amartya 2000. »Merit and Justice«, in *Meritocracy and Economic Inequality*, hrsg. v. Arrow, Kenneth J.; Bowles, Samuel; Durlauf, Steven, S. 5–16. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sher, George 1987. *Desert*. Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Charles 1988. »Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit«, in: ders., *Negative Freiheit?*, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 145–187.

Torche, Florencia 2015. »Analyses of Intergenerational Mobility: An Interdisciplinary Review«, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 657, 1, S. 37–62.

Törnblom, Kjell Y.; Foa, Uriel G. 1983. »Choice of a Distribution Principle. Cross-Cultural Evidence on the Effects of Resources«, in *Acta Sociologica* 26, S. 161–173.

Tugendhat, Ernst 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Walzer, Michael 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Wooldridge, Adrian 2021. *The Aristocracy of Talent: How Meritocracy Made the Modern World*. New York: Skyhorse.

Young, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Young, Michael 1958. *The Rise of the Meritocracy*. Harmondsworth: Penguin Books.

Zaitchik, Alan 1977. »On Deserving to Deserve«, in *Philosophy and Public Affairs* 6, S. 370–388.

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021: Sketching the Liberal Script. A Target of Contestations, SCRIPTS Working Paper No. 10, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2024. »The Liberal Script. A Reconstruction«, in: Tanja Börzel, Johannes Gerschewski, Michael Zürn (eds.), *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century*, Oxford: Oxford University Press, II.1.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Meritokratie ist ein entscheidendes Merkmal liberaler Ordnungen bzw. im liberalen Skript. Unter einer Meritokratie versteht man eine Gesellschaft, in der Chancengleichheit herrscht und Belohnungen, Vergütungen, Positionen, Ämter und Macht, die einzelne Personen erlangen, proportional zu deren individuellem Verdienst sind. Verdienst bzw. Leistung ist wohl das am häufigsten angeführte Prinzip in liberalen Marktwirtschaften (neben Effizienz und Bedürfnissen), das die Ungleichheit von ökonomischem Einkommen und Besitz rechtfertigen soll. Dennoch ist der Gesichtspunkt der Leistung und des Verdiensts aus verschiedenen Gründen problematisch. Nach einer einleitenden Erörterung des Verdienstbegriffs und der Meritokratie werden verschiedene Haupteinwände gegen die Meritokratie skizziert. Einer der häufig zu hörenden Einwände ist die der gebrochenen Versprechen: Meritokratien halten de facto ihre eigenen Versprechen nicht ein, was zu der Behauptung führt, dass die Meritokratie ein Mythos ist. In diesem Beitrag wird ein anderer gewichtigerer Einwand erörtert, der die Idee des Verdienstes, verstanden als präinstitutionelles Kriterium, nicht lediglich als bloße Spielregel, selbst betrifft: Anstrengungen und produktive Beiträge als die beiden einzigen Kriterien für Leistungen im ökonomischen Bereich stellen keine objektiven Kriterien dar. Es ist unklar, wie subjektive Anstrengungen, Entbehrungen und produktive Beiträge unparteiisch bewertet werden können. Außerdem hängen produktive Leistungen in hohem Maße von den sozialen Umständen und der genetischen Veranlagung ab, die beide dem Zufall überlassen und aus moralischer Sicht willkürlich sind. Schließlich sind sie mit anderen liberalen Grundsätzen nicht vereinbar. So geraten Leistungskriterien mit dem Prinzip des freien Marktes in Konflikt. Im Anschluss an diesen generellen Einwand werden vier mögliche Alternativen vorgestellt, wie sich die aufgezeigten Probleme in einer liberalen Ordnung vermeiden ließen.

Stichworte: Verdienst, Leistung, Meritokratie, freie Marktwirtschaft, Gerechtigkeit

No pain, no gain? Problems with Merit in the Liberal Economy

Abstract: Meritocracy is a key feature of liberal orders and the liberal script. A meritocracy is a society in which there is equality of opportunity and in which the rewards, remuneration, positions, offices and power that individuals attain are proportional to their individual merit. Merit is probably the principle (along with efficiency and need) most often invoked in liberal market economies to justify inequalities in economic income and wealth. – However, the merit perspective is problematic for a number of reasons. After an introductory discussion of the concept of merit and meritocracy, several main objections to meritocracy are outlined. One of the most common objections is that of broken promises: Meritocracies de facto fail to deliver on their own promises, leading to claims that meritocracy is a myth. This paper discusses another, more weighty objection, which concerns the very idea of merit, understood as a pre-institutional criterion, not just a rule of the game: effort and productive contribution, as the only two criteria for achievement in the economic sphere, are not objective criteria. It is unclear how subjective efforts, deprivations and productive contributions can be assessed impartially. Moreover, productive achievements are highly dependent on social circumstances and genetic predisposition, both of which are left to chance and are morally arbitrary. Finally, they are incompatible with other liberal principles. Thus, meritocracy conflicts with the principle of the free market. Following this general objection, four possible alternatives are presented as to how the problems outlined above could be avoided in a liberal order.

Keywords: Merit, desert, meritocracy, free market economy, justice

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autor:

Prof. Dr. Stefan Gosepath
Freie Universität Berlin
Institut für Philosophie
Thielallee 43
14195 Berlin
Post: Habelschwerdter Allee 30
Telefon +49 30 838 59011
stefan.gosepath@fu-berlin.de
www.stefan-gosepath.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Frage der Inklusion

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gülay Çağlar

Geschlechtergerechtigkeit im liberalen Skript: Feministische Perspektiven und Kritik

»Die Frau wird frei geboren und bleibt dem Manne ebenbürtig in allen Rechten.«[1]
»The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House.«[2]

1. Einleitung[3]

Die Herausforderung des Liberalismus – seiner Ideen, normativen Grundprinzipien und Praktiken – ist kein Novum. Auch von feministischer Seite werden die Grundprämissen liberalen Denkens und die politische Praxis seit jeher kritisiert. Die Kritik lässt sich auf zwei wesentliche Punkte reduzieren: Im Zentrum steht, erstens, die Diskrepanz zwischen Anspruch und Realität. Feministische Denkerinnen haben seit der Geburtsstunde des Liberalismus stets darauf hingewiesen, dass die normativen Grundprinzipien[4] der Freiheit, Gleichheit und individuellen Selbstbestimmung für Frauen nicht gleichermaßen Gültigkeit besitzen wie für Männer. Frühe Feministinnen, wie etwa Mary Astell[5] (1666–1731) in Großbritannien, Olympe de Gouges (1748–1793) in Frankreich oder eine der ersten Schwarzen[6]

1 Gouges 1989 [1791], S. 101.

2 Lorde 2018.

3 Für wertvolle Hinweise möchte ich den Gutachter:innen sowie Friederike Beier, Tanja Börzel, Marianne Braig, Johannes Heß und Michael Zürn danken.

4 Siehe hierzu Özmen 2023. Dies sind die normativen Grundprinzipien, die dem liberalen Skript u.a. zugrunde liegen.

5 Mary Astell hatte im Hinblick auf liberale Werte eine spannungsreiche Position: Einerseits kritisierte sie die im 17. Jahrhundert vorherrschende Annahme, dass Männer von Natur aus Frauen körperlich und geistig überlegen seien. In ihren Schriften argumentierte sie, dass die Geschlechterdifferenzen nicht natürlich gegeben, sondern anerzogen seien. Sie monierte, dass Frauen der gleichberechtigte Zugang zur Bildung in Antizipation ihrer ehelichen Aufgaben verwehrt wurde, siehe Astell 2017 [1697]. Es ging Astell folglich um die gleichen sozialen Rechte. Bezüglich der politischen Rechte sah Astell als Tory und glühende Monarchistin die politischen Konsequenzen der Revolution 1688 – also die Einführung der konstitutionellen Monarchie, die Verabschiedung der Bill of Rights 1689 und die Einführung der zumindest partiellen Religionsfreiheit – kritisch. Siehe hierzu die Ausführungen von Bryson 2016 [1988], S. 8ff.; Springborg 2005, S. 27.

6 Mit der Bezugnahme auf Schwarze Frauen mit großem ›S‹ ist nicht die biologische Eigenschaft Hautfarbe gemeint, sondern eine »sozio-politische Positionierung in einer mehrheitlich weiß dominierten Gesellschaftsordnung«. Siehe: https://diversity-arts-culture.berlin/woerterbuch/schwarz.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 267–291

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Feministinnen Anna Julia Cooper[7] (1859–1964) in den Vereinigten Staaten monierten in ihren Schriften, dass sich das Freiheits- und Gleichheitsversprechen der Revolutionen nicht auf (alle) Frauen bezog und sich ihre gesellschaftliche Stellung sogar zunehmend verschlechterte. So wurde Frauen weiterhin der Zugang bspw. zur Bildung oder zu politischen Rechten, wie etwa das Versammlungs- und Vereinigungsrecht oder das aktive und passive Wahlrecht, hartnäckig verwehrt – so hartnäckig, dass Olympe de Gouges für ihre politischen Aktivitäten und die vehementen Forderungen nach einer Gleichstellung und politischen Teilhabe von Frauen auf dem Schafott endete.[8]

Zweitens bezieht sich die feministische Kritik auf den normativen Kern und die Rechtfertigung der liberalen Gesellschaftsordnung. Die Grundlagen für die selektive Auslegung des politischen Gleichheitsversprechens sind, wie feministische Analysen zeigen, in den klassischen Vertragstheorien von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau gelegt. Feministinnen, angefangen von Mary Wollstonecraft (1759–1797), Simone de Beauvoir (1908–1986) bis hin zu Carol Pateman, Seyla Benhabib und noch viele andere Vertreterinnen der zeitgenössischen feministischen Politischen Theorie haben sich eingehend mit der Frage befasst, wie Geschlechterdifferenzen und die Exklusion von Frauen aus der öffentlichen Sphäre in liberale Denktraditionen eingeschrieben sind. Ihre Analysen erbringen den Nachweis, dass bspw. die klassischen Vertragstheorien durchzogen sind von der Vorstellung der naturgegebenen körperlichen wie geistig-intellektuellen Unterlegenheit von Frauen. Die Verortung der Geschlechterunterschiede in der Natur[9] diente, wie aus den Analysen hervorgeht, als Rechtfertigung für die Legitimität der männlichen Herrschaft über Frauen und deren Relegierung in die häusliche Sphäre.[10] Unter Rekurs auf die Natur wurde die »Bestimmung der Frau

7 Anna Julia Cooper veröffentlichte 1892 das Buch »A Voice from the South: By a Black Woman of the South«, in der sie auf den Rassismus innerhalb der Frauenrechtsbewegung und die Unterdrückung von Schwarzen Frauen, auch nach der Abschaffung der Sklavenhaltung, aufmerksam machte.

8 In der Anklage wurde ihr u.a. vorgeworfen, Frauenversammlungen und Frauen-Klubs zu unterstützen, die zuvor vom Nationalkonvent verboten worden waren; siehe Geier 2017. Mit dem Ziel einer »tugendhafte[n] Republik« (Bessières, Niedzwiecki 1991, S. 9) vor Augen, wurde Frauen jegliche politische Aktivität untersagt. Olympe de Gouges war unverhohlen eine große Kritikerin der Jakobiner (insbesondere von Maximilien de Robespierre) und ihrer Schreckensherrschaft. Aufgrund ihrer politischen Aktivitäten wurde ihr vorgeworfen, Gegnerin der Republik (und Monarchistin) zu sein, weshalb sie zum Tode verurteilt wurde.

9 Die Wissenschaftshistorikerin Londa Schiebinger arbeitet heraus, wie im 18. Jh. der Botaniker Carl von Linné mit der Einführung des »Sexus als wichtigstes taxonomisches Gliederungsprinzip« auch eine gesellschaftspolitische Agenda verfolgte. Dies umfasste in der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft die Abschaffung des Ammenwesens und infolgedessen die Verortung von Frauen als Mütter in der privaten Sphäre. Siehe Schiebinger 1995 [1993].

10 Pateman 1988, S. 51f.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Hingabe an den Mann und in der Mutterschaft«[11] gesehen. Wie tief diese Vorstellung im liberalen Denken verwurzelt ist, zeigt sich sogar am Beispiel des radikaldemokratischen Vertragstheoretikers Jean-Jacques Rousseau. Dieser wurde von Mary Wollstonecraft, einer führenden Frauenrechtlerin des 18. Jahrhunderts, scharfzüngig kritisiert[12]:

> »Rousseau declares that a woman should never for a moment feel herself independent, that she should be governed by fear to exercise her natural cunning, and made a coquettish slave in order to render her a more alluring object of desire, a sweeter companion to man […]. He carries the arguments, which he pretends to draw from the indications of nature, still further, and insinuates that truth and fortitude, the corner-stones of all human virtue, should be cultivated with certain restrictions, because, with respect to the female character, obedience is the grand lesson which ought to be impressed with unrelenting rigour. What nonsense!«[13]

Frauen werden als das emotionale und körperlich unterworfene »Andere« konstruiert. Wie Carol Pateman darlegt, werde Frauen der politische Subjektstatus abgesprochen, eben weil sie nicht autonom seien, das heißt, nicht über ihre eigene Person, ihre Körper[14] verfügten.[15] Sie zeigt, wie sich die Idee von einem autonomen, denk-, entscheidungs- und handlungsfähigen Individuum als politischem Subjekt wie ein roter Faden durch die Schriften der klassischen Vertragstheoretiker zieht.[16] Im Zentrum ihrer Analyse steht dabei die Trennung zwischen dem Privaten und Öffentlichen, die sie als konstitutiv für den Gesellschaftsvertrag begreift. Denn diesem sei ein Geschlechtervertrag immanent, der Frauen in der privaten Sphäre Männern unterordne und ihnen nur über die Institution der Ehe Staatsbürgerrechte zuteilwerden ließe.[17] Es ist ebendiese Grenzziehung zwischen öffentlich und privat, die die Gleichzeitigkeit von »Freiheit (Männer) und Unterordnung (Frauen)«[18] bzw. von In- und Exklusion begründet und der selektiven Ausgestaltung des liberalen Gleichheitsprinzips zugrunde liegt. Pateman bezeichnet dies als »Paradox von Ausschluss und Einschluss«, denn Frauen seien »aus- und eingeschlossen worden aufgrund genau derselben Fähigkeiten und Eigenschaften.«[19]

11 Beauvoir 1994 [1949], S. 145.

12 Auch Rousseau erachtet die Mutterrolle als naturgegeben und leitet daraus die moralische und normative Begründung für die Komplementarität der Geschlechter und ihrer Rollen in der Gesellschaftsordnung ab; siehe hierzu Reuter 2014, S. 933ff.

13 Wollstonecraft 2004 [1792], S. 19.

14 Zur Bedeutung von Körpern bei den Vertragstheoretikern, siehe Ludwig 2021.

15 Pateman 1988, S. 5.

16 Pateman nimmt Thomas Hobbes bei der Konstruktion der Geschlechterdifferenz in den Vertragstheorien aus; siehe Pateman 1988, S. 44. Dies wurde in 1990er Jahren jedoch in der feministischen Politischen Theorie kontrovers diskutiert; siehe hierzu Hansen 1993.

17 Pateman 1988, S. 2f; Pateman 1992, S. 56.

18 Ebd.

19 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die hier kursorisch (und lange nicht vollumfänglich) zusammengetragenen Elemente der feministischen Kritik können wie folgt auf den Punkt gebracht werden: Fassen wir das liberale Skript auf als ein »gemeinsames Verständnis über die Organisation der Gesellschaft, das sich in normativen Aussagen darüber äußert, wie die Gesellschaft auf Grundlage liberaler Ideen sein sollte (Sollen), sowie in empirischen Aussagen darüber, wie es ist (Sein)«,[20] so kann argumentiert werden, dass das liberale Skript eine freie und gleichberechtigte Gesellschaftsordnung imaginiert, die sich nur auf die Hälfte der Menschen bezieht, also auf Männer und folglich Frauen ausschließt bzw. nur in ihrer Unterordnung einschließt. Allerdings möchte ich an dieser Stelle anmerken, dass diese Gleichzeitigkeit von In- und Exklusion nicht nur entlang binär gefasster Geschlechterdifferenzen erfolgt, sondern auch andere Differenzkategorien einschließt, wie ich in Abschnitt zwei zeigen werde. So kann die Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss als konstitutives Element des liberalen Skripts gefasst werden. Doch aufgrund ebendieser Gleichzeitigkeit, bietet das liberale Skript zugleich einen positiven Bezugspunkt und das diskursive Repertoire für die Einforderung der gleichen Rechte.

Ein Blick in die Geschichte des Feminismus bzw. der verschiedenen Feminismen zeigt, dass sich diese stets mit dem liberalen Skript, direkt oder indirekt, auseinandergesetzt haben. Direkt, weil sich manche feministischen Strömungen konkret auf die normativen Grundprinzipien und deren Übersetzung in die politische Praxis bezogen und diese – wie z.B. oben skizziert – kritisiert haben. Indirekt, weil das liberale Skript stets eine Folie für das Emanzipationsstreben verschiedener feministischer Strömungen bietet, auch wenn das liberale Skript teilweise im Spannungsverhältnis zu den ideologischen Wurzeln einzelner Strömungen stehen kann.

Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine Re-Lektüre von ausgewählten feministischen Theorien und Debatten im angloamerikanischen Raum in Bezug auf das liberale Skript. Dabei geht es mir darum zu verstehen, wie die Herausforderungen des liberalen Skripts durch Feministinnen einzuordnen sind. Das Konzept des liberalen Skripts erlaubt es, die besondere Qualität der Herausforderungen tiefergehend zu erörtern. Im Zentrum steht dabei die Fragestellung, wie verschiedene Strömungen des Feminismus – also z.B. liberale, radikale, intersektionale, kommunitaristische feministische Strömungen sowie Ansätze der Fürsorgeethik – das liberale Skript herausfordern. Sind Muster der Herausforderung zu erkennen?

Die Muster der Herausforderung möchte ich herausarbeiten, indem ich idealtypisch zwei Kriterien, die sich auf die beiden Schichten[21] des liberalen Skripts beziehen, heranziehe. Dabei argumentiere ich, dass der Grad der Herausforderung variiert, je nachdem, welche Bedeutung der individuellen Selbstbestimmung beigemessen wird (erste Schicht; Kriterium 1) und, zweitens, welche Rolle staatlichen Institutionen und Verfahrensweisen für die Einhaltung des Gleichheitsver-

20 Zürn, Gerschewski 2021, S. 6., Übersetzung. d. Verf. Für eine weiterführende Diskussion siehe Börzel, Zürn 2020.

21 Siehe hierzu die Einleitung des vorliegenden Sonderbandes.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprechens zugewiesen wird (politische Komponente der zweiten Schicht; Kriterium 2).

Dies führt mich zu drei Ausprägungen: 1) Die Herausforderungen ersten Grades; hier dient das liberale Skript, trotz kritischer Positionierungen, stets als positiver Bezugspunkt. Das dem liberalen Skript inne liegende Gleichheits- und Inklusionsversprechen ist insofern wirkmächtig, als das Versprechen an sich nicht in Frage gestellt wird, sondern dessen Universalisierung bzw. Erweiterung auf z.B. Frauen angestrebt wird. Feministinnen haben zum Ziel, sich in das liberale Skript »einzuschreiben«.[22] 2) Die Herausforderungen zweiten Grades; die Prämissen und die Institutionen des liberalen Skripts werden infrage gestellt, nicht jedoch der emanzipatorische Fokus auf die Umsetzung des Rechts auf individuelle Selbstbestimmung. Folglich geht es bei dieser Ausprägung der Anfechtung vor allem um Veränderungen *im* liberalen Skript, mit dem Ziel, die in das Skript strukturell eingeschriebenen Geschlechterasymmetrien aufzuheben. 3) Die Herausforderungen dritten Grades; hier weichen die Vorstellungen über die Parameter der Emanzipation grundsätzlich von denen des liberalen Skripts ab. Im Zentrum steht nicht mehr das Gleichheitsbestreben mit dem Fokus auf die individuelle Selbstbestimmung, wie gezeigt werden soll, sondern vielmehr gemeinschaftsorientierte Entwürfe der Emanzipation. Folglich umfasst die Herausforderung dritten Grades einen Gegenentwurf zum liberalen Skript.

Der Beitrag ist wie folgt strukturiert: Zunächst trete ich im zweiten Abschnitt einen Schritt zurück und befasse mich mit der oben erwähnten Gleichzeitigkeit von In- und Exklusion und den Ambivalenzen des Gleichheitsversprechens. Am Beispiel des feministischen Kampfes für das Frauenwahlrecht skizziere ich unter Rekurs auf die einschlägige Forschungsliteratur die intersektionale Dimension der Gleichzeitigkeit von In- und Exklusion, die tief in das liberale Skript eingeschrieben ist. Anschließend diskutiere ich in den darauffolgenden drei Abschnitten die Herausforderungen ersten, zweiten und dritten Grades, um schließlich im Fazit das Ausmaß der feministischen Anfechtungen des liberalen Skripts einordnen zu können.

2. Das Frauenwahlrecht und das Ringen um das liberale Skript: Zur Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss aus einer intersektionalen Perspektive

Die Ausrichtung des liberalen Skripts und die konkrete Ausgestaltung des Gleichheitsversprechens in verschiedenen historischen Kontexten sind stets das Ergebnis politischer Auseinandersetzungen. Dies zeigt auch der Kampf für das Frauenwahlrecht. Die Forderung nach einem politischen Stimmrecht (lat. *suffragium*)[23] wurde zwar seit der französischen Revolution artikuliert, doch die Bewegung der sog.

22 Dies ist ein Begriff, der in Marianne Braigs Beitrag in diesem Sonderheft eingeführt wird. Braig stellt etwa auch Olympe de Gouges' Bezugnahme auf die Déclaration als Akt des Einschreibens vor.

23 Siehe Günther 2018, S. 20.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Suffragetten z.B. in den Vereinigten Staaten, Großbritannien oder in Deutschland nahm erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts richtig an Fahrt auf. Frauen organisierten sich, gründeten Verbände und verliehen ihrem Anliegen durch Kundgebungen, Demonstrationen oder parlamentarischer Lobbyarbeit Ausdruck.

Im Folgenden beanspruche ich nicht, die Auseinandersetzungen und den politischen Prozess bis zur Einführung des Frauenwahlrechts nachzuzeichnen. Vielmehr geht es hier darum, drei Facetten der Mobilisierung in Bezug auf das liberale Skript näher in den Blick zu nehmen und schließlich aus einer intersektionalen Perspektive zu reflektieren.

Zum einen ist festzuhalten, dass die Mobilisierung der Suffragetten für die gleichen politischen Rechte sehr grundsätzlich die im liberalen Skript eingeschriebene Trennung zwischen privat und öffentlich und die damit einhergehenden Geschlechterasymmetrien zum Gegenstand der Politisierung erhoben. Den Suffragetten ging es darum, den öffentlichen Raum zu besetzen und traditionelle Geschlechterrollen aufzubrechen. So gehörte das demonstrative Rauchen oder Fahrradfahren im öffentlichen Raum ebenso zum Repertoire des politischen Protests, wie konfrontative und »›undamenhafte‹«[24] Interventionen in parlamentarischen Debatten von der Zuschauer:innentribüne aus – eine Vorgehensweise, die vor allem von Suffragetten in Großbritannien eingesetzt wurde.[25]

Dies führt mich zur zweiten Facette der Mobilisierung: Suffragetten machten sich die institutionelle Verfasstheit der politischen Ordnung und den Demokratisierungsprozess zunutze, um ihre Ziele zu erreichen.[26] Bis zur Jahrhundertwende war es Frauen vielerorts »untersagt, sich politisch zu betätigen«[27]. So durften Frauen bspw. im Wilhelminischen Kaiserreich weder einer Partei beitreten noch politische Vereine gründen.[28] Bis zur Liberalisierung der Vereins- und Versammlungsgesetze 1908 nutzten Frauenrechtsaktivistinnen daher die zugelassenen Frauenbildungsvereine für ihre Aufklärungs-, Publikations- und Lobbytätigkeiten. Sie setzten sich für die Liberalisierung und Demokratisierung der Gesellschaftsordnung ein (vom Bildungswesen bis hin zum politischen System) und nutzten sogleich die Errungenschaften der Demokratisierung taktisch, um das Thema des Frauenwahlrechts auf die politische Agenda zu setzen. Politische Institutionen (z.B. Verbände, Parteien, Parlament) sowie demokratische Verfahrensweisen, wie bspw. die Erstellung von Parteiprogrammen oder – wie im Falle von Großbritannien – die verfassungsmäßigen Möglichkeiten der politischen Lobbyarbeit im Parlament,[29] wurden strategisch genutzt, um die eigenen Anliegen vorzubringen.

24 Purvis 1995, S. 92, eigene Übersetzung.

25 Ebd.

26 Günther 2018, S. 20.

27 Wolff 2018, S. 14.

28 Ebd., S. 15.

29 Günther 2018, S. 21. Neben politischen Aktivitäten im Rahmen der gültigen Rechtsordnung, gab es jedoch auch eine Reihe von militanten Aktionen. Siehe hierzu auch Purvis 1995.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber hinaus formierte sich eine transnationale Frauenstimmrechtsbewegung mit regelmäßig stattfindenden Kongressen, die eine internationale Solidarisierung und Mobilisierung beförderten.[30]

All dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch der Kampf für das Frauenwahlrecht durchzogen war von Widersprüchen und einem Ringen um In- und Exklusion. Dies ist die dritte Facette der Mobilisierung. Der Forderung nach gleichen politischen Rechten wohnte einerseits ein inklusiver Impetus inne, getragen vom Diskurs der Universalität und Unteilbarkeit von Rechten. So verschrieben sich bspw. Teile der Frauenrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten der Idee einer »Universal Suffrage«[31] und engagierten sich in der abolitionistischen Bewegung gegen Sklavenhaltung. Andererseits waren bei der Bezugnahme auf das *Frauen*wahlrecht eben nicht immer *alle Frauen* gleichermaßen gemeint.[32] So unterstützten bspw. Teile der bürgerlichen Frauenrechtsbewegung im Deutschen Kaiserreich entschieden das Dreiklassenwahlrecht; ebenso wie sich Teile der weißen bürgerlichen Frauenrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten aus dezidiert rassistischen Motiven gegen die gleichen Bürgerrechte und das Wahlrecht von Schwarzen stellten.[33]

Die Geschichte vom Kampf für das Frauenwahlrecht in den Vereinigten Staaten kann nicht losgelöst von Emanzipationskämpfen Schwarzer Frauen und dem tiefsitzenden Rassismus innerhalb der Frauenrechtsbewegung betrachtet werden. Die berühmte und viel zitierte Rede der Sklavin Sojourner Truth »Ain't I a Woman?«[34] auf der Frauenrechtskonvention im Mai 1851 in Akron, Ohio, prangerte stereotype Vorstellungen von einer bürgerlichen Weiblichkeit an und verwies auf die Verschränkung zwischen geschlechtsspezifischen und rassistischen Unterdrückungsverhältnissen. Weiße Suffragetten versuchten Sojourner Truth, wie Kimberlé Crenshaw[35] zeigt, von ihrer Rede abzuhalten, da sie nicht zulassen wollten, dass eine Schwarze Frau *für* weiße Frauen sprach; vor allem aus der Angst heraus, dass der Auftritt einer Schwarzen Frau dem universalen Anliegen des Frauenwahlrechts schaden könnte.[36] Historische Analysen verdeutlichen, dass

30 Die Analyse von Ann Towns zur transnationalen Frauenstimmrechtsbewegung zeigt eindrücklich, welche Rolle der sehr kolonial geprägte Diskurs über ›Zivilität‹ bei der Begründung für das Frauenwahlrecht auf internationaler Ebene spielt; siehe Towns 2010, S. 96ff.

31 Dietze 2013, S. 19.

32 Kensinger 1997, S. 182.

33 Siehe auch DuBois 1998; Dietze 2013, S. 20.

34 Ob Sojourner Truth tatsächlich die Formulierung »Ain't I a women« wählte, ist jedoch umstritten. Historiker:innen haben gezeigt, dass verschiedene Versionen von Sojourner Truths Rede veröffentlicht wurden. So sei bspw. eine von der Suffragette und Abolitionistin Frances Dana Barker Gage veröffentlichte Version der Rede sprachlich verändert worden, um dem Stereotyp der Schwarzen Sklavin in den Südstaaten zu entsprechen; siehe https://www.thesojournertruthproject.com/; vgl. Murphy 2010; Painter 1997.

35 Crenshaw 1989, S. 153f.

36 Murphy 2010, S. 65.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Frauenrechtsbewegung durchdrungen war von rassistischen Vorurteilen und Handlungsmotiven, unabhängig davon, ob die Aktivistinnen Gegnerinnen oder Befürworterinnen des Abolitionismus waren. Letztere schlugen sich auf die Seite der abolitionistischen Bewegung, indem sie diskursiv eine Analogie zwischen der Unterdrückung von Sklaven und der Unterdrückung von Frauen herstellten. Diese Strategie diente dazu, politische Koalitionen zu schmieden und gemeinsame Rechtsansprüche für Schwarze sowie für (weiße) Frauen zu fördern. Allerdings lag dieser Strategie ungebrochen die Vorstellung weißer Privilegierung zugrunde. Gabriele Dietze stellt fest, »dass das wirkliche Pathos der ersten Frauenbewegung sich aus dem Augenschein der *eigentlichen* Gleichheit mit dem weißen Mann speiste, der ungerechterweise gleichfarbige Frauen zur selben Rechtlosigkeit und Leibeigenschaft verdammte wie die durch sichtbare schwarze Markierung zur Unfreiheit verdammten Sklaven.«[37] So erweist sich der zunächst liberal und solidarisch anmutende Diskurs von universalen Stimmrechten mit dem Ende der Sklavenhaltung 1865 als brüchig. Vor allem die Verabschiedung des 15. Zusatzartikels zur Verfassung 1870 markierte einen Wendepunkt, denn schwarze Männer erhielten im Gegensatz zu Frauen das Wahlrecht und waren somit politisch de facto bessergestellt als (weiße) Frauen. Infolge machte sich, wie Dietze argumentiert, »[b]ei den Frauenrechtlerinnen […] Erbitterung breit, und ihre demokratischen Forderungen räumten mehr und mehr einem sich rassistisch zuspitzenden Diskurs von weiß/weiblicher Zivilisationsüberlegenheit das Feld.«[38] Insgesamt wurde die Erweiterung der Bürgerrechte auf schwarze Männer im Zuge des 15. Zusatzartikels als Verlust der weißen Vorherrschaft wahrgenommen und löste in den darauffolgenden Jahren heftige Gegenreaktionen aus (vor allem in den Südstaaten), die mit den sog. Jim-Crow[39]-Gesetzen ab 1876 ihren rassistischen Höhepunkt fanden. Diese Gesetze umfassten brutale Regelungen und Praktiken zur Rassentrennung in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Auch das Wahlrecht wurde eingeschränkt, bspw. durch die Einführung von Lesetests und von Wahlsteuern als Voraussetzungen zur Wahlregistrierung.[40]

Frauen erhielten ab Anfang des 20. Jh. weltweit sukzessive das Wahlrecht; teilweise noch eingeschränkt abhängig vom Bildungsstatus, wie bspw. in Portugal 1931 oder uneingeschränkt wie in Deutschland 1918, was zugleich mit der Abschaffung des Dreiklassenwahlrechts einherging. In den Vereinigten Staaten

37 Eigene Kursivsetzung; i. O. in einfachen Guillemets; Dietze 2013, S. 47.

38 Ebd., S. 19.

39 Jim Crow ist eine zentrale Figur in den sog. Minstrel Shows (Wandertheater) im 19. Jh., gespielt von weißen Schauspielern, die ihre Gesichter schwarz färbten (Blackfacing). Jim Crow stand symbolisch für Schwarze, die in den Theaterstücken stereotyp als naiv, kriminell und dumm dargestellt wurden. Auch hier dienen, analog zu den Geschlechterdifferenzen, körperliche Differenzen (hier: Hautfarbe) als Rechtfertigung für die geistig-intellektuelle Unterlegenheit von Schwarzen und die Verwehrung der gleichen politischen Rechte; siehe Clark 2023 [2019].

40 Weiße Analphabeten wurden von den Lesetests allerdings ausgenommen; siehe Evans 2023 [2021].

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erhielten Frauen das Wahlrecht 1920, allerdings wurden die Einschränkungen für Schwarze erst mit der Verabschiedung des Civil Rights Act 1964 aufgehoben.

Diese Ausführungen exemplifizieren die Gleichzeitigkeit von In- und Exklusion in ihrer ganzen Komplexität. Das liberale Skript bietet zwar, wie das Beispiel in Bezug auf das Wahlrecht zeigt, einen Referenzpunkt, ist jedoch fragil bzw. in ihrer inklusiven Ausrichtung nicht selbstverständlich. Gegenstand der Auseinandersetzungen war die Erweiterung von Rechten unter Bezugnahme auf die Universalität ebendieser. Zugleich wurde jedoch stets um die Aufrechterhaltung partikularer Privilegien – sei es auf der Basis von Geschlecht, »Rasse«, oder Klasse – gerungen und folglich der Anspruch der Universalität relativiert.[41] Das stetige Ringen hat dennoch eine Weiterentwicklung des liberalen Skripts in verschiedenen Kontexten und historischen Phasen erwirkt. So kann das liberale Skript in ihrer spezifischen Ausrichtung letztlich als ein Ergebnis der Herausforderungen und der konkreten politischen Kämpfe erachtet werden.

Wie ich zeigen werde, zielt allerdings nicht jede Form der feministischen Herausforderungen nur auf die ›bloße‹ Erweiterung des liberalen Skripts. Vielmehr sind verschiedene Ausprägungen der Anfechtung zu erkennen, die ich – wie bereits in der Einleitung dargelegt – an zwei Kriterien messen werde, nämlich zum einen daran, welche Bedeutung der individuellen Selbstbestimmung in den feministischen Strömungen zukommt und, zum anderen, welche Rolle staatlichen Institutionen und Verfahrensweisen zur Einhaltung des Gleichheitsversprechens zugewiesen wird. Die Bedeutung der individuellen Selbstbestimmung lässt sich daran festmachen, inwiefern in den jeweiligen Theorieströmungen das Individuum oder die Gemeinschaft zum Gegenstand der Emanzipation erhoben werden. In diesem Zusammenhang werde ich mein Augenmerk auf die Unterscheidung zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre legen – ist diese doch konstitutiv für (liberale) Geschlechterordnungen und daher essenziell für das Verständnis von Emanzipation.

In den folgenden Abschnitten werden die verschiedenen Ausprägungen näher beleuchtet, wobei ich jedoch nicht den Anspruch erhebe, alle feministischen Strömungen in ihrer Vielfältigkeit vollständig abzubilden. Vielmehr werden ausgewählte Vertreterinnen der vier folgenden Theoriestränge überblickartig berücksichtigt, nämlich liberale, radikale, intersektionale sowie fürsorge-ethische Ansätze des Feminismus.

3. Herausforderung ersten Grades: Das liberale Skript erweitern

Bei den Anfechtungen ersten Grades wird das liberale Skript nicht grundsätzlich kritisiert; es dient weiterhin als Ausgangspunkt, um die Einlösung des Gleichheitsversprechens einzufordern. Sowohl liberal-feministische als auch einige radikal-feministische und intersektionale Autorinnen lassen sich idealtypisch unter diese Ausprägung der Anfechtung einordnen. Diese erachten Perspektiverweiterungen

41 Siehe hierzu auch Bryson 2016 [1992], S. 39ff.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im liberalen Skript als notwendig. Die spezifische Ausrichtung der geforderten Perspektiverweiterungen hängt jedoch maßgeblich davon ab, wie die Autorinnen der verschiedenen Theorieströmungen geschlechtsspezifische Unterdrückungsverhältnisse fassen, erklären und aufzulösen versuchen.

Vor allem liberal-feministische Autorinnen, wie z.B. Betty Friedan und Susan Moller Okin, sind dieser Ausprägung der Anfechtung zuzuordnen. Beide Autorinnen zeigen eindrücklich, wie sehr Frauen in liberalen Ordnungen in ihrer individuellen Freiheit eingeschränkt sind und strukturell in einer marginalisierten Position gehalten werden. Für beide Autorinnen existieren prinzipiell keine natürlichen Geschlechterdifferenzen; vielmehr seien diese gesellschaftlich konstruiert und durch die Institutionen der Ehe und Familie zementiert.[42] Die mit der Ehe verbundenen traditionellen Rollenerwartungen (»provider-husband and domestic-wife roles«[43]) verweisen Frauen ins Private, wodurch – so die Kritik – ihre Entfaltungs- und Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt würden. Betty Friedan arbeitet diese Kritik in ihrem Buch »The Feminine Mystique«[44] in radikaler Weise aus. Auf der Grundlage von Interviews mit Frauen skizziert Friedan ein verstörendes Psychogramm der ›modernen‹ amerikanischen Frau: sinnentleert, müde und depressiv.[45] Die gesellschaftliche Mystifizierung der Ehe und das Bild der Mutterschaft als ultimativer Identifikationspunkt, als »total way of life«,[46] sozialisiere Frauen als Mütter und hindere sie an einem selbstbestimmten Leben. Das Bild der »Happy Housewife«,[47] das in den 1950er und 1960er Jahren gesellschaftlich z.B. über Bildungsinstitutionen und Medien eindringlich vermittelt wurde, wie Friedan zeigt, habe Frauen zur Glückseligkeit in der Mutterschaft verdammt und sie ihrer Freiheit beraubt. Es ist also die Institution der Ehe und die darin wirkmächtigen traditionellen Geschlechterrollen, die einer Gleichstellung beider Geschlechter im Wege stünden – ein Argument, das auch von Susan Moller Okin vertreten wird.[48] Okin problematisiert, dass über die Ehe geschlechtsspezifische Ungleichheitsverhältnisse auf allen Ebenen, also sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen, (re-)produziert würden. Empirische Studien in der Geschlechterforschung zeigen nicht nur, dass sich die geschlechtsspezifische Arbeitsmarktsegregation (sowohl horizontal wie vertikal) bis heute hartnäckig hält, sondern auch, dass weiblich konnotierten Tätigkeiten weiterhin ein geringerer Wert zugeschrieben werden. Die Lösung des Problems sehen Friedan und Okin darin, Frauen aus ihrem Hausfrauendasein zu befreien, indem ihnen der gleichberechtigte Zugang zur öffentlichen Sphäre (Bildung, Arbeitsmarkt, Politik etc.) ermöglicht wird. Friedan plädiert dabei für den Wandel gesellschaftlicher Normen und sieht in diesem Zusammen-

42 Siehe auch Okin 2004, S. 1539.

43 Okin 1989, S. 141.

44 Friedan 2010 [1963].

45 Ebd., S. 9f.

46 Ebd., S. 41.

47 Ebd., S. 21.

48 Okin 1989, S. 135.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hang vor allem staatliche Bildungsinstitutionen in der Pflicht, das Frauenbild zu ändern.[49] Okin hingegen legt ihr Augenmerk auf gesetzliche Regelungen und die institutionelle Gleichstellungspolitik, um das Recht auf individuelle Selbstbestimmung realisieren zu können. Das autonome Subjekt, nicht im individualistisch-atomistischen Sinne, losgelöst von sozialen Verhältnissen, wie es liberalen Theorien häufig vorgeworfen wird,[50] sondern als Rechtssubjekt mit einem Anspruch auf Gerechtigkeit und Schutz vor Unterdrückung, steht für Okin und wie auch für andere Vertreterinnen der liberal-feministischen Theorieströmung[51] im Zentrum liberalen Denkens. Folglich kritisiert sie die Inkonsistenzen in liberalen Theorien und plädiert für eine radikale Erweiterung, indem Frauen als autonome Subjekte in der Konzeption von Rechtssubjekten berücksichtigt werden.[52]

Auch Kimberlé Crenshaw stellt in ihren Arbeiten zur Intersektionalität das Rechtssubjekt ins Zentrum ihrer Betrachtung.[53] Das Konzept der Intersektionalität in sich ist im Grunde bereits als kritischer Gegenpunkt zu liberal-feministischen Theorieperspektiven zu verstehen, denn sie kritisiert die eindimensionale (weiße) Perspektive feministischer Theorien und die Ausblendung der spezifischen Unterdrückungserfahrungen Schwarzer Frauen. Dennoch möchte ich in diesem Beitrag auf die Kompatibilität des Intersektionalitätsansatzes von Crenshaw mit dem liberalen Skript verweisen.[54]

Das Konzept der Intersektionalität ruht auf einer langen Geschichte von Unterdrückungserfahrungen, Emanzipationskämpfen und der Theoriearbeit von Schwarzen Frauen. Es sind Schwarze Feministinnen, wie Sojourner Truth, Anna J. Cooper oder Mary Church Terrell in der ersten Welle der Frauenbewegung oder auch Frances M. Beal, Barbara Smith und Patricia Hill Collins ab den 1960er Jahren, die in ihren Arbeiten auf die spezifischen Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen aufmerksam machten.

Mary Church Terrell bringt den Kern dessen, was wir heute als Intersektionalität greifen, bereits 1940 in ihrer Autobiografie treffend auf den Punkt:

> »This is the story of a colored woman living in a white world. It cannot possibly be like a story written by a white woman. A white woman has only one handicap to overcome

49 Friedan 2010 [1963], S. 299.

50 Siehe hierzu die Ausführungen von Meißner 2010.

51 z.B. Martha Nussbaum und Linda McClain.

52 Okin 2004, S. 1546.

53 Crenshaw 1989; 1991.

54 Dieser Gedanke basiert auf dem gemeinsam mit Léa Tosold ausgearbeiteten Draft »Imagining Intersectionality: Contesting Individual Self-Determination on the Basis of Gobal South Anticolonial Feminist Perspectives on Body and Territory«. In dem Beitrag kontrastieren wir zwei Lesarten von Crenshaw, nämlich eine liberale und eine antikoloniale. Damit beabsichtigen wir nicht nur, eine präzisere Analyse der antikolonialen Anfechtung des liberalen Skripts im Globalen Süden anzubieten, sondern auch die Grundlage für eine theoretische Neubetrachtung von Intersektionalität zu schaffen, um das Spannungsverhältnis zwischen individueller und kollektiver Selbstbestimmung aufzulösen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> – that of sex. I have two – both sex and race. I belong to the only group in this country, which has two such huge obstacles to surmount. Colored men have only one – that of race.«[55]

Frances M. Beal bezeichnete diese Erfahrung als »Double Jeopardy«[56] und die Combahee River Collective verweist mit dem Begriff der »Interlocking Systems of Oppression«[57] auf die komplexen Herrschaftsstrukturen, die diesen Unterdrückungserfahrungen zugrundliegen. Die Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw knüpft an dieser Denktradition Schwarzer Feministinnen an und entwickelt das Konzept der Intersektionalität im Kontext der *Critical Law Studies*. Sie befasst sich mit einem der wichtigsten Eckpfeiler liberaler Ordnungen, nämlich dem Rechtssystem. Am Beispiel des U.S.-amerikanischen Antidiskriminierungsrechts zeigt sie, dass die spezifischen Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen bei Rechtsfällen ausgeblendet werden bzw. gar nicht erfasst werden, da der Tatbestand der Diskriminierung in der Rechtsdoktrin ausschließlich entlang einzelner Differenzachsen – also entweder nur entlang der Kategorie Geschlecht und Sexismus oder entlang der Kategorie »Rasse« und Rassismus – gefasst werde.[58] Sie argumentiert, dass dieses eng gefasste Verständnis von Diskriminierung, weiße Frauen und schwarze Männer als »essential subjects«[59] des Rechts privilegiere und den Geltungsbereich des Antidiskriminierungsgesetzes einschränke. Dieser Modus Operandi des Rechtssystems sowie anderer liberaler politischer Institutionen und Praktiken blende die spezifischen Erfahrungen und Perspektiven von Schwarzen Frauen aus und verstärke dadurch ihre Marginalisierung.[60]

Während also das Zitat von Terrell die individuelle Unterdrückungserfahrungen Schwarzer Frauen ins Zentrum stellt, verdeutlicht die Combahee River Collective mit dem Begriff der »Interlocking Systems of Oppression« die strukturelle Dimension dieser Erfahrungen. Darauf aufbauend geht Crenshaw einen Schritt weiter und zeigt, wie tief die eindimensionale Perspektive – das Entweder-Geschlecht-Oder-»Rasse« – in liberale Institutionen eingeschrieben ist. Mit der berühmten Metapher von der Straßenkreuzung verdeutlicht sie den Wirkungszusammenhang von Rassismus und Sexismus und plädiert entsprechend dafür, diese nicht mehr isoliert voneinander zu betrachten, sondern eben in ihrer komplexen Verschränkung. Es geht Crenshaw folglich um eine differenzierte Perspektive auf Rechtssubjekte, analytisch wie normativ. Diese Perspektiverweiterung umfasst, wie Patricia Hill Collins es formuliert, einen »social justice ethos that assumes that more comprehensive analyses of social problems will yield more effective social actions

55 Terrell 1940, S. 15.

56 Beal 2008 [1969].

57 Combahee River Collective 1977.

58 Crenshaw 1989, S. 140. Sie untersucht Rechtsfälle, in denen Schwarzer Arbeitnehmerinnen gegen Diskriminierung klagen und zeigt, wie Gerichte die Diskriminierungsfälle verhandeln und ihre Entscheidungen begründen.

59 Crenshaw 2011, S. 228.

60 Crenshaw 1989, S. 167.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in response«[61]. Crenshaws Ansatz liegt also der Anspruch zugrunde, mit dem Konzept der Intersektionalität eine fein-kalibrierte Analyse von strukturellen Ungleichheitsverhältnissen zu ermöglichen und entsprechend die Verfahrensweisen und Entscheidungen im Rechtssystem und in der Politik zu korrigieren und diese inklusiver zu gestalten. Die Berücksichtigung Schwarzer Frauen als soziale Gruppe und ihrer spezifischen Ungleichheitslagen ist eine conditio sine qua non für die individuelle Selbstbestimmung. So kann konstatiert werden, dass das Gleichheitsversprechen des liberalen Skripts auch hier weiterhin als Referenzpunkt dient – geht es doch Crenshaw darum, mit dem Konzept der Intersektionalität die spezifischen Rechtsansprüche von Schwarzen Frauen sichtbar zu machen. Diesem Anliegen liegt der Anspruch zugrunde, sowohl die Handlungsprämissen liberaler Institutionen einerseits als auch die Grundannahmen feministischer Theoriebildung andererseits zu erweitern. Das Subjekt, in ihrer Identität, gesellschaftlichen Position und Repräsentation steht dabei weiterhin im Zentrum.[62]

Dies gilt auch für einige Ansätze der radikal-feministischen Theorieströmung, so kontraintuitiv das auch sein mag. Zwar sind es gerade radikale Feministinnen, denen die Ausdehnung des Inklusions- und Gleichheitsversprechens auf Frauen allein nicht ausreicht. Doch die Re-Lektüre ausgewählter Ansätze vor dem Hintergrund des liberalen Skripts zeigt, dass manche Ansätze im Kern weiterhin in der liberalen Denktradition verhaftet bleiben. Das Werk »The Dialectic of Sex«[63] von Shulamith Firestone ist ein solches Beispiel.

Firestone grenzt sich zwar von liberal-feministischen Ansätzen ab, nämlich insofern, als sie bezweifelt, dass die bloße Inklusion von Frauen bspw. in den Arbeitsmarkt grundlegende Änderungen der geschlechtsspezifischen Herrschaftsverhältnisse mit sich bringen würde.[64] Dennoch kommt sie zu ähnlichen Befunden und Lösungsansätzen wie etwa Friedan, mit dem Unterschied, dass sie eine andere analytische Perspektive einnimmt. Auch sie kritisiert, wie Friedan, die Relegation von Frauen in den privaten, reproduktiven Bereich. Firestone führt dies auf die geschlechtsspezifischen Herrschaftsverhältnisse – das Patriarchat – zurück. Sie stellt unter Rückgriff auf marxistische Ansätze jedoch eine Analogie zu Klassenverhältnissen her:

> »So that just as to assure elimination of economic classes requires the revolt of the underclass (the proletariat) and, in a temporary dictatorship, their seizure of the means of *production*, so to assure the elimination of sexual classes requires the revolt of the underclass (women) and the seizure of control of *reproduction* […].«[65]

Es geht Firestone also darum, dass Frauen die Kontrolle über die Mittel der Reproduktion übernehmen, das heißt, über ihre Körper und über alle mit der biologischen sowie sozialen Reproduktion verbundenen Institutionen. Im Zen-

61 Collins 2011, S. 93.

62 Dhawan, Nikita; Castro Varela, Maria do Mar 2018, S. 57.

63 Firestone 2015 [1979].

64 Ebd., S. 3.

65 Ebd., S. 11, Kursivsetzung i.O.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trum ihres Gesellschaftsentwurfes steht das Ziel der radikalen Selbstbestimmung, indem Frauen von der »tyranny of reproduction«[66] befreit werden. Um dies zu realisieren, bedürfe es eines massiven Ausbaus von Kinderbetreuung. Mehr noch: Firestone plädiert für die Loslösung der biologischen Reproduktion von (weiblichen) Körpern und knüpft damit an einen Fortschrittsnarrativ an, der liberal anmutet: Sie setzt auf Innovationen im Feld der Reproduktionstechnologien, um die Freiheit und die ökonomische Unabhängigkeit von Frauen realisieren zu können.

Die hier diskutierten Ansätze sind nur Beispiele für die Herausforderungen ersten Grades. Bei allen Unterschieden besteht die Gemeinsamkeit der Ansätze im Ziel, das Gleichheitsversprechen einzulösen, indem die Grenzen des Privaten und Öffentlichen durchlässig werden und der Geltungsbereich des liberalen Skripts unter dem Diktum »*the personal is political*«[67] erweitert wird. Das heißt, Frauen soll der gleichberechtigte Zugang zur öffentlichen Sphäre ermöglicht werden, indem die Bedingungen hierfür sowohl in der öffentlichen als auch in der Privatsphäre geschaffen werden. Die Institutionen und Verfahrensweise der liberalen Ordnung (staatliche Politik, Gerichte, Wissenschaft) dienen als Ausgangspunkt zur Realisierung des Gleichheitsversprechens.

4. Herausforderung zweiten Grades: Das liberale Skript verändern

Bei der zweiten Ausprägung der Herausforderungen bleibt das liberale Skript weiterhin der Bezugspunkt, da das Ziel der individuellen Selbstbestimmung weiterhin ungebrochen im Zentrum steht. Der wesentliche Unterschied zur ersten Variante der Herausforderung besteht jedoch darin, dass es den Autorinnen nicht um die Befreiung von Frauen aus der privaten Sphäre geht; es wird nicht einfach die Durchlässigkeit zwischen dem Privaten und Öffentlichen avisiert. Im Zentrum der Kritik stehen vielmehr androzentrische Handlungs- und Bewertungsparameter, die sowohl im Privaten als auch in der Öffentlichkeit wirkmächtig sind. Frauen würden immerzu an der männlichen Norm gemessen und daher stets in einer untergeordneten Position integriert. Folglich reicht die bloße Inklusion für einige Autorinnen der liberal- und radikal-feministischen Theorieströmungen nicht; sie legen ihr Augenmerk vielmehr auf die Überwindung des strukturellen Androzentrismus und auf Veränderungen *innerhalb* der liberalen Ordnung.

Carol Pateman und ihre bereits in der Einleitung vorgestellte Analyse zu den Vertragstheorien in diese Variante der Herausforderung einzuordnen mag als Wagnis erscheinen. Doch eine tiefere Auseinandersetzung mit ihrem Oeuvre zeigt, dass Pateman über ein schlichtes Inklusionsdenken hinaus geht: Pateman kann durchaus als »radikale Liberale«[68] gelesen werden, da sie – wie Jane Mansbridge ausführt – das liberale Ideal der Freiheit und Gleichheit ins Zentrum ihrer Ana-

66 Ebd., 185.

67 Okin 1989, S. 124.

68 Eine ausführliche Diskussion bietet Mansbridge 2008.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lyse stellt und die Vertragstheorien am Stellenwert ihres eigenen Ideals misst.[69] Pateman verdeutlicht, dass die Vertragstheorien dem liberalen Anspruch nicht gerecht werden: Der Kern der Vertragsidee, nämlich die Idee von der freiwilligen Übereinkunft zwischen freien und gleichen Individuen, verschleiere die Unterordnung von Frauen. Pateman stört sich vor allem an dem Konstrukt der selbstauferlegten Verpflichtung (*obligation*), womit die Legitimation der politischen Herrschaft in den Vertragstheorien begründet wird. Frauen würden dieser Verpflichtung nur vermittelt über die Ehe, also in ihrer untergeordneten Position nachkommen. Die Verpflichtung ist folglich von Frauen weder selbstauferlegt, noch ist sie das Resultat einer freiwilligen Übereinkunft (*consent*). Hierfür formuliert Pateman eine wichtige Bedingung: »Individuals must themselves consent, contract, agree, choose, or promise to enter such a relationship.«[70] Die Freiheit, diese Entscheidung zu treffen, setzt nach Pateman allerdings eine »substanzielle Gleichheit«[71] voraus – eine Gleichheit, in der Differenzen anerkannt und zum Gegenstand politischer Rechte gemacht werden. Hierin liegt der Dreh- und Angelpunkt von Patemans Perspektive; sie konstatiert:

> »Das gleiche politische Ansehen als Staatsbürgerinnen ist notwendig für die Demokratie und die Selbstbestimmung der Frauen. Wenn sich die politische Bedeutung der sexuellen Differenz verändern und das Bürgerrecht der Frauen dasselbe wert sein soll wie das der Männer, dann müssen die patriarchalischen sozialen und sexuellen Beziehungen in freie Beziehungen verwandelt werden. Das heißt nicht, daß alle Bürgerinnen wie Männer werden oder daß Frauen gleichbehandelt werden müssen. Im Gegenteil, damit das Bürgerrecht gleichwertig sein kann, muß sich die Substanz der Gleichheit entsprechend der verschiedenen Umstände und Fähigkeiten der Staatsbürger und -bürgerinnen unterscheiden. Weder füllt die Mutterschaft heutzutage ein Frauenleben aus oder bedroht es so wie einst, noch ist das Staatsbürgerrecht der Frauen nur eine Angelegenheit der Mutterschaft; aber Mutterschaft und Staatsbürgerrecht bleiben innig verbunden. Nur Frauen können neuen Bürgerinnen das Leben geben, die wiederum ihrerseits eine demokratische Verfassung mit Leben erfüllen.«[72]

Das Zitat deutet auf die Anerkennung von Differenzen und Veränderung der Bewertungsgrundlagen in der politischen Ordnung hin. Gleichzeitig ist sich Pateman des nahezu unüberwindbaren Widerspruches bewusst, nämlich insofern als die Anerkennung von Differenzen stets der Rechtfertigung für Ungleichheitsverhältnisse dient.[73] Im Vergleich zu liberalen Autorinnen wie Friedan oder Okin ist hier dennoch eine Diskursverschiebung angelegt, nämlich hin zu einer positiven Bewertung von weiblich konnotierten Eigenschaften.

Viel entschiedener sind hier die Vertreterinnen der radikal- bzw. differenzfeministischen Theorieströmung, wie etwa Kate Millett, Catharine MacKinnon oder Carol Gilligan. Sie erachten die radikale Veränderung der Bewertungsgrundlage als notwendige Voraussetzung für die individuelle Selbstbestimmung von Frauen. Die erste Schicht des liberalen Skripts steht also weiterhin außer Frage. Doch die

69 Ebd., S. 23.

70 Pateman 1979, S. 65.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 67.

73 Ebd.; vgl. Bryson 2016 [1992], S. 142.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Skepsis gegenüber staatlichen Institutionen ist deutlich größer und die politische Strategie zur Realisierung der Selbstbestimmung weicht deutlich von den bisher diskutierten Ansätzen ab.

Dies bildet den Kern der Kontestation und wird wie folgt begründet: Die Rechtswissenschaftlerin Catharine MacKinnon erachtet die Sexualität, als Quelle der Unterdrückung und Marginalisierung von Frauen.[74] Sie begreift Sexualität als »soziale[n] Prozess, welcher das Begehren […] hervorbringt, organisiert, ausdrückt und steuert und die gesellschaftlichen Wesen, die wir als Frauen und Männer kennen, erzeugt […].«[75] Dabei sei die Heterosexualität strukturgebend und bestimme die Geschlechtsidentitäten.[76] Nach MacKinnon gehen die Geschlechtsidentitäten aus der Erfahrung der Sexualität und den Praktiken der Differenzierung und Unterordnung hervor; das heißt, Geschlechtsidentitäten stehen stets in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. In diesem Zusammenhang präge der Standpunkt der Männer, nämlich das Streben der Männer nach sexueller Dominanz, das heißt, »nach Kontrolle über die Sexualität der Frau«,[77] das Verhältnis maßgeblich. Hierbei geht es nicht, wie bei Shulamith Firestone, um die Kontrolle über die Mittel der biologischen und sozialen Reproduktion, sondern schlicht um die Sexualisierung, die Verdinglichung von Frauen und die Institutionalisierung der Unterwerfung von Frauen eben als sexualisierte Objekte. Der Staat sei in diesem Zusammenhang nicht neutral, sondern Ausdruck männlicher Interessen, »through its legitimating norms, forms, relation to society, and substantive policies«[78]. MacKinnon exemplifiziert dies extensiv am Beispiel verschiedener Gesetze und staatlicher Maßnahmen zur Pornographie, sexuellen Gewalt, Abtreibung usw. und zeigt, wie Frauen durch ebendiese Maßnahmen und Regelungen als »sexuelle Wesen verdinglicht«[79] werden. Aus den Hierarchieverhältnissen gibt es nach MacKinnon mit den üblichen Instrumenten der Gleichstellungspolitik daher kein Entrinnen, denn Gleichheit verstanden als Anpassung an die männliche Norm sei tief in die liberalen Institutionen des Rechtssystems eingeschrieben.[80] Sie konstatiert: »Liberal legalism is thus a medium for making male dominance both invisible and legitimate by adopting the male point of view in law at the same time as it enforces that view on society.«[81]

Daher plädieren Differenzfeministinnen nicht für die Inklusion von Frauen in männlich dominierte Institutionen. Dem Androzentrismus stellen sie vielmehr

74 MacKinnon 1989a; 1989b.

75 MacKinnon 1989a, S. 86.

76 Ebd., S. 99.

77 Ebd., S. 100.

78 Ebd., S. 162.

79 MacKinnon 1989a, S. 104.

80 MacKinnon 1989b, S. 233.

81 Ebd., S. 237.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen »Gynozentrismus«,[82] wie Iris Marion Young es nennt, entgegen. Dies umfasst eine grundlegende Veränderung der Handlungs- und Bewertungsparameter; eine Transformation des Politischen aus der Erfahrungsperspektive von Frauen.[83] Im Zentrum steht das ›weibliche‹ Erfahrungsrepertoire und das Wertesystem, orientiert an einer ›weiblichen‹ Moral bzw. »feminine ethic of responsibility and care«[84]; dies ist eine moralphilosophische Perspektive, die in den 1980er Jahren von Carol Gilligan in den Vordergrund gerückt wurde. Die Betonung liegt hier deutlich auf der Differenz und der Anerkennung ›weiblicher‹ Werte als notwendige Bedingung für die Emanzipation von Frauen.

An dieser Stelle knüpft Joan Tronto an und legt ihr Augenmerk auf eine Sorgeethik, geleitet von Werten »traditionally associated with women«[85]. Sie fragt:

> »How do we think about freedom as the absence of domination, about equality as the condition of equal voice, about justice as an ongoing process of assigning and reassigning caring and other responsibilities in a framework of non-dominated inclusion?«[86]

Sorgearbeit sei stets ins Private verschoben, Frauen zugeschrieben und als Argument für die Minderwertigkeit von Frauen(-arbeit) herangezogen. Tronto verschiebt den Blick auf die Re-Organisation des Öffentlichen und die Bedeutung von Sorge(-arbeit) als konstitutives Element für die demokratische Ordnung. Die Sorgekrise, die verschiedene Ungleichheitsverhältnisse entlang von Alter, Klasse, Geschlecht etc. berührt, die radikal-populistische Kräfte (mit all ihren traditionellen Geschlechterbildern) befördert, erachtet Tronto dabei als größte Herausforderung für liberale Ordnungen. Entsprechend entwickelt sie einen Gesellschaftsentwurf, bei dem Sorge und Sorgeverhältnisse, geleitet von Werten wie Zuwendung, Empathie und Verantwortungsbewusstsein, im Zentrum gesellschafts- und auch wirtschaftspolitischen Handelns stehen. Sorge bedeutet in diesem Kontext, dass jedes Handeln stets aus der Perspektive der Marginalisierten vollzogen werden muss,[87] sonst laufe eine Sorgeethik Gefahr, Hierarchieverhältnisse zwischen Frauen zu reproduzieren.[88] Tronto plädiert für demokratische Sorgeverhältnisse, in denen die Sorgebelastungen offengelegt und Verantwortlichkeiten gerecht verteilt werden. Dies ist für Tronto eine essenzielle Voraussetzung für eine »non-domi-

82 Young 1985.

83 Ebd., S. 248f.

84 Young 1995, S. 178.

85 Tronto 1993, S. 3. Sie formuliert das sehr bewusst in dieser Weise, da sie die Bezugnahme auf eine *essenziell* weibliche Moral, wie bei Gilligan, als problematisch erachtet. Die Verknüpfung von Moral mit Geschlecht ist für Tronto eine soziale Konstruktion und eben nicht naturgegeben. Die unreflektierte Bezugnahme auf Moral sei häufig an einer heterosexuellen, weißen und bürgerlichen Norm der Mütterlichkeit orientiert und werde zur Legitimation von Ausschlüssen bspw. von Schwarzen Frauen herangezogen. Für eine tiefere Auseinandersetzung mit der Kritik an der Moralphilosophie von Carol Gilligan siehe Kapitel 3.

86 Tronto 2013, S. 169.

87 Tronto 1993, S. 19.

88 Tronto 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nated inclusion«[89] von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen. Es geht Tronto folglich um die Stärkung von liberalen politischen Prozessen:

> »[…] a feminist democratic ethic of care requires that we reconceive democratic politics as the allocation of social and individual responsibilities, that we ensure the adequacy of the democratic process by making certain that people neither absent themselves nor exclude others from these processes.«[90]

Bei den hier diskutierten Ansätzen wird deutlich, dass die individuelle Selbstbestimmung weiterhin im Zentrum des emanzipativen Denkens steht, wobei im fürsorge-ethischen Ansatz Trontos durchaus Elemente eines kommunitaristischen Verständnisses von Emanzipation zu erkennen sind. Auch die Trennung zwischen dem Privaten und Öffentlichen an sich bleibt weiterhin intakt; jedoch steht hier im Unterschied zur ersten Variante der Herausforderung die strukturelle Differenz und das damit einhergehende hierarchische Bewertungssystem zur Disposition. Entsprechend wird auch in der öffentlichen Sphäre eine Neuausrichtung liberaler politischer Institutionen und Praktiken unter Berücksichtigung von Unterdrückungserfahrungen und fürsorgeethischer Prinzipien als notwendige Bedingung für die Realisierung einer substanziell gleichberechtigten Inklusion erachtet.

5. Herausforderung des dritten Grades: »Counter-Scripts«

In dieser Variante der Herausforderung werden kommunitaristische Elemente einer Gesellschaftsordnung verhandelt, die sich den Kategorien des liberalen Skripts weitgehend entziehen. »Adressat […] der Emanzipation«[91] ist nicht mehr das autonome Subjekt; nicht die *individuelle* Selbstbestimmung steht im Zentrum von Emanzipationsprojekten, sondern das Kollektiv bzw. die Gemeinschaft. Das »disembodied ›I‹ of liberalism«[92] wird ersetzt durch das »embodied ›we‹ of community«[93] – so bspw. in dekolonialen[94] und Schwarzen feministischen Ansätzen.

Schwarze Feministinnen, wie Patricia Hill Collins, bell hooks,[95] Akwugo Emejulu und Francesca Sobande betonen bspw. die überlebenswichtige Rolle Schwarzer Communities als Orte des Widerstands, der Solidarität, Fürsorge und der Zugehörigkeit.[96] Die Perspektivverschiebung bezieht sich hier sowohl auf das Subjekt als auch auf die staatlichen Institutionen der Emanzipation. Das Vertrauen in (mehrheitlich weiß geprägte) liberale politische Institutionen ist aufgrund

89 Tronto 2013, S. 169.

90 Ebd., S. 63.

91 Meißner 2010, S. 9.

92 Hekman 1992, S. 1108.

93 Ebd.

94 z.B. Lugones 2010.

95 Geboren als Gloria Jean Watkins nutzte bell hooks ein Pseudonym nach ihrer Großmutter benannt und bestand auf die Kleinschreibung, um ihre Person in den Hintergrund zu stellen, siehe Kawesa 2022, S. 161.

96 Collins 2019; hooks 2015 [1990]; Emejulu, Sobande 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Persistenz von Unterdrückungserfahrungen begrenzt; das Versprechen der Inklusion hat keine Wirkkraft, weshalb diese Gemeinschaften als »bedrock«[97] emanzipativer Politik erachtet werden. Das ist insofern eine fundamentale Perspektivverschiebung, als sich damit auch das Verständnis von einer emanzipativen politischen Praxis verändert. Weder die Inklusion noch die Veränderung der liberalen politischen Institutionen, wie etwa das Rechtssystem, stehen im Zentrum des politischen Handelns, sondern Strategien, die – wie Collins betont – aus den jahrzehntelangen Unterdrückungserfahrungen Schwarzer Frauen erwachsen seien. Es sind kollektive, teils subversive Überlebens- und Widerstandsstrategien, die sich der liberalen Gleichstellungslogik entziehen.[98] Dennoch sind die Autorinnen nicht einer naiven Vorstellung von Gemeinschaft verfallen. Wie sich das »we« konstituiert, wie darin Machtverhältnisse eingelassen sind und reproduziert werden, sind Fragen, die weiterhin kritisch und kontrovers diskutiert werden.[99]

Auch in fürsorge-ethischen Ansätzen, die bspw. in der Feministischen Politischen Ökologie[100] und in feministischen Postwachstumsdebatten vorzufinden sind, lassen sich positive Bezüge zu Gemeinschaften und Praktiken der Vergemeinschaftung (*commoning*) deutlich erkennen.[101] Die Kritik am kapitalistischen Wachstumsparadigma – an der Ausbeutung menschlicher und natürlicher Ressourcen – knüpft an der feministischen Kapitalismuskritik an und führt diese sogar weiter: Institutionelle Veränderungen innerhalb eines weltumspannenden, extraktivistischen Produktionsregimes oder gar eine Inklusion ist aus dieser Perspektive undenkbar. Auch die von Tronto geforderte (geschlechter-)demokratische Reorganisation der Sorgeverhältnisse reicht hier nicht aus, wie Dengler und Lang betonen:

> »Degrowth scholars and activists would be reluctant to shift unpaid caring activities to the paid sphere of the economy, be it via the market or via the state, arguing that this would contribute to subjecting even more dimensions of life to the logic of commodification and monetary value.«[102]

Nicht der Staat, nicht der Markt, sondern die Gemeinschaft auf lokaler Ebene bildet den politischen Bezugsrahmen. Der emanzipatorische Anspruch liegt in der Auflösung der Trennung zwischen privat und öffentlich, vermittelt über die Gemeinschaft. Im Zentrum steht dabei die »Vergemeinschaftung (*commoning*) und Kollektivierung der Reproduktion«[103] und Fürsorge. Wie jedoch eine solche Vergemeinschaftung, frei von Hierarchieverhältnissen, zu organisieren ist, über

97 Collins 2019, S. 172.

98 Collins 2020, S. 64; Emejulu, Sobande 2019.

99 Hekman 1992; Ullrich 1995; Collins 2019.

100 Die Feministische Politische Ökologie speist sich aus verschiedenen Theorieströmungen, angefangen von ökofeministischen, marxistischen bis hin zu dekonstruktivistischen; siehe auch Bauhardt; Harcourt 2019.

101 Dengler, Lang 2022; Federici 2015.

102 Dengler, Lang 2022, S. 12.

103 Federici 2015, S. 104.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

welche gleichberechtigten politischen Verfahrensweisen dies in der Gemeinschaft ausgehandelt werden kann, sind Fragen, die es weiterhin theoretisch zu reflektieren gilt.

6. Schlussbemerkungen

Im Zentrum des Beitrags stand die Fragestellung, wie verschiedene feministische Theorieströmungen das liberale Skript herausfordern und welche Muster der Herausforderung zu erkennen sind. Zur Beantwortung der Fragestellung habe ich ausgewählte Vertreterinnen der liberalen, radikalen, intersektionalen sowie fürsorge-ethischen Ansätze des Feminismus aus dem anglo-amerikanischen Raum einer Re-Lektüre unterzogen. Mit dem Konzept des liberalen Skripts konnten die Muster der feministischen Herausforderungen tiefergehend analysiert werden. Die Unterscheidung zwischen den drei Ausprägungen hat gezeigt, dass sich die feministischen Anfechtungen des liberalen Skripts nicht entlang der klassischen Trennlinien zwischen den verschiedenen Strömungen des Feminismus (liberal, radikal, fürsorge-ethisch etc.) einordnen lassen. Die Kritik liberaler Feministinnen am liberalen Skript lässt sich bspw. nicht ausschließlich den Herausforderungen ersten Grades zuordnen, ebenso wenig, wie etwa radikalfeministische Perspektiven einfach als Gegenperspektiven bzw. Herausforderungen dritten Grades eingestuft werden können. Dies sind wichtige theoretische Befunde, die neue Forschungsperspektiven eröffnen: In theoretischer Hinsicht zeigen die Ergebnisse, dass die feministischen Strömungen im Kern mehr (liberale) Gemeinsamkeiten haben, als gemeinhin wahrgenommen wird. Die feministischen Herausforderungen des liberalen Skripts (in der ersten und zweiten Variante) fasse ich daher größtenteils als Kontestationen ›von innen‹. Das heißt, die Kritik erfolgt aus einer Perspektive, die sich auf wesentliche Kernelemente des Liberalismus und dessen normativen Geltungsanspruch bezieht, das Gleichheitsversprechen einfordert und daher das liberale Skript zu erweitern und das ihr zugrundeliegende vergeschlechtlichte Bewertungssystem zu verändern sucht. Die Herausforderungen dritten Grades hingegen positionieren sich ›außerhalb‹ des liberalen Skripts und entwerfen das Bild einer alternativen Gesellschaftsordnung, in der die Gemeinschaft als emanzipativer Raum ins Zentrum gestellt wird. An dieser Stelle bedarf es meines Erachtens weiterer Analysen bspw. von dekolonialen und kommunitaristischen feministischen Ansätzen, denen ein anderes Verständnis von Emanzipation, jenseits der individuellen Selbstbestimmung, zugrunde liegt. Die Kritik dieser Ansätze am liberalen Skript lässt sich, wie verdeutlicht wurde, nicht einfach auf das gebrochene Gleichheitsversprechen reduzieren. Vielmehr entwerfen diese Ansätze einen Gegenentwurf zum liberalen Skript, dessen normativen Gehalt es aus einer Geschlechterperspektive tiefergehend zu untersuchen gilt.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Astell, Mary 2017 [1697]. A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of Their True and Greatest Interest (In Two Parts). London: R. Wilkin. https://www.gutenberg.org/files/54984/54984-h/54984-h.htm (Zugriff vom 1.12.2023).

Baehr, Amy R. 2017. »A Capacious Account of Liberal Feminism«, in *Feminist Philosophy Quarterly*,3,1, S. 1–23.

Bauhardt, Christine; Harcourt, Wendy hrsg. 2019. *Feminist Political Ecology and the Economics of Care*. New York: Routledge.

Beal, Frances M. 2008 [1969]. »Double Jeopardy: To Be Black and Female«, in *Meridians*,8,2, S. 166–176.

Beauvoir, Simone de 1994 [1949]. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Neuübersetzung. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Bessières, Yves; Niedzwiecki, Patricia 1991. *Die Frauen in der Französischen Revolution. Bibliographie*. Kommission der Europäischen Gemeinschaften, Generaldirektion Audiovisuelle Medien, Information, Kommunikation, Kultur, Fraueninformation, Nr. 33. http://publications.europa.eu/resource/genpub/PUB_CCAG91002DEC_PDFA1B.1.2 (Zugriff am 15.01.2024).

Börzel, Tanja A.; Zürn, Michael 2020. *Contestations of the Liberal Script. A Research Program*. SCRIPTS Working Paper Series No. 1. https://www.scripts-berlin.eu/publications/Publications-PDF/SCRIPTS-WP1_final.pdf (Zugriff vom 15.11.2023).

Bryson, Valerie 2016 [1992]. Feminist Political Theory. 3. Auflage. London, New York: Palgrave Macmillan.

Collins, Patricia Hill 2020. »The New Politics of Community Revisited«, in *The Pluralist*,15, 1, S. 54–73.

Collins, Patricia Hill 2019. »The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy«, in *The Palgrave Handbook of Intersectionality in Public Policy*, hrsg. v. Hankivsky, Olena; Jordan-Zachery. Julia S. S. 167–192. Cham: Palgrave Macmillan.

Collins, Patricia Hill 2011. »Piecing together a genealogical puzzle: intersectionality and American pragmatism«, in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*,3,2, S. 88–112.

Combahee River Collective 1977. *Combahee River Collective Statement*. https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html (Zugriff vom 15.11.2023).

Clark, Alexis 2023 [2019]. *How the History of Blackface Is Rooted in Racism*. https://www.history.com/news/blackface-history-racism-origins (Zugriff 3.12.2023).

Crenshaw, Kimberlé W. 2011. »Postscript«, in *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, hrsg. v. Lutz, Helma; Herrera Vivar, Maria Teresa; Supik, Linda, S. 221–233. Farnham: Ashgate.

Crenshaw, Kimberlé W. 1989. »Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of anti-discrimination doctrine, feminist theory, and anti-racist politics«, in *The University of Chicago Legal Forum*,140, S. 139 – 168.

Dengler, Corinna; Lang, Miriam 2022. »Commoning Care: Feminist Degrowth Visions for a Socio-Ecological Transformation«, in *Feminist Economics*,28,1, S. 1–28.

Dhawan, Nikita; Castro Varela, Maria do Mar 2018. »›What difference does difference make‹?: Diversity, intersectionality and transnational feminist politics«, in *Tijdschrift voor Genderstudies*, 21,1, S. 45–67.

Dietze, Gabriele 2013. *Weiße Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken*. Bielefeld: transcript.

DuBois, Ellen C. 1998. *Woman Suffrage and Women's Rights*. New York. New York University Press.

Emejulu, Akwugo; Sobande, Francesca, hrsg., 2019. *To Exist is to Resist. Black Feminism in Europe*. London: Pluto Press

Evans, Farrell 2023 [2021]. *How Jim Crow-Era Laws Suppressed the African American Vote for Generations*. https://www.history.com/news/jim-crow-laws-black-vote (Zugriff vom 3.12.2023).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Firestone, Shulamith 2015 [1979]. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. London, New York: Verso.

Federici, Silvia 2015. *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*. 2. Auflage. Münster: edition assemblage.

Friedan, Betty 2010 [1963]. *The Feminine Mystique*. London: Penguin Books.

Geier, Manfred 2017. »Der Prozess gegen Olympe de Gouges, Frankreich 1793«, in *Lexikon der Politischen Strafprozesse*, hrsg. v. Groenewold, Kurt; Ignor, Alexander; Koch, Arnd. https://www.lexikon-der-politischen-strafprozesse.de/glossar/gouges-olympe-de/ (Zugriff vom 14.01.2024).

Gouges, Olympe de 1989 [1791]. »Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin«, in *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik*, 9,17, S. 100–107.

Günther, Jana 2018. »Die Suffragetten. Mit Militanz zum Frauenstimmrecht«, in *APuZ*, 68, 42, S. 20–27.

Hansen, Brigitte 1993. »Geschlechterverhältnis und politische Philosophie des 17. Jahrhunderts«, in *Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, 11,1, S. 65–80.

Hekman, Susan 1992. »The Embodiment of the Subject: Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism«, in *The Journal of Politics*,54,4, S. 1098–1119.

hooks, bell 2015 [1990]. *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. New York, London: Routledge.

Kawesa, Victoria 2022. »*And Then We Wept* – an Academic Obituary of Bell Hooks 1952–2021«, in *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 30,2, S. 161–166.

Kensinger, Loretta 1997. »(In)Quest of Liberal Feminism«, in *Hypathia*, 12,4, S. 178–197.

Lorde, Audre 2018. *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*. London: Penguin.

Ludwig, Gundula 2021. »Körper und politische (An-)Ordnungen. Zur Bedeutung von Körpern in der modernen westlichen Politischen Theorie«, in *Politische Vierteljahreszeitschrift*, 62, 4, S. 643–669.

Lugones, María 2010: »Toward a Decolonial Feminism«, in *Hypatia* 25,4, S. 742–759.

MacKinnon, Catharine A. 1989a: »Feminismus, Marxismus, Methode und der Staat: Ein Theorieprogramm«, in *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, hrsg. v. List, Elisabeth; Studer, Herlinde, S. 86–132. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

MacKinnon, Catharine A. 1998b. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Mansbridge, Jane 2008. »Carole Pateman: Radical Liberal?«, in *Illusion of consent: engaging with Carole Pateman*, hrsg. v. O'Neill, Daniel I.; Shanley, Mary Lyndon; Young, Iris Marion, S. 17–29. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Meißner, Hanna 2010. *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: transcript.

Özmen, Elif 2023. *Was ist Liberalismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Okin, Susan Moller 2004. »Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate«, in *Fordham Law Review*,72,5, S. 1537–1567.

Okin, Susan Moller 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.

Pateman, Carol 1992. »Gleichheit, Differenz, Unterordnung. Die Mutterschaftspolitik und die Frauen in ihrer Rolle als Staatsbürgerinnen«, in *Feministische Studien*,10,1, S. 54–69.

Pateman, Carol 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.

Pateman, Carol 1979. »Justifying Political Obligation«, in *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, hrsg. v. Kontos, Alkis, S. 63–75. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Purvis, June 1995. »Deeds Not Words. The Daily Lives of Militant Suffragettes in Edwardian Britain«, in *Women's Studies International Forum*,18,2, S. 91–101.

Reuter, Martina. 2014. »Like a Fanciful Kind of Half Being«: Mary Wollstonecraft's Criticism of Jean-Jacques Rousseau«, in *Hypathia*, 29,4, S. 925–941.

Schiebinger, Londa 1995 [1993]. *Am Busen der Natur. Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Springborg, Patricia 2005. *Mary Astell. Theorist of Freedom from Domination*. Cambridge: Cambridge University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Terrell, Mary Church 1940. *A Coloured Woman in a White World*. Washington, D.C.: Ransdell Inc. Publishers.

Towns, Ann E. 2010. *Women and States. Norms and Hierarchies in International Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tronto, Joan C. 2020. »Caring Democracy: How Should Concepts Travel?«, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, hrsg. v. Urban, Petr; Ward, Lizzie, S. 181–197. Cham: Palgrave Macmillan.

Tronto, Joan C. 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York, London: New York University Press.

Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, London: Routledge.

Ullrich, Martina 1995. »Kommunitarismus und Feminismus. Berührungspunkte ›postliberalen‹ Denkens«, in *Forschungsjournal NSB*, 8,3, S. 63–72.

Wendell, Susan 1987. »A (Qualified) Defense of Liberal Feminism«, in *Hypatia*, 2,2, S. 65–93.

Wolff, Kerstin 2018. »Auch unsere Stimme zählt! Der Kampf der Frauenbewegung um das Wahlrecht in Deutschland«, in *APuZ*, 68,42, S. 11–19.

Wollstonecraft, Mary 2004 [1792]. *Vindication of the Rights of Woman*. London: Penguin.

Young, Iris Marion 1985. »Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics«, in *Women's Studies International Forum*, 8,3, S. 173 – 183.

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021: Sketching the Liberal Script. A Target of Contestations, SCRIPTS Working Paper No. 10, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Der Beitrag beschäftigt sich mit der feministischen Kritik am liberalen Skript. Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, wie verschiedene feministische Theoriestränge das liberale Skript herausfordern und welche Muster der Herausforderung erkennbar sind. Um diese Frage zu beantworten, werden zentrale Vertreterinnen liberaler, radikaler, intersektionaler und fürsorgeethischer feministischer Ansätze aus dem angloamerikanischen Raum einer Re-Lektüre unterzogen. Anhand zweier Kriterien, nämlich zum einen der Bedeutung, die der individuellen Selbstbestimmung in den feministischen Strömungen beigemessen wird, und zum anderen der Rolle, die staatlichen Institutionen bei der Einlösung des Gleichheitsversprechens zugeschrieben wird, lassen sich folgende Muster identifizieren: 1) Die Herausforderungen ersten Grades; hier dient das liberale Skript weiterhin als positiver Bezugspunkt und Feministinnen beanspruchen, die Reichweite des Gleichheitsversprechens zu erweitern. 2) Die Herausforderungen zweiten Grades; hier werden die Prämissen und Institutionen des liberalen Skripts in Frage gestellt, nicht aber der Kern des liberalen Skripts. Folglich geht es bei dieser Ausprägung vor allem um Veränderungen des liberalen Skripts mit dem Ziel, die in das Skript strukturell eingeschriebenen Geschlechterasymmetrien aufzuheben. 3) Die Herausforderungen dritten Grades; hier unterscheiden sich die Vorstellungen über die Parameter der Emanzipation grundlegend von denen des liberalen Skripts. Im Zentrum steht nicht mehr das Streben nach Gleichheit mit dem Fokus auf individuelle Selbstbestimmung, sondern vielmehr gemeinschaftsorientierte Entwürfe von Emanzipation. Die Herausforderung dritten Grades beinhaltet somit einen Gegenentwurf zum liberalen Skript. Die Analyse zeigt, dass die feministischen Herausforderungen des liberalen Skripts nicht strikt entlang der traditionellen Trennlinien zwischen den verschiedenen feministischen Strömungen (liberal, radikal, fürsorglich, feministisch) verlaufen. So lässt sich beispielsweise die Kritik liberaler Feministinnen am liberalen Skript nicht ausschließlich als Herausforderung ersten Grades klassifizieren, ebenso wenig wie radikalfeministische Perspektiven einfach als Gegenperspektiven oder Herausforderungen dritten Grades eingeordnet werden können. Diese theoretischen Befunde eröffnen neue Perspektiven für die Forschung: Sie zeigen, dass die feministischen Strömungen im Kern mehr (liberale) Gemeinsamkeiten aufweisen, als gemeinhin angenommen wird.

Stichworte: Feministische Theorien, Intersektionalität, Frauenbewegungen, liberale Skript, Geschlechterasymmetrien

Gender justice in the liberal script: Feminist Perspectives and Critique

Abstract: The article examines the feminist critique of the liberal script, focusing on how different feminist theoretical strands challenge it and what patterns can be discerned. To address this question, central representatives of liberal, radical, intersectional, and care-ethical feminist approaches from the Anglo-American world are re-examined. The analysis identifies the following patterns based on two criteria: the significance attributed to the goal of individual self-determination and the role assigned to state institutions in fulfilling the promise of equality: First-degree challenges: In this category, the liberal script remains a positive point of reference. Feminists seek to extend the scope of the promise of equality, aiming to include women without questioning the foundational principles of the liberal script. Second-degree challenges: Here, the premises and institutions of the liberal script are criticized, though its core principles remain intact. This form of challenge focuses on modifying the liberal script to eliminate the gender asymmetries that are structurally embedded in it. Third-degree challenges: These challenges fundamentally diverge from the liberal script's parameters of emancipation. Instead of focusing on individual self-determination, third-degree challenges emphasize community-oriented concepts of emancipation, presenting a comprehensive alternative to the liberal script. Ultimately, the analysis shows

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

that feminist challenges to the liberal script do not strictly follow the traditional dividing lines between the various feminist strands (liberal, radical, care-ethical). For instance, the critique by liberal feminists of the liberal script cannot be exclusively classified as a first-degree challenge, just as radical feminist perspectives cannot be simply categorized as counter-perspectives or third-degree challenges. These theoretical findings open up new research perspectives: they reveal that the feminist strands share more (liberal) commonalities at their core than is commonly assumed.

Keywords: feminist theories, intersectionality, women's movements, liberal script, gender asymmetries

Autorin:

Prof. Dr. Gülay Çağlar
Freie Universität Berlin
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft
Arbeitsbereich Gender and Diversity
Ihnestraße 22
14195 Berlin
guelay.caglar@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schirin Amir-Moazami

Islam in Europa und das liberale Skript – postkolonial gelesen*

Einleitung

Zu den Zusammenhängen von liberalem Denken und Handeln, Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus ist in den vergangenen Jahrzehnten viel Tinte geflossen.[1] Die zeitlichen, räumlichen, thematischen und theoretischen Schwerpunkte dieser Forschung unterscheiden sich teilweise stark voneinander. Dennoch teilen sie zumindest eine Grundannahme: Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus sind keine zufälligen, unverhofften Abweichungen, sondern genuiner Bestandteil liberalen Denkens und Handelns. Die Schattenseiten, Widersprüche und negativen Effekte liberaler Denktraditionen sind demnach nicht als Scheinheiligkeit abzutun – es wird A gesagt, in Wahrheit aber B getan. Noch sind sie allein als Diskrepanz zwischen reiner Theorie und verunreinigter Praxis zu verstehen, wonach liberale Theorie für die fehlerhaften historischen Umsetzungen nicht verantwortlich gemacht werden kann.[2] Vielmehr, so der Konsens dieser Forschung, stehen liberales Denken und imperiale Ambitionen in einer intimen Beziehung zueinander.

In diesem Beitrag arbeite ich entlang postkolonialer Denkansätze die Fortdauer des Kolonialen heraus, die sich im liberalen Skript auch in seinen gegenwärtigen Ausprägungen auf subtile Weise widerspiegelt. Das liberale Skript verstehe ich dabei nicht in erster Linie als ein festgefügtes Set an Prinzipien, das innerhalb nationalstaatlicher Ordnungen allmählich formalrechtlich institutionalisiert worden ist. Ich folge eher einem Verständnis von liberaler Theorie und Praxis als Diskursraum, der historisch kontingent, dynamisch, teilweise in sich höchst widersprüchlich, in jedem Fall aber machtdurchdrungen ist. Es geht mir also vor allem darum, wie das liberale Skript diskursiv und in den Selbstbeschreibungen liberaler Denker*innen erzeugt wird.[3]

Zu einer der Grundprämissen postkolonialer Theoriebildung gehört die Feststellung, dass die Auswirkungen des Kolonialismus bis in die Gegenwart hineinwirken und dass die durch koloniale Expansion vorangetriebenen Verflechtungen anhaltend nach- und weiterwirken.[4] Diese Beständigkeit wird etwa in der geläufigen Unterscheidung zwischen Kolonialismus und Kolonialität deutlich:

* Für die wertvollen Kommentare bedanke ich mich herzlich bei Mika Hannula, Fritjof Stiller und Michael Zürn sowie bei den anonymen Gutachter*innen.

1 Siehe z.B. Goldberg 2002; Kumer 2021 [2012]; Mehta 1999; Stoler 2016; Stovall 2021.

2 So etwa Laborde 2017, z.B. S. 4 und 16.

3 Zum Begriff des liberalen Skripts vgl. die Einleitung des vorliegenden Sonderbands.

4 Siehe z.B. Do Mar und Dhawan 2020; Dhawan 2019; Rauhut und Boatcă 2019; Stoler 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Colonialism denotes a political and economic relation in which the sovereignty of a nation or a people rests on the power of another nation, which makes such a nation an empire. Coloniality, instead, refers to long-standing patterns of power that emerged as a result of colonialism, but that define culture, labor, intersubjective relations, and knowledge production well beyond the strict limits of colonial administrations. Thus, coloniality survives colonialism. It is maintained alive in books, in the criteria for academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-image of peoples, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experience. In a way, as modern subjects we breathe coloniality all the time and everyday.«[5]

Allerdings sollte »Kolonialität« kein generischer Präsenzbegriff bleiben, um nicht an Tragkraft einzubüßen. Hier folge ich Ann Laura Stolers Vorschlag, Postkolonialität weder als Bruch noch als lineare Kontinuität, sondern eher im Sinne von »Rekursionen« zu verstehen – als Muster, die sich langfristig einschreiben, dabei aber immer wieder neue Formen annehmen. Über diese zeitliche Dimension hinaus verstehe ich postkoloniale Theorie außerdem als Analyseperspektive, die koloniale Muster von Machtasymmetrien und -techniken aufzeigt. Für meinen Zugriff relevant sind hier nicht in erster Linie Muster der materiellen Ausbeutung, die kapitalistische Produktionsweisen und ihre wirtschaftsliberalen Begründungen in ihren globalen Dimensionen notwendigerweise freisetzen.[6] Auch wenn postkoloniale Strukturen immer zwingend mit kapitalistischen Interessen und Dynamiken verknüpft sind, richte ich den Blick auf jene Machttechniken, die auf Veränderungen der verkörperten Lebensweisen jener Bevölkerungsgruppen oder Subjekte ausrichtet sind, die (noch) nicht den Idealen von liberaler Freiheit entsprechen.

Als konkreten Fall für solcherlei Rekursionen nehme ich die muslimische Präsenz in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften in den Blick. Dieses Feld ist aus mindestens zwei Gründen für mein Anliegen paradigmatisch, postkolonialen Widerhallen liberaler Prägung in der Gegenwart nachzuspüren: Erstens wird der Islam häufig wie keine andere Tradition als der quintessentielle Gegenpart zu liberalen Prinzipien und Ordnungen in Stellung gebracht. Wie ich zeigen werde, beruht diese Dichotomie unter anderem auf Idealen von liberaler, säkularisierter Religion, die nicht jenseits von verflechtungsgeschichtlichen kolonialen Dynamiken und Rangordnungen zu verstehen ist. Bisweilen wird großzügig gezeigt, dass der Islam sehr wohl mit liberalen Prämissen wie Selbstbestimmung, Rationalität und Loyalität zum säkularen Staat kompatibel sei.[7] Der Rahmen, anhand dessen diese Passfähigkeit gemessen wird, bleibt aber zumeist ein zeit- und raumloses liberales Ideal, das vor allem durch den Vergleich an Konturen gewinnt. Zweitens lassen sich am Beispiel der Aushandlungen über den (il)legitimen Platz des Islams in Westeuropa grundsätzlichere koloniale Muster liberaler Prägung ablesen.

Wenn ich diesen Fall insofern als »muslimische Frage« in Europa bezeichne, so orientiere ich mich an jener Forschung, die diese überdimensionale Diskursproduktion zur (In-)Kompatibilität des Islams und liberalen Ordnungen und Prinzipi-

5 Maldonado-Torres 2007, S. 243.

6 Hierzu z.B. Rauhut und Boatcă 2019.

7 Siehe etwa An-Na'im 2008; March 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

en kritisch befragt hat.[8] Wie bereits W. E. Burghardt Du Bois mit Blick auf die sogenannte »N… Question« gezeigt hat, bringt eine überdimensional verhandelte Frage immer zugleich eine überdimensionale Problematisierung und besondere Formen des Regierens dieses Problems hervor.[9] Mit Blick auf die gegenwärtige »muslimische Frage« in Westeuropa schreibt der Politiktheoretiker Salman Sayyid entsprechend: »[…] The Muslim question (…) refers to a series of interrogations and speculations in which Islam and/or Muslims exist as a difficulty that needs to be addressed. Thus, the Muslim question is a mode of enquiry that opens a space for *interventions*: cultural, governmental and epistemological.« (Sayyid 2014, S. 3). Ich argumentiere nun, dass die Lösungen, die aus liberaler Perspektive für das »Islamproblem« in Europa angeboten werden, koloniale Muster nicht überwinden, sondern auf subtile Weise wiederholen.

Die Zusammenhänge zwischen liberalem Denken, Imperialismus und (Post-)Kolonialismus sind zu komplex und dynamisch, als dass sie hier angemessen adressiert werden könnten. Mit Rückgriff auf die Arbeiten von Uday Singh Mehta und Theo Goldberg beschränke mich daher auf einen Aspekt, den ich als erzieherischen und paternalistischen Impetus liberal begründeter kolonialer Expansion bezeichne. Deutlicher als es Mehta oder Goldberg tun, konzentriere ich mich dabei insbesondere auf die Verschränkungen von *Race* und Religion. Im Kern argumentiere ich, dass sich liberal begründeter Kolonialismus ebenso wie seine postkolonialen Rekursionen in der Gegenwart nicht so sehr in offen ausgesprochener Herabsetzung von Bevölkerungsgruppen als inferior ausdrückt. Vielmehr folgt er einer universalistischen Logik, wonach das Andere, Unvertraute und potenziell von der liberalen Norm von Religion Abweichende nach einem Modell abstrakter Prinzipien ähnlich wie ein unmündiges Kind erzogen werden muss – wenn nötig mit Gewalt.

Koloniale Einschreibungen I – Liberalismus und Empire

> »In the empire, one might say, liberalism had found the concrete place of its dreams.«[10]

In seiner vielzitierten Untersuchung *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century Liberal Thought* beginnt Uday Mehta mit einer auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Beobachtung: Die für den Kolonialismus charakteristischen Hierarchisierungen von Menschen, Regionen, Sprachen oder Religionen, so Mehtas Argument, sind in die Fundamente liberaler Theorie eingeschrieben. Mehr noch: Versklavung und koloniale Expansion wurden von den Begründern liberaler Theorie nicht konsequent verurteilt oder angezweifelt, sondern bisweilen massiv vorangetrieben – und zwar mit Rückgriff auf liberale Prinzipien. Zugleich stellt Mehta fest – und darin besteht der scheinbare Widerspruch -, dass liberal begründeter Imperialismus in der ideengeschichtlichen und normativ-

8 Siehe z.B. Norton 2012; O'Brien 2016; Sayyid 2014.

9 Du Bois 1898.

10 Mehta 1999, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theoretischen Forschung zu liberalem Denken wenig Beachtung gefunden habe. Zumindest bis zum ersten Erscheinen von Mehtas Buch 1999 fand die intime Verbindung zwischen Liberalismus und Imperialismus ebenso wie liberal begründeter Rassismus lediglich in Disziplinen wie der Anthropologie, der Literaturwissenschaft oder den *Postcolonial* und *Cultural Studies* Erwähnung. Die Politische Theorie blieb hingegen auffällig schweigsam. Das mag sich seit 1999 verändert haben.[11] Zugleich fällt jedoch auf, dass diese Arbeiten insbesondere im deutschsprachigen Raum nach wie vor eher randständig sind, etwa indem sie gänzlich aus dem grundständigen Kanon normativer politischer Theorie herauskatapultiert, oder indem sie mit dem Label »post«- oder »dekolonial« versehen und damit als verzichtbare Beigabe behandelt werden.

Dies wirft die Frage auf, ob normative politische Theorie vor allem in ihren liberalen Impulsen möglicherweise dazu neigt, die unschönen Seiten liberaler Denktraditionen auszuklammern, um das liberale Projekt vor Kritik zu bewahren.[12] In diesem Sinne handelt es sich Mehta zufolge auch nur scheinbar um einen Widerspruch: »There are, as I argue, reasons *internal* to liberalism why this question [of imperialism, Anm. Verf.] is not articulated with such starkness within this body of ideas.«[13] Wenn ich daher nachfolgend die Grundzüge des intimen Verhältnisses zwischen Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus und liberalen Denktraditionen skizziere, so gerade nicht im Sinne einer Randnotiz, die spezifischen (postkolonialen) Befindlichkeiten geschuldet ist. Vielmehr behaupte ich, dass das Verschweigen, Herunterspielen oder Verdrängen der kolonialen Einschreibungen und Rekursionen in liberales Denken und Handeln für die Fortdauer des Kolonialen mitverantwortlich sind.[14]

In seiner Auseinandersetzung mit liberalen Theorien arbeitet Mehta insbesondere heraus, mit welchen Begründungen die Urväter liberalen Denkens koloniale Expansionen rechtfertigten und streckenweise begrüßten. Je entfernter die Gebiete oder Menschen vom westeuropäischen Kerngebiet lagen und je dunkler ihre Hautfarbe war, desto deutlicher wurden sie mit Defiziten ausgestattet und in der Skala des Menschseins nach unten verfrachtet. Dass dieses Rangordnungssystem

11 Siehe z.B. Amy Allen 2016 oder für den deutschsprachigen Raum die Arbeiten von Nikita Dhawan.

12 So etwa argumentiert Jeanne Morefield in ihrem Buch *Empires without Imperialism. Anglo-American Decline and the Politics of Deflection* (Morefield 2014). Siehe auch Dhawan 2016.

13 Mehta 1999, S. 8. Ähnlich gibt Theo Goldberg im Zusammenhang mit den rassistischen Grundlagen des modernen liberalen Staates zu bedenken, dass die Verweigerung, Race als strukturierenden Differenzmarker ernstzunehmen, selbst Bestandteil zeitgenössischer Konfigurationen des *liberalen* Racial State seien: »The Racial State then is about racial conditions *and their denial* […]« (Goldberg 2002, S. 6, eigene Hervorhebung).

14 Siehe hierzu auch Jaeggis im vorliegenden Band (insbesondere Abschnitt 2) sowie Çağlars Beitrag für eine feministische Kritik der selektiven Auslegung des liberalen Gleichheitsversprechens.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuvorderst auf rassistischen Klassifikationen beruhte, zeigt sich bei jedem näheren Blick in die Schriften, die als Urtexte liberalen Denkens gelten. John Locke etwa beschrieb den Sklavenhandel als besonders lukrativ und als »great support for the American plantations«.[15] Afrikaner waren in seinen Augen »scarcely civilized«.[16]

Die treibende Kraft dieser Rechtfertigungen waren wirtschaftliche Interessen und der Übergang vom Merkantilismus zum Kapitalismus. Zugleich teilten Denker wie Kant, Mill oder Bentham die Auffassung, dass Menschen in bestimmten Regionen der Erde nicht zu Vernunft und Selbstbestimmung fähig seien und daher auf besondere Weise regiert werden müssten. Kolonialismus wurde insofern als notwendiger Schritt einer zivilisatorischen Mission erachtet. Er wurde von jenen vorangetrieben, die sich auf der Entwicklungsskala als am weitesten fortgeschritten wähnten – also von weißen, christlichen, männlichen Europäern mit Besitz.

Liberal begründete koloniale Expansion folgt damit einem erzieherischen Impuls. Davon legen Mehta zufolge Kolonialarchive ebenso Zeugnis ab, wie die Schriften liberaler Denker, vor allem solcher, die über *British India* schrieben: »The gulf between fathers who must also be oppressors – just and unjust, moderate and rapacious – and their people is not filled by the probity of intentions but by a language and way of thinking in which the stranger has from the very outset been coded as a child.«[17]

Ausschlaggebend für meinen Beitrag ist vor allem die Erkenntnis, dass liberale Denktraditionen weder von kolonialen Projekten noch von rassistischen Logiken zu entkoppeln sind. In seiner Auseinandersetzung mit dem *Racial State* präsentiert Theo Goldberg zwei Theorietraditionen des Rassismus. Die erste Traditionslinie bezeichnet er als »Naturalismus«, die zweite als »Historizismus«. In der ersten, für mein Anliegen weniger relevanten Version werden »primitive Völker« als natürlich rückständig und daher als niemals zur Freiheit fähig klassifiziert. Diese Variante hat den biologistisch begründeten Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhundert den Weg geebnet.

In der zweiten, für liberales Denken charakteristischen Traditionslinie werden nicht-weiße, außer-europäische und nicht-christliche »Völker« als historisch *noch* nicht entwickelt, aber potenziell entwicklungsfähig klassifiziert. Nach Goldberg lieferte diese Variante den theoretischen Unterbau für koloniale Expansion:

> »As modernity's definite doctrine of self and society, of morality and politics, liberalism has made possible discursively to legitimate ideologically, and to rationalise politico-economically prevailing sets of racially ordered conditions and racist exclusions. Classical liberalism (which includes in its range much of contemporary conservatism in the form of neoliberalism) thus was a key element historically in promoting racial reasoning and its racist implications as central to modernity's common moral, political and jurisprudential sense.«[18]

15 Goldberg 2002, S. 45.

16 Ebd.

17 Mehta 1999, S. 14.

18 Goldberg 2002, S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es steht außer Frage, dass sich naturalistischer und historizistischer Rassismus nicht selten überlagern. Dennoch scheint mir Goldbergs Unterscheidung analytisch hilfreich zu sein, um die dezidiert liberalen Begründungen für den Kolonialismus und den Imperialismus begreifbar zu machen. Liberal legitimierter Kolonialismus war demnach seltener von biologistischen Varianten des Rassismus getrieben, wonach Menschen qua Natur in Kategorien sortiert und gereiht wurden. Häufiger folgte er dem »historizistischen Rassismus«. Demnach sollten jene, die als nicht-europäisch, nicht-weiß oder nicht-christlich klassifiziert wurden, eine Chance bekommen, von den als überlegen klassifizierten weißen Europäern aus ihrem prähistorischen und unterentwickelten Status herausgerettet zu werden:[19] »Liberalism's racially mediated meliorism and commitment to a moral progressivism as much evident in Lord Acton or Toqueville as in Mill, translates into an underlying optimism that its racist history will be progressively overcome giving way ultimately to a standard of nonracialism to contemporary colorblindness.«[20] Goldberg stellt also einen Zusammenhang her zwischen diesen sozialen Kategorisierungen (»social subjectivity«) und dem, was er »racial rule« nennt: Der Status »unterentwickelt« legitimierte koloniales Regieren und damit auch Eingriffe in Lebensweisen und Befindlichkeiten, die als rückständig, primitiv und schädlich klassifiziert und daher diszipliniert wurden.

Nun könnte der Einwand folgen, dass sich die Auswahl der liberalen Denker, die Mehta oder Goldberg kritisch ins Visier nehmen, auf Großbritannien bzw. Frankreich beschränkt und damit zu spezifisch sei, um als grundsätzlichere koloniale Muster identifizierbar zu sein. Das Tableau der Verklammerungen von liberalen und imperialen Bestrebungen und rassistischen Klassifikationsschemata lässt sich aber durchaus auf alle anderen Kolonialmächte erweitern. Die konkreten Ausformungen waren freilich jeweils spezifisch.[21] Auch in Deutschland, wo koloniale Expansion vergleichsweise zurückhaltend und liberales Denken in politischem Handeln verhältnismäßig wenig ausgeprägt war, findet sich das Schema des liberalen Paternalismus wieder, wenngleich Goldberg den deutschen Kolonialismus zuvorderst dem naturalistischen Rassismus zuordnet.[22]

Exemplarisch für meinen Kontext sind etwa die Schriften des Kolonialbeamten und Begründers des Deutschen Kolonialinstituts in Hamburg Carl Heinrich Becker.[23] Becker war zwischen 1925 und 1930 Preußischer Kulturminister und versuchte nebenbei auch, die deutschsprachige Islamwissenschaft aus ihrem philologischen Dornröschenschlaf zu wecken und für die Politikberatung brauchbar zu

19 Ebd., S. 88f.

20 Ebd., S. 70.

21 Siehe hierzu auch Goldbergs Ausführungen zu Frankreich und GB, Kap. 4. oder Ann Laura Stolers Analysen zu den Niederlanden z.B. 1995; 2016.

22 Goldberg 2002, S. 75.

23 Eine ausführliche politische Biographie von C.H. Becker hat Alexander Hariri 2005 vorgelegt.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

machen.[24] Wichtiger für mein Anliegen: Becker hat wie kaum jemand vor ihm die Konturen einer dem Kolonialismus verschriebenen Islampolitik deutlich ausbuchstabiert. Sein Aufsatz »Islampolitik« verdeutlicht auf bemerkenswerte Weise, dass seine Analysen des Islams in erster Linie dazu dienten, das christlich-säkularisierte Europa als höherrangig zu verbrämen. Seine islampolitischen Überlegungen schwanken zudem zwischen Anerkennung und Abwertung. Toleranzappelle koppeln sich mit paternalistischen Eingriffsoptionen. In seinen Überlegungen, wie Deutschland in seinen expansiven Ambitionen mit dem zerfallenden Osmanischen Reich umzugehen hätte, schreibt Becker beispielsweise:

> »Da ist es denn eine der Grundfragen, wie man sich zum Islam überhaupt stellt, ob man ihn bekämpft, befördert oder indifferent behandelt. Nach dem allgemein anerkannten Gesetze religiöser Duldung wird wohl kein moderner Staat zu einer Bekämpfung des Islam die Hand bieten, wenn er auch gegen Auswüchse und Entstellungen gelegentlich einzuschreiten haben wird. Wichtiger ist die Frage, ob man sich in die islamischen Verhältnisse einmischen soll, oder ob man die europäische Staatsleitung vollkommen trennen soll von dem islamisch-religiösen Leben der Bevölkerung, um sich höchstens auf ein allgemeines Aufsichtsrecht zu beschränken.«[25]

Beckers abwägender Ton zeugt in erster Linie von seiner Einsicht, dass Europas koloniale Ordnung zu bröckeln begann. Zugleich hält ihn seine Zurückhaltung gegenüber weiteren kolonialen Eingriffen an keiner Stelle davon ab, sein manichäisches Verständnis in die Welt zu rufen. Das von Becker identifizierte »Islamproblem« basiert in erster Linie auf seinem Imaginär vom Christentum als befriedete und säkularisierte »Religion«, die er mit dem Islam als bedrohliche »Zivilisation« kontrastiert. Während das Christentum demnach nur Religion ist, impliziert Islam gleichermaßen Politik, Region, Zivilisation und Kultur.[26]

Wichtiger noch für mein Anliegen ist aber der zuvor skizzierte historizistische Rassismus, der auch aus Beckers Schriften spricht. Weil er den Islam als durch und durch politisch durchwoben betrachtet, sieht Becker die Rolle der europäischen Kolonialmächte darin, Muslim*innen durch Erziehung und nicht durch Zwang zur Zähmung und Vernunft zu verhelfen:

> »Gewiss hat der Orient in Schule und in Presse seit Beginn des vorigen Jahrhunderts unter dem Einfluss des abendländischen, speziell französischen Geisteslebens gestanden, und diese europäische Gedankenwelle kann in der Flut modern-orientalischen Denkens auch nicht mehr entbehrt werden. Trotzdem bahnt sich langsam die Erkenntnis einen Weg, dass nur durch Anknüpfung an die überlieferten Geisteswerte und nicht durch Import eine gesunde Entwicklungsmöglichkeit im modernen Sinne gewährleistet werden kann. Dabei ist es namentlich für die Schule nötig, die weltlichen Fächer stärker zu betonen und dabei eine Entklerikalisierung (sic!) der Schule durchzuführen. Diese Entwicklung ist bereits im Gange. Geistig-religiöse und weltliche Bildung sind, jede an ihrem Platze, auch in Zukunft benötigt, aber man sollte versuchen, diese beiden Welten möglichst zu trennen.«[27]

24 Vgl. Marchand 2010, S. 361f.

25 Becker 1916, S. 108.

26 Zur Genealogie des Zivilisationsbegriffs in diesen Kontrastierungen siehe z.B. Salvatore 1999.

27 Becker 1916, S. 105–6.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beckers Lavieren zwischen Wohlwollen, Paternalismus und Überlegenheitspathos ist symptomatisch für den Zivilisierungseifer, der liberal begründete Kolonialprojekte kennzeichnet. So reiht auch Becker das »N….tum« in Afrika in die unterste Stufe der Menschheit ein und spricht ihm im Gegensatz zu »orientalischen Staaten« und deren »asiatischen Völker[n]« ab, überhaupt zur »Selbstbestimmung berufen«[28] zu sein.

Im Kern war liberal begründeter Imperialismus also zuvorderst eine kuratierende Kraft, die den kolonisierten Anderen zu formen und in seinen Lebensweisen zu reformieren versuchte und dabei für sich ein »Aufsichtsrecht« in Anspruch nahm, das bekanntermaßen auch Landnahmen beinhalten konnte. Nichteuropäische, oder genauer: nicht-christliche Kulturen, Völker, Rassen, Religionen oder Zivilisationen (die Wortwahl changierte) wurden dabei ähnlich wie Kinder behandelt, die vom Vormund Europa zur Freiheit und Selbstbestimmung erzogen werden sollten.

Ähnlich bot auch Becker ein Programm an, das den Islam mit sanften Methoden verändern sollte. Muslim*innen in den Kolonien ebenso wie jene im zerfallenden Osmanischen Reich wurden zur Selbsterziehung ermutigt. Die epistemische und materielle Überlegenheit des christlichen Europas sollte aber unangetastet bleiben. Ganz im Sinne von Mehtas und Goldbergs Analysen der Verstrickungen zwischen liberalem Denken und Imperialismus konnte sich der Islam auch bei Becker folglich nur unter der Bedingung entwickeln, dass Muslim*innen in Anknüpfung an ihre »überlieferten Geisteswerte« dem europäischen Ideal nacheiferten.

Race/Religion

An Becker lässt sich darüber hinaus ablesen, dass historizistischer Rassismus auch auf einer Verschränkung von *Race* und Religion beruhte. Diese Verknüpfung kommt sowohl bei Mehta als auch bei Goldberg eigentümlich wenig zur Sprache. Während beide überzeugend herausarbeiten, dass koloniale Expansion mit Hilfe von rassistischen Rangordnungsschemata auch von liberalen Denkern befördert wurden, sind sie im Hinblick auf die Zusammenhänge von *Race* und Religion eher schweigsam. Dieser Zusammenhang ist für den Fokus meines Aufsatzes allerdings zentral.

Genealogische Ansätze, die die Entstehung des Religionsbegriffs verflechtungsgeschichtlich betrachten, zeigen vor allem, dass sich »Rasse« und »Religion« als moderne Differenzkategorien gegenseitig bedingten: »Race connects physical characteristics to the essence of who a person is, to their culture, personality, intellectual and moral predispositions. Religion and race share a genealogy.«[29] Theodore Vial beispielsweise spricht von einer theologisch informierten Anthropologie, die mit Kant und später Schleiermacher ihren Ausgangspunkt nahm und von Herder

28 Ebd., S. 118.
29 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

veredelt wurde.[30] Diese Anthropologie verband sich mit einem (christlichen) Prototyp von Religion, der sich aus liberaler protestantischer Theologie speiste und dessen Kernzutaten verinnerlichter Glaube, Gefühl oder rationalisierte Religion waren. Diese Genealogie lässt sich nach Vial zumindest bis Kant zurückverfolgen.

Selbstverständlich unterbreitet Vial lediglich einen unter weiteren Vorschlägen, wie der Genealogie christlich informierter liberaler Theorie nachgegangen werden könnte. So spielten etwa katholische Reformbewegungen bei der Konturierung eines liberal geprägten Religionsverständnisses keine unbedeutende Rolle.[31] Außerdem wurde das Christentum bereits vor der Aufklärung als Inbegriff von Vernunft und Universalität und lange vor Kant zur Begründung von kolonialen Hierarchien und Ausbeutungspraktiken in Stellung gebracht.[32] Für liberal begründete koloniale Logiken, die sich gegenwärtig gegenüber Muslim*innen in Europa zeigen, sind allerdings auf Kant beruhende Denktraditionen relevanter.

Zu Kants Rassenanthropologie existiert mittlerweile ein weitläufiges Forschungsarchiv. Darin zeigt sich vor allem, dass Kants Verständnis von Vernunft nicht ohne weiteres von seiner Anthropologie der Rassen zu trennen ist.[33] Robbie Shilliam schreibt etwa: »Kant really was as obsessed with race as he was with reason. And as he radically rethought the nature of reason, Kant tightened the fit between skin color and the capacity to exercise reason.«[34]

Allerdings hat sich diese Forschung wenig um die Mechanismen der Abwertung von nicht-christlichen *Religionen* gekümmert, die Kants Texte ebenfalls durchdringen.[35] Kants Überhöhung von christlich sublimierter Vernunft war von einem Rangordnungsschema gestützt, das vor allem das Judentum, aber auch den Islam als Gegenpart zur Vernunft abwertete – versumpft in religiösen Dogmen, Recht, Politik und Materialität oder abqualifiziert als »Fetisch-Glauben«.[36] Wenn wir Kants taxonomische Sortierung von nicht-europäischen, nicht-weißen Menschen mit seinen Arbeiten zu »universaler« (de facto christlich-protestantischer) Religion überblenden, wird vor allem eines deutlich: Das Judentum und der Islam waren für Kant nicht nur »falsche Religionen«. Sie stellten tiefgreifender die falsche Art dar, in der Welt zu sein.[37]

Diese Forschung ist für meinen Zusammenhang besonders relevant, weil sie noch einmal deutlich macht, dass der Rassebegriff parallel zu seiner biologistischen Theoretisierung auch mit moralischen und intellektuellen Verhaltenskriterien angereichert wurde. Demnach wurden Menschen entlang linguistischer,

30 Vial 2016, z.B. S. 18 und S. 191.

31 Lehner 2017.

32 Hierzu Westerduin 2021, v.a. Kap. 2.

33 Vgl. z.B. Kerner 2009; Shilliam 2021; Lu-Adler 2022.

34 Shilliam 2021, S. 35.

35 Zu den Zusammenhängen von Kants Rasse- *und* Religionsverständnis siehe z.B. Blijdenstein 2021, Kap. 2. oder Vial 2016, Kap. 1.

36 Siehe ausführlich Blijdenstein 2021, S. 72.

37 Blijdenstein 2024, i.E.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geographischer oder theologischer Kategorien sortiert und verteufelt oder gepriesen. Die Erfindung von »guten«, in unserem Fall zur Freiheit und Selbstbestimmung geborenen und »schlechten«, zur Freiheit und Selbstbestimmung zu erziehenden menschlichen »Rassen« fällt demnach nicht nur zeitlich, sondern auch epistemologisch mit der Hierarchisierung von guter und schlechter »Religion« zusammen.[38] Bei jedem Vergleich von »Weltreligionen«[39] bildete das Christentum entweder den ausdrücklichen Referenzrahmen oder die unmarkierte Folie, nach der das Judentum und der Islam hierarchisch untergeordnet wurden.

Koloniale Einschreibungen II: Assimilation und vorbehaltliche Anerkennung

Hier lässt sich eine interessante Parallele ziehen zum Umgang mit nicht-christlichen Minderheiten innerhalb der sich formierenden Nationalstaaten Europas. Dem möchte ich im nächsten Schritt genauer nachgehen, um deutlich zu machen, dass sich diese koloniale Logik der zivilisatorischen und erzieherischen Mission nicht allein auf imperiales Streben beschränkte. Für meinen Kontext von besonderer Relevanz ist dabei die sogenannte »Judenfrage« im 19., beginnenden 20. Jahrhundert, weil hier die Ambivalenzen zwischen liberalem Wohlwollen und Hierarchisierung im Inneren europäischer Nationalstaaten besonders deutlich hervortreten.

Exemplarisch möchte ich hier Zygmunt Baumans Kapitel zur Assimilation ins Gedächtnis rufen. Bauman zeigt, dass Assimilation und Segregation zwei Seiten einer Medaille und in moderne Klassifikations- und Ordnungsprinzipien eingefasst sind. Der Begriff der Assimilation kam erstmals im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Disziplinen im 16. Jahrhundert auf.[40] Angesichts des Wucherns von eng an naturwissenschaftliche Epistemologien angelehnten Rassentheorien ist es wenig überraschend, dass Assimilation nach und nach

38 Vgl. Anidjar 2008; Maldonado-Torres 2014; Masuzawa 2005; Vial 2016. Mittlerweile existiert zudem eine rege Forschung, die sich mit den politisch-theologischen Vorläufern von modernen Rassetheorien und Religionskonzepten beschäftigt. Hier wird die Genealogie dieser engen Verwandtschaft bereits im christlichen Mittelalter angesetzt. Davon zeugt etwa der im iberischen Kontext der Reconquista geprägte Begriff »raza«, mit dem sowohl die »falsche Abstammung« als auch die »falsche Religion« (Islam und Judentum) gemeint war (siehe Carr 2010; Kumer 2021 [2012]; Westerduin 2021). Diese theologische Spur und die damit verknüpften inquisitorischen Techniken der katholischen Kirche, den »falschen Glauben« aufzudecken, könnten als christlicher »Protorassismus« bezeichnet werden. Für diesen wertvollen Hinweis danke ich der/dem anonymen Reviewer*in. In der Rassismusforschung werden diese theologisch begründeten Vorläufer des modernen Rassismus allerdings häufig unterschlagen oder nur beiläufig erwähnt.

39 Zu den imperialen Implikationen des Diskurses über »Weltreligionen« siehe Masuzawa 2005.

40 In der Biologie beschreibt Assimilation den Prozess der Absorption eines Organs oder einer Substanz durch eine andere (Bauman 1991, S. 103; siehe auch Aumüller 2009, S. 28).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch von Geistes- und Sozialwissenschaften aufgegriffen wurde und nationalstaatlichen Projekten als Sozialtechnologie diente.[41] Im Einklang mit somatischen Metaphern, die nationalstaatliche Projekte genereller kennzeichneten, meinte Assimilation fortan die Transformation des Fremden in etwas Bekanntes, oder des als abweichend Geltenden in ein begehrtes Normales, kurzum, die Aufnahme von Minderheiten in den Nationalkörper.[42]

Folglich ging die Rhetorik von der Absorption über das Metaphorische hinaus und entwickelte sich zu einem Funktionsmechanismus des modernen Nationalstaates. Wichtiger für uns: Der Assimilationsappell blieb keinesfalls auf kulturalistische, völkische oder dezidiert biologistisch rassistische Konzeptionen von nationalstaatlicher Homogenität begrenzt. Bauman stellt vielmehr eine enge Verbindung fest zwischen dem Aufruf zur Konformität und Diskursen der Werteüberlegenheit,[43] die sich auf liberale Prinzipien von Gleichheit, Freiheit und Toleranz stützten[44]:

> »[…] indeed, the assimilatory project went down in history as a part of the *liberal* political programme, of the tolerant and enlightened stance that exemplified all the most endearing traits of a ›civilized state‹. The disguise effectively concealed the fact that the assimilatory offer must have tacitly assumed, in order to make sense, the stiffness of discriminatory norms and the finality of the verdict of inferiority passed on nonconformist values. The tolerance, understood as the encouragement of ›progressive attitudes‹ expressed in the search of individual ›self-improvement‹, was meaningful only as long as the measures of progress were not negotiable. Under the policy of assimilation, tolerant treatment of individuals was inextricably linked to intolerance aimed at collectivities, their ways of life, their values and, above all, their value-legitimating powers.«[45]

Kaum überraschend greift Bauman den Fall der Judenassimilation (freundlicher: »Judenemanzipation«[46]) in Deutschland auf. Für Jüd*innen waren die Prämissen des Assimilationsprojekts an wandelbare Bedingungen geknüpft, zu gefügigen Bürger*innen zu werden. Und dennoch, ganz gleich, wie sehr sie alles Jüdische von sich zu weisen versuchten, blieben sie zugleich die »unverbesserlichen Juden«[47]:»The circle was bound to remain vicious, for the simple reason that the values to which the Jews were told to surrender in order to earn acceptance were the very values which rendered acceptance impossible.«[48]

41 Bauman 1991, S. 103, Hervorhebung im Original.

42 In ihrem Buch zu politischen und wissenschaftlichen Diskursen zu Assimilation zeigt Jutta Aumüller, dass diese biologistischen und somatischen Fundamente auch in den ersten US-amerikanischen soziologischen Studien zur Assimilation von Eingewanderten im beginnenden 20. Jahrhundert zur Geltung kamen (Aumüller 2009, S. 29).

43 Ebd., S. 107.

44 Ebd., S. 107/108.

45 Ebd. Hervorhebung im Original.

46 Bauman arbeitet Assimilation als Sozialtechnologie heraus, liefert aber keine detaillierte historische Analyse. Eine ausführliche und erhellende Geschichte der »Judenemanzipation« in Europa hat David Sorkin 2019 vorgelegt.

47 Ebd., S. 121.

48 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während Bauman sehr aufmerksam gegenüber Mechanismen der Rassifizierung ist, die Assimilationsprojekten zugrunde lagen, bleibt auch er bei den Zusammenhängen von Rasse und Religion eher zurückhaltend. Es ist aber nötig, den Blick auch auf die gärtnernden Ambitionen des modernen Nationalstaates gegenüber »Religion« allgemein und gegenüber religiösen Minderheiten im Besonderen zu richten – und zwar auch in ihren liberalen Spielarten. Denn was Bauman generisch als Akte der nationalstaatlichen Verdrängung sozialer Fundamente gemeinschaftlicher und korporativer Traditionen und Lebensformen beschreibt,[49] bedeutete faktisch substantielle Eingriffe in jüdisch-theologische Autoritätsstrukturen.

Im Zusammenhang mit der Judenemanzipation in Deutschland sei Leora Batnizkys Analyse von der Umformung des Judentums in eine »Religion« ins Gedächtnis rufen. Batnitzky zeigt vor allem, dass moderne Konzepte von Religion und der souveräne Nationalstaat zusammengeboren wurden.[50] Religion wurde dabei offiziell zur privaten, zumindest aber individuellen Angelegenheit des als autonom gedachten Subjekts.

Wie bereits oben mit Blick auf Kant skizziert, wurde dieses Verständnis von Religion als verinnerlichtem Glauben vor allem gegenüber Religionstraditionen aufgewertet, für die öffentliche Praxis oder rechtliche Normativität zentral waren.[51] Zugleich hat sich der souveräne säkulare Nationalstaat das Vorrecht eingeräumt, über angemessene und unangemessene Religionsausübung im öffentlichen (und damit auch im privaten) Raum zu befinden und auf diese Weise stets religionsproduzierend gewirkt. Wie später zu zeigen sein wird, besteht diese Spannung im säkularen Verfassungsstaat bis heute fort.

Für katholische Milieus in Deutschland hatte dieses intime Verhältnis zwischen einem liberal informierten modernen Religionsverständnis und dem souveränen Nationalstaat weitreichende Folgen.[52] Für jüdische Traditionen war es von existenzieller Bedeutung. Preußen im späten 19., beginnenden 20. Jahrhundert ist hier paradigmatisch. Denn insbesondere der Preußische Staat war einem von Kant geprägten Verständnis von Religion als rationalem Glauben des vernunftbegabten Einzelnen verschrieben und nicht – wie gern behauptet – einem »neutralen« Religionsverständnis.[53] Die rechtliche und orthodoxe Orientierung jüdisch rabbinischer und talmudischer Traditionen standen insofern in einem Spannungsverhältnis zu Konzeptionen des abstrakten Subjekts, das seinerseits genaugenommen einem liberal-protestantischen Verständnis von Religion entsprang.[54] Auch die wohlwollenderen Töne riefen also letztlich dazu auf, jüdische Praxis, wenn nicht zu verbieten, so doch auf eine Weise umzukrempeln, dass sie den Vorstellungen

49 Bauman 1991, S. 104.

50 Batnitzky 2011, S. 26.

51 Ebd.

52 Vgl. Borutta 2011.

53 Vgl. Batnitzky 2011, S. 26.

54 Vgl. Aumüller 2009, S. 147; Mavelli 2012; Sorkin 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von »guter Religion« genügten oder sich überhaupt als »Religion« im modernen Sinne qualifizieren konnten.

Damit einher ging eine verstärkte Thematisierung und Regierung von jüdischen Praktiken wie der männlichen Beschneidung oder dem rituellen Schächten, die als barbarische und blutrünstige »Rituale« gebrandmarkt wurden.[55] Der Körper des (jüdischen) Anderen mit seinen überkommenen Praktiken diente nicht nur offenkundig völkischen Kräften dazu, den »Volkskörper« zu bereinigen. Er bot auch eine Folie für ausdrücklich liberal geprägte Narrative von rationaler, reflexiver und entritualisierter »Religion«.

Im ersten Fall ging es um Abstoßung oder Dämonisierung, im zweiten um Umformung und Domestizierung und darum, das Judentum nach protestantisch-liberalem Vorbild auf den »Weg der Vernunft« zu bringen. Genau hier lässt sich abermals die liberal geprägte koloniale Logik des Erziehens und Modulierens wiedererkennen, die auch für die Legitimation des Kolonialismus stichwortgebend war. In seiner Kritik an Anerkennungstheorien bringt Patchen Markell das damit verbundene Dilemma für die jüdische Minderheit auf den Punkt »The imperative of emancipation becomes, paradoxically, that the state must see at all times that each Jew has ceased to be Jewish.«[56] Der Preis für das liberal verbrämte Versprechen der Emanzipation bestand für Jüd*innen folglich darin, auf Differenz zu verzichten und unsichtbar zu werden.[57]

Diese sozial-, religions- und politiktheoretischen Ansätze sind noch heute relevant. Denn sie verdeutlichen, dass wir es hier mit modernen Machttechniken zu tun haben, deren eingreifendes und gewaltsames Potenzial gerade deshalb gern übersehen wird, weil es in einer liberalen Grammatik operiert. Vor allem aber zeigen sie, dass sich koloniale Logiken liberaler Prägung auch innerhalb Westeuropas lange vor der vermehrten Einwanderung nach 1945 herausgebildet haben. In diesem Sinne argumentiert Matthew Carr:

> »At first sight, there may seem to be little in common between today's liberal-democratic politicians who call for Muslims to conform to European notions of secular tolerance or live elsewhere and a sixteenth-century Catholic monarchy that demanded that Jews and Muslims become Christians and burned them at the stake if they refused, but the underlying dynamics and assumptions of the two periods are not as remote from each other as they might appear.«[58]

Postkoloniale Rekursionen

Wenn wir postkolonialen Ansätzen folgen, wäre es allerdings verkürzt, hier von schlichten Wiederholungen oder von einer linearen Kontinuität auszugehen. Denn

55 Hierzu ausführlich Judd 2007.

56 Markell 2003, S. 146.

57 An anderer Stelle zeige ich, wie sich dieses Schema in staatlich lancierten Integrationspraktiken gegenüber Muslim*innen in Deutschland gegenwärtig neu konfiguriert hat (Amir-Moazami 2022).

58 Carr 2010, S. 5–6.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst wenn die postkoloniale Gegenwart durch die koloniale Vergangenheit geprägt ist, lassen sich diese Nachwirkungen und Kontinuitäten nicht immer ohne weiteres nachweisen.[59] Teilweise haben sie sich außerdem stark verändert. Wie Stoler deutlich gemacht hat, müssen wir den gegenwärtigen Effekten von kolonialen Ordnungen und Logiken daher in ihren Undurchlässigkeiten, ihren Verästelungen und in ihrer Zählebigkeit nachgehen.[60]

Nach Stoler sind gegenwärtige geopolitische und räumliche Ungleichverteilungen von Ressourcen keine schlichten Nachahmungen vergangener imperialer Verflechtungen. Sie sind aber auch nicht gänzlich davon zu trennen. Stoler entwickelt hierfür den Begriff der »Rekursionen« (recursions) und umschreibt damit »processes of partial reinscriptions, modified displacements, and amplified recuperations«.[61] Postkoloniale Rekursionen im Zusammenhang mit der Erzeugung von Minderheiten im Nationalstaat sind insofern weder durch abrupte Brüche noch durch lineare Kontinuitäten gekennzeichnet. Sie sind auch keine bloßen Wiederholungen der Vergangenheit.

Es wäre daher verkürzt, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Kants theologisch fundierter und liberal begründeter Rangordnung oder allgemeiner zwischen liberalen imperialen Logiken des 17. bis 20. Jahrhunderts und der Gegenwart herzustellen. Heute würde wohl auch kaum jemand wie seinerzeit Becker in dieser Plumpheit fragen, ob Europa sich »in die islamischen Verhältnisse einmischen« oder sich »auf ein allgemeines Aufsichtsrecht beschränken« sollte.[62] Auch »Islampolitik«[63] und genereller die liberale Ansprache von Muslim*innen in Europa finden gegenwärtig unter anderen Vorzeichen statt als zu Zeiten des formalen Kolonialismus, nicht zuletzt weil liberale Freiheitsnormen institutionalisiert worden und damit prinzipiell von allen einzufordern sind.

Gerade aus diesem Grund sind die subtileren Ausprägungen der Fortdauer kolonialer Praktiken nicht auf Anhieb sichtbar. Teilweise werden die Subjekte der Hierarchisierung außerdem mit besonderer Skepsis bedacht. Daher nehmen auch liberale Positionen, die abstrakt für Freiheit, Selbstbestimmung und Gleichheit einstehen, die unverhältnismäßige Veraußergewöhnlichung und Regierung dieser Subjekte hin oder rechtfertigen sie gar unter Rückgriff auf eben diese Prinzipien. Gerade beim gegenwärtigen »Minderheitenmanagement«[64] von religiöser Pluralität und insbesondere für den Fall des Islams in liberalen europäischen Einwanderungsgesellschaften trifft beides zu.

59 Für die Analyse einer sehr deutlichen und wenig subtilen Kontinuität des britischen Empires siehe Koram 2022.

60 Stoler 2016.

61 Stoler 2016, S. 27.

62 Becker 1916, S. 108. Der von den USA angetriebene »War on Terror« sei hier einmal außer Acht gelassen. Hierzu Butler 2009; Kumer 2021 [2012].

63 Becker 1916.

64 Topolski 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So lassen sich insbesondere bei der widersprüchlichen Dynamik zwischen der universalistischen Umarmung der gesamten Menschheit und der gleichzeitigen Deklassierung von Menschen auch mit Blick auf ihre als schädlich (weil liberalen Idealen von Religion widersprechend) erachteten Lebensformen Rekursionen im Sinne Stolers beobachten. Für den Fokus meines Beitrags müssten wir entsprechend fragen, auf welche Weise sich institutionell gestützte Rangordnungsschemata neue Wege bahnen, während zugleich Freiheit und Gleichheit ebenso wie das hohe Gut des »weltanschaulich neutralen« Verfassungsstaates und allgemein verfügbare Grundrechte immerzu gepriesen werden.

Die vergleichende Frage, was kolonialpolitische von freiheitlich-demokratischer Islampolitik oder was gegenwärtige liberale Diskurse mit Blick auf den Islam von den Urvätern des politischen Liberalismus unterscheidet, ist für mich daher zweitrangig. Mich interessiert eher die Frage, wie sich koloniale Logiken in ihren liberalen Spielarten auf eine Weise in die Gegenwart eingeschrieben haben, die sie kaum noch als solche erkennbar machen. Entsprechend dieser Frage werde ich nachfolgend vor allem einen kritischen Blick auf die liberal-säkulare Grammatik richten, die gegenwärtig in der »muslimischen Frage« in Europa zur Geltung kommt.

Muslim*innen in Europa unter liberal-säkularer Regierungsführung

Mit Blick auf westeuropäische Einwanderungspolitiken hat die kritische Migrationsforschung insbesondere seit dem 11. September einen »civic turn«[65] oder einen Trend hin zur »neo-nationalization«[66] beobachtet. Bei genauem Hinsehen betrifft dieser vor allem Muslim*innen oder als solche gelesene. Muslimischen Eingewanderten und selbst den nachfolgenden Generationen wird demnach ein inneres Bekenntnis zum liberalen Verfassungsstaat abverlangt, oder sie werden mit disziplinierenden Methoden auf einen vermeintlich existierenden liberalen Konsens eingeschworen. Die in vielen westeuropäischen Ländern sukzessive eingeführten Einbürgerungs- und Integrationstests sind hierfür die offenkundigsten Belege.[67] Formale Staatsbürgerschaft wird in diesen Fällen mit »moralischer Staatsbürgerschaft« aufgeladen.[68] Ein besonders gravierendes Beispiel sind die jüngsten Vorstöße, eingewanderten Einbürgerungskandidat*innen ein Bekenntnis zum Existenzrecht Israels abzuverlangen. Hier wird der Appell, sich zu einer na-

65 Meer et al. 2015.

66 Schinkel 2017, S. 232.

67 Siehe z.B. Kostakopoulou 2010.

68 Schinkel 2017, S. 197. Besonders schwerwiegend war der in Baden-Württemberg von 2006 bis 2011 eingesetzte »Gesprächsleitfaden für die Einbürgerungsbehörden. Bekenntnis zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung nach dem Staatsangehörigkeitsgesetz«. Der Test richtete sich ausschließlich an Eingewanderte aus islamisch geprägten Ländern und wurde daher im Volksmund als »Muslimtest« bezeichnet (hierzu Amir-Moazami 2022).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionalstaatlich begrenzten Verfassung zu bekennen, durch eine diffuse Loyalitätseinforderung zu einem anderen, entlegenen Staat erweitert.[69]

Zwar haben ausgewiesen liberale Theoretiker*innen eher selten in diesen »civic turn« eingestimmt.[70] Auch ist der Maßstab liberaler Diskurse, anhand dessen die Kompatibilität von Muslim*innen bzw. dem Islam und liberaler Ordnungen in Europa gegenwärtig bestimmt wird, seltener von Konzepten wie der »Leitkultur«[71] oder dem »Muscular Liberalism«[72] angetrieben. In liberalen Diskursen werden Muslim*innen häufiger als fester Bestandteil pluralistischer Gesellschaften adressiert. Zumeist steht dieser Einschluss allerdings unter dem Vorbehalt, dass ihre Religionspraxis in ein liberales Verständnis von Religion einrastet. Genau darin besteht die Rekursion kolonialer Muster.

Ein vor allem für den deutschen Kontext besonders aufschlussreiches Beispiel hierfür liefern Habermas‹ jüngere Verhältnisbestimmungen von Religion im liberalen Verfassungsstaat. Zwar gibt es eine Reihe von weiteren liberal begründeten Vorschlägen zur Rolle von Religion in formalrechtlich liberalen Gesellschaften, die hier diskussionswürdig wären.[73] Habermas ist für mein Anliegen aber aus zwei Gründen besonders interessant: Erstens kann er als symptomatisch für den philosophischen Unterbau eines hegemonialen Diskurses zu religiöser Pluralität in Deutschland gelten. Zweitens übersetzt Habermas auf eindrückliche Weise ein paternalistisches koloniales Schema in die aktuelle Gegenwart, dessen Genealogie ich in den vorherigen Abschnitten skizziert habe.

Habermas‹ empirischer Ausgangspunkt sind religiöse Revitalisierungsbewegungen im 20. und 21. Jahrhundert, die die lang gehegte Erzählung von der allmählichen, sich über den Globus entfaltenden Säkularisierung des Religiösen hinfällig

69 Zur rechtlichen Einschätzung dieser Initiativen: https://mediendienst-integration.de/artikel/israel-bekenntnis-nicht-umsetzbar.html.

70 So z.B. Koopmans 2019; Orgad 2016; Stein 2008.

71 Hierzu O'Brien 2016, Kap. 3.

72 Der Begriff »muscular liberalism« geht auf eine Rede des damaligen britischen Premierministers David Cameron vom 5. Februar 2011 zurück. Darin prangert Cameron *New Labours* Vorstöße zur Institutionalisierung von multikultureller Politik an. Als Alternative plädiert er für eine Diversitätspolitik, die auf »britische Werte« als gemeinsame Klammer für soziale Kohäsion setzt (Dobbernack 2014). Bemerkenswert an dieser Rede ist, dass Camerons Vision vom »muscular liberalism« ausdrücklich und ausschließlich Muslim*innen adressiert, die er als illiberale Bedrohung für die liberale britische Gesellschaft brandmarkt. Mit dem *Prevent Act* und seinen auf weitläufigen Sicherheitstechnologien und Gewaltandrohungen beruhenden Maßnahmen zur Verhinderung von islamisch begründetem Terrorismus ließ der britische Staat allerdings bereits lange vor Camerons legendärer Rede auf eindrückliche Weise seine liberalen Muskeln spielen (vgl. Baker-Beall, Heath-Kelly und Jarvis 2014).

73 Z.B. Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. Kritisch zu Rawls z.B.Khan 2017, Laborde 2017. Kritisch zu Laborde z.B. Blijdenstein 2021, Kap. 6.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemacht hat.[74] Habermas fragt nun, auf welche Weise die in liberalen Verfassungen verankerte Trennung zwischen Staat und Religion angesichts dieser Entwicklungen möglicherweise neu justiert werden müsse.

Dabei setzt er sich im Wesentlichen mit zwei Argumentationslinien auseinander, die in den vergangenen Jahrzehnten in der Religionssoziologie, aber auch in liberalen Theorien an Geltung gewonnen haben: erstens mit der These, religiöse Bewegungen könnten einen demokratiefördernden Einfluss entfalten[75] und zweitens mit der Behauptung, Glaube sei etwas zu Umfassendes, als schlicht aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen zu werden.[76] Vor allem diesem Argument schließt sich Habermas an:

> »Wenn wir diesen, wie ich finde, schlagenden Einwand akzeptieren, kann der liberale Staat, der mit der grundrechtlichen Gewährleistung der Religionsfreiheit solche Existenzformen ausdrücklich schützt, nicht gleichzeitig von allen Gläubigen erwarten, dass sie ihre politischen Stellungnahmen auch unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen begründen sollen.«[77]

Was hier zunächst wohlwollend und nach einer Revision der eigenen Vorbehalte gegenüber religiösen »Sprechakten« im Diskurs klingt, schränkt Habermas allerdings im nächsten Atemzug eigenhändig wieder ein, wenn er zu bedenken gibt:

> »Tatsächlich sind Glaubensgewissheiten im differenzierten Gehäuse moderner Gesellschaften einem zunehmenden Reflexionsdruck ausgesetzt. Aber religiös verwurzelte existenzielle Überzeugungen entziehen sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. »weltliche Konzeptionen des Guten« aussetzen.«[78]

Habermas erkennt insofern das sinnstiftende Potenzial von Religionen an und gesteht ein, dass sich »Glaubensgewissheiten« nicht ohne weiteres als »Konzeptio-

74 Hierzu auch Casanova 1994. Es sei hier ins Gedächtnis zu rufen, dass das Vokabular vom »Verschwinden« und »Wiederaufblühen« des Religiösen selbst einer partikularen Perspektive auf Religion geschuldet ist.

75 Hierzu besonders explizit Casanova 1994.

76 Habermas zitiert hier vor allem Robert Audi und Nicholas Woltersdorff, die wiederum kritisch auf Rawls antworten (2009, S. 129f.) Aktueller und nuancierter hat Cécile Laborde dieses Argument bekräftigt (Laborde 2017). In ihrem Versuch, liberale Theorie mit der Kritik an den ausschließenden Effekten eines liberalen Religionsverständnisses ins Gespräch zu bringen, plädiert Laborde für einen Ansatz, wonach Religion nicht vorabdefiniert, sondern kontextuell unterschiedlich »aufzuschlüsseln« (disaggregated) sein sollte. Allerdings bleibt auch bei Laborde eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den realgesellschaftlichen Machtsymmetrien und ungleichen Ausgangsbedingungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten in europäischen Einwanderungsgesellschaften aus. Stattdessen wiederholt sie das geläufige Argument, dass liberale Theorie umso weitläufiger abstrahiert werden müsse, je mehr historische und politische Realitäten ins Spiel kämen. Mit ihrer Ankündigung, das liberale Projekt vor ihren Kritiker*innen retten zu wollen (ebd., S. 16), wiederholt sie außerdem letztlich die problematische Annahme, liberale Theorie sei von historischen Zusammenhängen zu entkoppeln.

77 Habermas 2009, S. 137.

78 Ebd. 135, Hervorhebung im Original.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen des Guten« verstehen ließen.[79] Wenngleich er auch mit Blick auf säkularistische Weltanschauungen anmahnt, dass sich diese einem möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Begründungen im Dialog öffnen sollten, so lässt Habermas religiöse Diskurse allerdings nur unter einem generellen Übersetzungsvorbehalt am Diskurs teilhaben:

> »Unter den normativen Prämissen des Verfassungsstaates und eines demokratischen Staatsbürgerethos ist die Zulassung religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit aber nur sinnvoll, wenn allen Bürgern zugemutet wird, einen möglichen *kognitiven* Gehalt dieser Beiträge – bei gleichzeitiger Beachtung des *Vorrangs säkularer* Gründe und des institutionellen Übersetzungsvorbehaltes – nicht auszuschließen.«[80]

Unter der Prämisse der Religionsfreiheit sollten »religiöse Bürger*innen« Habermas zufolge im öffentlichen Diskurs folglich nicht zugunsten eines überlappenden Konsenses von normativen Wahrheitsansprüchen absehen müssen, wie es etwa John Rawls vor allem in seinen frühen Schriften gefordert hatte.[81] Sie sollten diese aber unter dem Vorbehalt der Übersetzbarkeit in eine *allgemein zugängliche* Sprache begründen. Mehr noch, nach Habermas muss ein Filter zwischen der formalen, institutionalisierten Öffentlichkeit (Parlamenten, Gerichten, Ministerien) und informellen öffentlichen Räumen aufrechterhalten bleiben.

Habermas argumentiert entsprechend sowohl gegen Ansätze, die »Religion« auch in institutionalisierten Öffentlichkeiten anerkennen, als auch gegen laizistische Positionen, denen er vorwirft, religiöse Praxis a priori aus dem öffentlichen Raum verbannen zu wollen. Zugleich gibt er säkularen Argumenten nicht nur sehr explizit den Vorrang. Er suggeriert auch, dass es jenseits der beiden Pole eine Sprache gäbe, die von allen unabhängig ihrer individuellen Konzeptionen des Guten geteilt werden könne. Bemerkenswerter noch: Nur religiöse Begründungen bedürfen der Übersetzung, weil sie auf Praktiken und Erfahrungen beruhten, die außerhalb der religiösen Gemeinschaft nicht geteilt würden, während säkular sublimierte »rationale Moral und Gesetze« ein inklusives und universales »Wir« voraussetzten.[82]

Nun stellen sich zu Habermas‹ abwägend entgegenkommender Argumentation eine Reihe von Fragen. Zunächst bleibt fraglich, ob sich religiöse Äußerungen so eindeutig von säkularen trennen lassen, wie Habermas es vermuten lässt. Wie die Säkularismusforschung hinreichend gezeigt hat, entspringt die gesamte Begriffsgeschichte des Säkularen einer christlichen Genealogie.[83] Verflechtungsgeschichtlich betrachtet ist Säkularität außerdem durch starke Kontrastierungen und Hierarchisierungen gegenüber dem Judentum und dem Islam erwachsen.[84]

79 Hierzu auch Laborde 2017, S. 114.

80 Habermas 2009, S. 145, eigene Hervorhebung.

81 Zu Rawls begrenztem und ausschließenden Religionsverständnis siehe Saeed 2017.

82 Habermas 2013, S. 653.

83 Z.B. Asad 2003; Taylor 2007.

84 Hierzu Asad 1993 und 2003; Keane 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas erhebt aber sowohl Säkularität als auch Religion zu verallgemeinerbaren und antagonistischen Kategorien. Dieser starke Kontrast zwischen »religiösen« und »säkularen« Sprechakten stellt die Erfolge seiner geforderten Übersetzungsleistung eigenhändig in Abrede. Der Vorrang säkularer Argumente erweist sich genaugenommen als Spiegelung des Fundamentes liberaler Verfassungsstaaten, jene »ethische Imprägnierung«, die Habermas in anderen Zusammenhängen durch fortlaufende Pluralisierung noch als dynamisch erachtet hatte.[85]

Wie Maria Birnbaum gezeigt hat, trägt Habermas zugleich auf der Basis eines selektiven Einschlusses dazu bei, Religion zu erzeugen: »of those perspectives that correspond with his [Habermas, Anm. Verf] preexisting model of a liberal deliberative democracy«.[86] Ähnlich argumentiert Talal Asad: Wenn Religion übersetzt werden solle, bedürfe es zunächst einer Definition, was unter Religion begriffen wird.[87] Religion ist dann:

> »split into two: on the one hand, there is the language and practice inherited from Christianity that define the secular state (religion1), and on the other hand, there is the language and practice of liberal believers who live in a secular society and have redefined their religiosity (religion 2) so that it is entirely compatible with if not entirely equivalent to the secular.«[88]

Habermas' Übersetzungsappell funktioniert also nur, wenn Religion mit liberalen Befindlichkeiten vereinbar und von allem entledigt ist, das den »kognitiven Gehalt« überschreitet.

Verinnerlichter Glaube, entkörperte und formlose Religiosität entsprechen insofern liberalen Idealen von Freiheit und Selbstbestimmung, weil sich das Subjekt von äußeren Zwängen ritualisierter Praxis befreit zu haben scheint. Dabei wird allerdings übersehen, dass es sich auch bei Formlosigkeit, Verinnerlichung oder Rationalisierung um kultivierte, formvolle und in hohem Maße affektive Praxen handelt. Diese Praxen erfordern ihrerseits ein Repertoire an erlernten Körpertechniken, die weder natürlich und schlicht vorhanden sind noch Allgemeingültigkeit beanspruchen können.[89]

Auch säkulare Vernunft ist keine neutrale und alles einschließende Angelegenheit, sondern selbst eine partikulare Position, die nicht ohne verkörperte Dispositionen, Praktiken und Rituale auskommt.[90] Die fortdauernde Behauptung, säkulare Lebensformen (»weltliche Konzeptionen des Guten«) seien per se zwangloser oder eher zur Selbst-Reflexivität geeignet, ist historisch nicht nur fragwürdig.[91] Sie kann selbst als eine solche ritualisierte säkulare Praxis bezeichnet werden.[92]

85 Siehe etwa Habermas‹ Antwort auf Taylors Politik der Anerkennung 1993, S. 181.

86 Birnbaum 2015, S. 189, zitiert in Blijdenstein 2021, S. 122.

87 Asad 2018.

88 Ebd., S. 46.

89 Hierzu z.B. Monique Scheer 2012.

90 Hierzu etwa Charles Hirschkind 2014.

91 Siehe José Casanova 2009.

92 Vgl. William E. Connolly 1999.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überdies sind die von Habermas eingeforderten Übersetzungsleistungen in einem von Mehrheitskonventionen geprägten *national*staatlichen Rahmen trotz aller Beschwörungen alles andere als neutral. Vielmehr basieren sie auf verkörperten Vorverständnissen davon, was angemessene und schützenswerte Formen von Religiosität und wo die Grenzen zwischen Religion und Politik zu ziehen sind. Winnifried Sullivan geht sogar noch weiter und behauptet, dass Religionsfreiheit für minorisierte Gruppen angesichts habitualisierter Vorstellungen von angemessener Religion unmöglich sei.[93]

Der liberal-säkulare (National)Staat ist also einerseits darauf angewiesen, die religiösen Befindlichkeiten und Gefühle seiner Bürger*innen zu überhören, zumindest aber zu filtern und in eine bürokratisch legitimierte neutralisierte Sprache zu übersetzen, um dem Prinzip der Gleichbehandlung gerecht zu werden. Andererseits müssen die Bedeutungen der religiösen Praxis für den Staat aber lesbar gemacht werden. Damit sind die Religionsdefinitionen und ihre Übersetzungen in den Vorrang säkularer Sprachen immer abhängig von konventionalisierten Verständnissen von Religion. Diese Spannung tritt vor allem bei veraußergewöhnlichten Religionen zutage, die sich entweder nicht umstandslos in ein liberales Religionsverständnis übersetzen lassen oder die durch massive Diskursanreizung von vornherein mit Skepsis beäugt werden.

In Antwort auf Habermas‹ abstrakt-theoretische und in hohem Maße idealisierte Konzeptionen vom freien Argumentationsaustausch unter Gleichen haben Kritiker*innen vielfach auf die Machtdurchdrungenheit liberaler Öffentlichkeiten hingewiesen.[94] Die ungleichen Ausgangsbedingungen erschweren es vor allem jenen Stimmen, sich Gehör zu verschaffen, die von vorherein mit Vorbehalt und Skepsis beäugt werden, weil ihre Religionsformen und -praktiken den hegemonialen Idealen von angemessener Religion zuwiderlaufen. Für unseren Kontext bleibt daher fraglich, wie religiöse Sprecher*innen ohne etablierte Organisationsstrukturen und mit fehlendem Zugang zu den entscheidenden Diskursarenen ihre religiösen Überzeugungen reflexiv in den öffentlichen Diskurs sublimieren und zu universal versierten säkularen Bürger*innen mutieren sollten.

Bemerkenswerterweise macht Habermas selbst auf diese asymmetrischen Bedingungen des vermeintlich weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates aufmerksam. Allerdings rechtfertigt er dies mit einem empirischen Argument, das historizistischen kolonialen Mustern erstaunlich nahekommt.[95] So behauptet er, der Säkularisierungsprozess in Europa sei im Zuge von Reformation und Aufklärung maßgeblich vom Christentum und Judentum erfolgreich befördert worden. Das problematische und nach 1945 entwickelte Narrativ von einer »jüdisch-christlichen« Synthese[96] wiederholend, schreibt er:

93 Sullivan 2007.

94 Siehe z.B. Calhoun 1992.

95 Für eine umfassende Kritik an den eurozentrischen und imperialistischen Zügen des Progressivismus der späteren Frankfurter Schule siehe Amy Allen 2016.

96 Anna Blijdenstein weist darauf hin, dass Habermas mit der Begriffsverwendung »Judeo-Christian« die Verdrängung des Judentums fortsetzt, indem er jüdische Ethik letzt-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »For the normative self-understanding of modernity, Christianity has functioned as more than just a precursor or a catalyst. Universalistic egalitarianism, from which sprang the ideals of freedom and a collective life in solidarity, the autonomous conduct of life and emancipation, the individual morality of conscience, human rights and democracy, is the direct legacy of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of a continual critical re-appropriation and reinterpretation. Up to this very day, *there is no alternative to it*.«[97]

Mit seinem teleologischen Narrativ verschweigt Habermas nicht nur alle weniger lieblichen Züge der europäischen Geistesgeschichte. Er unterschlägt auch die vielen Konjunkturen anti-jüdischer christlicher Theologie und aufklärerischer Teleologie,[98] die auch sein philosophisches Vorbild Kant eifrig mitbefördert hat. Zudem bringt er die »jüdisch-christliche« Symbiose gegen andere Traditionen in Stellung.

»Traditionale Religionen«, wie Habermas sie nennt, hätten einen Nachholbedarf, säkulare Wissensbestände zu akzeptieren.[99] Denn wie er mehrfach bemerkt, seien Judentum und Christentum wertvolle intellektuelle Ressourcen für die Ideen von Gleichheit und Freiheit. Außerdem hätten beide Religionen keine grundlegenden Vorbehalte gegenüber der egalitären Struktur und dem individualistischen Charakter liberaler Ordnungen. Mit Blick auf den Islam unterstreicht er hingegen:

> »Many Muslim communities still have this painful learning process before them. Certainly, the insight is also growing in the Islamic world that today a historical-hermeneutic approach to the Koran's doctrine is required. But the discussion on a desired Euro-Islam makes us once more aware of the fact that it is the religious communities that will themselves decide whether they can recognize in a reformed faith their true faith.«[100]

Während hier erneut der Gestus der Anerkennung von religiöser Autonomie anklingt, – »religious communities will themselves decide« –, wiederholt Habermas zugleich koloniale Logiken, wonach der noch nicht vollständig säkularisierte, hier zur kritisch-hermeneutischen Lektüre der religiösen Quellen fähige Andere einem vorgegebenen Schema von »reformierter Religion« gehorchen muss. Der Rhythmus dieser erwünschten Veränderung ist nicht vorgegeben. Der Bezugsrahmen, wonach sich der Islam an einem imaginierten christlichen (und neuerdings auch jüdischen) Ideal von reflexiver, reformierter und modernisierter Religion orientie-

lich im Christentum aufgehen lässt. Überdies verschweigt Habermas mit seiner linearen Geschichtserzählung, dass Aufklärungsdenker Freiheit und Autonomie häufig in direkter Opposition zum Judentum konzipierten (Blijdenstein 2021, S. 127). Zur antisemitischen Genealogie der Begriffsverklammerung siehe Nathan und Topolski 2016. Unabhängig davon wurde vielfach darauf hingewiesen, dass das Narrativ von der jüdisch-christlichen europäischen Synthese vor allem gegenwärtig so prominent geworden ist, weil damit die historisch gewachsene muslimische Präsenz (etwa auf der iberischen Halbinsel oder auf dem Balkan) sowie der Einfluss islamischer Denktraditionen in Europa aus dem kollektiven Gedächtnis herausgeschrieben werden können.

97 Habermas 2002, S. 148–149, eigene Hervorhebung.

98 Hierzu David Nirenberg z.B. 2014.

99 Habermas 2009, S. 143.

100 Habermas 2008. S. 27–28.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren soll, besteht aber unbeschadet fort. Oder besser, eigentlich wird er in dieser Reinheit und Rosigkeit erst durch die Kontrastierung erzeugt.

Am Rande sei bemerkt, dass Habermas die über Jahrhunderte gewachsene Vielfalt hermeneutischer Exegesemethoden und kritischer Reflexivität in der islamischen Tradition gar nicht erst zur Kenntnis nimmt.[101] Es bleibt außerdem zweifelhaft, welches Verständnis von historischer Hermeneutik er selbst zugrunde legt, wenn er den Anderen paternalistisch anleitet, das eigene historische Sein aber offenbar für unantastbar erklärt (»there is no alternative to it.«). Dies ist allerdings für meinen Kontext zunächst zweitrangig. Vielmehr möchte ich noch einmal unterstreichen, dass Habermas letztlich symptomatisch ein koloniales Schema wiederholt: Demnach können Muslim*innen in liberalen Verfassungsstaaten Europas bestenfalls auf Anerkennung hoffen, wenn sich ihre Praxis und Normativität in ein liberales Lesbarkeitsraster übersetzen lassen – freie Wahl, individuelle Autonomie oder *Glaubens*freiheit.

Dass es sich bei islamischen (Körper)Praktiken aber durchaus auch um eine Unterwerfung unter die Autorität Gottes oder um die Kultivierung von gemeinschaftsbezogener Frömmigkeit handeln kann, die nicht umstandslos liberalen Idealen von individueller Autonomie oder verinnerlichtem Glauben folgen,[102] muss in diesem Rahmen notwendigerweise als »illiberal«, im Zweifelsfall als »fundamentalistisch« abgewiesen werden. Gemeinschafts- und Gottesbezüge sind in europäischen Öffentlichkeiten auch nahezu gänzlich aus den Begründungsrepertoires von islamischer Praxis verschwunden.[103] Hieran lässt sich sehr deutlich zeigen, dass auch der Imperativ, liberalen Freiheitsnormen zu entsprechen, keinesfalls machtfrei, sondern vielmehr eine Regierungstechnik des modernen Staates ist.[104]

Zugleich verdeutlichen die seit Jahrzehnten zyklisch aufflammenden Debatten um die (Il-)Legitimität von islamischen Körperpraktiken in europäischen Öffentlichkeiten, dass Muslim*innen vor dem inspizierenden Blick staatlicher Institutionen auch dann keineswegs geschützt sind, wenn sie ihre ungeteilte Leidenschaft für liberale Prinzipien zum Ausdruck bringen. Diese Hypersichtbarmachung und Veraußergewöhnlichung des Islams steht zugleich einer stetigen Banalisierung dominanter Religionen gegenüber. So wird die unmarkierte Omnipräsenz des Christentums in europäischen Öffentlichkeiten vergleichsweise selten thematisiert, geschweige denn skandalisiert.[105]

Nicht jede religiöse Gemeinschaft hat also das Privileg als unschuldig und banal zu gelten und damit außerhalb des politischen, öffentlichen oder akademischen Radars zu sein.[106] In Deutschland sind diese Privilegien umso gravierender, weil

101 Hierzu z.B. Ahmad 2017.

102 Hierzu Mahmood 2005.

103 Vgl. Bracke und Fadil 2012.

104 Hierzu Rose 1999.

105 Hierzu Oliphant 2021.

106 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich christliche Institutionen hier erfolgreich einen kaum hinterfragten Platz in der politischen Landschaft und in öffentlichen Sektoren sichern konnten.[107] Es ist also nicht verkörperte Religion per se, die liberale Grundannahmen von der Trennung zwischen Religion und Politik oder von privatisierter Religiosität ins Wanken geraten lässt. Vielmehr werden bestimmte Traditionen und Praktiken auch durch permanente Diskursanreizung auf besondere Weise beäugt und veraußergewöhnlicht.

Sowohl die Debatten als auch die rechtlichen Regulierungen von islamischen Praktiken haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte quer durch Europa außerdem eher verschärft als liberalisiert – und zwar unabhängig von der politischen Couleur der Regierungen oder auch davon, wie diese Praktiken begründet werden. Hier kommen zugleich die Rekursionen des von Bauman benannten Assimilationsparadoxes zur Geltung. Denn ganz gleich wie laut Muslim*innen Aufklärung, Freiheit oder Säkularismus rufen, im Zweifelsfall wird ihnen Doppelzüngigkeit vorgeworfen, oder sie werden an ihre normabweichende Andersartigkeit erinnert und in ein symbolisches Außen der liberalen Nation verfrachtet.

Dass diese symbolische Absonderung jederzeit auch in physische und auch in Gewalt umschwenken kann, zeigt sich auf globaler Ebene sehr deutlich am blutigen »Krieg gegen den Terror«, der einerseits im Namen liberaler Prinzipien geführt wurde, diese Prinzipien aber zugleich auf unbestimmte Zeit außer Kraft gesetzt hat.[108]

Schlussfolgerungen

Die Zutaten des liberalen Skripts für sich genommen mögen freundlich, inklusiv, egalitär und wohlwollend sein. Prinzipiell gewähren sie außerdem formalrechtlich Schutz vor Ausgrenzung und Verfolgung von zu Minderheiten gemachten Gruppen. Doch wie bereits die Architekten liberaler Ordnungen verdeutlicht haben, können sich diese wohlwollenden Gesichtszüge jederzeit zu einer hässlichen Fratze umformen – und dies nicht entgegen, sondern mit Rückgriff auf liberale Prinzipien.

Wie ich in diesem Beitrag argumentiert habe, sind Rangordnungen, Unterjochung, Herabsetzung, Erziehung, Konversion oder Assimilation keine unfallartigen Abweichungen, sondern in das liberale Skript eingeschrieben. Ich habe außerdem argumentiert, dass liberale Denktraditionen von Kolonialismus und Kolonialität nicht ausgenommen sind, sei es auch »nur«, indem die Konturen des Liberalen mit teleologischem Antrieb durch ein imaginiertes (noch) nicht liberales Gegenüber geschärft werden.

Postkoloniale Rekursionen in gegenwärtigen liberalen Diskursen äußern sich in unserem Fall nicht so sehr in offenkundiger Degradierung oder Absonderung von Muslim*innen als unterlegen oder inkompatibel. Auch weil Meinungs- und

107 Siehe Aleksandra Lewicki 2021 oder Birgit Rommelspacher 2017.

108 Hierzu Judith Butler 2009; Deepra Kumer 2021 [2012].

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Redefreiheit ein hohes Gut liberaler Ordnungen sind, geschieht ihr Ungehörtbleiben oder zum Schweigen gebracht und zugleich hypersichtbar werden auf subtilere Weise als durch Redeverbote oder Repression. Der Andere wird auch nicht unbedingt in einen imaginierten Sozialkörper einverleibt. Er wird vielmehr in einer verträglichen Dosis in seiner Differenz anerkannt, durch die kontrollierenden Funktionen des liberalen Nationalstaates aber zugleich in etwas Vertrautes umgeformt – übersetzt also.

Entsprechend des liberalen Zugeständnisses werden Muslim*innen in Europa als Bürger*innen anerkannt, solange sie sich zu liberalen Subjekten erziehen lassen oder ihre Bereitschaft signalisieren, sich selbst zu erziehen. Diese wohldosierte Inkorporierung von antiseptischer Differenz in den Sozialkörper bzw. in ein vermeintlich universelles, abstraktes Gefüge erfüllt das liberale Versprechen, Differenz und Pluralität zu tolerieren und immunisiert die liberal-säkulare Matrix zugleich von Kritik.

So geht auch der Imperativ der Habermas'schen säkularen Übersetzung nur in eine Richtung: Das Subjekt der Übersetzung muss *seine* religiösen Befindlichkeiten in eine säkulare Sprache überführen können, damit sich *seine* Lebensweisen verändern, ohne dass die abstrakten Prinzipien zur Verhandlung stünden. Oder um nochmals Asads Kritik an Habermas zu zitieren: »Habermas does not regard translation as a challenge to expand the receiving language and way of life.«[109]

Genau wegen des Versprechens, abstrakt und allgemein verfügbar zu sein, neigt liberales Denken und Handeln zur Unfähigkeit, sich ernsthaft auf Differenz und auf Unvertrautes einzulassen und dabei die eigenen Prämissen zu überdenken, sich also in philosophisch-hermeneutischer Tradition vom anderen »angesprochen zu sehen.«[110] Diese Verweigerung geht selbstverständlich weit über Habermas hinaus. Nach Mehta charakterisiert sie sogar einen wesentlichen Grundzug liberalen Denkens:

> »Liberal thought is mostly portrayed as having an inscribed curiosity of the unfamiliar and to accept the strange unfamiliar. The concept of tolerance is the most salient and shared social and political norm of that assumption. But there is, I think, a danger in the comfort of this resonance, because it is often predicated on the assumption that the strange is just a variation of what is already familiar, because both the familiar and the strange are deemed to be specific instances of a familiar structure of generality. The epistemological perspective that articulates that structure also undergirds an elaborate vision of how politically to assimilate things, even when those things are thoroughly unfamiliar. This is what I refer to as the cosmopolitanism of reason.«[111]

Entsprechend postkolonialer Denkansätze ist es daher notwendig, sichtbarzumachen und abzuschichten, wie es liberale Diskurse immer wieder geschafft haben, die eigene Lokalität und Partikularität zu verdecken und sich als universal gültig zu erklären und durchzusetzen. Das Beispiel der »muslimischen Frage« in Europa könnte uns insofern dazu anregen, die Blickrichtung zu ändern. Statt einseitig die Minderheit nach ihrer Vereinbarkeit mit liberalen Prinzipien zu befragen, sollten

109 Asad 2018, S. 10.

110 Gadamer 1990 [1960], S. 287.

111 Mehta 1999, S. 20.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir dann eher nach den rehabilitierenden Funktionen dieser immer wiederkehrenden Frage für das abstrakte liberale »Wir« fragen. Dies hieße auch, das liberale Projekt in seiner historischen Kontingenz, in seinen kolonialen und postkolonialen Ausschlusseffekten und in seiner epistemischen und materiellen Gewalt einer fortdauernden Kritik zu unterziehen, anstatt es zu sakralisieren.

Literatur

Ahmad Irfan 2017. *Religion as Critique*: *Islamic Critical Thinking from. Mecca to the Marketplace. Chapel Hill: University of North Carolina Press.*

Allen, Amy 2016. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Amir-Moazami, Schirin 2022. *Interrogating Muslims. The Liberal-Secular Matrix of Integration*. New York, London, New Delhi, Sidney: Bloomsbury.

Anidjar, Gil 2008. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press.

An-Na'im, Abdalla 2008. *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard University Press.

Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in*

Christianity and Islam. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal 2003. *Formations of the Secular, Christianity, Islam and Modernity*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal 2018. *Secular translations. Nation-state, Modern Self and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.

Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas 1997. *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Public Debate*. Lanham, Boulder, New York and London: Rowman and Littlefield.

Aumüller, Jutta 2009. *Assimilation: Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept*. Bielefeld: transcript.

Baker-Beall, Christopher, Heath-Kelly, Charlotte, & Jarvis, Lee (Hg.) 2014. *Counter-Radicalisation: Critical Perspectives*. London and New York: Routledge.

Batnitzky, Leora 2011. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bauman, Zygmunt 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

Becker, Carl Heinrich 1916. »Islampolitik«, *Die Welt des Islams. Zeitschrift der Gesellschaft für Islamkunde*, 3, S. 101–20.

Birnbaum, Maria 2015. »Exclusive Pluralism: The Problems of Habermas' Postsecular Argument and the ›Making of‹ Religion«, in *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, hrsg. v. Trevor Stack; Naomi Goldenberg; Timothy Fitzgerald, S. 182–196, Leiden: Brill.

Blijdenstein, Anna 2021. *Liberalism's Dangerous Religions. Enlightenment Legacies in Political Theory,* unveröffentlichte Dissertation. Amsterdam: University of Amsterdam.

Blijdenstein, Anna 2024. »Kant's Dangerous Religions – Europe, Orient and the Limits of Reason«, in *Epistemes of Islamophobia. Race, Religion and Secularism in Europe*. hrsg. v. Schirin Amir-Moazami und Frank Peter, Bielefeld: transcript (i.E.).

Borutta, Manuel 2011. *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bracke, Sarah and Fadil, Nadia 2012. »›Is the Headscarf oppressive or emancipatory?‹ Fieldnotes from the ›Multicultural Debate‹«, in *Religion and Gender,* 2, 1, S. 36–56.

Butler, Judith 2009. *Frames of War. When is Life Grievable?* London and New York: Verso.

Calhoun, Craig J. (hrsg) 1992. *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press.

Carr, Matthew 2010. *Blood and Faith. The Purging of Muslim Spain 1492–1614*. London: Hurst.

Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Princeton: Princeton

University Press.

Casanova, José 2009. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Castro, Maria Do Mar; Dhawan Nikita 2020. *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Tübingen: Universität Tübingen, 3. Auflage.
Connolly, William 1999. *Why I am not a secularist*. Minnesota: Minnesota University Press.
Dhawan, Nikita 2016. »Die Aufklärung retten. Postkoloniale Interventionen«, *Zeitschrift für Politische Theorie* 7/2, S. 249–255.
Dhawan, Nikita 2019. »Die affirmative Sabotage der Aufklärung: Die postkoloniale Zwickmühle«, in *Zeitschrift für Politik* 66/2, S. 183–198.
Dobbernack, Jan 2014. »Sovereignty, Security and Muscular Liberalism. Debating ›Sharia Courts‹ in Britain«, *EUI Working Papers*, RSCAS 2014/103 Robert Schuman Centre for Advanced Studies Global Governance Programme-133.
Du Bois, W. E. Burghardt 1898. »The Study of the Negro Problems«, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 11, S. 1–23.
Gadamer, Hans-Georg 1990 [1960] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 6. Aufl.
Goldberg, Theo 2002. *The Racial State*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
Habermas, Jürgen 1993. »Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat«, in *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. v. Charles Taylor, S. 147–196, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen 2002. *Religion and Rationality: Essays on Reason. God and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
Habermas, Jürgen 2008. »Notes on Post-Secular society. New Perspectives«, in *Quarterly*, 25, 4, S. 17–29.
Habermas, Jürgen 2009. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen 2013. »Reply to My Critics«, in *Habermas and Religion*, hrsg. v. Calhoun, Graig; Eduardo Mendieta, und Mendieta und Jonathan Van Antwerpen, J., S. 605–681, Cambridge: Polity Press.
Hariri, Alexander 2005. *Das Paradigma der »islamischen Zivilisation« – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933)*. Würzburg: Ergon.
Hirschkind, Charles 2011. »Is there a secular body?« *Cultural Anthropology* 26/4, S. 633–47.
Judd, Robin 2007. *Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political in Germany 1843–1933*. Ithaca and London: Cornell University Press.
Keane, Webb 2006. *Christian Moderns Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press.
Kerner, Ina 2009. *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Sexismus und Rassismus*, Frankfurt am Main: Campus.
Khan, Saeed A. 2017. »Fallacies of Foundational Principles: Rawls's Political Liberalism and Islamophobia«, in *ReOrient* 3,1, S. 50–64.
Koopmans, Ruud 2017. *Assimilation oder Multikulturalismus? Bedingungen gelungener Integration*. Berlin/Münster: LIT Verlag.
Koopmans, Ruud 2019. »Gehört der real existierende Islam zu Deutschland?«, in *Der politische Islam gehört nicht zu Deutschland. Wie wir unsere freie Gesellschaft verteidigen*, hrsg. v. Carsten Linnemann; Winfried Bausback, S. 11–23, Freiburg: Herder.
Koram, Kojo 2022. *Uncommon Wealth. Britain and the Aftermath of Empire*, London: John Murry Publishers.
Kostakopoulou, Dora 2010. »The Anatomy of Civic Integration«, in *Modern Law Review*,73,6, S. 933–58.
Kumer, Deepa 2021 [2012]. *Islamophobia and the Politics of Empire. 20 Years after 9/11*, London und New York: Verso, zweite, überarbeitete Ausgabe.
Laborde, Cécile 2017. *Liberalism's Religion*, Harvard University Press.
Lehner, Ulrich L. 2017. *Die Katholische Aufklärung: Weltgeschichte einer Reformbewegung*, Paderborn: Schöningh.
Lewicki, Aleksandra 2021. »The Christian Politics of Identity and the Making of Race in the German Welfare State«, in *Sociology*, 55, 6, S. 1228–1244.
Lu-Adler, Huaping 2022. *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*, New York: Oxford Academic.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mahmood, Saba 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
Maldonado-Torres, Nelson 2007. »On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept«, *Cultural Studies*, 21/2–3, S. 240–270.
Maldonado-Torres, Nelson 2014. »Race, Religion and Ethics in the Modern/Colonial World«, *Journal of Religious Ethics*, 42/4, S. 691–711.
March, Andrew 2009. *Islam and Liberal Citizenship*. New York: Oxford University Press.
Marchand, Susan 2010. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press.
Markell, Patchen 2003. *Bound by Recognition*. Princeton University Press.
Masuzawa, Tomoko 2005. *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: Chicago University Press.
Mavelli, Luca 2012. *Europe's encounter with Islam: The Secular and the Postsecular*. London and New York: Routledge.
Meer, Nasar, Mourtisen, Per; Faas, Daniel, Witte, Nynke 2015. *Examining ›Postmulticultural‹ and Civic Turns in the Netherlands, Britain, Germany, and Denmark, American Behavioral Scientist, 59*/6, S. 702–726.
Mehta, Uday Singh 1999. *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*. Chicago: Chicago University Press.
Morefield, Jeanne (2014) *Empires Without Imperialism: Anglo-American Decline and The Politics of Deflection*. Oxford: Oxford University Press.
Nathan, Emmanuel; Topolski, Anya (Hg.) 2016. *Is there a Judeo-Christian Tradition?: A European Perspective*, Berlin: De Gruyter.
Nirenberg, David 2014. *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York: Norton and Company.
Norton, Ann 2012. *On the Muslim Question*. Princeton: Princeton University Press.
O'Brien, Peter 2016. *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies*. Temple University Press.Oliphant, Elayne 2021. *The Privilege of Being Banal. Art, Secularism, and Catholicism in Paris*. Chicago: Chicago University Press.
Orgad, Liav 2016. *The Cultural Defense of Nations. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
Pasto, James 1998. »Islam's ›Strange Secret Sharer‹: Orientalism, Judaism, and the Jewish Question«, in *Comparative Studies in Society and History* 40, 3, S. 437–474.
Rauhut, Claudia; Boatcă, Manuela 2019. »Globale Ungleichheiten in der longue durée. Sklaverei, Kolonialismus und Reparationsforderungen«, in *Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch*, Fischer, Karin; Grandner, Margarete, S. 93–110, Wien: Mandelbaum Verlag.
Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
Rommelspacher, Birgit 2017. *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*. Bielefeld: transcript.
Rose, Nicolas 1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
Salvatore, Armando 1999. *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading: Ithaca.
Sayyid, Salman 2014. *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. London: Hurst.
Scheer, Monique 2012. »Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit«, in *Erziehungswissenschaften*,15, S. 179–193.
Schinkel, Willem 2017. *Imagined societies: A critique of immigrant integration in Western Europe*. Cambridge University Press.
Shilliam, Robin 2021. *Decolonizing Politics: An Introduction*. Cambridge, UK: Polity.
Sorkin, David 2019. *Jewish Emancipation. A History across Five Centuries*. Chicago: Chicago University Press.
Stein, Tine 2008. »Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus? Zur Integrationsdebatte in Deutschland«, in *Leviathan* 36, 1, S. 33–53.
Stoler, Ann Laura 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stoler, Ann Laura 2016. *Duress: Imperial Durabilities in Our Times*. Durham: Duke University Press.
Stovall, Tyler 2021. *White Freedom. The Racial History of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.
Sullivan, Winnifred Fallers 2007. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press & Harvard University Press.
Topolski, A. 2018. »Good Jew, bad Jew … good Muslim, bad Muslim: ›managing‹ Europe's others«, *Ethnic and Racial Studies*, 41, 12, S. 2179–96.
Westerduin, Matthea (2021) *Race and Religion. Re-membering their Displacement, Supersessions and Geographies*. Dissertationsschrift, verteidigt am 7. Juni 2023, Vrije Universiteit Amsterdam.
Vial, Theodore M. 2016. *Modern Religion, Modern Race*. Oxford University Press USA.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Eine Grundannahme postkolonialer Theoriebildung besteht darin, dass koloniale (Wissens)Ordnungen in der Gegenwart auf veränderte Weise fortbestehen. Von dieser Fortdauer des Kolonialen ist das »liberale Skript« nicht ausgenommen. Anhand der »muslimischen Frage« in Westeuropa argumentiert dieser Beitrag, dass sich liberal begründete Kolonialität weniger in offen ausgesprochener Herabsetzung von Bevölkerungsgruppen als inferior ausdrückt. Vielmehr ist eine universalistische Logik am Werk: Der Andere, potenziell von liberalen Religionsidealen Abweichende muss demnach entlang abstrakter Prinzipien ähnlich wie ein unmündiges Kind erzogen werden – wenn nötig mit Gewalt.

Stichworte: Liberaler Kolonialismus, koloniale Rekursionen, Rassismus, Islam in Westeuropa, Säkularismus

Islam in Europe and the Liberal Script – a Postcolonial Approach

Abstract: A basic assumption of postcolonial theorizing is that colonial (knowledge)orders continue to exist in reconfigured ways in the present. The »liberal script« is not exempt from this colonial persistence. Based on the »Muslim question« in Western Europe, this article argues that liberally based coloniality is expressed less in the open denigration of populations as inferior. Rather, there is a universalistic logic at work: The other, who potentially deviates from liberal religious ideals, must be raised along abstract principles in a similar way to an immature child – if necessary with violence.

Keywords: Liberal colonialism, colonial recursions, racism, Islam in Western Europe, secularism

Autorin:

Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami
Freie Universität Berlin
Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
Institut für Islamwissenschaft
Fabeckstr. 23/25

14195 Berlin
schirin.amir-moazami@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bernd Ladwig

Ist der Liberalismus ein Anthropozentrismus?[1]

Der Liberalismus ist eine politische Philosophie, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt: Diese Ansicht ist verbreitet, aber ist sie auch richtig? Hält man sich an klassische oder auch zeitgenössische Vertreter, dann fällt die Antwort nicht eindeutig aus. John Locke und Immanuel Kant gelten als klassische Liberale, die nur den Menschen Rechte oder auch eine Würde zugesprochen haben. Hingegen hat John Stuart Mill, wohl unter dem Einfluss Jeremy Benthams, auch leidensfähige Tiere in seine Moral einbezogen.[2] Unter den zeitgenössischen liberalen Theorien sind diejenigen von John Rawls[3] und Jürgen Habermas[4] anthropozentrisch; dies gilt zumindest für den gerechtigkeitstheoretischen Kern der Rawlsschen und den diskurstheoretischen Kern der Habermasschen Konzeption.[5] Martha Nussbaum,[6] Sue Donaldson und Will Kymlicka[7] sowie Christine Korsgaard[8] gebrauchen demgegenüber liberale Begriffe und Begründungen, um empfindungsfähige Tiere gleichberechtigt zu berücksichtigen.

Diese Uneinigkeit spricht dafür, dass die titelgebende Frage meines Textes eine echte Frage ist. Um mich einer Antwort zu nähern, will ich zunächst etwas zu den Begriffen »Anthropozentrismus« und »Liberalismus« sagen. Ich werde sodann zeigen, dass der Liberalismus den Verdacht des Anthropozentrismus nicht zufällig auf sich zieht. Das hat wesentlich mit seinem Zentralwert der Freiheit zu tun, die als negative Freiheit der Willkür nur unzureichend charakterisiert wäre. Vielmehr nehmen Liberale für eine vernünftige Selbstbestimmung selbstbewusster Personen Partei, was den Eindruck des Anthropozentrismus noch vertieft.

Aber das ist nicht das einzige Merkmal des Liberalismus, das wir beachten sollten, wenn wir ein umfassendes und kohärentes Bild von ihm zeichnen möchten.[9] Nicht weniger wichtig sind sein normativer Individualismus und sein starkes Verständnis subjektiver Rechte. Ich will zeigen, dass diese Merkmale auf einen Grundwert verweisen, der tiefer liegt als das liberale Freiheitsverständnis. Der

1 Für hilfreiche Hinweise zu einer Vortragsfassung dieses Textes danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern meines Colloquiums »Politische Theorie und Philosophie« an der Freien Universität Berlin.

2 Mill 1852, S. 185ff.

3 Rawls 1975.

4 Habermas 1997.

5 Zu Rawls: Ladwig 2021a; zu Habermas: Ladwig 2020, S. 65–69.

6 Nussbaum 2023.

7 Donaldson; Kymlicka 2013.

8 Korsgaard 2021.

9 Die Konzeption des liberalen Skripts beruht auf mehreren Merkmalen und ihrem Zusammenspiel. Siehe dazu die Einleitung zu diesem Band.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 321–347

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liberalismus ist eine politische Philosophie, die den Eigenwert des Einzelnen affirmiert und diesem deshalb ein Eigenrecht zuerkennt. Er kann und sollte darum alle Individuen einbeziehen, die eine eigene, werthafte Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben. Da dies auch für viele Tiere gilt, ist der Liberalismus kein Anthropozentrismus. Weil er ein normativer Individualismus ist, kann er allerdings ganzen Arten oder Ökosystemen keinen eigenen moralischen Status zuerkennen. Ihre moralische Bedeutung besteht nur um der Einzelwesen willen, die ihnen angehören oder von ihnen abhängen. Abschließend werde ich andeuten, wie aus dem liberalen Grundwert, wenn wir ihn auf mündige Menschen anwenden, auch das liberale Freiheitsverständnis hervorgeht.

1. Grundbegriffe

»Anthropozentrisch« nenne ich die normative Vorstellung, dass grundsätzlich gesehen nur Menschen um ihrer selbst willen zählen. Die fraglichen Grundsätze können solche der Moral, des Rechts oder der Politik sein. Wer einen allgemeinen *moralischen* Anthropozentrismus vertritt, erkennt einzig Menschen einen eigenen moralischen Status zu: Nur sie verdienten um ihrer selbst willen moralische Beachtung. Ein Unterfall davon ist die Vorstellung, dass nur Menschen Anspruch auf Gerechtigkeit hätten; allenfalls andere und schwächere Gründe etwa des Mitleids oder der Ehrfurcht könnten für eine moralische Einbeziehung auch von Tieren oder anderen natürlichen Entitäten sprechen. Das *Recht* wäre analog dazu im Ganzen anthropozentrisch, wenn es nur Güter schützte, weil und soweit Menschen sie brauchen oder schätzen. In einem spezielleren Sinne ist das Recht anthropozentrisch, wenn es allein Menschen als natürliche Personen mit subjektiven Rechten anerkennt und Tiere sowie die Natur bloß objektiv-rechtlich schützt.

Auch der *politische* Anthropozentrismus kann weiter oder enger verstanden werden. Im weitesten Sinne sieht er Politik als eine exklusive Praxis von Menschen für Menschen an. Nicht nur die aktivbürgerliche Verantwortung bleibe auf Menschen beschränkt; ebenso könnten nur sie vollwertige politische Mitglieder sein, deren Perspektiven und Interessen bei der Gemeinwohlbestimmung zählen. In einem engeren Sinne anthropozentrisch wäre dagegen ein Politikverständnis, das einen gesetzlichen Tierschutz und vielleicht auch eine Repräsentation tierlicher Interessen einschließt, den vollen Bürgerstatus aber Menschen vorbehält.

Heute geraten anthropozentrische Positionen in Moral, Recht und Politik aus zwei Gründen unter Druck. Erstens wird uns auf schmerzhafte Weise unsere Angewiesenheit auf die durch uns versehrte Natur bewusst: Die Erderwärmung, das Artensterben und die Umweltzerstörung schlagen auf uns zurück und gefährden unsere gemeinsamen Lebensgrundlagen. Deshalb scheint zwar schon unser kollektives Eigeninteresse, gepaart mit Gründen generationenübergreifender Gerechtigkeit, für eine sozialökologische Transformation zu sprechen. Aber eine wachsende Zahl von Menschen bezweifelt dennoch, ob anthropozentrische Beweggründe ausreichen, um die gut organisierten und auf kurze Sicht unwiderstehlich wirkenden Interessen an Naturausbeutung auszustechen. Müssten wir der Natur nicht

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vielmehr einen Eigenwert oder auch eigene Rechte zuerkennen, damit ihr Schutz gegen menschliche Nutzungsansprüche nicht regelmäßig den Kürzeren zieht?

Zweitens wächst das Bewusstsein für die Willkürlichkeit unseres grausamen Umgangs mit anderen empfindungs- und erlebensfähigen Lebewesen. Warum zum Beispiel verhätscheln wir Hunde, aber stecken nicht weniger intelligente und soziale Sauen in Abferkelbuchten, in denen sie sich nicht um die eigene Achse drehen können und ständig die eigenen Exkremente riechen müssen? Das wäre vielleicht zu rechtfertigen, wenn wir ohne tierliche Produkte wie Schweinefleisch nicht gut und menschenwürdig existieren könnten. Aber wir leben in Gesellschaften mit vielen gesunden, schmackhaften und zunehmend auch erschwinglichen Alternativen zu Nahrungsmitteln, für die Tiere armselig leben und gewaltsam sterben. Hier ist noch klarer als im Falle des Klima-, Arten- und Umweltschutzes, dass wir über den anthropozentrischen Horizont hinausgehen müssen: Unsere wohlüberlegten Urteile sprechen dafür, dass zumindest manche Tiere um ihrer selbst willen moralisch zählen und wir ihre elementaren Bedürfnisse auch nicht einfach für wirtschaftliche Vorteile und Geschmacksvorlieben missachten dürfen.

Der Liberalismus scheint in beiden Hinsichten, des Umwelt- und des Tierschutzes, eher schlecht abzuschneiden. Er scheint sogar ein Paradefall anthropozentrischen politischen Denkens zu sein, das uns besonders wirkmächtige (Schein-)Rechtfertigungen dafür gegeben hat, die Natur und die Tiere als frei verfügbare Sachen anzusehen. Im liberalen Freiheits- und Fortschrittsverständnis sind beide scheinbar bloß als Ressourcen zu unseren Zwecken und nicht auch selbst, mit Immanuel Kant gesprochen, als Zwecke vorgesehen. Wir dürfen mit ihnen Handel treiben, sie ge- und verbrauchen oder auch die Folgekosten unserer Lebensweise auf sie abwälzen. Nur wir selbst sollten als freie Wesen keine umfassende Instrumentalisierung und Missachtung erleiden und haben darum Ansprüche auf moralische Rechtfertigung, (menschen-)rechtlichen Schutz und politische Mitsprache.

Wenn ich von »Liberalismus« spreche, so bin ich mir der Tatsache bewusst, dass er eher durch Familienähnlichkeiten als durch allgemein geteilte Merkmale gekennzeichnet ist. Am ehesten dürften wir seiner Besonderheiten habhaft werden, indem wir verschiedene Begriffe mit bestimmten Akzenten versehen und in einen umfassenden und kohärenten Begründungszusammenhang bringen. »Liberalismus« so können wir mit Ronald Dworkin[10] sagen, ist ein interpretatives Konzept, und wenn wir für eine bestimmte Deutung dieses Konzepts argumentieren möchten, so müssen wir uns dazu auf andere interpretative Konzepte wie »Freiheit«, »Gleichheit«, »Individualität«, »Rechte« oder auch »Öffentliche Rechtfertigung«, »Antipaternalismus« und »Toleranz« beziehen.

Das Ergebnis könnte ein Bild von der normativen Architektonik[11] des Liberalismus sein, aus der vermeintliche Stützpfeiler wie (staatliche) Neutralität oder ein vor allem negatives Freiheitsverständnis herausfallen. Ich werde sogar generelle Zweifel an der oft vermuteten fundamentalen Bedeutung des Ideals der Freiheit

10 Dworkin 2013, Kapitel 8.

11 Ich übernehme dieses Bild von Özmen 2023, S. 87.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für den Liberalismus vorbringen. Auch könnten sich vermeintliche Unvereinbarkeiten, etwa zwischen Liberalismus und Sozialismus oder Liberalismus und Republikanismus, als oberflächlich, und vermeintliche Familienzugehörigkeiten, zum Beispiel des Utilitarismus oder des Libertarianismus, als scheinhaft herausstellen. Tatsächlich werde ich ein Bild von den normativen Grundlagen des Liberalismus zeichnen, das insbesondere den Utilitarismus ausschließt, weil er keinen zentralen Platz für die Idee subjektiver Rechte vorsieht, die mir wiederum für eine überzeugende Konzeption unverzichtbar vorkommt.

Der Utilitarismus hat allerdings keine Probleme mit der Einbeziehung auch empfindungsfähiger Tiere. Er ist kein Anthropozentrismus, während das liberale Verständnis von Rechten einzig auf Menschen zugeschnitten zu sein scheint. Das liegt daran, dass Liberale die Freiheit und nicht die Leidensfähigkeit als grundlegenden Bezugspunkt der Beachtung ansehen. Der Grundwert der Freiheit strahlt dann auch auf das liberale Verständnis von moralischer Rechtfertigung, politischer Einbeziehung und rechtlichem Schutz aus. Folglich macht der Liberalismus auch in allen vier Hinsichten einen anthropozentrischen Eindruck.

2. Werte, Moral, Politik und Recht

Zunächst zur liberalen *Axiologie*: Die Freiheit gilt gemeinhin als liberaler Grundwert. Genauer müsste man sagen: die individuelle Freiheit, denn die Freiheit ganzer Gruppen oder Gemeinwesen spielt in anderen politischen Theorieströmungen, etwa dem Sozialismus oder dem Republikanismus, eine wenigstens ebenso große Rolle. Liberale legen besonderen Wert darauf, dass Individuen Spielräume für eigene Entscheidungen und Handlungen besitzen. Und da alle dieses Interesse teilen, schuldet der Staat allen die Gewährleistung der gleichen individuellen Freiheit. So ergibt sich das *trio liberale* aus Freiheit, Individualität und Gleichheit, das Elif Özmen[12] als grundlegende Gemeinsamkeit der liberalen Theorietradition ansieht. Die Freiheit des einen muss mit der gleichen Freiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können.[13] Eingriffe in die Freiheit sind darum vor allem oder allein um der Freiheit selbst willen gerechtfertigt.

Umso wichtiger ist, wer als Subjekt der Freiheit gilt. In der liberalen Tradition sind dies so gut wie immer nur individuelle Menschen. Nur diese seien zu freien Entscheidungen und Handlungen fähig. Nur sie könnten zum Beispiel Verträge miteinander schließen und dadurch soziale Beziehungen stiften und gestalten. Tiere und die Natur könnten dagegen nur Objekte solcher Vereinbarungen sein. Sie und ihre Produkte dürften angeeignet, genutzt und getauscht werden, ohne dass von ihnen eigene Ansprüche ausgingen. In dieser Vorstellung finden Einschränkungen der Freiheit menschlicher Eigentümer um der Tiere oder der Natur willen keinen Platz.

12 Özmen 2023, S. 43.

13 So klassisch Kant 1993 [1797]. AB 45.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich werde auf die liberale Axiologie im nächsten Abschnitt zurückkommen. Die liberale Wertschätzung der Freiheit spielt jedenfalls auch in liberalen Konzeptionen *moralischer* Rechtfertigung eine charakteristische Rolle. Dies ist eine zweite Hinsicht, in der der Liberalismus auf eine anthropozentrische Position festgelegt zu sein scheint. Von der Wertschätzung der Freiheit führt ein gerader Weg zu der Vorstellung einer freien Zustimmung auch zu moralischen Normen. Jeder Einzelne muss einer beliebigen Norm, die er in sein Gewissen aufnehmen sollte, aus eigener freier Einsicht zustimmen können. Gibt es auch nur ein Individuum, dem gegenüber die Norm nicht gerechtfertigt werden kann, so besteht deren Anspruch auf allgemeine Geltung zu Unrecht. Liberale sprechen in diesem Sinne den Individuen als möglichen Adressaten moralischer Verpflichtungen ein Vetorecht zu.

Das Veto ist aber nur gültig, wenn es auf Gründen beruht, die unter allen Normadressaten geteilt werden können. Die Gründe dürfen nicht an Positionen wie überlegene Stärke oder Beliebtheit gebunden sein, die Normadressaten voneinander trennen. Von Vertragstheorien in der Tradition des Thomas Hobbes unterscheiden sich liberale Konzeptionen durch bestimmte Randbedingungen des Urteilens, die Unparteilichkeit sichern sollen. Zu allgemein teilbaren Gründen für Normen gelangen wir demnach nicht durch egozentrisches Überlegen, sondern nur, indem wir die Perspektiven aller möglicherweise von einer Normanwendung Betroffenen gleichermaßen beachten.[14]

Mit hobbesianischen Vertragstheorien scheinen die liberalen Varianten allerdings den anthropozentrischen Zuschnitt zu teilen. Schließlich sind nur Menschen dazu imstande, nach Maßgabe rechtfertigender Gründe zu Normen »ja« oder »nein« zu sagen. Nur sie können zu einer beanspruchten Normgeltung einsam oder gemeinsam Stellung nehmen und dazu die Perspektiven aller Betroffenen in Betracht ziehen. Nur sie vermögen Normen aus Einsicht in die substantiellen und bzw. oder prozeduralen Gründe, die für ihre Geltung sprechen, verantwortlich zu befolgen. Negativ können wir dies daran erkennen, dass sie die letzten Adressaten für moralische Vorwürfe sind und sich schuldig fühlen sollten, sofern die Vorwürfe zutreffen.

Einen anthropozentrischen Eindruck erwecken drittens auch die von Liberalen vertretenen Konzeptionen des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist vor allem für solche Liberale wichtig, welche die liberale Legitimitätsvorstellung mit einer Konzeption deliberativer Demokratie verknüpfen; prominente Beispiele sind Rawls[15] und Habermas[16]. In dieser *politischen* Hinsicht scheint der liberale Anthropozentrismus aus einer anspruchsvollen Vorstellung von aktivbürgerlicher Verantwortung hervorzugehen. Am öffentlichen Vernunftgebrauch kann wiederum nur mitwirken, wer rechtfertigende Gründe vorzubringen und zu verstehen vermag. Sein wichtigster Gegenstand sind die we-

14 Dazu ausführlich Ladwig 2020, S. 45–50.

15 Rawls 2006.

16 Habermas 1994.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sentlichen Verfassungsgrundsätze, über die unter freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern möglichst Einigkeit herrschen sollte – einschließlich des Grundsatzes der Freiheit und Gleichheit selbst. Sie bilden den Rahmen für eine zivilisierte Austragung politischer Konflikte und für die Suche nach halbwegs fairen Kompromissen.

Wiederum appelliert der Liberalismus also an die Fähigkeit jedes Einzelnen, die für das Zusammenleben zentralen Gründe und Gesichtspunkte einzusehen und auch selbst zu ihnen Stellung zu nehmen. Wie schon für die Moral, so soll auch für die Politik gelten, dass sich ihre Grundsätze vor allen, für die sie verbindlich sein sollen, rechtfertigen lassen. In den Worten Jeremy Waldrons:

> »Die Legitimität der Gesellschaft und die Grundlage sozialer Verpflichtungen und Verbindlichkeiten müssen jedem Individuum verständlich gemacht werden, denn wenn der Schleier des Mysteriums einmal gelüftet ist, wird *jeder* eine Antwort haben wollen. Wenn es ein Individuum gibt, dem keine Rechtfertigung gegeben werden kann, dann würde die gesellschaftliche Ordnung, was *dieses* Individuum angeht, besser durch andere Arrangements ersetzt, denn der Status quo hat dann keinen Anspruch auf die Bindung *dieses* Individuums an seine Ordnung begründen können.«[17]

Hier ist zwar scheinbar speziesneutral vom »Individuum« die Rede. Aber es liegt auf der Hand, dass nur Menschen gemeint sind, schließlich können nur sie die Grundlagen von Verpflichtungen und Verbindlichkeiten verstehen und nach Antworten verlangen. Gerade die enge Verbindung, die der Liberalismus zum aufklärerischen Denken unterhält, scheint ihn auch politisch auf einen Anthropozentrismus festzulegen.

Dies scheint nun viertens auch für das *positive Recht* zu gelten. Hier akzeptieren inzwischen zwar auch viele Liberale, dass Tieren und der Natur ein objektivrechtlicher Schutz zustehe. Weiterhin wollen sie aber den Status einer natürlichen Person mit eigenen subjektiven Rechten auf Menschen begrenzen. Dieser Anthropozentrismus kommt etwa im deutschen Grundgesetz mit der Fundierung der Grundrechte in der Menschenwürde zum Ausdruck. Zwar erkennt das Recht auch juristischen Personen eigene Grundrechte zu, aber es überschreitet damit nicht die auf die Menschenwürde bezogene Wertordnung. Eine Einbeziehung juristischer Personen in den Schutzbereich der Grundrechte hält das Bundesverfassungsgericht nur für gerechtfertigt, »wenn ihre Bildung und Betätigung Ausdruck der freien Entfaltung der natürlichen Personen sind, besonders wenn der ›Durchgriff‹ auf die hinter den juristischen Personen stehenden Menschen dies als sinnvoll oder erforderlich erscheinen läßt«.[18]

Schon gar nicht ist hier von Rechten für Tiere oder etwa für Ökosysteme die Rede. Dafür kann man, auch ohne den schwierigen Würdebegriff zu bemühen, zwei Gründe angeben, von denen der zweite wiederum auch auf die liberale Wertschätzung der Freiheit verweist. Der erste Grund bezieht sich auf die Korrelativität von Rechten und Pflichten.[19] Zu Rechten gehörten Obligationen, wie

17 Waldron 1995, hier S. 117; kursiv im Original.

18 BVerfGE 21, 326.

19 Vgl. Stepanians 2005.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie aber kein Tier und erst recht kein Ökosystem kennen und befolgen könnten. Tiere täten letztlich immer, wozu sie biologisch bestimmt seien, und ihre Lebensformen entfalteten sich nach den normfreien Gesetzen der Natur. Nur Menschen vermöchten aus selbst eingesehenen Gründen fremde Rechte zu beachten. Allen anderen Wesen fehle die Fähigkeit, eine Pflicht im Wissen um die Gültigkeit der sie rechtfertigenden Gründe zu akzeptieren.

Der zweite Grund hat mit einer spezifischen Theorie zu tun, aus der hervorgeht, wozu wir Rechte haben. Sie heißt *Willenstheorie*, weil sie die Willensmacht der Rechteinhaberin hervorhebt.[20] Diese kann Rechtsgüter nach eigenem Gutdünken gebrauchen und sie auch dazu verwenden, normative Verhältnisse zu verändern. Eine Eigentümerin kann zum Beispiel eine Leihgabe zurückverlangen, die Gerichte anrufen oder auch andere mit deren Einwilligung zu Eigentümern machen. Rechtssubjekte haben Freiheiten und Vermögen, die sie in einer Welt nur mit Pflichten oder auch Tugenden nicht besäßen.

Subjektive Rechte im Sinne der Willenstheorie sind somit eine wichtige Verkörperung des liberalen Grundwerts der Freiheit. Die Willenstheorie ist für Liberale attraktiv, weil sie den emanzipatorischen Mehrwert von Rechten aufzeigt. Rechte, die nur geschützte Ansprüche umfassten, brächten das Rechtssubjekt hingegen bloß passiv, als Empfänger fremder Rücksichten und Leistungen sowie als Objekt des Schutzes und der Hilfe, zur Geltung. Sie wären sozusagen nicht subjektiv genug: Sie spielten nicht auch die Rolle der Ermächtigung von Personen, den eigenen Willen in der Welt der Dinge und Beziehungen bestimmend zu machen. Tiere sind aber nicht zu einem selbstbewussten und selbstbestimmten Gebrauch von Ansprüchen imstande. Sie besitzen einen bestenfalls rudimentären Begriff von rechtlichen Ansprüchen und normativen Beziehungen als solchen. Ganze Arten und Ökosysteme sind überhaupt keine Subjekte, die etwas wollen könnten. Darum spricht auch die Willenstheorie dagegen, dass Tiere und die Natur Rechte haben können.

3. Von negativer Freiheit zur Autonomie der Person

Der Ausgangspunkt des Anthropozentrismusverdachts, dem ich im letzten Abschnitt nachgegangen bin, ist die liberale Wertschätzung der individuellen Freiheit. Sie strahlt auch auf die liberalen Vorstellungen von moralischer Rechtfertigung, politischer Verständigung und subjektiven Rechten aus. Wie zentral sie für das Verständnis des Liberalismus zu sein scheint, wird schon in der Einleitung zu diesem Band deutlich. Michael Zürn zitiert dort Michael Freeden mit den Worten: »Es ist einfach unvorstellbar und empirisch unmöglich, eine Variante des Liberalismus zu finden, die ohne das Konzept der Freiheit auskommt«.[21]

Damit ist allerdings erstens noch nichts über die Vorstellungen gesagt, die dieses Konzept inhaltlich ausfüllen und dessen liberale Auslegung etwa von einer

20 Dazu schon klassisch Hart 1955.

21 Freeden 2015, S. 58; zitiert in der Einleitung zu diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

republikanischen trennen. Zweitens zwingt uns dies nicht zu der Ansicht, dass der Liberalismus, nur weil er das Konzept der Freiheit *benötigt*, diesem deshalb eine schlechterdings *fundierende* Bedeutung beimessen müsse. Wie ich zeigen will, ist das spezifisch liberale Freiheitsverständnis tatsächlich anthropozentrisch. Es ist zugeschnitten auf selbstbewusste Personen, die zu vernünftiger Selbstbestimmung imstande sind. Doch dieses Ideal schließt schon manche Menschen aus. Es kann darum die Idee der Menschenrechte nicht fundieren, die für die politische Philosophie des Liberalismus nicht weniger wichtig ist als dessen Freiheitsverständnis. Diese immanent ansetzende Kritik am liberalen Anthropozentrismus der Freiheit weist aber zugleich über die biologische Artgrenze hinaus. Sie spricht dafür, dass auch viele individuelle Tiere Rechte haben, weil der für Liberale letztendlich tragende Wert auch für sie bedeutsam ist.

Will man die verschiedenen Freiheitsvorstellungen systematisieren, bietet sich eine Formel mit drei Variablen an: *X ist frei von Y um zu Z*.[22] Wie schon gesagt, legen Liberale Wert darauf, die erste Variable individualistisch auszufüllen. Wovon und wozu aber muss ein Individuum frei sein? Einem verbreiteten Vorurteil zufolge gehört zum Liberalismus wesentlich ein sogenanntes negatives Freiheitsverständnis.[23] Es sieht einen geschützten Bereich vor, in dem ein Individuum tun oder lassen kann, was ihm beliebt.[24] Das Individuum muss also selbst die Frage nach dem Wozu seiner Freiheit beantworten dürfen. Die negative Freiheit ist die Freiheit der Willkür, nicht die Freiheit eines irgendwie qualifizierten Willens. Sie kann auf alle möglichen Zwecke abzielen, auch irrationale oder unmoralische.

Vor allem aber hebt der Ausdruck »negative Freiheit« den Aspekt des Freiheitshindernisses hervor: *Wovon* muss ein freies Individuum (vor allem) frei sein? Eine naheliegende Antwort lautet: Jemand ist dann unfrei, wenn ein anderer ihn dazu zwingen kann, etwas zu tun oder zu lassen.[25] Wer einem Zwang unterliegt, ist einem fremden Willen unterworfen. Es hängt dann von einer anderen Akteurin oder Instanz ab, was er tun oder lassen kann. Dies kann zunächst ein anderer Mensch, etwa eine Entführerin sein. Eine Entführung ist ein drastischer Eingriff in eine fremde Freiheitssphäre. Um solche Ein- und Übergriffe zu verhindern, sind öffentliche Gewalten gerechtfertigt. Diese sind für Liberale aber nur ein notwendiges Übel. Schließlich geht von ihnen, da sie die Gewaltmittel monopolisieren, eine besonders große Gefahr des unzulässigen Zwangsgebrauchs aus. Sie müssen deshalb institutionell daran gehindert werden, unkontrolliert und willkürlich in die Freiheitssphären der Regierten einzugreifen. Weil der Staat nicht nur der stärkste Garant, sondern zugleich der größte Gefährder der individuellen Freiheit ist, ist er ein bevorzugter Gegenstand liberalen Misstrauens.

Ein grundsätzliches Zutrauen hegen Liberale hingegen in die Selbstorganisationsfähigkeit der Gesellschaft. Die Individuen sollten die größtmögliche Freiheit

22 Vgl. MacCallum 1967.

23 Etwa Tugendhat 1998, S. 55.

24 Dazu schon klassisch Berlin 1958.

25 Vgl. Hayek 1960, S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben, nach Maßgabe eigener Überzeugungen, Neigungen oder Interessen soziale Verbindungen einzugehen oder auch wieder aufzulösen. Prototypisch dafür ist die Figur des Vertrages. Sie steht im weiteren Sinne für Verbindlichkeiten, denen die Parteien nur unterliegen, weil sie ihnen zwanglos zugestimmt haben. Liberale neigen zu der besitzindividualistischen Vorstellung einer Gesellschaft aus lauter Privateigentümern,[26] die im geregelten sozialen Mit- und auch Gegeneinander rational die eigenen Interessen verfolgen.

Ein negatives Freiheitsverständnis lässt sich demnach auf die folgende Formel bringen: *Ein Individuum (X) ist frei von Zwang (Y), um zu tun oder zu lassen, was immer es will (Z)*. Man mag meinen, dass mit dieser Formel noch gar keine anthropozentrische Vorentscheidung getroffen sei. Sie schließt nicht explizit aus, dass auch andere Tiere, soweit sie etwas wollen können, im negativen Sinne frei oder unfrei zu sein vermögen. Das Wollen wird ja im negativen Freiheitsverständnis nicht weiter qualifiziert, und Zwang ist ein von außen kommendes Freiheitshindernis, das schon an versehrbaren Körpern ansetzen kann und nicht unbedingt ein reflexives Selbstverhältnis des Willenssubjekts voraussetzt.[27]

In Verbindung mit der Vorstellung einer vertraglich gestifteten und gestalteten Gesellschaft von Eigentümern wird allerdings klar, dass klassische Liberale die negative Freiheit als einen Wert allein für Menschen, und zunächst nicht einmal für alle, ansahen. Wie Carol Pateman mit Bezug auf Frauen[28] und Charles W. Mills hinsichtlich nichtweißer Menschen[29] argumentiert haben, waren rechtlich geschützte Bereiche freier Entscheidungen, Handlungen und Transaktionen vor allem für weiße vermögende Männer vorgesehen. Frauen und Andersfarbige galten als unfähig zu jener rationalen Kontrolle, wie sie für verantwortliche und verantwortbare Vertragsschlüsse vorauszusetzen sei. Sie waren wesentlich Objekte, nicht Subjekte freier Vereinbarungen und standen insofern auf einer Stufe mit den Tieren und der Natur. Das machte sie nicht unbedingt rechtlos, wie es Sklaven allerdings waren. Sie mochten indirekt vom Schutz negativer Freiheit profitieren, der aber direkt nur den weißen männlichen Eigentümern geschuldet schien. Auch schloss er deren Recht ein, über Frauen und Andersfarbige zu verfügen, wenn nicht als Sklaven, so doch als disponible Körper, etwa in der Ehe.[30]

26 Dazu Macpherson 1973.

27 Er kann allerdings auch als Macht »noumenaler Art« (Forst 2021, S. 80) auftreten, der nur vernunftfähige Wesen unterliegen können. Dies ist etwa bei Erpressungen der Fall, die voraussetzen, dass das Opfer eine Drohung zu verstehen vermag.

28 Pateman 1988/2018. Gülay Çağlar stellt Carol Pateman in ihrem Beitrag im vorliegenden Band ausführlicher als feministische Kritik zweiten Grades am liberalen Skript vor.

29 Mills 1997.

30 Allerdings hat zum Beispiel John Locke (1689) die Verbindung von Mann und Frau auf den Zweck der Zeugung und Erziehung von Kindern bezogen und nach dieser Maßgabe auch den Frauen gültige Ansprüche zuerkannt. Dazu zähle auch ihr Recht, die Verbindung wieder aufzulösen, sobald alle Kinder aus dem Haus seien. Eine uneingeschränkte Gewalt der Männer über die Frauen nach dem Vorbild der absoluten Monarchie lehnte Locke ebenso ab wie die absolute Monarchie selbst.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frauen und nicht-weiße Menschen besitzen allerdings Möglichkeiten der Anfechtung von Ausschlüssen und Diskriminierungen, die Tiere und die Natur nicht haben. Sie können ein Unrecht mit eigener Stimme beklagen und auch gemeinsam mit anderen bekämpfen. Dabei dürfen sie sich auf einen universalistischen Geltungsanspruch berufen, den Liberale von Anfang an erhoben hatten. Von dem Versprechen menschenrechtlicher Gleichheit geht eine Dynamik hin zu immer größerer Einbeziehung aus. Sie lädt zu immanenter Kritik ein, der sich zumindest die Verständigen unter den Privilegien im öffentlichen Vernunftgebrauch auf Dauer nicht entziehen können.

Das gilt auch für das Argument, man müsse, um ein vollwertiges Subjekt im privatrechtlichen und auch öffentlich-rechtlichen Sinne sein zu können, hinreichend mündig und auch wirtschaftlich selbständig sein. Anstatt darin eine Rechtfertigung für den fortdauernden Ausschluss mancher Menschen vom vollen Bürgerstatus zu sehen, wie noch Kant es tat, könnte man es auch als Argument für einen Wohlfahrtsstaat betrachten. Dieser sollte durch Bildung, ökonomische Grundsicherung, aktive Arbeitsmarktpolitik oder auch eine Neuverteilung des Produktivvermögens allen die tatsächliche Möglichkeit geben, sich als Menschen, Bürger und Kooperationspartner zu verwirklichen.

Die liberale Wertschätzung des spezifisch menschlichen Vermögens zu einer freien Lebensführung lädt, allgemein gesagt, dazu ein, die Grundfreiheiten »materialistischer« aufzufassen, als frühe Liberale es wahrhaben wollten.[31] Auch das ist nicht einfach eine von außen kommende Kritik. Vielmehr haben die Liberalen stillschweigend immer schon *eine* Gruppe der Gesellschaft im Blick gehabt, für die die faktischen Voraussetzungen des Freiheitsgebrauchs als gesichert gelten durften. Das waren eben die vermögenden weißen Männer. Sie besaßen sozusagen »von Haus aus« alles, was sie zu persönlicher Verwirklichung, wirtschaftlicher Existenzsicherung und politischer Mitwirkung befähigte. Der universalistische Geltungsanspruch des Liberalismus sprach für eine Verallgemeinerung solcher Möglichkeiten. Also ist die Ansicht, dass wirklich alle Menschen Anspruch auf die gleichen Freiheiten und auch auf einen hinreichend gleichen Gebrauchswert dieser Freiheiten haben, im Liberalismus von Anfang an angelegt gewesen, auch wenn es langer und harter Kämpfe bedurfte, um ihn etwa gegen Misogynie, Rassismus und Klassenvorurteile leidlich durchzusetzen.

Dass der Schluss auf eine Möglichkeitskonzeption der Freiheit durch eine immanente Kritik des nur negativen Freiheitsverständnisses möglich ist, mag auch das folgende Zitat eines seiner bekanntesten Verfechter, Friedrich August Hayek, verdeutlichen. Freiheit »bedeutete immer, dass ein Mensch die Möglichkeit hatte, nach seinen eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln, im Gegensatz zur Lage derjenigen, die unwiderruflich dem Willen eines anderen untergeordnet waren, der sie durch willkürliche Entscheidung zwingen konnte, Dinge in bestimmter

31 Eine Ausnahme war John Stuart Mill (1880), der selbst eine sozialistische Wirtschaftsordnung nicht ausschließen wollte. Diese müsste sich allerdings unter fairen Vergleichsbedingungen als dem Kapitalismus zumindest ebenbürtig erweisen – was bis heute keiner ihrer Spielarten gelungen ist.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise zu tun und zu lassen«.[32] Hayek scheint hier zunächst zwar nur zu sagen, dass einzig regelrechter Zwang unsere Freiheit beschränken könne. Wäre das wahr, so genügte es, den Zwang zu minimieren, um die Freiheit zu maximieren. Armut zum Beispiel ist kein Zwang, also gefährdet sie die Freiheit nicht direkt, sondern nur, soweit sie Menschen in Zwangsverhältnisse hineinführt.[33] Hingegen wäre staatlicher Zwang, um eine Umverteilung durchzusetzen, immer und direkt freiheitswidrig.

Hayeks Definition lässt sich allerdings auch gegen den Strich lesen. Wann nämlich ist ein Mensch »unwiderruflich dem Willen eines anderen untergeordnet«? Hayek zufolge genügt es, wenn ein anderer ihn »durch willkürliche Entscheidung *zwingen konnte*, Dinge in bestimmter Weise zu tun und zu lassen«. Die von mir hervorgehobene Formulierung geht über die Abwesenheit tatsächlicher Ein- und Übergriffe hinaus. Wer einen anderen zu etwas zwingen *kann*, kann auf den Zwang ja auch verzichten. Hayeks Definition verweist damit der Sache nach auf ein neo-republikanisch vertieftes Verständnis negativer Freiheit als Nicht-Beherrschung, wie es Philip Pettit vertritt.[34]

Freiheit als Nichtbeherrschung besteht in einem formalen und auch faktischen Status, der willkürliche Ein- und Übergriffe institutionell ausschließt. Damit ist mehr verlangt als nur die faktische Abwesenheit von Interventionen in fremde Freiheitssphären. Dies könnte schließlich eine bloße Funktion veränderlicher Launen machthabender Menschen oder Gruppen sein. Meine Freiheit von Übergriffen darf aber nicht von den guten Absichten anderer Akteure abhängen. Ich muss individuell oder jedenfalls als Teil eines Kollektivs kontrollieren können, wann und warum andere meine Handlungsmöglichkeiten beschneiden können.

In einer funktionierenden Demokratie können Bürger zwar nicht individuell, aber gemeinsam kontrollieren, wer sie wie regiert und wer ihnen welche Gesetze gibt. Nicht-Beherrschung ist also keine Anarchie. Der Staat kann sogar nötig sein, um zu verhindern, dass einige Bürger andere einer privaten Willkürherrschaft unterwerfen. Gerade in der kapitalistischen Wirtschaft ist die Gefahr groß, dass Unternehmer ihre Organisationsmacht dazu nutzen, um abhängig Arbeitende auszubeuten oder nach Belieben zu entlassen. Der Staat kann hier Garantien geben, die das gesellschaftliche Kräfteverhältnis korrigieren, das im Kapitalismus zumeist die Eigentümer der Produktionsmittel begünstigt.

Erweitert man das Verständnis negativer Freiheit um die Abwesenheit schon der *Potentialität* willkürlicher Eingriffe, so werden demnach auch Armut und wirtschaftliche Ungleichheit als sozial verantwortete Freiheitshindernisse sichtbar.

32 Hayek 1960, S. 15.

33 Allerdings kann man argumentieren, dass Armut schon als solche die negative Freiheit beschränke. Wer kein Geld hat, kann viele Güter nicht nutzen, ohne sich der Gefahr gesetzlich zulässigen Zwanges auszusetzen. Ein Mangel an Geld beschränkt die Bereiche, in denen man ungehindert und auf legale Weise von Möglichkeiten Gebrauch machen kann. G.A. Cohen (2017, S. 300) sieht darum Geld als ein Mittel an, um voraussichtliche Eingriffe aus dem Weg zu räumen; den Hinweis verdanke ich Peter Niesen.

34 Z.B. Pettit 2017; ich greife auch damit eine Anregung von Peter Niesen auf.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diesen Schluss hat Hayek mit seiner Definition zwar nicht bezweckt, er hat ihn aber der Sache nach nahegelegt. Dies gilt schließlich auch für seine Betonung der »Möglichkeit« eines Menschen, nach den eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln. Wer auf diese allgemeine Möglichkeit Wert legt, für den muss das Grundübel nicht unbedingt fremder Zwang sein. Auch Armut kann einen Menschen daran hindern, so zu leben, wie er es gern tun würde. Nur, wer schon ohne staatliche Eingriffe über die nötigen Mittel verfügt, kann es sich sozusagen leisten, die Eingriffe allein unter dem Gesichtspunkt der Vereitelung von Freiheiten zu sehen.

Das beeinflusst auch das Verständnis der Vertragsfreiheit, auf die Liberale so viel Wert legen. Alle Beteiligten sollen nur solchen Verpflichtungen unterliegen, denen sie zwanglos zugestimmt haben. Doch man kann einwenden, dass nicht jeder zwanglose Vertragsschluss darum auch schon freiwillig sei. Wer etwa verhungern müsste, wenn er sich dem Angebot einer entwürdigenden Beschäftigung verweigerte, vermag nicht effektiv »nein« zu sagen und wird darum leicht zum Opfer von Ausbeutung. Neben fremdem Zwang können auch materielle Not oder Mangel an Wissen einen Menschen zu einem an Möglichkeiten armen Leben verurteilen. Die Figur des Vertrages mag verschleiern, dass Menschen nicht selbstbestimmt leben können, weil sie von anderen Akteuren einseitig abhängig sind.[35]

Die bisherige Argumentation bewegte sich in den Bahnen des negativen Freiheitsverständnisses. Wir müssen diese Bahnen nicht verlassen, um zu einer Möglichkeitskonzeption der Freiheit zu gelangen. Man könnte nun argumentieren, dass auch dieses Freiheitsverständnis, weil es das Wollen der Subjekte weiterhin nicht qualifiziert, nicht zwangsläufig anthropozentrisch sei. Ein Pferd zum Beispiel ist zwar nicht vertragsfähig, aber es kann auch nur tun, was es will, wenn es Zugang zu Wasser und Futter hat. Ebenso kann es institutionell mehr oder weniger gut gegen die Willkür etwa von Reitern geschützt sein.[36]

Aber die Möglichkeitskonzeption genügt noch nicht, um die liberale Wertschätzung der Freiheit ganz verständlich zu machen. Gegen eine Beschränkung auf sie spricht die Betonung von Mündigkeit und rationaler Kontrolle in liberalen Theorien. Aus eben diesen Gründen sollte ja jedenfalls die volle Vertragsfreiheit nur weißen besitzenden Männern vorbehalten bleiben. Warum sollten wir die von Hayek hervorgehobene Freiheit, nach eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln, wertvoll finden? Wenigstens eine Teilantwort dürfte sein, dass wir die je eigenen Vorstellungen von einem guten und richtigen Leben möglichst selbstbestimmt verwirklichen wollen.

Der Wert der Freiheit ist von unserer Fähigkeit zur effektiven Orientierung an überzeugenden Rechtfertigungsgründen nicht zu trennen. Das schließt auch die

35 Tugendhat 1992.

36 Daher schlagen Michael Allen und Erica von Essen (2016) vor, das neo-republikanische Freiheitsverständnis auf Mensch-Tier-Verhältnisse zu übertragen. Tiere können allerdings selbst weder individuell noch im Kollektiv kontrollieren, wer warum in ihre Freiheiten eingreifen darf. Sie bedürfen dazu verständiger menschlicher Stellvertreter, die ihre Interessen auch politisch repräsentieren und vor Gerichten wahrnehmen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freiheit zur Selbstkorrektur unter dem Eindruck neuer Evidenzen oder Einwände ein. Warum schließlich fragen wir uns oder auch andere immer wieder, was wir tun oder lassen *sollten*, anstatt einfach unseren stärksten Neigungen nachzugeben? Gerade wenn es um die letzten Lebensziele oder leitenden Grundsätze geht, wollen wir nicht irgendwelche, sondern wohlbegründete Entscheidungen treffen.

Die innerliberale Kritik der negativen Freiheit hat demnach Folgen sowohl für das Wovon wie auch für das Wozu der Freiheit. Wenn Liberale einsehen, dass ihr eigentlicher Grundwert die vernünftige Selbstbestimmung oder Autonomie der Person ist, dann können und sollten sie über das nur negative Freiheitsverständnis hinausgehen und eine Möglichkeitskonzeption vernünftiger Freiheit vertreten. Eine autonome Person ist nicht nur *frei von* fremdem Zwang, sondern *frei zu* einer selbstbestimmt gelingenden Lebensführung. Als Freiheitshindernis gilt dann alles, was Menschen von einer Lebensführung abhält,[37] die sie aus guten und selbst eingesehenen Gründen wertschätzen könnten. Die Wichtigkeit guter Gründe weist dabei über das unqualifizierte Verständnis von Willkürfreiheit hinaus, das zur negativen Konzeption gehört.

Wer sich fragt, was er tun oder lassen sollte, kann zwar (faktisch) auch das Irrationale wählen, aber er will das Falsche vermeiden und das Richtige treffen. Dieses Richtige muss und wird nicht substantiell für alle Menschen, oder auch nur für alle Angehörigen einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft, dasselbe sein. Liberale gehen wohlweislich von einem Pluralismus letzter Zwecke aus, weil die Menschen, ihre Lebensumstände und Erfahrungen verschieden sind. Das sollte die Liberalen aber nicht daran hindern, für eine bestimmte, formal charakterisierbare Art und Weise der Lebensführung Partei zu ergreifen. Autonome Personen lassen sich von genau den rechtfertigenden Gründen bestimmen, die ihnen alles in allem als hinreichend gut gelten, unter Urteilsbedingungen, die ein vernünftiges Überlegen begünstigen, und in einer sozialen Welt, die hinreichend reich ist an wertvollen Optionen.[38]

4. Eigenrecht und Eigenwert des Einzelnen

Für wen aber ist dies ein lohnendes Ideal? Sicher nicht für alle Menschen, denn nicht alle sind auch nur potentiell normativ zurechnungsfähige Personen. Sie müssten zumindest die grundsätzliche Veranlagung zu einer autonomen Lebensführung mitbringen. Nicht alle Menschen können aber bei noch so guter Förderung und unter noch so günstigen Bedingungen durch Bildung und Reifung zur Mündigkeit gelangen. Menschen mit schwerer geistiger Behinderung besitzen diese Veranlagung von vornherein nicht, und schwer und irreversibel demente Menschen haben sie unwiderruflich verloren.

Nun gehört aber zum Liberalismus die Idee der Menschenrechte, und diese kommen, einem auch völkerrechtlichen Minimalkonsens zufolge, jedenfalls allen

37 Oder diese zumindest mit unzumutbar hohen Opportunitätskosten belastet.

38 Zum Optionenaspekt vgl. Raz 1986, S. 372ff.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geborenen und nicht (ganz-)hirntoten Angehörigen der Spezies Homo Sapiens zu. Ein Menschenrechtsverständnis, das allein auf mündige Personen zugeschnitten wäre, wäre nicht wahrhaft unparteiisch und allgemein gerechtfertigt.[39] Es schlösse gerade die Schwächsten und Schutzbedürftigsten aus. Will der Liberalismus nicht das Vorurteil nähren, er sei eine politische Moral nur für relativ Starke und Privilegierte, so genügt es daher nicht, wenn er über das negative Freiheitsverständnis hinausgeht und auch die materiellen Bedingungen der Autonomie in den Blick nimmt. Er muss selbst noch die Möglichkeitskonzeption vernünftiger Freiheit transzendieren, die weiterhin voraussetzt, dass alle bei ausreichender sozialer Absicherung und Ermächtigung selbstbestimmt leben könnten. Weil dies eben nicht alle Menschen vermögen, wäre auch ein erweitertes Freiheitsverständnis ausschließend. Liberale müssen nicht nur die freiheitsgefährdenden und -vereitelnden Auswirkungen von Armut und Ungleichheit ernst nehmen. Sie müssen auch bedenken, dass manche Menschen immer einseitig fürsorgebedürftig bleiben und allenfalls rudimentär zur Selbstbestimmung imstande sein werden.

Die Idee der Menschenrechte bringt den Liberalismus in einen Gegensatz zum Utilitarismus. Dieser nehme, so der bekannte Vorwurf von Rawls,[40] die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst. Das liege daran, dass er einen größtmöglichen Gesamt- oder Durchschnittsnutzen für alle Betroffenen anstrebt und dazu die guten oder schlechten Folgen von Handlungen oder Regelungen über die Grenzen der Individuen hinweg ›verrechnet‹. Dies könnte faktisch darauf hinauslaufen, dass etwa eine Minderheit so gut wie alles verliert. Rechte hingegen begrenzen die Opfer, die noch so Wenigen um eines Gesamtwohls willen auferlegt werden dürfen. Sie bringen den einzelnen Menschen als Endzweck der Moral und des Rechts zur Geltung.

Das kann man so verstehen, dass jeder sein eigenes Leben lebt und die Möglichkeit haben muss, es aus seiner eigenen Perspektive gutzuheißen. Dies ist zugleich die Bedingung dafür, dass er moralischen Normen beipflichten kann, ohne sich selbst verleugnen oder abwerten zu müssen. Er dürfte und sollte andernfalls gegen sie sein Veto einlegen. Autonomiefähige Personen können selbst zu moralischen Normen Stellung nehmen, und sie werden vernünftigerweise Wert darauf legen, dass die Moral sie nicht an einer Lebensführung hindert, mit der sie sich im Lichte selbst eingesehener guter Gründe identifizieren könnten. Wenn sie aber wahrhaft unparteiisch und für alle Betroffenen urteilen wollen, können sie bei ihren autonomiebezogenen Interessen nicht halt machen. Sie müssen dazu nicht einmal nur an konstitutionell unmündige, etwa geistig schwer behinderte Menschen denken. Auch Subjekte moralischen Überlegens und Handelns sind schließlich nicht nur mündige Personen. Sie sind und bleiben auch endliche, leiblich existierende, leidensfähige und bindungsbedürftige Kreaturen.

Schon daraus ergeben sich Interessen, die menschenrechtlichen Schutz verdienen, etwa vor der Zufügung schwerer Schmerzen oder der gewaltsamen Trennung

39 Vgl. Tugendhat 1998.

40 Rawls 1975, S. 45.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von geliebten Angehörigen. Dies sind moralisch erhebliche Hinsichten, in denen mündige und unmündige Menschen einander hinreichend gleichen, um Anspruch auf gleichen Schutz zu haben. Wenn wir wahrhaft unparteiisch und für alle urteilen, müssen wir daher alle unmündigen Menschen insoweit einbeziehen, wie sie auch nur ein menschenrechtlich relevantes Interesse mit uns teilen. Das heißt, wir müssen ernstnehmen, dass auch unmündige Menschen eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben und es ihnen subjektiv etwas ausmachen kann, wie moralfähige Akteure sie beachten und behandeln. Selbst wenn sie über das eigene Leben nicht nachzudenken vermögen, können sie es doch als mehr oder minder erfreulich erleben. Sie haben daher das basale Recht auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegender und zentraler Interessen.[41]

Zu einem solchen Leben wird so gut wie immer die Möglichkeit gehören, eigene Entscheidungen zu treffen und dem eigenen Willen zu folgen. Freiheit und Selbstbestimmung sind darum auch nach Maßgabe des basalen Rechts auf ein eigenes Leben weiterhin wichtig. Ausschlaggebend ist aber, dass jeder einzelne Mensch als solcher mit Blick auf seine wichtigsten Interessen Beachtung findet. Der Liberalismus unterscheidet sich dann vom Utilitarismus durch die Anerkennung *des Eigenrechts jedes Einzelnen*. Er will die wichtigsten Interessen der Individuen durch subjektive Rechte gesichert sehen. Auch stellt er diese Sicherung nicht unter den Vorbehalt der finalen Vereinbarkeit mit dem Ziel überindividueller Nutzenmaximierung. Ein Rechteverständnis, das die Verschiedenheit der Menschen ernst nimmt und das Eigenrecht jedes Einzelnen betont, kann als spezifisch liberal gelten, ohne darum die nicht autonomiefähigen Menschen auszuschließen.

Auf welcher Wertgrundlage steht das Eigenrecht des Einzelnen, wenn es nicht ein noch so erweitertes und vertieftes Freiheitsverständnis sein kann? Dies müsste eine Wertgrundlage sein, die auch noch die liberale Parteinahme für eine selbstbestimmte Lebensführung trägt. Sie besteht meines Erachtens in einer Affirmation des *Eigenwerts* eines guten Lebens für das Subjekt dieses Lebens. Was damit gemeint ist, mag eine kleine Axiologie verdeutlichen.

Unter einem »Wert« verstehe ich keinen Gegenstand eigener Art und auch keine distinkte Art von Eigenschaften. Ein Wert ist vielmehr ein Kriterium der Bewertung,[42] und die Eigenschaften, auf die wir uns bei der Bewertung beziehen, sind gewöhnliche physische oder mentale Eigenschaften des bewerteten Gegenstandes. Eine Bewertung besteht darin, etwas als gut oder schlecht zu beurteilen. Gut sind Gegenstände im Hinblick auf Eigenschaften, die dafür sprechen, dass Subjekte wertschätzend auf sie antworten: sie erwerben, sie bewundern, sie verzehren, sie hegen und pflegen und dergleichen mehr.[43] Ein einfaches Beispiel: Wer das

41 Ladwig 2020, S. 126.

42 So Alexy 1994, S. 129–131.

43 T.M. Scanlon (1998, S. 95–100) nennt dies den »buck-passing-account of values«. Wenn etwas wertvoll ist, dann nicht, weil es eine distinkte Werteigenschaft besäße, die zu natürlichen Eigenschaften wie geringem Gewicht, Glätte, Biegsamkeit oder Kaloriengehalt hinzuträte. Zwar sollten wir Werteigenschaften auch nicht mit natürlichen Eigenschaften *identifizieren*. Wenn aber etwas wertvoll ist, so aufgrund von natürlichen

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geringe Gewicht eines Rennradrahmens als einen Grund ansieht, den Rahmen zu kaufen, betrachtet das geringe Rahmengewicht als einen Wert und den Rahmen seiner Wahl als ein Gut, welches dem Wert genügt. Der Rahmen hat einen Wert aufgrund einer Eigenschaft, die dafür spricht, seinen Kauf zu erwägen.

Im Sinne dieser Begriffsbestimmung gibt es keine Werte ohne wertende Subjekte und nichts ist wertvoll, wenn es nicht für ein Subjekt gut ist.[44] Ein Gegenstand wird allerdings nicht dadurch zu einem Gut, dass ein Subjekt es so will. Wir kreieren Werte nicht aus dem Nichts und wir projizieren sie nicht in eine an sich wertfreie Welt hinein. Die Welt ist uns vielmehr von vornherein unter Wertgesichtspunkten erschlossen. Zu unserem In-der-Welt-Sein gehört, dass Gegenstände für uns eine werthafte Bedeutung besitzen. Eine Eigenschaft eines Subjekts verhält sich so zu einer Eigenschaft eines Gegenstands, dass der Gegenstand die Wertschätzung des Subjekts verdient. Eine solche Tatsache ist nicht subjektunabhängig, und dennoch können wir sie durch Werturteile treffen oder verfehlen.

Gewiss, ob jemand ein geringes Rahmengewicht als Wert ansieht, beruht auf weiteren Wertungen wie der, das schnelle Radfahren als erfreulich oder erregend zu erleben. Das Beispiel des Rahmens ist demnach nicht paradigmatisch für alle möglichen Arten von Gütern. Der Rahmen ist instrumentell wertvoll, während das sportliche Radfahren, das er ermöglicht, einen intrinsischen Wert haben mag, indem es direkt zum Gelingen eines Lebens beiträgt, das wiederum für sein Subjekt einen Eigenwert hat.

Instrumenteller Wert ist ein Sonderfall von *funktionalem* Wert. Etwas ist funktional wertvoll, wenn es für ein Subjekt als Voraussetzung, als Randbedingung oder als Mittel gut ist. So ist der Sachverhalt, gezeugt worden zu sein, gut als Voraussetzung, wenn das gezeugte Subjekt alles in allem froh ist, am Leben zu sein. Der angemessen hohe Sauerstoffgehalt der Luft, die wir atmen, ist gut als Randbedingung aller unserer Lebensvollzüge. Ein Hammer ist gut als Mittel zu einem handwerklichen Zweck. Demgegenüber ist etwas *intrinsisch* gut, wenn es konstitutiv dazu beträgt, dass ein Leben gelingt. Die Beziehung zu einem geliebten Menschen, der Genuss eines ausgezeichneten Weines, das Bestaunen eines jahrhundertealten Baumes, das Gefühl, etwas Wichtiges und Richtiges zu tun, und eben der Rausch des schnellen Radfahrens sind dafür Beispiele. Sie verdeutlichen zugleich, wie heterogen die Inhalte sein können, die wir als intrinsisch wertvoll erfahren mögen. Was sie alle verbindet, ist nur, dass sie als solche unser Leben bereichern.

Das Leben selbst wird dadurch als ein *Eigenwert* erfahren. Nur mit Bezug auf diesen kann etwas funktional und nur als Beitrag zu ihm kann etwas intrinsisch wertvoll sein. Der Eigenwert ist vorausgesetzt, wenn wir von diesen anderen Wertarten reden. Er ist der ultimative Wert, auf den die anderen Werte, als Voraussetzungen, Randbedingungen, Mittel oder Inhalte, logisch zulaufen. Was das Subjekt dabei als gut erfährt, ist das eigene Leben, sofern es gelingt. Dies kann

Eigenschaften, die es besitzt. Auf sie allein stützt sich die Begründung, wenn wir uns fragen, was für wen wertvoll sein könnte.

44 vgl. Korsgaard 2021, S. 25ff.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die reflexive Form der bejahenden Selbstbewertung annehmen. Es kann aber auch einfach in Lebensfreude oder zufriedener Gestimmtheit bestehen. Das Subjekt muss dazu nicht einmal wissen, wer es ist; es genügt, dass es etwas als erfreulich zu erfahren vermag. Wer sich an etwas erfreut, erlebt die eigene Existenz als freudevoll – zumindest im jeweiligen Moment. Auch für ein nicht selbstbewusstes, aber empfindungs- und erlebensfähiges Individuum ist der ultimative Wert das Gutsein des eigenen Daseins.

Nicht nur mündige Menschen haben demnach Zugang zu intrinsisch guten Inhalten, durch die sie ihr Dasein als Eigenwert erfahren mögen. Unmündige und geistig schwer beeinträchtigte Menschen können ihre Existenz ebenfalls als mehr oder weniger erfreulich erleben. Auch für sie hat daher das gute Leben einen Eigenwert. Das gleiche gilt aber für viele andere Tiere. Auch sie spielen eine ontologische Sonderrolle: Sie besitzen nicht nur physische, sondern auch psychische Eigenschaften, die ihnen eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt gewähren. Sie alle sind unvertretbare einzelne Subjekte des Erlebens einiger ihrer Lebensvollzüge. Das trennt sie nicht nur von unbelebten Gegenständen, sondern nach allem, was wir wissen, auch von einfachen Tieren wie Fadenwürmern, von allen Pflanzen, Pilzen und Mikroorganismen.

Der Liberalismus kann nun verstanden werden als eine politische Philosophie, die den Eigenwert jedes einzelnen erlebten Lebens durch subjektive Rechte anerkannt und gewährleistet wissen will.[45] Eben dies bringt das basale Recht auf ein eigenes Leben nach Maßgabe grundlegender und zentraler Interessen zum Ausdruck. Im Falle mündiger und ebenso unmündiger Menschen folgen daraus spezifische Menschenrechte. Ein Grundgebot der Gerechtigkeit ist die Gleichbehandlung gleicher[46] Fälle in moralisch erheblichen Hinsichten. Einige Interessen, die wir menschenrechtlich schützen, teilen wir mit vielen anderen Tieren. Es wäre daher willkürlich, wenn wir sie nicht ebenso durch Tierrechte schützten.

Ein moralisch bedeutsames Interesse, das uns mit vielen anderen Tieren verbindet, ist sicher die Vermeidung von Leiden. Aber das ist nicht die einzige moralisch erhebliche Eigenschaft, die Menschen und Tiere gemeinsam haben. Erlebensfähige Tiere können sich auch an Spielen, an sinnlich stimulierenden Umwelten und an Freiheiten der Bewegung erfreuen. Höhere Tiere sind lernfähig und lösen gern Probleme, die ihre Intelligenz beanspruchen.[47] Sozial veranlagte Tiere schätzen zudem das Zusammensein und die Interaktion mit anderen Individuen, seien es Artgenossen, andere Tiere oder auch Menschen. Viele Tiereltern empfinden offen-

45 Vgl. Jaeggis Beitrag im vorliegenden Band, Abschnitt 5 zur Kritik an der Denkweise der subjektiven Rechte.

46 »Gleich« heißt hier so viel wie »in den relevanten Hinsichten hinreichend ähnlich«. Andernfalls dürften wir nicht einmal über verschiedene Menschen sagen, ihre Interessen z.B. an Schmerzvermeidung glichen einander.

47 Umfassend zur Intelligenz von Tieren: Huber 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bar Zuneigung zu ihrem Nachwuchs, sie bringen ihm etwas bei und verteidigen ihn gegen Bedrohungen.[48]

Nicht zuletzt scheinen Tiere auch an ihrem eigenen Leben zu hängen. Schweine etwa reagieren ganz offenbar panisch, wenn sie im Schlachthof das Blut ihrer Artgenossen riechen. Ist das nur eine biologisch funktionale Todesfurcht ohne moralische Bedeutung? Immerhin dürften die meisten Tiere nicht wie wir Menschen über ihr Dasein als solches und als Ganzes nachdenken und um die eigene Sterblichkeit wissen können. Doch gilt wenigstens ein Grund, aus dem wir selbst das Weiterleben normalerweise wertschätzen, auch für alle anderen empfindungs- und erlebensfähigen Tiere: Der Tod beraubt sie der Möglichkeit aller weiteren für sie erfreulichen Erlebnisse. Wenn dies, wie ich annehme, für selbstbewusste Personen ein eigenständiger Grund ist, den Tod zu fürchten, so ist dieser auch für Tiere ein Übel.[49]

Gewiss, zu Rechten gehören Pflichten, und Tiere können keine fremden Rechte respektieren. Doch die Ansicht, nur wer Rechtspflichten befolgen könne, könne auch Rechte haben, ist schon mit Blick auf die Menschenrechte nicht überzeugend. Auch kleine Kinder oder schwer demente Menschen können keine fremden Rechte beachten. Die angemessene Rahmentheorie bereits für die Menschenrechte ist darum nicht die Willens-, sondern die Interessentheorie. Ihr zufolge kann jeder ein Rechtssubjekt sein, für den Güter auf dem Spiel stehen, die wichtig genug sind, um moralische Akteure zu ihrer Beachtung zu verpflichten.[50] Es muss ihm subjektiv etwas ausmachen können, ob und wie moralische Akteure ihn mit Blick auf seine Bedürfnisse, Fähigkeiten und Vorlieben beachten. Das aber trifft auch auf viele Tiere zu. Wir sollten sie folglich ebenfalls in den Raum der Subjekte moralisch begründeter Rechte einbeziehen. Mündige Menschen könnten dann die gültigen Ansprüche von Tieren als deren verständige Stellvertreter geltend machen.

Wir sind damit über den Anthropozentrismus hinausgelangt. Aber sind wir auch dem Liberalismus verbunden geblieben? Dafür spricht, dass wir unser Ergebnis durch immanente Kritik erreicht haben. Die Kritik bestand darin, die liberale Parteinahme für Menschenrechte gegen das liberale Freiheitsverständnis auszuspielen. Dabei haben wir uns durchweg in den Bahnen des normativen Individualismus bewegt. Der Liberalismus ist ein normativer Individualismus, weil er den Eigenwert des einzelnen Lebens in der Form subjektiver Rechte anerkannt und gewährleistet wissen will. Das aber ist kein exklusiv menschlicher Wert, weil auch viele Tiere manche ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben.

48 Vgl. die Liste tierlicher Grundfähigkeiten in: Nussbaum 2023, S. 131ff.

49 Ausführlich Ladwig 2020, S. 165–177.

50 In Anlehnung an Raz 1986, S. 166.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Natur und Kreatur[51]

Mit dem Liberalismus unvereinbar wäre hingegen ein normativer Holismus, der auch biologischen Arten, Ökosystemen oder gar der Erde als ganzer einen rechtlich schützenswerten Eigenwert zuerkennen wollte. Rechte sind eine normative Antwort auf den ontologischen Umstand, dass empfindungsfähige Individuen sich an Gütern subjektiv erfreuen, deren Vorenthaltung als frustrierend und ihre Verletzung als leidvoll erleben können. Keine Pflanze, keine biologische Art, kein Ökosystem und keine Mutter Erde sind dazu imstande. Gerade für Tiere ist die Anerkennung des Rechts auf ein eigenes Leben wichtig, weil wir dazu neigen, viele von ihnen nur als Ressourcen zu unseren Zwecken oder auch als zu vertilgende Schädlinge anzusehen. Ebenso wenig sind individuelle Tiere aber bloße Ressourcen für die Reproduktion ganzer Arten oder Ökosysteme, wie eine holistische Naturschutzethik suggeriert.[52]

Wer etwa ein Reh erschießt, um das ökologische Gleichgewicht in einem Wald zu wahren, beraubt ein Individuum der Möglichkeit weiterer Erlebnisse; und es ist nicht der Wald, der dadurch die Chance auf weitere Erlebnisse erhielte, sondern allenfalls dessen überlebende individuelle Bewohner. Damit ist gewiss auch gesagt, dass die Ansprüche verschiedener individueller Subjekte auf die Güter, die ein Biotop bereitstellt, miteinander in Konflikt geraten können. Aber für die einzelnen Waldbewohner steht dabei in einem anderen Sinne etwas auf dem Spiel als für den Wald als Ganzem. Dieser Unterschied findet im normativen Individualismus der Rechte Beachtung.

Was letztendlich zählt, ist das Gedeihen von Individuen, die ihr eigenes Dasein als gut erleben können. So lautet mein vorläufiges Fazit. Vielleicht aber genügt schon die Möglichkeit individuellen Gedeihens selbst, um einen Eigenwert zu besitzen. Alle einzelnen Lebewesen sind Organismen, die sich durch Selbstorganisation und Stoffwechsel für eine begrenzte Zeit gegen den Sog der Entropie behaupten. Und was funktional für sie gut ist, trägt zu ihrem artgemäßen Gedeihen als Einzelwesen bei. Der normative Individualismus scheint darum prinzipiell auch auf sehr einfache Tiere, auf Pflanzen, Pilze und sogar Mikroorganismen übertragbar zu sein. Das Ergebnis wäre ein normativ-individualistischer Biozentrismus.

Für diesen weiten Schritt über den Anthropozentrismus hinaus treten Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe und Peter Schaber ein.[53] Sie beziehen sich dabei auf die Garantie einer »Würde der Kreatur« durch die schweizerische Bundesverfassung,

51 Der folgende Abschnitt ist eine komprimierte Fassung von Ladwig 2021.

52 So etwa, mit Blick auf den angeblichen Eigenwert biologischer Spezies, Holmes Rolston: »Der Weg, den ein Einzelorganismus einschlägt, gehört in ein größeres Bild, wo auch die Spezies einen teleologischen Kurs durch die Umwelt einschlägt, indem sie Individuen als Ressourcen zu ihrem Erhalt über eine viel längere Zeitspanne hinweg verwendet. Die Spezies ist das *eigentliche* lebende System, das Ganze, dessen wesentliche Teile die einzelnen Organismen sind« (Rolston 1997, S. 258; kursiv im Original).

53 Balzer, Rippe, Schaber 2008.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die sie differenziert rechtfertigen möchten. Die zentrale Unterscheidung verläuft für sie nicht zwischen Menschen und anderen bewusstseinsfähigen Tieren auf der einen und allen anderen Lebewesen auf der anderen Seite. Vielmehr wollen sie die Würde der Kreatur von der Menschenwürde abgrenzen. Unsere eigene Würde sei nicht abwägbar und auch nicht graduierbar. Inhaltlich handle sie von der Fähigkeit, eine Selbstachtung auszubilden und zu bewahren.

Ein solches praktisches Selbstverhältnis ist weder Tieren noch anderen einzelnen Lebewesen zugänglich. Aber auch wenn sie sich nicht selbst achten könnten, so Balzer, Rippe und Schaber, müssten wir sie doch um ihrer selbst willen beachten. Wir sollten sie auch unabhängig von ihrem Nutzen für uns und von dem Gefallen, das wir vielleicht an ihnen finden, moralisch berücksichtigen. Sie hätten einen inhärenten Wert, in dem ihre Würde als Kreaturen bestehe. Die Würde der Kreatur sei allerdings, anders als die Menschenwürde, abwägbar und abstufbar. So habe ein Schimpanse einen höheren inhärenten Wert als ein Grashalm und eine Rose einen höheren als ein Schimmelpilz.

Der inhärente Wert soll auch Wesen innewohnen, die selbst nicht wissen oder fühlen können, dass sie einen Wert haben. Das unterscheidet ihn vom Eigenwert gelingenden Lebens. Pflanzen, Pilze und Mikroorganismen haben zwar ein eigenes Leben, das aber keine Erlebnisse einschließt. Warum also sollten wir sie im Unterschied zu anderen bewusstseinsunfähigen Entitäten wie Steinen, Statuen und Maschinen als in sich wertvoll ansehen? Balzer, Rippe und Schaber führen drei Merkmale von Lebewesen an, die diese moralisch relevante Unterscheidung rechtfertigen sollen: Sie besäßen ein eigenes Gut, sie verfolgten individuelle Ziele und sie existierten als Individuen.

Alle Lebewesen besitzen erstens ein eigenes Gut im funktionalen Sinne. So ist es gut für eine Pflanze, regelmäßig bewässert zu werden; sie könnte sonst ihre natürlichen Funktionen nicht erfüllen und würde schließlich verwelken. Nun ist es zwar auch gut für einen Oldtimer, maßvoll, aber regelmäßig gefahren zu werden. Als Artefakt, das der Fortbewegung dient(e), fehlt ihm aber ein zweites Merkmal von Lebewesen: Er verfolgt keine eigenen Zwecke. Lebewesen hingegen versuchen sich selbst in ihren Umwelten zu erhalten, zu entfalten und zu reproduzieren. Ihre Strukturen sind auf diese natürlichen Zwecke abgestimmt und ihr Verhalten ist auf sie bezogen. Drittens erfüllen einzelne Lebewesen ihre Zwecke nicht als Bestandteile von Individuen, sondern als Individuen selbst.[54] Dies unterscheidet sie von Organen wie dem Herzen oder der Leber. Anders als diese haben sie, so Balzer, Rippe und Schaber, »einen eigenen Standpunkt«.[55] Dieser sei das für die Lebewesen selbst Gute, das die Hinsicht der ihnen geschuldeten Rücksicht bilde.

Was aber ist mit einem eigenen Standpunkt von Pflanzen, Pilzen oder gar Mikroorganismen gemeint? Eine eigene Perspektive auf ihr Dasein in der Welt kann es nicht sein, weil sie über keine psychischen Zustände verfügen. Der normative

54 Wenn es denn Individuen, also unteilbare Einzelwesen, sind und nicht prinzipiell teilbare einzelne Exemplare natürlicher Arten. Ich lasse diese Frage der Ontologie natürlicher Entitäten offen.

55 Balzer, Rippe, Schaber, S. 69.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Individualismus moralischer Rechte ist jedenfalls in einem Standpunkt anderer Art verankert, als wir ihn Balzer, Rippe und Schaber zufolge bei allen Lebewesen finden. Die Autoren behaupten, anders als einzelne Organe seien ganze Organismen auf ihr eigenes Gutes bezogen. Diese Bezugnahme zeigt sich jedoch nur im Verhalten, ihr entspricht weder ein eigenes Werturteil noch auch nur eine im eigenen Erleben liegende Wertung. Das bloße Verhalten von Pflanzen und anderen Organismen lässt aber grundsätzlich auch eine nichtindividualistische Lesart zu, wie sie holistische Naturethiker bevorzugen.

Für Land- oder Umweltethiker wie J. Baird Callicott,[56] Arne Naess[57] oder Holmes Rolston[58] sind nicht einzelne Lebewesen das eigentlich Wertvolle in der Natur, sondern diese selbst in Gestalt von Spezies, Ökosystemen oder sogar der ganzen Erde. Sie können sich dabei auf den Umstand stützen, dass die Natur ausgesprochen rücksichtslos mit ihren individuellen Bewohnern umgeht, sie alle zum Tode und die allermeisten sogar zu einem ›gewaltsamen‹ vorzeitigen Ende verurteilt. Ihre Vorgänge des Fressens und Gefressenwerdens sind funktional vor allem für die Erhaltung eines Erbguts. Dieses wiederum weist das Individuum als Angehörigen einer biologischen Art aus. Der einzelne Organismus bildet gewissermaßen eine makroskopische Zwischenebene zwischen dem Gen und der Spezies, deren Code er verkörpert.[59] Dabei unterliegt er den Auswahlbedingungen eines Lebensraumes mit allen in ihm vorkommenden und interagierenden Lebewesen.

Die einzelnen Lebewesen sind holistisch gesehen nur Elemente in systemischen Strukturen, und ihre Ziele sind nur Teilfunktionen des Systems als Ganzem. Dagegen hilft auch nicht der Hinweis, dass Lebensräume, anders als einzelne Pflanzen oder Tiere, keine Organismen sind. Die entscheidende Frage ist ja, auf der Ebene *welcher* funktionalen Zusammenhänge wir die moralisch maßgeblichen Wertungen ansiedeln sollten. Organismen verkörpern funktionale Zusammenhänge eigener Art, die aber auch im Dienst anderer, (sub-)systemischer Zusammenhänge stehen.

Wenn allerdings ein Organismus auch eine eigene werthafte Perspektive auf sein Dasein in der Welt hat, so liegt darin eine Art von Einspruch gegen seine Reduktion auf natürliche Rollen, sei es für den Genpool, für die Spezies, für ein Ökosystem oder für die Erde. Dies gibt uns einen Grund, ihn um seiner selbst willen auch vor Schäden zu bewahren, die auf anderen Betrachtungsebenen zweckmäßig erscheinen mögen. Damit leugne ich nicht, dass auch Ganzheiten wie Spezies und Ökosystemen Werte innewohnen. Aber diese Werte bleiben gebunden an die Perspektiven derjenigen Individuen, die einen Eigenwert haben, weil sie einige ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben.

Wir brauchen keine biozentrische oder gar holistische Ethik, um zu erkennen, dass wir zwingende Gründe dafür haben, der Erderhitzung zu begegnen, die Um-

56 Callicott 1997.

57 Naess 1997.

58 Rolston 1997.

59 So Rolston 1997, S. 258.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weltverschmutzung zu beenden und die Artenvielfalt zu erhalten. Wir schulden dies uns selbst und allen (anderen) Tieren, deren natürliche Lebensgrundlagen durch uns auf dem Spiel stehen. Die Menge der Individuen, denen wir durch unser zerstörerisches Naturverhältnis unrecht tun, ist viel größer, als wir in unserer anthropozentrischen Voreingenommenheit wahrhaben wollen. Sie umfasst den Eisbären, dessen Lebensgrundlage mit dem Klimawandel buchstäblich dahinschmilzt. Sie umfasst den Blauwal, der mit seiner Nahrung täglich mehr als zehn Millionen Mikroplastikteile aufnehmen muss.[60] Sie umfasst das weibliche Nördliche Breitmaulnashorn, das kein Männchen für die Paarung mehr findet. Dies alles sind unvertretbare einzelne Subjekte moralischer Rechte, zu welchen auch Ansprüche auf nicht durch uns verheerte Habitate gehören.

Zugleich hängen die drei ökologischen Großkrisen mit der menschlichen Haltung, Nutzung und Tötung von Tieren vor allem zu Nahrungszwecken kausal zusammen. Die industrielle Tierhaltung trägt mehr zum Klimawandel bei als der gesamte globale Transportsektor.[61] Durch die von Tieren produzierte und als Dünger verwendete Gülle gelangt gesundheitsschädliches Nitrat ins Trinkwasser. Ammoniak, das in Deutschland zu 70 Prozent durch die Tierhaltung emittiert wird, kann die Zusammensetzung von Tier- und Pflanzenarten in Ökosystemen verändern.[62] Die Abholzung von Regenwäldern, um Soja für Rinder anzubauen, fördert das Artensterben. Rindfleisch benötigt 75mal mehr Land als Tofu, um die gleiche Menge an Protein zu liefern.[63] Zu den direkten moralischen Gründen, die gegen das System der Züchtung, Haltung und Tötung von Tieren sprechen, treten ergänzend die vorteilhaften ökologischen Folgen seiner Abschaffung hinzu.

Wer dennoch außerdem die Anerkennung »der Natur« als Rechtssubjekt erwägt,[64] sollte, in den leicht variierten Worten des Bundesverfassungsgerichts, zeigen können, dass der ›Durchgriff‹ auf die hinter dieser Ganzheit stehenden menschlichen und tierlichen Individuen dies als sinnvoll oder erforderlich erscheinen lässt. Der wohl wertvollste Vorschlag in der Literatur zu neuen Rechtssubjekten lautet, dass wir die Natur durch gesetzliche Vertreter vor Überlastung, Verarmung und Zerstörung schützen sollten.[65] Diese Vertreter müssten zuallererst die Kriterien für einen durch Gesetzgebung und Rechtsprechung substantiell zu stärkenden Naturschutz schärfen. Sie sollten sich dazu aber nicht auf ein moralisches Eigenrecht der Natur berufen. Deren Ansprüche stehen auf einer anderen Stufe der Rechtfertigung als die Ansprüche individueller Menschen und Tiere.

60 Kahane-Rapport et al. 2022.

61 Gerber et al. 2013.

62 Umweltbundesamt. https://www.umweltbundesamt.de/themen/landwirtschaft/landwirtschaft-umweltfreundlich-gestalten/fragen-antworten-zu-tierhaltung-ernaehrung#1-umwelt-und-klimawirkungen-der-nutztierhaltung, letzter Zugriff 16.12.2023.

63 Benton et al. 2021.

64 So etwa Emmenegger, Tschentscher 1994; Fischer-Lescano 2018; Kersten 2020; Wesche 2023.

65 Siehe schon klassisch Stone 1972.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn die Natur in Gestalt ganzer Arten oder Ökosysteme Rechte hat, so nur in einem rechtspragmatischen Sinne. Genuine moralische Rechte kommen nur Individuen zu, die zumindest etwas empfinden können.

6. Erlebensbezogene und kritische Interessen

Das jedenfalls folgt aus einer normativ-individualistischen Betrachtung, wie sie für den Liberalismus wesentlich bleibt. Aber genügt das schon, um von einer liberalen Begründung zu sprechen? Wie können wir von der Affirmation des Eigenwerts, den ein gutes Leben auch für Tiere hat, zu dem anspruchsvollen Freiheitsverständnis aufsteigen, das meiner Rekonstruktion zufolge ebenfalls zum Liberalismus zählt? Wer zeigen will, dass der Liberalismus kein Anthropozentrismus sein muss und sein sollte, muss auch auf diese Frage eine Antwort finden. Sie sei abschließend noch angedeutet.

Was Liberale rechtlich geschützt wissen wollen, ist die Möglichkeit eines Lebens, das aus der Perspektive des Subjekts selbst als gut gelten darf. Das setzt Subjekte voraus, die eine eigene Perspektive wenigstens in dem rudimentären Sinne besitzen, als sie einige ihrer Lebensvollzüge in einer werthaften Weise erleben. Dazu zählen auch Strebungen, deren Vereitelung für die Subjekte frustrierend wäre, weshalb diese auch beanspruchen dürfen, dass wir ihr Wollen nicht ohne Not durchkreuzen. Über diese schwach verstandene Freiheit, an der sich auch unmündige Menschen und Tiere erfreuen können, geht die Freiheit zur vernünftigen Selbstbestimmung selbstbewusster Personen substantiell hinaus. Gleichwohl brauchen wir keine andere Grundnorm, um auch diese anspruchsvollere Freiheit mit zu erfassen.

Dafür genügt der Gedanke, dass die Perspektive, die eine selbstbewusste Person auf ihr Dasein in der Welt hat, von eigenen Wertüberzeugungen mitgeprägt wird. Mündige Menschen können zum eigenen Erleben und Streben nach Maßgabe von Wertstandards Stellung nehmen. Durch die Standards kommt das Selbstverständnis der Person zum Ausdruck. Sie bilden eine Quelle eigener Rechtfertigungsgründe für die Wahl einer bestimmten Lebensführung. Während für das gute Leben eines unmündigen Individuums die Qualität seines Empfindens und Erlebens maßgeblich ist, können mündige und zur Selbstreflexion fähige Personen auch kritische Interessen ausbilden. Solche Interessen, etwa an einer perfektionistisch verstandenen oder auch gottgefälligen Lebensführung, können erlebensbezogene Interessen ergänzen und in Konfliktfällen sogar ausstechen.

Deshalb ist die Freiheit zur eigenen urteilenden Stellungnahme für eine selbstbewusste Person so wichtig. Sie muss sich die für ihr gutes Leben maßgeblichen Gründe auch durch eigene Einsicht aneignen können. Andernfalls lebt sie nicht ihr eigenes, sondern ein *entfremdetes* Leben.[66] Das grundlegende kritische Interesse ist daher das Interesse an personaler Autonomie. Für Liberale besteht ein

66 Dazu Rössler 2023, S. 257ff.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

interner Zusammenhang zwischen einem selbstbestimmten und einem im emphatischen Sinne *eigenen* Leben.

Mündige Menschen sollten deshalb jede noch so wohlwollende und faktisch noch so gut gerechtfertigte Fremdbestimmung kritisch sehen. Der liberale Antipaternalismus kann selbst noch in Fragen von Leben und Tod den Ausschlag geben. Damit soll nicht gesagt sein, dass er immer und überall alle widerstreitenden Gründe überwiegt. Personale Autonomie ist auch aus der Perspektive selbstbestimmungsfähiger Personen nicht der einzige für das gute Leben maßgebliche Gesichtspunkt. Aber ist ein zentraler Gesichtspunkt eigenen Rechts, dem Liberale in strittigen Fragen wie Sterbehilfe mehr Gewicht geben werden als Anhänger nicht-liberaler, etwa christlich-konservativer Wertvorstellungen.

Das liegt nicht daran, dass hier aus liberaler Sicht zwei Grundwerte, das eigene und das gute Leben, um den Vorrang konkurrierten. Vielmehr ist das eigene Leben das für das Subjekt selbst gute, das im Falle von sich selbst bewertenden Personen deren Selbstbestimmung notwendig einschließt. Das ist bei Tieren anders, weil ihre Perspektive auf das eigene Dasein nicht durch eigene Wertüberzeugungen mitgeprägt wird. Ihre moralisch bedeutsamen Interessen sind erlebensbezogen, nicht (auch) kritisch. Aber der Liberalismus sollte einsehen, dass sein tatsächlicher Grundwert alle Individuen umfasst, die, in den schönen Worten der liberalen Philosophin Christine Korsgaard, etwas Bedeutsames mit uns teilen: »den Sinn für die schiere Freude und den schieren Schrecken bewussten Daseins«.[67]

Was folgt daraus für das liberale Skript, wenn wir dieses in normativer Absicht rational rekonstruieren, wie ich es hier versucht habe? Die direkte Konsequenz ist ein verändertes Verständnis des abstrakten Ideals, das die erste Schicht der liberalen Ordnungsvorstellung bildet. Wenn ich recht habe, ist nicht die individuelle Selbstbestimmung, sondern die Wertschätzung des Eigenwerts jedes einzelnen erlebten Lebens das Grundprinzip des Liberalismus. Der Liberalismus ist ein normativer Individualismus, der das Gedeihen von Individuen, die ihr eigenes Dasein als gut erleben können, durch subjektive Rechte gewährleisten will. Die Selbstbestimmung wird dadurch nicht unwichtig, aber der Liberalismus kann subjektive Rechte auch für solche Individuen rechtfertigen, die zu ihr außerstande sind.

Die angemessenen Formen der institutionellen Ausgestaltung eines Systems von Rechten für Menschen und Tiere verweisen auf die zweite Schicht des Skripts. Zu ihr würden Vorschläge für eine gerechte Umgestaltung der politischen und gesellschaftlichen Grundordnungen gehören.[68] In der heutigen Welt sähen alle Grundordnungen, liberale wie nichtliberale, signifikant anders aus ohne die systematische Unterwerfung, Ausbeutung und Vernichtung ungezählter Tiere. Ein Vorzug des Liberalismus könnte und sollte sein, dass er dies als Unrecht erkennt, weil er weiß, dass jedes empfindungsfähige Individuum nur sein eines und einziges Leben hat, das darum unsere Schonung und unseren Schutz verdient.

67 Korsgaard 2021, S. 302.

68 Vgl. dazu Ladwig 2020, Zweiter Teil: politische Kontexte.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Alexy, Robert 1994. *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Allen, Michael; von Essen, Erica 2016. »Neo-Republicanism as a Route to Animal Non-domination«, in *Politics and Animals*, Volume 2, Issue 1, S. 15–24.

Balzer Philipp; Rippe, Klaus Peter; Schaber, Peter 2008. »Menschenwürde versus Würde der Kreatur«, in *Texte zur Tierethik*, hrsg. v. Wolf, Ursula. S. 61–72. Stuttgart: Reclam.

Benton, Tim G.; Bieg, Carling; Harwatt, Helen; Pudasaini, Roshan; Wellesley, Laura 2021. *Food system impacts on biodiversity loss. Three levers for food system transformation in support of nature*. Research Paper. Energy, Environment and Resources Programme, February 2021, letzter Zugriff 16.12.2023, http://www.db.zs-intern.de/uploads/1612513753-2021FoodSystemsBiodiversityLoss.pdf.

Berlin, Isaiah 1958. »Zwei Freiheitsbegriffe«, in ders., *Freiheit. Vier Versuche*. S. 197–256. Frankfurt am Main 1995: S. Fischer.

Callicott, J. Baird 1997. »Die begrifflichen Grundlagen der *land ethic*«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika. S. 211–246. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cochrane, Alasdair 2012. *Animal Rights Without Liberation*. New York: Columbia University Press.

Cohen, G.A. 2017. Freiheit und Geld, in *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*, hrsg. v. Schink, Philipp, S. 285–333. Berlin: Suhrkamp.

Donaldson, Sue; Kymlicka, Will 2013. *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Dworkin, Ronald 2013. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass/London: Belknap Press.

Emmenegger, Susan; Tschentscher, Axel 1994. »Taking Nature's Rights Seriously: The Long Way to Biocentrism in Environmental Law«, in *Georgetown International Environmental Law Review,* Volume VI, Issue 3, S. 546–592.

Fischer-Lescano, Andreas 2018. «»Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht«, in *Zeitschrift für Umweltrecht*, H. 4, S. 205–216.

Forst, Rainer 2021. »Normativität und Wirklichkeit. Zu einer kritisch-realistischen Theorie der Politik«, in *Normative Ordnungen*, hrsg. v. Forst, Rainer; Günther, Klaus, S. 74–93. Berlin: Suhrkamp.

Freeden, Michael 2015. *Liberalism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Gerber, Pierre et al. 2013. *Tackling climate change through livestock: a global assessment of emissions and mitigation opportunities*, FAO, Rome, letzter Zugriff 03.04.2019, www.fao.org/3/a-i3437e.pdf.

Habermas, Jürgen 1994. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 1997. »Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 92–99. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hart, H.L.A.: »Are There Any Natural Rights?« in *The Philosophical Review* 64/2 (1955), S. 175–191.

Hayek, Friedrich August 1960. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr 1971.

Huber, Ludwig 2021. *Das rationale Tier. Eine kognitionsbiologische Spurensuche*. Berlin: Suhrkamp.

Kahane-Rapport, S.R., Czapanskiy, M.F., Fahlbusch, J.A. *et al.* 2022. »Field measurements reveal exposure risk to microplastic ingestion by filter-feeding megafauna« in *Nat Commun* 13, 6327, letzter Zugriff 16.12.2023, https://doi.org/10.1038/s41467-022-33334-5.

Kant, Immanuel 1993 [1797]. *Die Metaphysik der Sitten,* in. ders., *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII*, hrsg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kersten, Jens 2020. »Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ 11), letzter Zugriff: 17.03.2021, https://www.bpb.de/apuz/305893/natur-als-rechtssubjekt.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Korsgaard, Christine 2021. *Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben*. München: C.H. Beck.

Ladwig, Bernd 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Ladwig, Bernd 2021. »Moralische Rechte der Natur?«, in *Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben*, hrsg. v. Adloff, Frank; Busse, Tanja, S. 67–82. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Ladwig, Bernd 2021a. »Rawls und die Tiere«, in *Soziopolis*, 27.10.2023, letzter Zugriff 15.12.2023, https://www.soziopolis.de/rawls-und-die-tiere.html.

Locke, John 1974 [1689]. *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*. Stuttgart: Reclam.

MacCallum, Gerald C. 1967. »Negative and Positive Freedom«, in *Liberty*, hrsg. v. Miller, David. S. 100–122. Oxford 1991: Oxford University Press.

Macpherson, C.B. 1973. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mill, John Stuart 1963–1991 [1852]. »Whewell on Moral Philosophy«, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, hrsg. v. Robson, John M. London: Routledge and Kegan Paul, Volume X.

Mill, John Stuart 2016 [1880]. *Über Sozialismus*. In der Übersetzung von Sigmund Freud. Hamburg.

Mills, Charles W. 1997. *Der Racial Contract*. Frankfurt am Main/New York 2023: Campus.

Naess, Arne 1997. »Die tiefenökologische Bewegung: Einige philosophische Aspekte«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 182–210. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nussbaum, Martha 2023. *Gerechtigkeit für Tiere. Unsere kollektive Verantwortung*, Darmstadt: wbg Theiss.

Özmen, Elif 2023: *Was ist Liberalismus?* Berlin: Suhrkamp.

Pateman, Carol 1988. *The Sexual Contract. 30the Anniversary Edition*. Cambridge, UK 2018: Polity Press.

Pettit, Philip 2017. *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*. Berlin. Suhrkamp.

Rawls, John 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rawls, John 2006. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Rössler, Beate 2023. *Autonomie. Ein Versuch über das gute Leben*. Berlin: Suhrkamp.

Rolston, Holmes 1997. »Werte in der Natur und die Natur der Werte«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 247–270. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Scanlon, T.M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass. / London: Belknap Press of Harvard University Press.

Stepanians, Markus 2005. *Rights as Relational Properties. In Defense of Rights/Duty-Correlativity*, Saarbrücken: De Gruyter.

Stone, Christopher D. 1972. »Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects«, in: *Sothern California Law Review* 45, S. 450–501.

Stucki, Saskia 2016. *Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt*. Baden-Baden: Nomos.

Tugendhat, Ernst 1992. »Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights«, in ders., *Philosophische Aufsätze*. S. 352–370. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tugendhat, Ernst 1998. »Die Kontroverse um die Menschenrechte«, in: *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. v Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg, S. 48–61. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldron, Jeremy 1995. »Theoretische Grundlagen des Liberalismus«, in *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, hrsg. v. van den Brink, Bert; van Reijen, Willem, S. 107–140. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wesche, Tilo 2023. *Die Rechte der Natur*. Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Der Liberalismus gilt nicht zufällig als eine anthropozentrische politische Philosophie. Das liegt vor allem an seinem Grundwert der Freiheit, der als negative Freiheit der Willkür nur unzureichend charakterisiert wäre. Vielmehr nehmen Liberale für eine vernünftige Selbstbestimmung selbstbewusster Personen Partei. Doch das ist nicht das einzige Merkmal des Liberalismus, das wir beachten sollten, wenn wir ein umfassendes und kohärentes Bild von ihm zeichnen möchten. Nicht weniger wichtig sind sein normativer Individualismus und sein starkes Verständnis subjektiver Rechte. Diese Merkmale verweisen auf einen Grundwert, der tiefer liegt als das liberale Freiheitsverständnis. Der Liberalismus ist eine politische Philosophie, die den Eigenwert des Einzelnen affirmiert und diesem deshalb ein Eigenrecht zuerkennt. Er kann und sollte darum alle Individuen einbeziehen, die eine eigene, werthafte Perspektive auf ihr Dasein in der Welt haben. Da dies auch für viele Tiere gilt, ist der Liberalismus kein Anthropozentrismus. Weil er weiterhin ein normativer Individualismus ist, kann er allerdings ganzen Arten oder Ökosystemen keinen eigenen moralischen Status zuerkennen.

Stichworte: Liberalismus, Freiheit, Eigenwert des Einzelnen, normativer Individualismus, Menschenrechte, Tierrechte, Rechte der Natur

Is Liberalism an Anthropocentrism?

Abstract: It is no coincidence that Liberalism is considered an anthropocentric political philosophy. This is primarily due to its fundamental value of freedom, which would be inadequately characterized as a negative freedom of arbitrary preference. Rather, liberals advocate the reasonable self-determination of self-confident individuals. But this is not the only characteristic of liberalism that we should bear in mind if we want to draw a comprehensive and coherent picture of it. No less important are its normative individualism and its strong understanding of subjective rights. These characteristics point to a fundamental value that lies deeper than the liberal understanding of freedom. Liberalism is a political philosophy that affirms the inherent value of the individual [*Eigenwert des Einzelnen*] and therefore recognizes their inherent rights [*Eigenrechte*]. It can and should therefore include all individuals who have their own valuable perspective on their existence in the world. Since this also applies to many animals, liberalism is not anthropocentrism. However, because it is still a normative individualism, it cannot grant entire species or ecosystems a moral status of their own.

Keywords: Liberalism, freedom, inherent value of the individual, normative individualism, human rights, animal rights, rights of nature

Autor:

Prof. Dr. Bernd Ladwig
Freie Universität Berlin
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft
Ihnestr. 22
14195 Berlin
bernd.ladwig@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Perspektiven auf und Alternativen zum Liberalismus

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rahel Jaeggi

Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes[1]

0. Die Krise(n) des Liberalismus

Ich beginne mit einer sehr allgemeinen und wenig strittigen These: Wir erleben zurzeit so etwas wie eine Krise des liberalen Narrativs (oder des liberalen »Skripts«), die historische Schwächung dessen, was manche gerne die liberale und demokratische Weltordnung nennen, und die entsprechende Ermüdung der ihr zugehörigen Theorie. Ob es tatsächlich ein Ende ist oder nur eine Ermüdung, ob es sich um eine lösbare oder um eine unlösbare Krise handelt – das will und kann ich hier nicht abschließend beurteilen.

Offensichtlich ist aber, dass das liberale Narrativ von vielen Seiten attackiert wird. Diese Attacken kommen sowohl von außen wie auch von innen. Die liberale Weltordnung, wie sie uns versprochen worden ist, wird nämlich einerseits durch die faktische Weltlage zurückgeworfen, durch den beunruhigenden Machtgewinn illiberaler Despoten, durch einen völkerrechtswidrigen Angriffskrieg, dem die Institutionen einer normativen Weltordnung erst einmal hilflos gegenüberzustehen scheinen – aber auch an der weltweit sich abzeichnenden Ausbreitung populistisch-autoritärer Gesinnungen, die die etablierten Institutionen immer offener und unverschämter unter Druck setzen. Nicht zuletzt sind die unzähligen Menschen, die in den letzten Jahren im Mittelmeer auf der Flucht ertrunken sind, zum Sinnbild dafür geworden, dass an den Grenzen Europas – eben desjenigen Europa, das sich immer noch als Bastion der Demokratie und einer liberalen Rechtsordnung versteht – selbst Mindeststandards an Humanität unterlaufen werden.

Aber damit sind wir schon bei den internen, gewissermaßen selbstgemachten Krisen des Liberalismus. Dieser erfährt nämlich nicht nur Anfeindungen von außen, er krankt auch an einem manchmal eher diffusen Vertrauensverlust und an einer intern entstandenen oder sogar selbstgemachten Unglaubwürdigkeit. Die Rede von der Hypokrisie des Liberalismus[2] – ob diese nun angemessen oder unangemessen ist, sei dahingestellt – macht selbst eingefleischten Liberalen zu schaffen. Der Liberalismus, wie er in vielerlei Hinsicht die Weltordnung, in der wir leben, geprägt hat, ist also in mancherlei Hinsicht in Bedrängnis.

Das ist nun kein Grund zur Häme, es ist ein Grund zur Besorgnis. Es ist eine Situation, die selbst für diejenigen beunruhigend sein muss, denen der Liberalismus noch nie genug war, die seinen Ansatz immer schon für auf problematische

1 Für hilfreiche Hinweise und Anmerkungen danke ich Stefan Gosepath, Sabine Hark, Isette Schuhmacher und Friedrich Weissbach; ausserdem Michael Zürn, Fritjof Stiller und einem/r unbekannten Gutachter:in.

2 Vgl. NYU Workshop »The Liberal Order and the Problem of Hypocrisy«, October 2023.

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 351–377

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise hegemonial oder sogar ideologisch gehalten haben und seine politische Verwirklichung als unzureichend kritisiert haben. Schließlich ist der Liberalismus das herrschende Paradigma der Zeit, wie wir sie kannten – ein Paradigma, mit dessen möglichem Verschwinden das politische Koordinatensystem sich auf unabsehbare Weise verändern wird.

Sollen wir also »Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes« üben, um einen berühmten Satz Adornos abzuwandeln?[3] Und wenn ja, worin bestünde diese? Ich werde argumentieren, dass eine solche Solidarität – und damit auch die Möglichkeit einer »Rettung« des Liberalismus – nur darin bestehen kann, diesen angesichts seiner Defizite über sich hinaus zu treiben, im (erneuten) Versuch also seiner emanzipativen Überschreitung und Transformation. »Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes« bedeutete dann, wie Adorno es einmal über Ulrich Sonnemann gesagt hat, »durch die Konsequenz der Liberalität dazu gedrängt [zu werden], über sie hinauszugehen«.[4]

Ich werde im Folgenden zunächst kurz umreißen, was den Liberalismus in seinen Kernelementen ausmacht (1), und daran anschließend die Ermüdung und die Krise des Liberalismus mit dem Konzept des Paradigmenwechsels (wie Thomas Kuhn ihn versteht) beschreiben (2). Nun wechseln Paradigmen aber nicht einfach so. Sie sind auf Problemlösungen gerichtet und erodieren dann, wenn sie die mit ihnen gesetzten Probleme nicht mehr lösen können. Im nächsten Schritt werde ich daher zwei Hinsichten identifizieren, in denen der Liberalismus als eine solche Problemlösung fungiert hat, die aber mittlerweile selbst in die Krise geraten ist: *erstens* das Problem des ethischen Pluralismus (3), *zweitens* der mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sich vollziehende Übergang von Status zu Leistung (und entsprechend von Stand zu Klasse) (4). Sind also die Krisen des Liberalismus Krisen eben dieser Problemlösungen, so betrifft das noch die Momente kultureller Liberalisierung, in denen der Liberalismus immer noch erfolgreich zu sein scheint (5). Auflösen lässt sich, so meine abschließende Überlegung, die Krise nur, wenn man sie an der Wurzel – eben den von mir dargelegten defizitären Problemlösungen – packt (6).

1. Kernelemente des Liberalismus

Natürlich gibt es nicht nur einen, es gibt viele Liberalismen. Und nicht nur eine, sondern viele Krisen und Krisenursachen. Nicht nur, weil es den philosophischen und den politischen Liberalismus, sowie den Wirtschaftsliberalismus, der mit letzterem bekanntlich nicht deckungsgleich ist, gibt. Auch innerhalb der Ideentradition des Liberalismus gibt es, wie bei stark diskutierten Paradigmen üblich, eine unendliche interne Ausfächerung von Ansätzen.

3 Vgl. Adorno 1966, S. 398: »Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«.

4 Adorno 1968 in einem Brief an Jacob Taubes. https://taz.de/Der-Sozialphilosoph-Ulrich-Sonnemann/!5909649/.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich will mich im Rahmen dieses Aufsatzes allerdings, ohne ins Detail zu gehen, auf einige der von den meisten Positionen geteilten Kernelemente konzentrieren, die Konsequenzen auch für das haben, was wir so gerne die liberal-demokratische Weltordnung nennen. Dabei kommt mir der von einigen meiner Kolleg:innen[5] geprägte Ausdruck »liberales Skript« zugute: ein solches beinhaltet ja nicht nur Ideen, sondern auch die praktisch-institutionellen Umsetzungen, eben eine soziale Ordnung mit dem für eine solche Ordnung typischen Ineinander von Praktiken, Normen, Ideen, Institutionen, die sich gegenseitig beeinflussen, stabilisieren oder hervorbringen.

Für eine erste Orientierung und Standortbestimmung lassen sich also die wichtigsten Kernelemente des liberalen *Skripts* und des Selbstverständnisses der sich als liberal auffassenden Ordnung identifizieren. Diese sind *erstens* die Idee individueller Selbstbestimmung und grundlegender Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen. Kollektive Selbstbestimmung (und damit, institutionell gefasst, Demokratie) wird, *zweitens*, häufig als gleichursprünglich oder als Bedingung und Voraussetzung solcher individuellen Selbstbestimmung gefasst. Weiterhin gehört, *drittens*, die Rechtsstaatlichkeit unumstritten zu den Kernelementen einer liberalen sozialen Ordnung. Ein weiteres, aber durchaus im liberalen Feld selbst umstrittenes Prinzip ist das Verdienstprinzip,[6] das die antihierarchische, antitraditionale Orientierung der liberalen Ordnung an Gleichheit und Individualität zu reflektieren scheint. Ob nun die Prinzipien einer liberalen Ordnung sich in privaten Eigentumsrechten niederschlagen müssen und, wenn ja, wie diese verfasst sein sollen, oder ob eine Institution wie der Markt unabdingbar zu denjenigen sozialen Institutionen gehört, die eine liberale soziale Ordnung und eine liberale Vorstellung von Selbstbestimmung befördern und, falls ja, in welcher Gestalt er das täte, das gehört zu den auch intern umstrittenen Fragen des liberalen Diskurses.

Das ist natürlich nur ein grober Überblick und Orientierungspunkt. Alle diese Elemente sind im Einzelnen variabel und umstritten und haben viele unterschiedliche Auslegungen erfahren. Für meine folgenden Überlegungen sollen diese internen Differenzierungen aber insofern keine Rolle spielen, als es mir um die Erosion, Ermüdung oder Krise des Liberalismus als eines wirkmächtigen Paradigmas geht. Ein solches Paradigma ist der Bezugsrahmen, innerhalb dessen über etwas – zum Beispiel eben auch über die richtige Auslegung oder Gestalt der liberalen Idee – gestritten wird. Alle bedeutenden Theorien und Traditionen leben davon, dass sie sich in der Auseinandersetzung immer wieder neu justieren. Mit der Erosion des Paradigmas steht nun aber dieser Bezugsrahmen selbst zur Debatte. Salopp gesagt: Es geht dann nicht mehr um Familienstreitigkeiten *innerhalb* eines Paradigmas, sondern um dieses selbst.

5 Vgl. Zürn und Gerschewski 2021.

6 Zu einer Kritik des Verdienstprinzips siehe Gosepath 2024 und Stefan Gosepaths Beitrag im vorliegenden Band.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Ein Paradigmenwechsel?

Eine wichtige Pointe des aus der Wissenschaftstheorie kommenden Motivs des Paradigmenwechsels[7] leitet dabei meine Überlegungen: Paradigmen lassen sich nicht im strengen Sinne widerlegen. Die Abfolge von Paradigmen (oder – wissenschaftlichen – Revolutionen) sollte man sich also nicht im Modus der blanken Widerlegung der Vorangegangenen vorstellen. Deshalb geht es mir, wenn ich nach der Ermüdung oder Erosion des Liberalismus frage, weniger um die Frage, ob der Liberalismus *richtig* ist oder sich noch verteidigen lässt, sondern vielmehr darum, den Charakter seiner faktischen Krise und die Ursachen für diese – eben die Aushöhlung des Liberalismus *als Paradigma* – zu verstehen. Wie so häufig wird in einer solchen Situation nicht nur sichtbar, was an einem solchen geradezu falsch ist; sondern vor allem auch, was man mit diesem nicht sieht oder nicht sehen kann.

Paradigma und Paradigmenwechsel

Ein *Paradigma* ist nämlich mehr als eine einzelne These oder Behauptung und auch mehr als deren Summe: Es umfasst die Gesamtheit von Grundauffassungen einer Zeit oder einer Disziplin zu einer bestimmten Zeit, es stellt ein Denkmuster dar, ein auch praktisch wirksames und orientierendes Bezugssystem (oder Weltbild), innerhalb dessen nicht nur Lösungen entwickelt, sondern bereits die Probleme definiert werden.

Ein *Paradigmenwechsel*, oder, mit Kuhn, eine wissenschaftliche Revolution, vollzieht sich dann, wenn sich *innerhalb* eines Paradigmas nicht mehr zu erläuternde Anomalien häufen, für deren Erklärung man mit Zusatzannahmen arbeiten muss. Die Weiterführung eines solchen Paradigmas ist in solchen Fällen erkauft mit einer Zunahme von begrifflichen Problemen und Widersprüchen und mit Zusatzannahmen, die das entsprechende Paradigma gewissermaßen »unhandlich« machen. Es häufen sich – wenn man das Motiv auf das Soziale überträgt – Krisenerscheinungen. Wenn diese auch nicht immer gleich zum Zusammenbruch oder Ende eines Paradigmas führen, so lässt sich doch seine Aushöhlung, seine manchmal langsam vonstatten gehende und nicht immer gleich deutlich sichtbare Erosion verzeichnen. Das passiert allerdings nicht einfach so, nicht aus purem Abwechslungsbedürfnis und nicht aus heiterem Himmel. Es ist ein Resultat der wachsenden Dysfunktionalität und der aus der Erfahrung dieser Dysfunktionalität resultierende Vertrauensverlust in das, was man dem Paradigma einmal zugetraut hat: dass es Probleme angemessen identifiziert und adressiert und uns angemessene Erklärungen für unseren praktischen Umgang mit ihnen geben kann. Wie Thomas Kuhn es formuliert: »Politische Revolutionen werden durch ein wachsendes […] Gefühl eingeleitet, dass die existierenden Institutionen aufgehört haben, den Problemen, die eine teilweise von ihnen selbst geschaffene

7 Kuhn 1976.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umwelt stellt, gerecht zu werden.«[8] Bei vielen weltgeschichtlich wirkmächtigen Paradigmen lässt sich entsprechend feststellen, dass diese angesichts eines steigenden Problemdrucks oder einer sich verändernden Problemlage ausgehöhlt werden.

Meine Behauptung ist nun, dass genau dies dem Liberalismus – im engen wie im weiteren, im theoretischen wie im politischen Sinn – passiert ist, ohne dass schon absehbar wäre, welches neue Paradigma an seine Stelle treten könnte.

Wenn aber diese These stimmt: Welches wären die entsprechenden Anomalien und Widersprüche, unter denen das liberale Narrativ leidet? Was ist der Problemdruck, dem er nicht mehr standhält, der ihn hilflos macht und der ihn in die Bedeutungslosigkeit führen könnte?

Die Persistenz der Probleme: Norm und Verwirklichung

Da wäre *erstens:* Die *pure Persistenz* von Phänomenen wie Ungleichheit, Ausbeutung und Ausgrenzung, von Prekarität und Rassismus. Die Welt ist, ganz banal gesagt, noch immer kein guter Ort und auch nur für die allerwenigsten (Privilegierten) ein Ort, an dem man sich liberaler Freiheit oder Gleichheit erfreuen oder gar dem berühmten *pursuit of happiness* (oder, wie liberale Philosoph:innen es gerne sagen: der Verfolgung wertvoller Lebensprojekte) widmen könnte.

Nun kann man sagen: Dafür kann der Liberalismus – als Idee – nichts. Schließlich wird eine Norm – also ein Maßstab dafür, wie die Dinge sein sollten – nicht bereits dadurch obsolet, dass sie (noch) nicht verwirklicht ist. Es ist schließlich die Norm, die eine bessere Praxis anleiten könnte. Eine Norm, die wir sogar brauchen, um eine bessere Praxis überhaupt denken und ermöglichen zu können. Gerade dafür, so werden viele Vertreter:innen der einen oder anderen Variante des politischen Liberalismus in solchen Fällen nicht müde zu erörtern,[9] braucht man doch Normen: um der Wirklichkeit ihre Unzulänglichkeit vorzuführen. Normen beschreiben, dieser Vorstellung nach, wie die soziale Wirklichkeit sein *soll*, nicht, wie sie *ist*. Denjenigen Vertretern des Liberalismus, die so argumentieren, gelten entsprechend all die erwähnten Zeiterscheinungen leicht als Überbleibsel, als ein *Noch-nicht* der Einlösung. Die Frage der Verwirklichung der liberalen Werte von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit wäre dann nur eine Frage von Geduld und Ungeduld, pessimistischer oder optimistischer Einschätzung – oder aber eben auch der richtigen politischen Initiative zur richtigen Zeit. Die liberalen Werte sind dann so etwas wie ein Ur-Meter, das sich unverändert immer wieder anlegen lässt und vom Gang der Zeiten und den Übeln der sozialen Wirklichkeit nicht berührt wird.

Das ist eine Verteidigungslinie, die, mit ihrem Hauch von Selbstgerechtigkeit, zwar in mancher Hinsicht »wasserdicht« und schwer zu bestreiten ist. Allerdings trägt sie zur Beliebtheit des *liberalen Skripts* offenbar nicht (mehr) viel bei. Im Gegenteil: Gerade diese Art der Verteidigung, so scheint es, macht das liberale *Skript* zunehmend unglaubwürdig. Diese Einkapselung in das, was man in der philoso-

8 Kuhn 1976, S. 104.

9 Siehe dazu zum Beispiel Forst 2015, S. 14–18.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phischen Diskussion »Normativismus«[10] genannt hat (nicht zu verwechseln mit der Orientierung an Normen per se), »zieht nicht mehr«. Die immer offensichtlicher werdende Vergeblichkeit des schlichten Beharrens auf den liberalen Normen – schon Hegel nannte das die Orientierung an einem »leeren Sollen« – wird zum Problem. Dieses liegt in mancher Hinsicht dann weniger in dem, was diese Position tut und behauptet; sondern vielmehr in dem, was sie *nicht tut* oder *nicht sieht*. Man könnte sogar behaupten: gerade, weil sie normativ »schon hat, was sie braucht«, weil sie normativ so sehr im Recht ist, trägt sie zum Verstehen der Situation nicht viel bei.[11] Und man könnte noch weiter gehen und sagen, dass der schiere Umstand, dass die Schlechtigkeit der Welt dem Liberalismus mittlerweile angekreidet wird, ein Zeichen dafür ist, dass seine ehemalige Überzeugungskraft parasitär von der Annahme gelebt hat, dass der Weltlauf sich den Normen schon irgendwann fügen werde.

Konzeptuelle Grenzen

Zweitens: Neben der puren Persistenz von Problemen gibt es aber noch ein weiteres (wenn auch mit dem ersten in einigen Hinsichten zusammenhängendes) Problem: Die Existenz von Schauplätzen und Formen der Ungerechtigkeit, die sich mit dem herrschenden Paradigma (für die politische Philosophie steht dafür die Rawlsche *Theory of Justice*[12]) nicht begreifen lassen, auch wenn ihre Adressierung nicht *per se* außerhalb des liberalen *frameworks* steht. Hier geht es nicht mehr nur um die empirische Nichteinlösung des liberalen Paradigmas, sondern um seine *konzeptuellen Grenzen*, die Grenzen dessen, was man mit diesem thematisieren kann. Beispiele dafür gibt es viele: Rassismus und Sexismus, historische Ungerechtigkeit, strukturelle Ausbeutung; aber auch Fragen der Migration und der globalen Gerechtigkeit und damit die Frage, wer überhaupt der *demos* und damit die Grundlage der kollektiven Selbstbestimmung in einem liberalen Rechtsstaat ist. Sehr deutlich verweist auch die Klimakrise (und genereller: die ökologische Frage) auf die Grenzen eines Paradigmas, das mit der aufgeklärten Vernunft der bereits existierenden Bürgerinnen rechnet, nicht aber darauf ausgelegt ist, den Ansprüchen kommender Generationen oder gar so etwas wie einem Eigenrecht der Natur[13] gerecht zu werden. Aber auch die weit um sich greifende sozialepistemologische Diskussion mit ihrer Thematisierung von epistemischen Grenzen der Partizipation und deren Artikulation als *epistemischen Ungerechtigkeiten*[14] bleibt zwar mit der Adressierung dieser Probleme als »Ungerechtigkeiten« scheinbar

10 Zur Unterscheidung von normativ und normativistisch vgl. Theunissen 1991, S. 31.

11 Vielleicht also, so könnte man vermuten, handelt es sich bereits im Ansatz um ein fragwürdiges Verständnis des Verhältnisses von Norm und Wirklichkeit. Hier ist allerdings nicht der richtige Ort, um auf diese methodische Problematik ausführlich einzugehen.

12 Rawls 1999 [1971].

13 Siehe hierzu Tilo Wesches Überlegungen in seiner Untersuchung *Die Rechte der Natur*, Wesche 2023.

14 Fricker 2007.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Rahmen einer liberalen Gerechtigkeitstheorie, lässt sich mit dieser selbst aber schwer adressieren und benötigt theoretisch-konzeptionelle Ressourcen, die weit über den mit dieser beschriebenen Rahmen hinausgehen.

Nun sind die Verteidigungslinien auch hier manchmal naheliegend. Viele dieser Probleme könnten prinzipiell auch im liberal-egalitären Paradigma thematisiert werden. Man kann zur Thematisierung globaler Ausbeutungsverhältnisse Prinzipien globaler Gerechtigkeit entwickeln und versuchen, den mit dem Liberalismus häufig verbundenen methodischen Individualismus so zu überwinden, dass sich auch soziale Strukturen verstehen lassen; und natürlich schließen die Prinzipien liberaler Gleichheit rassistisch oder sexistisch begründete Diskriminierungen aus. Man kann den Rawlsschen Schleier des Nichtwissens auch auf zukünftige Generationen ausdehnen und man kann versuchen, den angemessenen Umgang mit Natur qua Erweiterung der Gerechtigkeitsperspektive auf nichtmenschliche oder nicht belebte Entitäten zu bestimmen. Es handelt sich dann aber in mancher Hinsicht im oben beschriebenen Sinne um Zusatzannahmen zum Einfangen von Anomalien. Sehr häufig ist damit ein *stretch* verbunden, eine gewisse Überdehnung des Paradigmas.

Tatsächlich ist das ja eines der gängigen Phänomene beim Übergang von einem zum anderen Paradigma: Man hält am alten Paradigma fest, indem man es erweitert und Widersprechendes integriert, bis es dann wirklich nicht mehr trägt oder eben zu komplex wird. Selbst wenn die Ausdehnung gelingt, ist doch offensichtlich, dass das Paradigma in seiner Kernkompetenz andere Problembereiche im Visier hat. Zu berücksichtigen ist auch, dass die Lebendigkeit eines Paradigmas sich nicht nur den richtigen Antworten verdankt, die es zu geben vermag – den Problem*lösungen* –, sondern vor allem auch seiner Fähigkeit, Problem*stellungen* zu identifizieren. Wenn aber gerade in dieser Hinsicht die Kritiker:innen das Paradigma gewissermaßen »vor sich her treiben«, dann lässt sich seine Aushöhlung schwer vermeiden.

Ideologischer Charakter des Liberalismus

Aber noch etwas kommt erschwerend dazu – und hier sind wir bei den grundlegenden Infragestellungen des liberalen Paradigmas angelangt. Immer entschiedener wird nämlich von Kritiker:innen geltend gemacht, dass diejenigen Probleme, die am Rande oder außerhalb des liberalen Paradigmas stehen, aus *systematischen* Gründen in diesem keine Rolle spielen *können*. So beschreibt Charles Mills den politischen Liberalismus und die mit diesem (jedenfalls bei Rawls und seinen Mistreiter:innen) verbundene methodische Einstellung der sogenannten *ideal theory* wirkmächtig »als Ideologie«[15]. Die realen Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen sind, so behauptet Mills, nicht ein Überbleibsel, sondern eingeschrieben in die liberale Ordnung. Sie sind nicht die Ausnahme, sondern die Regel bzw. das Konstruktionsprinzip dieser Ordnung. Dem Liberalismus wirft man vor, dass er die Logik dieser Regel, diejenigen sozialen Strukturen ge-

15 Mills 2005.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sellschaftlich institutionalisierter Ungerechtigkeit, die zur realen Unterdrückung, den realen Ungleichheiten und den realen rassistischen Diskriminierungserfahrungen beitragen, unkenntlich macht oder sie sogar selbst reproduziert.

Ähnlich sieht es der ebenso wirkmächtige Einspruch des Postkolonialismus. Der Liberalismus hat, aus dieser Perspektive, nicht nur die Werte, für die er zu stehen behauptet, *nicht* verwirklicht, er hat sie vor allem auch *nicht überall* verwirklicht und womöglich an manchen Orten – dem gepriesenen sogenannten Westen – auf Kosten der anderen, die von diesem ausgebeutet und unterdrückt wurden. Viel schlimmer also: In seinem Namen und im Namen der von ihm vorgetragenen Werte – Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Fortschritt, Vernunft – wurden und werden blutige Herrschaftsverhältnisse etabliert, legitimiert und zementiert, so lautet der auf die eine oder andere Weise vorgebrachte Vorwurf.[16]

Auch die postkoloniale Kritik mündet damit in den Vorwurf ein, dass der Liberalismus nicht das Andere der verheerenden Verhältnisse sei, nicht die diesem gegenüber unschuldig bleibende Norm, sondern selbst konstitutiver Teil dieser Verhältnisse. Auch aus Sicht der postkolonialen Kritik ist entsprechend an der *Theorie selbst*, nicht nur an ihrer *Umsetzung*, etwas falsch. Der Liberalismus ist dann, anders gesagt, nicht etwa Teil der Lösung, sondern *Teil des Problems*.

Wohlgemerkt: Es sind nicht alles immer schon überzeugende Argumente, die in diesem Zusammenhang fallen. Viele davon verfahren wieder und wieder nach dem zu einfachen Modell der *guilt by association* und lassen dabei Norm und Wirklichkeit allzu schnell kollabieren. Die Begriffe der Aufklärung zum Beispiel werden dann pauschal »schuldig gesprochen«, weil sie von der falschen Partei zur Legitimation ihrer Untaten herbeigezogen werden. Aber selbst solche argumentativen Schwächen verdecken nicht den Umstand, dass die postkoloniale Intervention aus guten Gründen an weltgeschichtliche Umstände erinnert, die in der idealen, liberalen Theorie gerne verdrängt werden.

Liberalismus unter Verdacht

Ohnehin aber geht es mir an dieser Stelle ausdrücklich nicht um die Frage, ob der Liberalismus recht oder unrecht hat, oder ob und wie sich seine Prinzipien normativ verteidigen ließen. Mir geht es zunächst lediglich um eine Lage- und Zustandsbeschreibung, um eine Illustration der Vermutung, dass der Liberalismus unter Verdacht steht und dass die hier nur auszugsweise skizzierten Vorwürfe offenbar faktisch verfangen.

Und so wissen viele unserer Studierenden mittlerweile bereits, dass der Liberalismus eine Ideologie ist, bevor sie überhaupt wissen, was Liberalismus und was Ideologien sind. Oder sie brandmarken sehr entschieden immer wieder neue Ausschlüsse, die Partikularität des sich als universell setzenden Anspruchs, ohne mit dem emanzipativen Gehalt der Universalitätsbehauptung (als einem der Kernmerkmale des Liberalismus) noch große Umstände zu machen.

16 Siehe z.B. Chakrabarty 2008 [2000]; Bhambra 2011 und Said 2019 [1978].

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich meine das an dieser Stelle nicht wertend, sondern zunächst beobachtend: Das ist es ja, was einen Paradigmenwechsel ausmacht, dass manche Theorien plötzlich verfangen und andere eben nicht mehr, ohne dass diese sich im strengen Sinne als falsch oder in jeder Hinsicht widerlegt erwiesen hätten. (Dem Marxismus ist es vor ein paar Jahrzehnten ähnlich ergangen, als er, auch innerhalb eines Teils der linken Theoriebildung, einem plötzlich behaupteten liberalen Konsens Platz machen musste.)

Allerdings sollte man solche Vorgänge nicht so auffassen, als drückte sich in ihnen eine völlig kontingente Modeerscheinung aus. Paradigmen definieren und lösen Probleme und werden abgelöst, wenn sie dies nicht mehr tun oder mehr Probleme erzeugen, als sie lösen. Wenn also Paradigmenwechsel geschehen, weil ein herrschendes Paradigma seine Deutungsmacht und Problemlösungskompetenz verloren hat, weil sich in ihm eine bestimmte Problemlage nicht mehr richtig beschreiben und ihr nicht mehr richtig begegnen lässt, dann werden sie *mit Gründen* abgelöst, auch wenn sie, wie ich oben betont hatte, nicht geradezu *widerlegt* werden.

Wenn wir also die Ursachen für die von mir behauptete interne und externe Erosion des Liberalismus erkunden wollen, müssen wir nach den Problemlagen fragen, also nach den Problemen, die sich für ihn gestellt haben, und nach den Lösungen, die er für diese zunächst bereitgestellt hat und die dann ihrerseits in die Krise geraten sind.

Welche ist also die Problemlage, auf die der Liberalismus reagiert hat? Inwiefern entspricht er dieser nicht mehr und inwiefern haben sich die Hintergrundbedingungen für seine (zeitweise und teilweise) Wirksamkeit und Überzeugungskraft geändert? Hier lassen sich zwei Probleme identifizieren, *erstens* der ethische Pluralismus moderner Gesellschaften, *zweitens* der mit der europäischen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gesetzte Übergang von Status zu Leistung, vom Stand zur Klasse.

3. Ethischer Pluralismus und ethische Enthaltsamkeit

Beginnen wir mit dem von Rawls so genannten *fact of pluralism*. Mit diesem Ausdruck wird die grundsätzliche und manchmal radikale Uneinigkeit über die ethischen Grundlagen des Zusammenlebens beschrieben, eine Konfliktlage, wie sie historisch in den religiösen Bürgerkriegen des siebzehnten Jahrhunderts in England gewalttätig manifest geworden ist und in deren Gefolge sich politische Theorien gebildet haben, die ein Zusammenleben unter Umgehung eben jener Konfliktlagen zu konzipieren versuchen. Nun sind die religiösen Bürgerkriege (wenn auch nicht überall und nicht für immer, aber doch in den Kernländern des Liberalismus) vorbei; für den modernen politischen Liberalismus aber stellt die ethische Vielfalt, die Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen, wie sie die Grundlage moderner, pluraler und multikultureller Gesellschaften ist, eine vergleichbare Herausforderung dar.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Lösung dieses Problems – und auch hier lassen sich im Detail sehr unterschiedliche Varianten und Begründungsansätze identifizieren – ist das Prinzip der ethischen Neutralität. Das Prinzip der ethischen Neutralität (oder, wie es manchmal auch heißt, der liberalen »Enthaltsamkeit« in Bezug auf ethische Fragen) schlägt vor, die soziale Ordnung als ethisch neutralen Rahmen und als Satz institutioneller Rahmenbedingungen aufzufassen, innerhalb dessen alle möglichen Lebensformen tolerierbar sind und gedeihen können. Mit dieser Position ist der Verzicht auf die Parteinahme und die metaphysische Letztbegründung eines verbindlichen gemeinsamen substanziellen Ethos des Zusammenlebens verbunden. Das liberale Prinzip der Neutralität ist die Lösung des Problems des Pluralismus, sofern es einen Versuch darstellt, potentiell konflikthafte und feindselige (weltanschauliche) Differenzen zu neutralisieren und einen *modus vivendi* zu begründen, mit dem unterschiedliche Gruppen (mit unterschiedlichen Religionen, Wertvorstellungen, Lebensweisen, Überzeugungen und Weltsichten) innerhalb einer geteilten (Rechts-)Ordnung leben können. Alle können glauben, alle dürfen leben, wie sie wollen, solange sie die anderen nicht daran hindern, ihrerseits dasselbe zu tun. Eine liberale Rechtsordnung versucht in diesem Sinne, es den Individuen zu ermöglichen, »aneinander vorbeizukommen«. Sie ist eine Ordnung des Zusammenlebens, die weniger das »Zusammen« als das »Aneinandervorbei« regelt, oder, paradoxer formuliert, für die das »Aneinandervorbei« der Modus des »Zusammens« ist.[17]

Mit dieser Formulierung allerdings deutet sich das Problem dieser Art von Problemlösung, die in ihrem Antipaternalismus und dem mit ihr verbundenen Autonomieversprechen auf den ersten Blick so einleuchtend ist, bereits an.

Es scheint nämlich so, als ob der *modus vivendi,* den der Liberalismus etablieren möchte, nicht mehr greift und unglaubwürdig geworden ist. Die Idee ethischer Neutralität trägt so heute *faktisch* nur noch wenig zur Befriedung der unsere Gesellschaften zeichnenden Konflikte bei. Im Gegenteil: die Kritiker des westlich-liberalen Paradigmas hassen dieses manchmal genau dafür und verdächtigen es der Heuchelei. Sie halten es für einen Taschenspielertrick, mit dem sich unter dem Deckmantel der Neutralität wie durch Zauberhand die westlichen Werte durchsetzen. Die Neutralität selbst, die hier angenommene Möglichkeit der Abstraktion von ethisch dichten Vorstellungen davon, wie das Leben zu führen sei, stellt sich dann als ihrerseits polarisierende und als ethisch alles andere als schwache Wertorientierung dar. Wie Homi Bhabha es sehr prägnant formuliert: die Behauptung, dass die westliche Kultur selbst *keine Kultur*, also nicht selbst ein ethisch distinktes und bestimmtes *Set* von Überzeugungen und Praktiken, darstelle, sei die »heilige Kuh des Liberalismus«[18]. Neutralität selbst (die Behauptung, dass man substanzielle ethische Gehalte einklammern könne) ist aus der hier artikulierten Sicht selbst eine bestimmte und keineswegs selbstverständliche oder alternativlo-

17 Für eine Auseinandersetzung mit dem Gebot der Neutralität, bzw. der ethischen Enthaltsamkeit, das liberalen Theorien zu Grunde liegt, siehe meine Ausführungen in Jaeggi 2014, S. 30-52, insbesondere S. 31 – 33.

18 Bhabha 1999.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se ethische Position, die eine sehr spezifische Lebensweise anleitet, erzeugt und informiert. Die liberal verstandene Pluralität der Lebensformen gilt ja, so wird kritisiert, immer nur unter der Voraussetzung, dass sich die hier vertretenen Positionen überhaupt »einklammern« lassen. Und sie ist möglich immer nur unter der Voraussetzung, dass man die keineswegs selbstverständliche und je historisch spezifische Grenzziehung zwischen ethischen Fragen und Fragen der Moral, zwischen Fragen des guten Lebens und denen der Gerechtigkeit zu akzeptieren bereit ist. Entsprechend reagieren die Kritiker:innen des Liberalismus zunehmend gereizt auf diesen.

Man sieht das auch in Debatten, die im post-imperialistischen und post-kolonialen Feminismus ausgetragen werden: Wenn hier zum Beispiel die Möglichkeit reflexiver Distanznahme von Traditionen (also: reflexive Autonomie diesen gegenüber) zum Kriterium der Emanzipation gemacht werden soll, so untergräbt eine solche angenommene Äquidistanz zu allen Traditionen aus Sicht der Kritiker:innen gerade das, was diese ausmacht: die nicht zur Debatte stehende Verbundenheit mit der Tradition, das durch diese konstituierte Selbstverhältnis und das praktisch tradierte Eingelassensein in diese. Serene Khader und andere fassen deshalb den liberalen Feminismus als eine Variante des überheblich-paternalistischen »missionary feminism« auf, schreiben diesem also genau das zu, was die liberale Idee vermeiden will: das aggressive Missionieren für die eigene Lebensweise und Existenzform[19].

Was solche Kritiker:innen des (westlichen) Feminismus vollziehen, ist eine im Kern ideologiekritische Operation: Sie machen die Prätention auf übergreifende Neutralität als eine Partei innerhalb einer antagonistischen Gemengelage aus. Damit entschlüsseln sie in einer Figur, die sich wieder und wieder vollzieht, die Partikularität des hier in Anspruch genommenen Universalen. Der Anspruch auf Allgemeinheit und Verallgemeinerbarkeit, der hinter der liberalen Idee steht, zeigt sich als selbst in einer partikularen Weltsicht und Interessenslage situiert, ohne dies zu reflektieren. Damit ist dann nicht diese oder jene Hypokrisie aufgedeckt, oder dieses oder jenes bloße Lippenbekenntnis zu Werten, von denen man längst weiß, dass sie nicht umgesetzt werden (können). Vielmehr scheint es sich um eine grundlegende Hypokrisie des Liberalismus, eine Hypokrisie an der Wurzel des Paradigmas zu handeln.

Faktisch ist damit – egal wie man den Stand der argumentativen Auseinandersetzung inhaltlich beurteilt – gerade die wichtigste Aufgabe des liberalen Modells, die durchaus auch pragmatische Prätention auf Friedenserhalt oder -herstellung in ethisch motivierten Konfliktlagen, gescheitert. Der Modus des liberalen Ausgleichs, der von der Hoffnung getragen war, dass der Verzicht auf das Austragen substanzieller weltanschaulicher oder religiöser Gegensätze zum Frieden beitragen würde, ist selbst zum Zankapfel geworden.

19 Vgl. Khader 2018. Zu verschiedenen Dimensionen des Feminismus und seiner kritischen Beziehung zum liberalen Skript auch im vorliegenden Sonderband Çağlar.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lösung des durch die Lösung entstandenen Problems: Strategiewechsel

Wie könnte nun eine Lösung dieses durch die liberale Lösung des Problems des ethischen Pluralismus entstandenen Problems aussehen? Neben der von mir geschilderten offenkundigen Unglaubwürdigkeit und Strittigkeit des liberalen Paradigmas hat die liberale »Einklammerung« von Wertekonflikten ein Resultat, das die Auflösung dieser Konfliktlage erschwert. Sie hat nämlich dazu geführt, dass uns heute die Begriffe, die Argumentationsmuster, aber auch die öffentlichen Foren und Diskurse fehlen, um »Wertekonflikte« auf sinnvolle Weise zu adressieren. Kurz gesagt: Was uns fehlt, ist eine substantielle – demokratische – Praxis der Thematisierung von Lebensformen, die Begriffe, mit denen um ihre Rationalität und ihr Gelingen gestritten werden könnte. Wir verharren, so Charles Taylor in einem frühen Beitrag zur Situation, diesen gegenüber in einem Zustand »außerphilosophischer Dunkelheit« (*extraphilosophical darkness*)[20] und machen sie damit in ihrer Gegebenheit (und Gewordenheit) undiskutierbar und unangreifbar. Damit aber überlassen wir das Feld der Thematisierung von Lebensformen – man denke nur an die rechtsautoritären Bemühungen um die Verteidigung der traditionellen Familie und die Abwehr dessen, was diese irreführend »Genderideologie« nennen – den autoritären und präfaschistischen Bewegungen. Eine emanzipative Praxis des Konflikts um Lebensformen und einer Politik der Lebensformen, in denen diese sich mit Gründen gegeneinander zu behaupten versuchen könnten, wird damit aber verunmöglicht. Eine solche Praxis und die dazugehörenden Infrastrukturen der demokratischen Auseinandersetzung wären es aber, die eine emanzipatorische Verteidigung des liberalen Ethos – Selbstbestimmung, Autonomie, Freiheit – befördern könnten. »Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes« erfordert dann das Ende der (liberalen) Enthaltsamkeit und eine Verteidigung dieser Werte »auf Augenhöhe«. Sie muss, um nicht in paternalistischen Fundamentalismus zurückzufallen, dennoch von dem gezeichnet sein, was Adorno in seiner eingangs erwähnten Bemerkung »Liberalität« nannte. Kein Rückfall also in eine vormoderne Sittendiktatur, sondern die kritische Thematisierung von Lebensformen im Interesse der Emanzipation.

4. Freiheit und Gleichheit: Politische Theorie des Besitzindividualismus

Die Aufmerksamkeit, die man heute dem Problem des Pluralismus zukommen lässt, verdeckt aber gelegentlich eine andere (und vielleicht noch wichtigere) weltgeschichtliche Rolle des Liberalismus. Man kann es nämlich als die weltgeschichtliche Aufgabe des Liberalismus auffassen, im Zuge der »politisch-industriellen Doppelrevolution«,[21] die zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft geführt hat, den Übergang von Status zu Leistung, von Stand zu Klasse, also die historisch keineswegs selbstverständliche Annahme einer prinzipiellen Gleichheit der Menschen legitimiert und (mit) erkämpft zu haben.

20 Vgl. Taylor 1998.

21 Siehe hierzu Riedel 2011, S. 276-286.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Liberalismus ist in dieser Hinsicht diejenige politische Theorie, die den Übergang von einer feudalen Standesgesellschaft in eine (dem Selbstverständnis nach) meritokratische bürgerliche Gesellschaft begleitet, den Übergang also in eine Gesellschaft, in der unterschiedliche Zugänge zu Ressourcen und Machtpositionen nicht qua traditionaler, eingelebter Hierarchie und nicht mit Verweis auf den vorbestimmten Platz eines jeden im gesellschaftlichen oder sogar gottgegebenen Kosmos legitimiert werden, sondern qua Leistung. Beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus löst sich dabei das Ökonomische vom Politischen, die soziale Klasse vom politischen Status/Stand. Die rechtlich-politische Seite dieser Transformation ist die bürgerliche Emanzipation und, mit ihren Aufs- und Abs und ihren denkwürdigen Ungleichzeitigkeiten, die institutionelle Durchsetzung des liberalen Rechtsstaats. Die sozial-ökonomische Seite dieses Vorgangs ist der Übergang in eine kapitalistisch-industrielle Arbeitsgesellschaft.[22]

Eine solche Gesellschaft beruht in vielerlei Hinsicht auf der Idee von Freiheit und Gleichheit, realisiert diese aber zugleich in widersprüchlicher Form. Es sind die widersprüchlichen Resultate des auf diese Weise wirksam werdenden Gemenges von Praktiken, Institutionen, Selbstverständnissen und Überzeugungen, die von den Theorien (und Praktiken) der sich liberal verstehenden Gesellschaften sowohl erzeugt wie legitimiert und – das darf man nicht verkennen – gleichzeitig auch manchmal kritisiert werden.

Damit aber steht der Liberalismus vor einem Problem, das bis heute ungelöst geblieben ist und immer wieder erneut für Spannungen sorgt, die Weiterexistenz nämlich von vielfältigen Formen von Herrschaft, Heteronomie und Ungleichheit. Das sich hier stellende Problem ist, kurzgefasst, die fehlende materiale Einlösung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Marx hat das als die »doppelte Freiheit des Lohnarbeiters« bezeichnet: er ist zwar im Prinzip – der politischen Form nach – ein freier und gleichgestellter Vertragspartner. *De facto* aber ist er dabei vor allem auch »frei, zu verhungern«[23]. Dem politischen Liberalismus kommt hier (bei allen internen Differenzen) die Aufgabe zu, die Diskrepanz zwischen formaler Freiheit und Gleichheit und materialer Ungleichheit (und der daraus resultierenden Unfreiheit) plausibel zu machen und zu legitimieren. Der Weg, den das liberale Denken dabei einschlägt, die liberale Lösung des Problems, ist – so fasst es jedenfalls Marx – die Spaltung der Menschen in zwei Rollen, die Rolle des *bourgeois* einerseits, des *citoyen* andererseits, also des als privat aufgefassten Wirtschaftssubjekts in seinen je unterschiedlichen und durch soziale Ungleichheit und andere Differenzen gekennzeichneten materialen Lagen, dem dann auf der anderen Seite das politische Subjekt, der Staatsbürger gegenübersteht. Wie Marx es in seinem Text »Zur Judenfrage« ausführt: Die bürgerliche Gesellschaft – als

22 In unübertroffener Deutlichkeit hat Macpherson in seiner *Politischen Theorie des Besitzindividualismus* herausgearbeitet, wie sowohl die Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft der Freien und Gleichen und die Überwindung der feudal-hierarchischen Standesgesellschaft als auch ihre Legitimation mit liberalen Ideen zusammenhängen. Siehe dazu Macpherson 1962.

23 Marx 1962 [1867], S. 183.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sphäre, in der die bürgerlichen Wirtschaftssubjekte ihr Eigeninteresse verfolgen – spaltet den Staat – als Verkörperung des Gemeinwohls – von sich ab.[24] Als wirtschaftliches Subjekt sind wir ungleich und im Zweifelsfall genötigt und unfrei, als Staatsbürger aber gleichberechtigt und frei, weil der Status des *citoyen* von allen materiellen Ungleichheiten und sonstigen Differenzen abstrahiert und eine prinzipielle, aber eben formal gefasste Gleichheit verspricht. Wir sind dann sozial ungleich und politisch gleich und der Staat greift in die wirtschaftliche Sphäre – angeblich – nicht ein.

Einerseits wird die materielle Ungleichheit und überhaupt Fragen der Ökonomie damit gar nicht erst zum politischen Thema, weil sie dem Raum des Nicht-Öffentlichen, des Privaten angehört, dem Raum also, in dem, nach liberalem Selbstverständnis, keine öffentliche Rechtfertigung nötig ist; wo sie es aber doch wird – unter anderem, weil sich um die soziale Ungleichheit herum soziale Konflikte und gesellschaftliche Desintegrationstendenzen entwickeln –, steht mit dem Leistungsprinzip eine auf den ersten Blick überzeugende Legitimationstheorie bereit. Aus diesem *setting* resultiert die für die bürgerliche Gesellschaft charakteristische Spannung: *ökonomische* Ungleichheit bei *politischer* Gleichheit; politische Freiheit bei ökonomischer oder ökonomisch vermittelter Herrschaft.

Diese Ausdifferenzierung ist aber nicht unproblematisch und sie gelingt nie ganz. Sie führt zu einer Spannung zwischen dem Bürger als *citoyen* und dem Bürger als *bourgeois*, in der sich, weitergedacht, eine grundlegende Spannung zwischen Kapitalismus und Demokratie andeutet, die immer wieder neue Formen und Konkretisierungen annimmt sowie immer wieder neue Widersprüche und Krisen (nicht zuletzt: Krisen der Demokratie) erzeugt.

Die liberale Lösung der widersprüchlichen Stabilität der bürgerlichen Gesellschaft führt also tendenziell zu einem immerwährend krisenhaften Verhältnis zwischen der (sich entwickelnden) liberalen Demokratie und der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, zu Konflikten also, die als die sogenannte »soziale Frage« in historisch wechselnder Schärfe ausgetragen oder, positiver gefasst, immer wieder neu verhandelt werden.

Die unterschiedlichen Ausprägungen des liberalen Denkens kann man nun nicht zuletzt danach ordnen, auf welche Weise sie sich dieser Problematik stellen. Ob sie mit einem Individualismus, der den Individuen die Verantwortung für ihr Schicksal zuschreibt, zur Legitimationsinstanz sozialer Ungleichheit wird oder in Form eines liberalen Egalitarismus für ein Programm auch materieller Umverteilung steht oder die demokratische »Zähmung« des kapitalistischen Tigers (die Zähmung des *bourgeois* durch den *citoyen*, die demokratische Einhegung des Kapitalismus) betreiben will.

Warum nun scheinen diese Problemlösungen, die ja für viele der hier genannten Konfliktparteien und für die radikalere Kapitalismuskritik immer schon widersprüchliche Lösungen gewesen sind, heute so unplausibel geworden, während sie sich, das war ja meine Ausgangsfrage, vorher so lange gehalten hatten?

24 Marx 1843.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Problem des Liberalismus, die nachlassende Problemlösungskapazität selbst seiner egalitären (wenn man so will: linksrawlsianischen) Varianten, kann man, sehr kurz, so beschreiben: Diese Kapazität war historisch an zwei empirische Momente gebunden. Erstens an die bei allem Verbesserungsbedarf vorhandene Plausibilität des Leistungsprinzips. Diese allerdings erodiert angesichts der bedrohlichen und deutlich spürbaren Zunahme sozialer Ungleichheiten[25] und einer Situation, die zum Beispiel von Sighard Neckel als Rückfall in den Neo-Feudalismus interpretiert wird[26].

Zweitens ist die Problemlösungskapazität und damit die Plausibilität des Liberalismus offenbar an den sogenannten Fahrstuhleffekt gebunden, an die Phase eines expandierenden und gleichzeitig wohlfahrtsstaatlich gezähmten Kapitalismus, in der man davon ausgehen konnte, dass die gesamtgesellschaftlich ökonomisch prosperierende Entwicklung alle irgendwie mitnehmen wird, dass von dieser also noch die am schlechtesten Gestellten profitieren würden (wie es das Rawlssche Differenzprinzip will). Auch davon aber lässt sich heute nicht mehr so ohne weiteres ausgehen. An die Stelle des Fahrstuhls ist, glaubt man Oliver Nachtwey, das Gefühl getreten, sich in Gegenrichtung auf einer Rolltreppe zu befinden.

Der Liberalismus hat nun offenbar Schwierigkeiten, dieser empirischen Unterhöhlung seiner Glaubwürdigkeit zu begegnen. Selbst wo er umverteilend wirken möchte, bleibt er – das hat zuletzt Katrina Forrester[27] in aller Klarheit gezeigt – gefangen in der Unmöglichkeit, die Sphäre der Produktion selbst zu thematisieren. Die Ökonomie selbst bleibt für den Liberalismus, auch für den politischen sozialdemokratischen Umverteilungs-Liberalismus, eine *black box*. Die Grenze, an die dieses Projekt gerät – nicht zuletzt angesichts der ökologischen Problematik, in der Umverteilung nicht mehr allein das Problem ist –, ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer sichtbarer geworden. Es ist dabei die Unfähigkeit, den Tiger (als der der Kapitalismus dann fungiert) mehr als nur zu zähmen, und der damit einhergehende Unwille, dessen spezifische Gestalt zu analysieren und zu kritisieren, der zum Eindruck liberaler Hilflosigkeit (und zur Unfähigkeit, diesen angesichts veränderter Bedingungen auch nur zu zähmen) beiträgt.

Sieht man sich die beiden von mir geschilderten Problemstellungen an, für die der Liberalismus eine Lösung bieten wollte (und als wohlfahrtsstaatlicher Liberalismus historisch in einigen Situationen und für eine bestimmte Zeit auch geboten hat), so zeigt sich also für beide ein ähnliches Problem: Der Liberalismus kann die für ihn charakteristischen Trennungen, die Trennung zwischen Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens sowie die Trennung zwischen Ökonomie und Politik, dem *citoyen* und dem *bourgeois*, die so selbstverständlich auf einer Unterscheidung von öffentlich und privat aufruhen,[28] nicht aufrechterhalten. Es ist

25 Vgl. hierzu z.B. Piketty 2020.

26 Neckel 2010.

27 Forrester 2019.

28 Es ist hier nicht der Ort, um die Frage des Öffentlichen und des Privaten ausführlicher zu thematisieren. Angesichts des kürzlichen Todes von Oskar Negt erlaube ich mir aber, noch einmal an seine (und Alexander Kluges) unübertroffenen Ausführungen da-

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in mancher Hinsicht zweimal dasselbe Manöver, das hier an seine Grenze stößt: die Einklammerung des Ethischen sowie die Einklammerung der substanziellen Seite des Ökonomischen. Dabei hängen beide Probleme letztendlich zusammen. Die »materiale Einlösung« der liberalen Versprechen, wenn sie nicht nur auf Umverteilung gerichtet ist, wird die Thematisierung substanzieller Fragen – wie zum Beispiel der nach einer bedürfnisorientierten Organisation der Ökonomie – nicht vermeiden können. Diese aber ist wiederum von den »ethischen« Fragen einer Bewertung gelingender sozialer Lebensvollzüge und gelingender gesellschaftlicher Kooperation abhängig.

Die Grenzen der hier beschriebenen Problembearbeitung zeigen also die Grenzen des liberalen *Skripts* sehr deutlich. Ein Ausweg aus dieser Krise müsste entsprechend beide Problemlösungen und die beiden Trennungen substanziell revidieren.

5. Die liberale Diversität und ihre Probleme

Diese Notwendigkeit einer Revision zeigt sich nun auch angesichts einer Thematik, in Bezug auf die die diagnostizierte Krise nicht ganz so offensichtlich ist. Habe ich bisher den Liberalismus »im Moment seines Sturzes« verfolgt, so zeigt sich die Erschöpfung des Paradigmas selbst da noch, wo es besonders lebendig scheint und wo die Durchsetzung liberaler Prinzipien gerade erst Fahrt aufgenommen hat. Ich meine damit die verschiedenen – und intern durchaus unterschiedlich begründeten – Versuche, auf systematische Ausschlüsse und Verwerfungen innerhalb der vom liberalen *Skript* geprägten gesellschaftlichen und politischen Institutionen hinzuweisen und diesen gegenüber Diversität, die gleichberechtigte Repräsentation und Inklusion systematisch diskriminierter Gruppen einzufordern. Besteht die liberale Gesellschaft zunächst faktisch vor allem aus weißen europäischen Männern, so fordern Personen, die als Frauen, als trans oder queer, als PoC oder migrantisch gelesen werden (und so sozialisiert sind) heute Zugang zu entsprechenden Positionen bzw. thematisieren öffentlich ihren Ausschluss aus diesen.

So werden in immer wieder neuen Runden ungerechtfertigte Privilegien und Ausschlüsse, die die bürgerlich-liberale Figur der Freien und Gleichen und das bürgerliche Leistungsprinzip unterlaufen, thematisiert. Dabei werden Ausschlüsse und Ausschlussmechanismen erkennbar, von denen die Mehrheitsgesellschaft wenig geahnt hat. Es sprechen Personen, die vorher wenig wahrgenommen wurden, und »Identitäten« (oder besser: Lebenslagen, Existenzweisen und Standpunkte)

> zu zu erinnern: »Bundestagswahlen, Feierstunden der Olympiade, Aktionen eines Scharfschützenkommandos, eine Uraufführung im Großen Schauspielhaus gelten als öffentlich. Ereignisse von überragender öffentlicher Bedeutung wie Kindererziehung, Arbeit im Betrieb, Fernsehen in den eigenen vier Wänden gelten als privat. Die im Lebens- und Produktionszusammenhang wirklich produzierten kollektiven gesellschaftlichen Erfahrungen der Menschen liegen quer zu diesen Einteilungen.« (Negt, Kluge 1972, S. 7).

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

machen sich geltend, die sich vorher als solche nicht artikulieren konnten. Dadurch hat sich die öffentliche Sensibilität für Ausschlüsse und die Unvollständigkeit der bürgerlich-egalitären Inklusion entschieden geändert, strukturelle Machtverhältnisse sind sichtbarer geworden und die Zweifel an der zum Selbstverständnis der liberalen Gesellschaft gehörenden Geltung meritokratischer Prinzipien in ihren wesentlichen Institutionen[29] sind durch die hier gewonnenen Gesichtspunkte substanzieller geworden.

In welchem Sinne aber zeigt sich auch hier die Erschöpfung des liberalen Paradigmas? Klarerweise sind die beschriebenen Tendenzen gesellschaftlich heftig umstritten und sie haben das Potential zur Spaltung und zur Erzeugung von Zwist zwischen vormals mindestens Alliierten.[30] Außerdem gibt es Rückschläge, die mit dem erbitterten Widerstand und der Hausmacht der Privilegieninhaber:innen zu tun haben und die – wie in Putins Russland – mit der generellen Tendenz zum (neoliberal) Autoritären mitschwingen. Aber gerade die Konflikthaftigkeit der Position zeigt, so könnte man denken, eher die Virulenz und die Lebendigkeit des liberalen Paradigmas als seine Erschöpfung.

Meine These ist nun, dass es sich bei aller Heftigkeit der Auseinandersetzung dennoch nicht nur um eine ermüdende, sondern auch um eine ermüdete Debatte handelt. Diese dreht sich im Leeren, so lange man nicht auch hier das systematische Defizit der liberalen Idee verortet und entsprechend die bloß liberale von einer darüber hinausgehenden emanzipativen Forderung nach Diversität abgrenzt. Die sich hier zeigende Alternative ist die zwischen Diversität als bloße *Inklusion* in die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Institutionen und Praktiken oder als *Transformation* ebendieser. Bleibt die Inklusionsvariante dem Liberalismus und damit auch seinen oben geschilderten Problemen und Krisenerscheinungen verhaftet, so bietet die Transformationsvariante, die die Diversität vor allem auch als radikal demokratische Politik versteht, einen Ausweg.

Diversity *als radikaler Liberalismus und seine Probleme*

Für diese Einschätzung ist eine Voraussetzung entscheidend, die ich stillschweigend gemacht habe: Identitäts- und Diversitätspolitik ist im Kern liberale Politik, selbst da, wo sie *radikal liberale* Politik ist. Der Abbau von Privilegien und Diskriminierungen ist der Versuch einer Einlösung des im Kern liberalen Versprechens, dass jeder ungeachtet seiner Herkunft, religiösen Zugehörigkeit, Hautfarbe, des Geschlechts oder sonstiger partikularer Merkmale als Person geachtet werden und an den entscheidenden Institutionen einer sich als liberal verstehenden Gesell-

29 Luzide führen Sabine Hark und Johanna Hofbauer das für die Institution der Universität in ihrem Buch *Die ungleiche Universität*, 2023 aus.

30 Das bezeugt nicht nur die Linie Sahra Wagenknechts, deren Position sich längst nicht mehr als innerlinke Opposition beschreiben lässt, sondern auch die Welle der im linken, liberalen Lager selbst entstehenden Anti-Woke Literatur. Vgl. zum Beispiel Neiman 2023 und andere.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft teil haben soll.[31] Es handelt sich um die Abschaffung von Privilegien und umgekehrt von Diskriminierungen aufgrund eines hierarchisch gesetzten sozialen Status oder aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe.

Wenn also, wie Regina Kreide es formuliert,[32] die zeitgenössische Politik der Inklusion und der Diversität eine »radikale Weise [ist], die Gerechtigkeitsfrage neu zu stellen«, so handelt es sich dabei zugleich um die Einlösung eines schon lange bestehenden Projekts. Wird damit aber die Gerechtigkeitsfrage wirklich *neu* gestellt? Und lässt sich diese als Gerechtigkeitsfrage alleine überhaupt neu stellen?

Diversität als Optionenvielfalt? Die Grenzen der Enthaltsamkeit

Hier zeigt sich, dass die liberale Diversitätspolitik die Probleme erbt, vor denen der klassische Liberalismus steht. (Und sie erzeugt nicht zuletzt damit nichtintendierte Nebenwirkungen.)

Zum einen nämlich bleibt die liberale Version der Diversitätspolitik gefangen in dem Versuch, ethische Enthaltsamkeit zu behaupten. Wo lediglich die Repräsentationsverhältnisse in Bezug auf marginalisierte Gruppen und Lebensformen »gerechter« gemacht werden sollen oder wenn der Diskurs nahelegt, es gehe lediglich um die Erweiterung von Optionen, nicht aber um die substanzielle Veränderung von gesellschaftlichen Lebens-, Liebes- und Arbeitsverhältnissen, wird systematisch verkannt, dass die angesprochenen gesellschaftlichen Veränderungen keineswegs ethisch neutral sind und es auch nicht sein können. Man sieht das sehr gut am Feld der De-Essentialisierung der Geschlechterverhältnisse, von Queerness über Genderfluidität bis zu neuen Familienformen. Häufig treten die hier vorgebrachten Forderungen so auf, als ginge es dabei nur um die Multiplikation von Optionen, nur um Wahlfreiheit und Pluralität, also um die – im Kern liberale – Freiheit, so zu leben, wie man will, und sich auf Geschlecht, sexuelle Orientierung und Lebensweise nicht durch hergebrachte Dichotomien der Heteronormativität festlegen lassen zu müssen. Das ist aber eine Fehleinschätzung dessen, worum es hier geht. Es handelt sich nämlich hier eben gerade nicht lediglich um liberale oder »negative« Freiheiten in den Grenzen des Millschen *harm principles*, also darum, tun zu dürfen, was man will, solange man anderen nicht damit schadet. Die hier erreichten Öffnungen stellen vielmehr faktisch die hergebrachten Lebensweisen selbst in Frage, und zwar für alle. Sie sind, willkürlich oder unwillkürlich, ein Ausgriff aufs Allgemeine. Die heteronormative Familie, zu einer von vielen Optionen geworden, wird nie wieder sein, was sie einmal war. Wenn *queere* Lebensformen mit öffentlicher Anerkennung existieren oder wenn *gender* bis in die Kleinkinderziehung hinein als Spektrum gelebt werden kann, ändert sich das, was Maskulinität und Femininität oder das, was Familie bedeutet und wie sie

31 An manchen Orten dieser Welt mag man den Eindruck haben, dass der so beschriebene Liberalisierungsfortschritt sich, einmal in die Welt gesetzt, gar nicht mehr zurückdrängen lässt. Aber das kann täuschen, man denke nur an die erbitterten Kämpfe, die in den USA um Schulbücher geführt werden, die sich mit Fragen von *race* und *gender* auseinandersetzen.

32 Regina Kreide, »Streit unter Linken« im Tagesspiegel vom 21.05.2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelebt werden kann, tendenziell für alle; wenn auf Formularen neben »weiblich« und »männlich« das »divers« tritt, dann kommt nicht einfach nur etwas hinzu. Es ändert sich damit unweigerlich auch das Verständnis der beiden hergebrachten Kategorien.

Nicht nur also wird, wie in einer Benetton-Werbung, »alles so schön bunt hier«, sondern es transformieren sich Rollenerwartungen und Identitätszuschreibungen mit Wirkung auf die gesamte Gesellschaft. Die Inklusion queerer Lebensweisen in bestehende Institutionen ist dann eben nicht eine bloße »Erweiterung des Kreises« auf diejenigen, die dann auch (endlich) dazugehören dürfen, sondern dessen Veränderung und in mancher Hinsicht radikale Transformation[33]. Schon das »auf dem Prüfstand stehen« der hergebrachten Geschlechterverhältnisse, die Infragestellung selbst, verändert nämlich etwas.

Die reaktive Feindseligkeit, die Ressentiments, die diese Transformationen erzeugen und die als Reaktionsmuster genau dem entsprechen, was ich oben als die Reaktion auf die grundlegende Hypokrisie des liberalen *Skripts* beschrieben habe, dürften teilweise auf diesen Umstand zurückzuführen sein. Weit mehr nämlich denn als eine Erweiterung von Optionen stellen sich für die so Reagierenden die De-Essentialisierung der Geschlechterverhältnisse und die damit einhergehenden Veränderungen der Lebensform Familie oder der Existenzweise von Geschlecht[34] als Bedrohung dar, als eine Entwicklung, in der alle durch die Naturalisierung gehüteten Gewissheiten, Sicherheiten und Üblichkeiten zerstört werden oder zumindest auf dem Prüfstand stehen.[35] Waren naturalisierte Geschlechts- und Familienverhältnisse ehemals die von rechtsautoritären Bewegungen beschworene *Normalität*, so wird diese *default*-Position ihnen durch die de-naturalisierende praktische Kritik genommen. Die Unselbstverständlichkeit der heteronormativen Position wird zur neuen Selbstverständlichkeit. Die Geschlechterverhältnisse und die geschlechtlichen Existenzweisen sind politisiert, Gegenstand des Politischen, nicht mehr Natur. Daran wird man – allem Geschrei zum Trotz oder vielleicht gerade deswegen – heute schon kaum noch etwas ändern können, zumal diesen auf den ersten Blick vielleicht oberflächlichen oder »nur kulturellen« Veränderungen weitreichende und tiefenstrukturelle politische, soziale und ökonomische Wandlungsprozesse zugrunde liegen.

In dieser Situation sind nicht nur seine Feinde, sondern auch das liberale *Skript* selbst das Problem. Sind mit den beschriebenen Transformationen die Grenzen des Liberalismus und die Grenzziehung der ethischen Enthaltsamkeit faktisch durchbrochen, so schummelt sich die liberale Interpretation oder das liberale Selbstverständnis der geschilderten gesellschaftlichen Transformationsbewegungen daran in mancher Hinsicht vorbei. Das wird manchmal als strategischer Vorteil gepriesen, hat aber gerade als Strategie offenbar verhängnisvolle Nebenfolgen:

33 Zu einer generellen Kritik an der Vorstellung moralischen und sozialen Fortschritts als »Erweiterung des Kreises« siehe mein Buch *Fortschritt und Regression*, 2023, Kapitel 2.

34 Vgl. Maihofer 1995.

35 Vgl. dazu Hark, Villa 2015.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn man die Diversitätspolitik unter den Deckmantel der bloß liberalen Pluralisierung von Lebensformen stellt, überlässt man das substantielle Thematisieren von Lebensformen der autoritären Rechten. Es entsteht eine Politik der Lebensformen von rechts (und in gegen-emanzipativer Absicht), der gegenüber die liberale Linke sich hinter der (vorgeblichen) Nicht-Lebensform der Wahlfreiheit versteckt.[36]

Wie oben schon bemerkt: Der Liberalismus der »ethischen Enthaltsamkeit« hat nämlich kein adäquates emanzipatorisches Vokabular für den Umstand, dass wir auch in pluralen Gesellschaften »immer schon zusammenleben« und dass wir inhaltliche Auseinandersetzungen darüber, wie wir die Institutionen unseres Zusammenlebens gestalten wollen – und Geschlecht und Familie gehören zu den wichtigsten dieser Institutionen und Praktiken – nicht ausweichen können. Emanzipatorische Bewegungen sind diejenigen Bewegungen, die Auseinandersetzungen darüber, wie wir zusammenleben wollen, auf die Agenda setzen und Antworten auf diese Fragen entwickeln. Sie tun dies aber unter Einfluss des Liberalismus manchmal allzu verschämt.

Der Ausweg aus der liberalen Sackgasse, in die manche emanzipatorischen Bemühungen zu geraten drohen, wäre auch hier, diese Emanzipationsbewegungen offener als Kritik an und von Lebensformen zu verstehen, die (Wieder-)Aufnahme einer emanzipativen Politik der Lebensformen von links also[37] – mit den entsprechenden Prätentionen auf Allgemeinheit oder allgemeine Geltung und der damit einhergehenden Verpflichtung auf Ausweisbarkeit. Eine solche emanzipative Politik von Lebensformen beschränkt sich nicht darauf, die bestehenden Praktiken, Institutionen und Überzeugungen zu de-naturalisieren und ihrer Selbstverständlichkeit zu entkleiden (auch wenn das klarerweise eine Vorbedingung für deren Transformation ist); sie bezieht selbst Stellung; sie sagt, woran das Alte scheitert, warum es neue, angemessenere Formen braucht und welche Potentiale es für diese gibt. Sie zeigt die Widersprüche auf, in die diese geraten und stößt die Auflösung dieser Widersprüche mit an – und betreibt damit die begründete Transformation eben dieser Lebensformen.

Die neue soziale Frage

Das verhängnisvolle oder krisenhafte Erbe des Liberalismus zeigt sich aber auch am zweiten der oben behandelten Probleme. Im Rahmen der polemisch aufgeheizten Auseinandersetzung über Fragen der Diversität und der Inklusion wird diese häufig als das Feld einer »kulturellen Liberalisierung« aufgefasst. Allein schon diese Klassifizierung lädt dazu ein, sie gegen die »wirklich relevanten«, die sozialen »Brot und Butter«-Fragen (oder wahlweise Klassenfragen) auszuspielen. Karikaturen einer »woken« Linken, die sich mehr für Gendersternchen als für

36 In dieser Hinsicht ist auch das theoretische Programm der genealogischen Denaturalisierung und Destabilisierung in seinem Verharren bei eben jenem auflösenden Moment mit dem Liberalismus wahlverwandt.

37 Siehe dazu Daniel Loicks Plädoyer für eine »Politik der Lebensformen«, Loick 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Armut interessiert, und sich dies auch leisten kann, sind entsprechend hoch im Kurs. Abgesehen davon, dass das Einstimmen in den rechten und rechtsradikalen Diskurs über die ›abgehobenen woken Eliten‹ dann jeweils nur ein Fettnäpfchen weit entfernt ist, wie man am Beispiel Sahra Wagenknecht sieht, und abgesehen davon, dass diese spalterische Entgegensetzung der Realität der meisten politisch Aktiven in keiner Weise entspricht, abgesehen von alldem also, ist das als solches schon ein irreführendes und falsches *framing* der Lage.

Es ist ja einerseits offensichtlich, dass die hier gegeneinander ausgespielten Fragen gar nichts miteinander zu tun haben. Sie spielen sich schlicht nicht im selben »Register« ab und lassen sich nicht im Modus eines Nullsummenspiels gegeneinander aufrechnen. Kein Arbeitsplatz im Kohlerevier ist bedroht durch die *same sex marriage* und umgekehrt: kein Pflegenotstand würde behoben, wenn man das zum Symbol gewordene »Gendern« wieder aufgäbe. Es kann also allenfalls um Fragen der Aufmerksamkeitsökonomie gehen, oder um Versuche, dort Macht und Kontrolle zu behaupten, wo sie andererseits verloren geht.

Offensichtlich ist auch, dass die sogenannte soziale Frage heute ein anderes Gesicht hat als die alte, wenn diese als Lage der arbeitenden Klassen und diese als männliche Industriearbeiterschaft interpretiert wird (was natürlich immer schon einseitig und falsch war). Eine übergroße Anzahl der am schlimmsten von Armut, sozialer Deprivation und ungleichen Lebenschancen Betroffenen, die Subalternen, sind weiblich, sie sind Opfer sowohl rassistischer wie sexistischer Diskriminierung und sie stammen überproportional aus dem globalen Süden.

Die Diversität von citoyens

Auch hier ist der Rückgang auf die oben beschriebenen Probleme des Liberalismus klärend. Liberale Inklusionspolitik (oder: Inklusionspolitik, sofern sie liberal bleibt) bleibt an die Trennung von *bourgeois* und *citoyen* gebunden, damit aber auch an das liberale Modell subjektiver Rechte und implizit an das (nicht eingelöste) liberale Versprechen der Meritokratie. Steht der klassische Liberalismus vor dem Problem, dass seine Behauptung formaler Freiheit und Gleichheit von der materialen Ebene nicht gedeckt ist, dann zeigt sich hier ein zwiespältiges Bild. Einerseits könnte man ja sagen, dass Identitäts- und Inklusionspolitik auf das Problem der bloß formalen Freiheits- und Gleichheitsversprechen reagiert. Bei aller formalen Gleichheit sind, so lässt sich zeigen, *faktisch* Menschen nicht-weißer, nicht-männlicher oder sonst irgendwie »abweichender« Identität und Lage sozial benachteiligt. Sofern Inklusions- und Diversitätspolitiken auf diesen Widerspruch reagieren, ist die Inklusionspolitik die materiale Einlösung der formalen Freiheitsversprechen. Aber das stimmt eben nicht. Vielmehr ist sie in mancher Hinsicht die Einlösung von formalen Rechten durch weitere, durch erweiterte formale Rechte.[38] Umkämpft sind letztendlich die Zugangsvoraussetzungen zum

38 Vgl. Was an der Strategie liberaler Diversität problematisch ist, kann man auch mit einem Theorem erläutern, das ich den Überlegungen Christoph Menkes entnehme: Sie bleibt der Figur bzw. der Denkweise der subjektiven Rechte verhaftet. Subjektive Rechte sind, Christoph Menke zufolge, wesentlich »Eigen-Rechte«, Rechte auf Eigenes,

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Status des *citoyen*, der/die dann sein Schicksal als *bourgeois* endlich selbst in die Hand nehmen könnte. Erkämpft wird, wenn man so will, lediglich die Diversität der *citoyens* als *citoyens*. Das gilt selbst da, wo Inklusionspolitiken das Teilen einer kollektiven Identität zur Grundlage der Erweiterung dieser Rechte machen. Wenn in der bürgerlich liberalen Gesellschaft, wie Hegel es ausdrückt, der Mensch *als Mensch* gilt, »nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener, usf. ist«,[39] dann reklamieren liberale Diversitätspolitiken einerseits, dass die Menschen eben aufgrund bestimmter Mitgliedschaften und qua Zuschreibung bestimmter Identitäten immer noch nicht wirklich *als Mensch* anerkannt werden. Dennoch bleiben die Rechte von *citoyens*, das Recht, als solche:r rechtlich anerkannt zu werden, der Bezugspunkt. Auch die Einführung eines weiteren Diskriminierungsparameters, des sogenannten Klassismus, löst das Problem nicht, sondern verstärkt es in mancher Hinsicht, weil hier »Klasse« wiederum nach dem Muster der Diskriminierung und der Inklusion behandelt wird[40].[41]Worum es aber nicht geht, selbst da, wo ökonomische Bedingungen als Zugangssperre thematisiert werden, ist die Sphäre des Ökonomischen selbst, also einer grundlegend anderen Gestaltung der gesellschaftlichen Kooperationsverhältnisse (manche würden diese Sozialismus nennen, aber darauf kommt es nicht an.)

Thematisiert oder überwunden wird also immer noch nicht der formale, rechtlich-politische Charakter der Inklusion. Und genau in dieser Hinsicht bleibt die

wobei das Zueigenhaben dessen, worauf ich ein Recht zu haben glaube oder behaupte, als unmittelbar gegeben verstanden wird: mein Willkür-Wille, meine Interessen, mein Eigentum. Menke nennt dies deshalb eine quasi-natürliche Relation. Die Rechte sind dann Mechanismen zur Sicherung dieses Vorgegebenen, so dass in einer Politik der Rechte das, worum es in ihnen geht, selbst nicht mehr verändert oder umgestaltet usw. werden kann oder muss. Menke beschreibt das als einen Effekt (wie auch Grundlage) von De-Politisierungsphänomenen. Man könnte es darüber hinaus als Effekt wie Grundlage eines atomistisch bleibenden Gesellschaftsverständnisses beschreiben, ein Verständnis von Gesellschaft, das den »Zusammenhang des Zusammenhangslosen« als das die Gesellschaft bei Marx entziffert wird, nicht realisiert. Menke 2018.

39 Hegel 1981 [1820], § 209.

40 Emma Dowling, Silke van Dyk und Stefanie Graefe sprechen von einer »systematischen Verwechslung bzw. Gleichsetzung von Klasse als sozialer Strukturkategorie, die auf ökonomischer Ausbeutung basiert, mit Klassismus als Diskriminierungspraxis.« Vgl. Dowling, Emma/van Dyk, Silke/Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der »Identitätspolitik«, in: *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft* 47,188, 411–420, dort S. 418.

41 Die nicht-nur-liberale, die linke oder emanzipative Position dagegen müsste beide Entwicklungen (die Fortschritte in der kulturellen Liberalisierung und die Rückschritte oder gar Regressionen bzgl. der sogenannten sozialen Frage) aufeinander beziehen – aber auf eine andere Weise, als die Rechten es tun. Sie muss deutlich machen, dass und wie beides zusammenhängt, dass und wie beide Probleme Resultat von zugrundeliegenden Entwicklungen sind, und dass und wie beide Probleme in einem umfassenderen Prozess der Emanzipation aufeinander bezogen sein könnten. Das »get back control« der Internationale der Rechtspopulisten könnte dann eine neue Bedeutung bekommen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diversitätspolitik in vielen ihrer Spielarten auch in Bezug auf das zweite oben erörterte Problem »liberal«. Das adressierte Problem ist nämlich genaugenommen eine Frage des Status (und nicht der Klasse). Mit immer differenzierteren und sensibleren Mitteln wird, so gesehen, das Hineinragen des (ursprünglich in der feudalen Ordnung beheimateten) Status und die Existenz von Privilegien in die bürgerlich-liberale Rechts- und Sozialordnung thematisiert, das Hineinragen also von Elementen einer ständischen Ordnung in die Klassenordnung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, deren eigentliches – oder offizielles – Prinzip die Meritokratie ist. Es ist kein Zufall, dass diese Diskussion mit den Begriffen von *Privilegien* und *Diskriminierung* geführt wird, Begriffe also, die aus der Auseinandersetzung der bürgerlichen mit der feudalen Ordnung stammen und die nun auf die bürgerliche Ordnung selbst, als einer neuen oder verdeckten Privilegienordnung, angewendet werden. Hier wiederholt sich eine Ungleichzeitigkeit, die schon Marx beschäftigt hat: Die ständischen Privilegien sind immer noch nicht abgebaut, sondern haben sich neu gebildet: der *citoyen* ist immer noch kein *citoyen* (sondern im Zweifelsfall männlicher, weißer Privilegienträger). Gleichzeitig aber ist bereits klar, dass das Problem allein mit der nun endlich wirklichen Durchsetzung der bürgerlichen Ordnung nicht zu lösen sein wird. Das Alte ist noch nicht überwunden, aber das Neue schon ungenügend geworden.

Politik der Lebensformen, Diversity als Transformationsprojekt

Die Verbindung beider Probleme erforderte also eine Politik von Lebensformen die diese wiederum in ihrer Gesamtheit – als soziale, politische, kulturelle und ökonomische Gebilde – thematisiert.

Die sogenannten »kulturellen« hängen mit ökonomischen Fragen zusammen,[42] wenn – aber tatsächlich auch nur wenn – diese gerade nicht nur im Modus der Umverteilung verstanden werden. Also: wenn in ihnen und mit ihnen die oben angesprochene Trennung von *bourgeois* und *citoyen* selbst noch einmal zum Gegenstand emanzipatorischer Bemühungen wird.

Genau hier gewinnt die oben angedeutete Alternative zwischen liberaler und transformatorisch-emanzipatorischer Diversitätspolitik dann Kontur. Meine These war, dass diejenige Diversitätspolitik, die dem Rahmen des liberalen Paradigmas mal mehr, mal weniger unwillkürlich verhaftet ist, von seiner Krise mitbetroffen ist und dass nur diejenigen Positionen, die in ihrem Kampf für Inklusion und Diversität das liberale Paradigma transzendieren, dieser Glaubwürdigkeitskrise des Paradigmas (und damit möglicherweise auch den fruchtlosen Konflikten um die falsche Alternative zwischen Diversitätspolitik und sogenannten sozialen Fragen) entkommen können. Die Soziologin und Gendertheoretikerin Sabine Hark hat ein solches Projekt mit dem treffenden Ausdruck »Bürgerliche Emanzipation 2.0« belegt.[43] Einer solchen Politik kann es dann aber nicht nur um eine »Ausswei-

42 Das ist schon Gegenstand einer Kontroverse zwischen Fraser und Butler aus den frühen 1990er Jahren, siehe dazu Butler 1997 und Fraser 1997.

43 Hark 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung des Kreises«, die einfache Ausweitung des Universalismus und die Integration der Marginalisierten in den Status bürgerlicher Rechtssubjekte gehen, sondern um die Veränderung des Kreises selbst.[44] Das bedeutet dann sowohl das Aufgeben der oben kritisierten »ethischen Enthaltsamkeit«, als auch die Aufhebung der Spaltung zwischen *bourgeois* und *citoyen*. Die »bürgerliche Emanzipation 2.0« wäre, anders gesagt, eben nicht nur eine Einlösung der Versprechen der bürgerlichen Emanzipation 1.0 – und vielleicht wäre sie dann noch nicht mal mehr eine *bürgerliche* Emanzipation – sondern etwas Neues. Aber das mag ein Streit um Worte sein.

6. Sozialismus oder Barbarei?

Was bedeutet nun angesichts dessen und auch angesichts der regressiv-autoritären Angriffe auf das liberale wie das radikalliberale Projekt eine »Solidarität mit dem Liberalismus im Moment seines Sturzes«? Ich möchte mit ein paar Eckpunkten zu diesem komplexen Programm schließen.

(1) Es kann keine emanzipative Überwindung des Liberalismus geben, die diesen nicht in sich aufnimmt. Und so müssen wir zwar über den Liberalismus hinausgehen – aber ebenso müssen wir jede Tendenz bekämpfen, die hinter ihn zurück will.

(2) Es kann aber auch keine Solidarität mit dem Liberalismus geben, der diesen nicht über sich hinaustreibt. Das bloße »Schließen der Reihen« zur Verteidigung wenigstens der wichtigsten Errungenschaften des liberalen Gedankens wird nicht funktionieren, theoretisch nicht und praktisch auch nicht. Wer nicht unbescheiden ist, wer nicht *mehr* fordert, wird noch nicht einmal das Wenige bekommen, auf das man sich angesichts der autoritär-faschistischen Bedrohung manchmal zurückziehen möchte.

(3) Ob das nun bedeutet, die »eigentlichen« Intentionen des Liberalismus zu verwirklichen – zum Beispiel, weil es bedeutet, Freiheit und Gleichheit endlich wirklich zu realisieren – oder ob ein solches (emanzipatives) Projekt etwas genuin Neues realisieren muss – etwa den Sozialismus –, das ist einerseits Haarspalterei, andererseits eine Frage, die nur die Praxis beantworten kann.

44 Das ist eine Einsicht, die der Praxis queerer Diversitätspolitik entspricht. Dennoch bleibt das Bild manchmal undeutlich. Die nicht zuletzt von Foucault inspirierte genealogische Strategie der De-Naturalisierung bestehender Lebens- und Selbstverhältnisse bleibt in mancher Hinsicht – so notwendig sie als erster Schritt ist – vor der positiven Emanzipationsbehauptung stehen.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis:

Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bhabha, Homi 1999. »Liberalism's Sacred Cow«, in: *Is Multiculturalism Bad for Women*, S. 79–85, hrsg. v. Nussbaum, Martha; Cohen, Josh; Howard, Matthew. Princeton: Princeton University Press.

Bhambra, Gurminder 2011. »Historical Sociology, Modernity, and Postcolonial Critique«, in: *The American Historical Review*, 116,3, S. 653 – 662.

Butler, Judith 1997. »Merely Cultural«, in: *Social Text, 52/53*, S. 265 – 277.

Chakrabarty, Dipesh 2008 [2000]. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Forrester, Katrina 2019. *In the Shadow of Justice*. Princeton: Princeton University Press.

Fraser, Nancy 1997. »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler«, in: *Social Text*, 52/53, S. 279 – 289.

Fricker, Miranda 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Gosepath, Stefan 2024. »Problems with Merit in the Liberal Economy«, in: *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century,* hrsg. v. Börzel, Tanja; Gerschewski, Johannes; Zürn, Michael. Oxford: Oxford University.

Habermas, Jürgen 1991. »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders. *Erläuterungen zur Diskursethik*, S. 100 – 118. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hark, Sabine 2021. *Gemeinschaft der Ungewählten*. Berlin: Suhrkamp.

Hark, Sabine; Hofbauer, Johanna 2023. *Die ungleiche Universität*. Wien: Passagen Verlag.

Hark, Sabine; Villa, Paula-Irene 2015. *Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript Verlag.

Hegel, G. W. F. 1981 [1820]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Jaeggi, Rahel 2023. *Fortschritt und Regression*. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.

Khader, Serene 2018. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. Oxford: Oxford University Press.

Kuhn, Thomas 1976. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Macpherson, Crawford 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Don Mills, Ont.: OUP Canada.

Maihofer, Andrea 1995. *Geschlecht als Existenzweise*. Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag.

Marx Karl 1962 [1867]. »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals«, in: *Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW). Band 23*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl 1967 [1843]. »Zur Judenfrage«, in: *Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW). Band 23*, S. 347–377, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag.

Menke, Christoph 2018. *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.

Mills, Charles 2005. »›Ideal Theory‹ as Ideology«, in: *Hypatia*,20,3, S. 165 – 184.

Neckel, Sighard 2010. »Refeudalisierung der Ökonomie: Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft«, *MPIFG Working Paper 10/6*. Köln: Max Planck Institute for the Study of Societies.

Negt, Oskar; Kluge, Alexander 1972. *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Neiman, Susan 2023. *Left is not woke*. Cambridge, UK; Hoboken, NJ, USA: polity.

Piketty, Thomas 2020. *Kapital und Ideologie*. München: C. H. Beck.

Rawls, John 1999 [1971]. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Riedel, Manfred 2011. *Bürgerliche Gesellschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Said, Edward 2019 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Taylor, Charles 1998. »Leading a Life«, in: Ruth Chang (Hg.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge/Mass: Harvard University Press.

Theunissen, Michael 1991. »Möglichkeiten des Philosophierens heute«, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021: »Sketching the Liberal Script. A Target of Contestations«, *SCRIPTS Working Paper* No. 10, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Ausgehend von der These, dass sich der Liberalismus sowohl als politische Ordnung, als auch als Theoriezusammenhang in der Krise befindet, wird diese als Erschöpfung eines Paradigmas analysiert. Diese interne Erosion des liberalen Paradigmas lässt sich auf das Nachlassen seiner Problemlösungskompetenz in zwei Hinsichten zurückführen: seine Fähigkeit zur Lösung ethischer Konflikte durch deren Einklammerung und seine formal-rechtliche Lösung des Problems materialer sozialer Ungleichheit. Im Sinne einer immanent ansetzenden Kritik wird argumentiert, dass beide Spannungen im Liberalismus selbst angelegt sind, dass aber das Projekt einer umfassenden Emanzipation nur in Solidarität mit liberalen Errungenschaften und nicht durch Rückfall hinter diese denkbar ist.

Stichworte: Liberalismus, Kritische Theorie, Emanzipation, Lebensformen, Diversität, immanente Kritik.

Solidarity with liberalism at the moment of its fall

Summary: Based on the thesis that liberalism is in crisis both as a political order and as a theoretical framework, this is analysed as the exhaustion of a paradigm. This internal erosion of the liberal paradigm can be traced back to the decline of its problem-solving competence in two respects: its ability to solve ethical conflicts by bracketing them and its formal-legal solution to the problem of material social inequality. It is argued that both tensions are inherent in liberalism itself, but that the project of emancipation is only conceivable in solidarity with liberal achievements and not by falling behind them.

Keywords: critical theory, liberalism, forms of life, immanent critique, paradigm shift

Autorin:

Prof. Dr. Rahel Jaeggi
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie
Unter den Linden 6

10099 Berlin
rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Michael Zürn und Fritjof Stiller

Die notwendige Selbsttransformation des liberalen Skripts

1. Einleitung

Die Beiträge zu diesem Sonderheft legen den Schluss nahe, dass die Anfechtungen und Krisen des liberalen Skripts überwiegend auf endogene Ursachen zurückzuführen sind. Zum einen hängen viele Probleme mit den Spannungen und Widersprüchen innerhalb des liberalen Skripts zusammen, die sich angesichts ändernder Rahmenbedingungen verschärft haben. Im Zuge der Digitalisierung und Globalisierung haben sich neue Ungleichheiten in den reichen Demokratien ausgebildet, die parlamentarische Demokratie wurde geschwächt und vielerorts wird ein kultureller *backlash* beobachtet. Zum anderen führte der Wegfall der Systemkonkurrenz zu einer Verschiebung der Bewertungsmaßstäbe. Ein »Liberalism of Fear«[1] reicht angesichts der schwindenden Erinnerung an totalitäre Strukturen immer weniger zur Rechtfertigung der liberalen Ordnung. Die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit hat daher die Krise befeuert.

Die Beiträge zu diesem Band machen auch deutlich, dass keine reisefähigen Alternativen zum liberalen Skript in Sicht sind. Allen in diesem Band präsentierten alternativen Skripten mangelt es an globaler Attraktivität. Die Analyse der Rechten in Russland zeigt, wie Bluhm und Varga herausarbeiten, dass der russische Staatskonservatismus ideologisch tief in russischem Denken verankert ist und jenseits russischer Grenzen keine Anziehungskraft entfaltet. Auch die islamischen und islamistischen Alternativen in der MENA-Region (Krämer in diesem Band) zeigen, dass es zwar ausformulierte alternative Skripte gibt, ihre Attraktivität aber stark kontextgebunden ist. Interessanterweise erweist sich dabei die Zurückweisung des Ideals individueller Autonomie und Freiheit, insbesondere wenn es um sexuelle und religiöse Selbstbestimmung geht, als ein bedeutsamer Grund, weswegen solche Alternativen in anderen Gesellschaften wenig attraktiv sind.

Im Falle Chinas wird zwar inzwischen ein Überlegenheitsanspruch vernehmbar, wonach das eigene Modell eine höhere Effektivität bei der Bekämpfung von Pandemien und Umweltproblemen, v.a. aber bei der Bekämpfung von Armut und der Organisation von Wachstum aufweist. Es kann auch kaum bestritten werden, dass die chinesischen Entwicklungserfolge insbesondere in Afrika auf Bewunderung stoßen. Und selbst die EU-Kommissionspräsidentin spricht inzwischen mit Blick auf China von einer »Systemkonkurrenz«.[2] Dennoch bleibt die Attraktivität des Modells beschränkt. Es stellt kein Skript zur Organisation einer Gesellschaft dar, was in seiner Gänze in andere Regionen diffundiert. Nicht zuletzt wegen

1 Shklar 1989.

2 Siehe https://www.dw.com/de/decoding-china-eu-china-gipfel-vor-gro%C3%9Fen-hindernissen/a-67592712 (Zugriff vom 18.06.2024).

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024, S. 378–404

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner umfassenden staatlichen Kontrolle ist China auch kein Land, welches aufgrund seiner sozialen Ordnung und seiner Lebensbedingungen das Ziel von Einwanderungswünschen vieler Menschen ist. Insofern hat allein das liberale Skript einen globalen Anspruch und eine Attraktivität, die unabhängig von spezifischen Kontexten fortbestehen. Als universelles Modell ist das liberale Skript trotz aller Kontestation zwar deutlich geschwächt, aber bis dato konkurrenzlos.

Dieser doppelte Befund – eine zunehmende Infragestellung des liberalen Skripts bei gleichzeitiger Alternativlosigkeit – legt die Idee einer Transformation des liberalen Skripts nahe. Rahel Jaeggi fordert dementsprechend in ihrem Beitrag, den Liberalismus »angesichts seiner Defizite über sich hinaus zu treiben, im (erneuten) Versuch also seiner emanzipativen Überschreitung und Transformation«. Aber ist eine solche Transformation überhaupt möglich? Sprechen die vielen Anfechtungen und Krisen, mit denen sich das liberale Skript konfrontiert sieht, nicht für einen viel tieferliegenden Schaden, der eine »reformistische« Perspektive obsolet erscheinen lässt? Wenn interne Spannungen und gebrochene Versprechen – also endogen verursachte Entwicklungen – die wichtigsten Gründe für die Proliferation von Krisendiskursen und Anfechtungen des liberalen Skripts darstellen, dann stellt sich nämlich unmittelbar die Frage, ob das liberale Skript nicht strukturell krisenbehaftet ist. Der Liberalismus ist dann, nochmals in den Worten von Rahel Jaeggi, nicht Teil der Lösung, sondern *Teil des Problems*. Dann bliebe nur die Ersetzung des liberalen Skripts, um die Krisen zu überwinden.

Eine Transformation des liberalen Skripts ergibt also nur dann Sinn, wenn die Überwindung zentraler Problemlagen möglich und diese nicht dem liberalen Skript *strukturell* eingeschrieben sind, wie es die Rede von den endogen verursachten Problemen zunächst nahelegt. Dieser abschließende Beitrag wendet sich gegen eine solche Vermutung struktureller Unausweichlichkeit und versucht den Raum für eine Selbsttransformation abzustecken. Wir beginnen in einem ersten allgemeinen Schritt (Abschnitt zwei), indem wir zunächst zwei Typen von Endogenität unterscheiden: eine starke, gleichsam strukturell verankerte Endogenität der Krisenursachen und eine schwache, durch Akteure überwindbare Endogenität.

Vor diesem Hintergrund bündeln wir in Abschnitt drei die konstatierten Schwächen und Probleme des liberalen Skripts, die in diesem Band diskutiert worden sind, in vier Krisendiskursen. Für jede der hinter diesen Diskursen liegenden Problemlagen stellt sich dann spezifisch die Frage, inwiefern sie dem liberalen Skript strukturell eingeschrieben sind und nur durch dessen Ersetzung überwunden werden können. Nur wenn die analysierten Probleme und Fehlentwicklungen innerhalb des liberalen Skripts behoben werden können, ist die Selbsttransformation ein gangbarer Weg.

Anknüpfend daran schließen wir das Sonderheft mit dem Konzept der liberalen Selbsttransformation. Eine solche Selbsttransformation weist zwei Merkmale auf. Zum einen geht es um eine Weiterentwicklung des liberalen Skripts, so dass die normativen Errungenschaften in das Neue mit aufgenommen werden. Die Selbsttransformation schließt also Bewegungen aus, die hinter das liberale Skript zurückfallen. Eine Selbsttransformation erfordert zudem, dass der Prozess der Transformation liberalen Vorzeichen und demokratischen Methoden folgt. Nicht

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur muss das neue Ergebnis den Anspruch auf Freiheit, Gleichheit, Demokratie und Toleranz bewahren, es muss auch auf eine mit diesen Werten vereinbare Weise erreicht werden. Das Autoritäre darf nicht den Prozess des Wandels prägen und partikulare Lebensformen und -welten dürfen dabei nicht andere dominieren. Die Selbsttransformation zielt darauf ab, die besonders offensichtlichen und kontestationsträchtigen Schwächen des liberalen Skriptes durch eine Neugewichtung und Umformulierung von Kernsätzen des Skriptes zu erreichen. Das unterscheidet sich sowohl von bloß kosmetischen Korrekturen der Politikergebnisse als auch von der Suche nach einem alternativen Skript, das liberale Prinzipien ignorieren kann.[3]

2. Zwei Logiken der Endogenität

Während exogene Erklärungen auf äußere Kräfte verweisen, die zu einer *Erosion oder Zerstörung* des untersuchten Gegenstands führen, konzentrieren sich endogene Erklärungen auf Entwicklungen, die vom untersuchten Gegenstand selbst ausgelöst oder verursacht werden. Ein exogener Grund für die zunehmende Infragestellung des liberalen Skripts könnte in der Bereitstellung von anderen, attraktiveren Skripten liegen. So sprechen manche angesichts chinesischer Erfolge von einem konfuzianischen Skript, das besser geeignet sei, die Probleme unserer Zeit zu bewältigen.[4] Die Zunahme von Anfechtungen kann auch mit Machtverschiebungen zugunsten der Gegnerinnen des liberalen Skripts zusammenhängen. So sprechen insbesondere Machttheoretiker in den Internationalen Beziehungen von einer *power transformation* als Ursache für die Infragestellung der liberalen Hegemonie.[5]

Eine endogene Erklärung befasst sich hingegen mit dem Phänomen selbst, das Dynamiken des Zerfalls oder Zusammenbruchs, der Krisen und Kontestationen ausgesetzt ist.[6] Die Beiträge in diesem Band zeigen in der Summe, dass die wachsenden Anfechtungen des liberalen Skripts überwiegend auf endogene Ursa-

3 So eng hat Francis Fukuyama 30 Jahre nach dem »Ende der Geschichte« den Möglichkeitsraum abgesteckt. In Kapitel vier diskutiert er einerseits Positionen, die sich von einer Kritik der liberalen Praxis hin zu einer Kritik der dem liberalen Skript zugrunde liegenden Prinzipien wenden. Dabei identifiziert er Herbert Marcuses »Der eindimensionale Mensch« als den Ursprung einer Argumentation, wonach »liberale Gesellschaften in Wirklichkeit nicht liberal <seien> und weder die Gleichheit noch die Selbstbestimmtheit <schützen>.« (Fukuyama 2022, S. 91). Stattdessen würde der Liberalismus die Menschen einlullen und die wahren Herrschaftsverhältnisse zudecken. In Kapitel 10 entwickelt Fukuyama dann ein Verteidigungsprogramm, das primär aus dem leidenschaftlichen Einsatz für liberale Prinzipien bei gleichzeitiger Korrektur einiger fehlgeleiteten Praktiken besteht.

4 Vgl. etwa Zhao 2020.

5 Vgl. z.B. Schweller 2011. Vgl. auch die Beiträge in Stephen und Zürn 2019. Freilich kann auch der Aufstieg neuer Mächte als Folge einer liberalen Weltwirtschaftsordnung gesehen werden.

6 Zur Gegenüberstellung der Begriffe Erosion und Zerfall vgl. Gerschewski 2021.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen zurückzuführen sind. Sowohl die im liberalen Skript angelegten internen Spannungen als auch die *broken promises,* die im Zuge der Entwicklungen seit 1990 zugenommen haben, müssen als endogen eingestuft werden. Wenn aber die Probleme des liberalen Skripts endogen verursacht sind, ist dann nicht eine Überwindung des liberalen Skripts notwendig, um die Probleme auszuräumen? Dieser naheliegende Einwand gegen die Vorstellung einer Selbsttransformation des liberalen Skripts macht es notwendig, innerhalb der Gruppe der endogen verursachten Probleme und Krisen zwischen einer strukturdeterministischen und einer akteursorientierten Variante zu unterschieden.[7]

Die klassische Krisentheorie folgt meist einer strukturdeterministischen Version der Endogenität. Die Architektur dieser Krisenerklärungen ist in der sozialwissenschaftlichen Literatur stilprägend. Die marxistische Krisentheorie aufgrund der sinkenden Profitrate kommt diesem Typ der Erklärung wohl am nächsten. Nach Jon Elster[8] sollte eine angemessene marxistische Erklärung der kapitalistischen Krisen liberaler Ordnungen in dem Sinne systemimmanent und irreversibel sein, dass sie einer politischen Regulierung innerhalb des kapitalistischen Systems nicht zugänglich ist. Das Grundargument des Gesetzes der fallenden Profitrate ist, dass das Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital sich zu Ungunsten der ersteren verändert, wenn Kapitalisten immer mehr in Maschinen und andere Kapitalgüter investieren, um die Produktivität zu steigern. Da aber nur die Arbeit die Quelle des Mehrwerts (Profits) sei, führt dies im Laufe der Zeit zu einem Rückgang der Profitrate. Das Streben nach höherer Produktivität ist dem Wettbewerb systemimmanent. Die Politik kann den Kapitalismus nicht reformieren, um diese Dynamik zu verhindern, und auch die Kapitalisten können das Profitstreben nicht vermeiden, wenn sie nicht aufhören, Kapitalisten zu sein. In der Marxschen Theorie führt die sinkende Profitrate zwingend zu einer Krise, die nur durch eine Revolution und eine andere Produktionsweise überwunden werden kann.

Interessanterweise folgen auch konservative Krisentheorien liberaler Ordnungen der strukturdeterministischen Tendenz des Marxschen Denkens. Nach Daniel Bell[9] sind liberale Ordnungen nicht in der Lage, die Herausforderungen der Moderne angemessen zu bewältigen, weil sie zu sehr auf Individualismus und Konsum ausgerichtet sind und damit die Bedeutung von Gemeinschaft und Tradition vernachlässigen. Dieser Schwerpunkt führt zu einem Verfall traditioneller Institutionen und Werte, die liberalen Ordnungen zugrunde liegen. Der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde hat diese Argumentationsfigur mit seinem berühmten Diktum auf den Punkt gebracht: »Der liberale, säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«.[10] Das bedeutet, dass der freiheitlich-demokratische Staat auf bestimmte gemeinschaftliche Werte und Prinzipien angewiesen ist, die er nicht schaffen oder garantieren kann, und

7 Vgl. zum folgenden Zürn 2024.

8 Elster 1985, S. 15.

9 Bell 1976.

10 Böckenförde 1991, S. 112.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

– zusätzlich zum Böckenförde-Diktum – zwingend im Laufe der Zeit aufbraucht. Auch hier ist der Zerfall der liberalen Ordnung strukturell eingeschrieben.

Aber nicht alle endogenen Erklärungen bauen auf eine solche strukturdeterministische Logik. Wenn interne Spannungen zu Anfechtungen des liberalen Skripts führen, dann bleibt Raum für gegensteuernde Akteurshandlungen. So gehören interne Spannungen konstitutiv zum liberalen Skript, weswegen ihre völlig einseitige Auflösung aus dem liberalen Skript herausfällt. Wenn Märkte zugunsten einer völlig gleichmäßigen Verteilung von Gütern abgeschafft werden, fällt das ebenso aus dem liberalen Skript heraus, wie radikal libertäre Vorstellungen, in denen die individuelle Freiheit des Starken alle anderen Anliegen übertrumpft. Wie Mark Hallerberg (in diesem Band) zeigt, gab es im liberalen Skript historisch höchst unterschiedliche Bestimmungen der richtigen Beziehung zwischen Staat und Markt. Solche inneren Spannungen sind etwas anderes als der mechanistische Gegensatz von sich zwei bekämpfenden Prinzipien im Rahmen eines Nullsummenspiels. Spannungen beschreiben eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Gütern, die nicht in einem Nullsummenverhältnis stehen. Sie konkurrieren miteinander, können sich aber auch ausbalancieren. Spannungen können gesellschaftlich produktiv sein, da sie die Schaffung neuer Gleichgewichte ermöglichen, die beide Komponenten gleichzeitig verbessern. Sie beziehen sich also auf Spiele mit variabler Summe.

Eine auf Spannungen beruhende endogene Erklärung entwickelt eine kausale Sequenz von Effekten und sieht die Möglichkeit vor, an verschiedenen Punkten der Sequenz einzugreifen. Es kommt dann nicht nur auf die Kontestation, sondern auch auf die Reaktion von sozialen Akteuren mit Handlungsspielräumen an. Die reaktive Abfolge von Ordnung, Anfechtung und Anpassung kann dementsprechend als permanenter und unabschließbarer Ordnungsprozess beschrieben werden,[11] wobei dessen normative Anerkennung eine Besonderheit des liberalen Skripts ist. Es internalisiert seine Kontestation und die Möglichkeit der Weiterentwicklung.

Der Beitrag von Daniel Drewski und Jürgen Gerhards (in diesem Band) thematisiert ein solches Spannungsverhältnis: das zwischen dem individuellen Recht auf Schutz vor Verfolgung und Krieg und dem kollektiven Selbstbestimmungsrecht von Gesellschaften. Die Autoren machen in ihrer Analyse gleichzeitig deutlich, dass diese Spannung keine strukturdeterministische Wirkung entfaltet. Im Gegenteil: Im konkreten Fall sind es kulturelle oder geopolitische Deutungsmuster von Entscheidungsträgern, die die Position zur Aufnahme Geflüchteter bestimmen und nicht die innere Logik der beschriebenen Spannung. Sie kommen daher zu dem überraschenden Befund, dass autoritäre Regime bisweilen eine offenere Flüchtlingspolitik betreiben als Regierungen liberaler Demokratien.

Auch Kontestationen, die durch *broken promises* und *hypocrisy* hervorgerufen werden, folgen im Allgemeinen keiner strukturdeterministischen Logik und lassen Raum für *agency* und *choice*. Von gebrochenen Versprechen sprechen wir, wenn die Schere von Anspruch und Handlung auseinanderklafft. Sie kann gewollt, aber

11 Wiener 2014.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch ungewollt entstehen. Wenn die Schere intendiert ist, dann sprechen wir von Heuchelei, also der Kunst, eine Sache zu sagen, aber eine andere zu tun. Heuchelei ist eine spezielle Form der gebrochenen Versprechen. Heuchlerische Akteure sind bis zu einem gewissen Grad durch die Normen, die sie öffentlich predigen, gefangen.[12] Dennoch untergräbt Heuchelei das Vertrauen in soziale Institutionen, erzeugt eine Doppelmoral und trägt zu Zynismus und Desillusionierung bei. Daher kann es nur wenig überraschen, dass eine durch ein Übermaß an Heuchelei geprägte Ordnung Anfechtungen provoziert. Heuchelei verweist aber auf Handlungsspielräume, sie ist nicht strukturell vorgegeben (sonst wäre es keine Heuchelei). Ähnliches gilt für gebrochene Versprechen.

Die Beiträge in diesem Band, die das liberale Skript in ehemaligen Kolonialgebieten betrachten, verweisen besonders deutlich auf solche gebrochenen Versprechen und Heucheleien. Marianne Braig (in diesem Band) argumentiert mit Blick auf die Rezeption des liberalen Skripts in Lateinamerika, dass das liberale Skript dort das politische Denken mitgeformt und wie im Rahmen der Haitischen Revolution zur Forderung nach Abschaffung der Sklaverei und nach kollektiver Selbstbestimmung geführt hat. Im Ergebnis wirken aber die kolonialen Ungleichheitsbeziehungen nach und führen zu scheinbar liberalen Ordnungen mit hochgradig defizitären Praktiken. Sie erscheinen dann als *broken promise*.

Andreas Eckert rückt die »Hypokrisie« in das Zentrum seiner Analyse. Gerade die Rechtfertigung der Inhumanität und der Mangel an jeglicher Zivilität durch die liberale »Zivilitätsmission« erwies sich als besonders entwürdigend, wie der kongolesische Ministerpräsident Patrice Lumumba bei der Unabhängigkeitsfeier in Anwesenheit der belgischen Kolonialherren deutlich machte. Die Missachtung der Zivilität im Namen der Zivilisation macht das systemische Unrecht der Kolonialherrschaft heuchlerisch. Genau vor diesem Hintergrund nutzten afrikanische Bewegungen liberale Prinzipien als Ressource und klagten das Recht auf freie Meinungsäußerung, das Recht auf Freiheit und Gleichheit und letztlich auf kollektive Selbstbestimmung ohne doppelten Boden ein. Und dennoch bleiben diese Prinzipien gleichzeitig mit dem Blut der Kolonialherrschaft behaftet, nicht zuletzt, weil die Kolonialherren lange Zeit die Aufarbeitung der Heuchelei und der kolonialen Verbrechen verweigerten.

Stefan Gosepath macht in seinem Beitrag (in diesem Band) deutlich, dass die Versprechen der Meritokratie und Chancengleichheit gleichfalls als gebrochen gelesen werden können. Denn die Vergütungen und die Machtverteilung in liberalen Gesellschaften könnten unmöglich proportional auf den individuellen Verdienst zurückgeführt werden. Gleichzeitig fordert er die stärkere Nutzung institutioneller und sektoral bestimmter Leistungskriterien, die durchaus mit dem liberalen Skript kompatibel sind. Auch hier zeigt sich, dass das Defizit im Rahmen des liberalen Skripts abgebaut werden kann.

12 Darin sieht Jon Elster (2000) die zivilisierende Kraft der Heuchelei, der zufolge selbst Heuchlerinnen in der Öffentlichkeit dazu veranlasst werden können, prinzipiengerecht und nicht heuchlerisch zu agieren.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Innere Spannungen, gebrochene Versprechen und Heucheleien sind und waren immer Teil liberaler Ordnungen. Sie sind Teil der liberalen Ordnungen im Sinne der These einer schwachen Endogenität. Wenn die angefochtenen Spannungsverhältnisse, gebrochenen Versprechen und Heucheleien im Rahmen des liberalen Skripts überwindbar sind, dann kommen die jeweiligen Machthaber einer bestimmten Ordnung und auch diejenigen, die diese anfechten, ins Spiel — also soziale Akteure.

Allgemein gesprochen verlagern schwach endogene Erklärungen den Schwerpunkt auf institutionelle Reformen und die dafür notwendigen Handlungen. Sie verweisen auf eine Endogenität, die zwar den Ausgangspunkt für Anfechtungen und Krisen darstellt, aber ergebnisoffen ist. Wenn *broken promises,* Heucheleien und interne Spannungen tatsächlich die wichtigsten Ursachen für die gegenwärtigen Anfechtungen und Krisen des liberalen Skripts darstellen, dann scheint eine Selbsttransformation des liberalen Skripts möglich. Diese allgemeine Überlegung befreit uns aber nicht davon, einen spezifischen Blick auf die gegenwärtigen Krisendiskurse zu werfen. Im nächsten Abschnitt werden wir für jeden der vier Krisendiskurse konkret die Frage diskutieren, ob die zugrundeliegenden Problemlagen innerhalb des liberalen Skripts überwunden werden können, ob also eine Selbsttransformation möglich ist.

3. Vier Krisendiskurse

Es lassen sich vier Themenbereiche unterscheiden, in den systematische Schwächen des liberalen Skripts ausgemacht werden. Wenn man diese Thematisierung von Schwächen als Krisendiskurse fasst, kann man von einer Krise des Universalismus, einer Krise der Gleichheit, einer Krise der Demokratie und einer ökologischen Krise sprechen.[13] Ob die jeweiligen Krisendiskurse tatsächlich unzureichenden, vom normativen Ideal abweichenden Praktiken, den inneren Spannungen bzw. einer mangelnden Anpassung an veränderten Rahmenbedingungen geschuldet oder als strukturelle Widersprüche dem liberalen Skript tiefer eingeschrieben sind, gilt es für den jeweiligen Fall zu klären.

Die Krise des Universalismus

Der Universalismus ist ein Kernversprechen des liberalen Skriptes. Alle Menschen haben dieselben Menschenrechte. Es geht dem liberalen Skript seinen Prinzipien nach also um Menschen, verstanden als mehr oder weniger autonome Individuen, unabhängig von Nationalität, Religion, Herkunft, Hautfarbe, Geschlecht oder sexueller Orientierung.

Der liberale Universalismus wird heute in Frage gestellt. Kritische Stimmen beharren darauf, dass der Rassismus in der Praxis in vielfältigen Formen fortwährt und sich alltäglich sowohl in der Fortschreibung struktureller Ungerechtigkeiten

13 Die vier Krisendiskurse sind so bei Gosepath, Zürn 2024 thematisiert; ähnlich Börzel, Zürn 2021, S. 282–305.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Weltgesellschaft als auch im Alltagsrassismus liberaler Gesellschaften zeigt. Insbesondere die liberale Weltordnung gilt vielen im Kern als ein Instrument des Westens zur Aufrechterhaltung von Dominanz.[14] Gleichzeitig seien die historischen Langzeitwirkungen von Rassismus, Kolonialismus und Imperialismus in allen Gesellschaften des globalen Südens und Nordens immer noch präsent.[15] Die ehemaligen Kolonien haben sich immer noch nicht von dem Erbe der Kolonialisierung befreien können und in den Gesellschaften der ehemaligen Kolonialmächte leben Diskriminierungen von Menschen aus den ehemaligen Kolonien fort. Gerade mit Blick auf die koloniale Diskriminierung wird das Argument der strukturellen Eingeschriebenheit daher besonders stark gemacht. So sei die Diskriminierung schon in Aristoteles' Verteidigung der athenischen Demokratie angelegt, da sie auf der Unterscheidung von Zivilisierten und Barbaren beruht, die im athenischen Imperium komplett rechtlos blieben.[16]

Schirin Amir-Moazami unterstreicht die These der Partikularität und Kolonialität liberaler Werte. Dabei verweist sie auf philosophische Diskurse, in denen sich die historische Gegenüberstellung eines christlich-aufgeklärten liberalen Europas einerseits und des unzivilisierten Islams andererseits zeige. Das betrifft insbesondere die Versuche, im Namen des Säkularismus einen vermeintlich liberalen Konsens der Beziehung von Staat und Religion zu identifizieren, der gemäß ihrer Analyse nur in (post-)kolonialer Abgrenzung zu dem Anderen existiert. Indem Amir-Moazami den Vorwurf der Doppelbödigkeit des liberalen Skripts nicht nur mit Blick auf seine politische Umsetzung, sondern auch mit Blick auf seine theoretischen Fundamente vorträgt, macht sie das Eingeschriebenheitsargument besonders stark.

Fraglos haben viele liberale Denkerinnen rassistische and chauvinistische Auffassungen vertreten, viele liberale Politiker haben sich am Kolonialismus und Imperialismus maßgeblich beteiligt und weite Teile des klassischen Liberalismus haben nur weiße Männer als Träger liberaler Rechte vorgesehen. Mehr noch: Allzu oft übersetzte sich die Annahme einer universalen Entwicklung in eine Hierarchisierung kultureller Differenzen, die Gesellschaften in fort- und rückschrittlich einteilte und auf diese Weise koloniale Interventionen zum Zweck der »Hebung« und »Zivilisierung« geradezu unausweichlich erscheinen ließ.[17]

14 Tanja Börzel und Thomas Risse weisen in ihrem Beitrag auf eine weitere, »souveräne Ungleichheit« hin, die selbst innerhalb des Westens strukturelle Ungleichheit herstellt: Unterschiedliche Machtpositionen haben nämlich zu einem manifestierten Machtgefälle in internationalen Ordnungen wie der EU geführt. Während gegenüber Portugal, Griechenland oder Spanien bei Verstößen gegen die Haushaltsdisziplin durchgegriffen wurde, war dies bei den mächtigen Mitgliedsstaaten Deutschland und Frankreich nicht der Fall. Wie in ihrem Beitrag deutlich wird, werden in der internationalen liberalen Ordnung liberale Prinzipien in vielen Fällen ungleich umgesetzt und übersetzen sich dadurch in Privilegien (vgl. auch Zürn 2018 zur »institutionalisierten Ungleichheit«).

15 Vgl. Fanon 1961, Spivak 1988, Bhambra 2023. Als Überblick vgl. Kerner 2024.

16 Vgl. Shiliam 2021, S. 27.

17 Conrad, 2012, S. 7.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegen die These von der strukturellen Eingeschriebenheit von Dominanzverhältnissen im liberalen Skript sprechen aus unserer Sicht jedoch vier Gründe. Erstens ist keine dieser verwerflichen Haltungen und Praktiken zwingend den das liberale Skript begründenden Prinzipien geschuldet. Im Gegenteil: Es handelt sich um eine mangelnde Konsequenz des Verständnisses und der Umsetzung der zentralen Ideen des liberalen Skripts. Wenn politische Akteure in liberalen Demokratien in der Praxis solche Dominanzverhältnisse trotz besserem Wissen befördern, liegt Heuchelei vor.

Zweitens haben sich auch Liberale früh zu den Kritikerinnen und Kritikern von Diskriminierungen wie Rassismus, Unterdrückung von Frauen, Sklaverei, Kolonialismus und Imperialismus gestellt. So gab es in der Hochzeit des Imperialismus nicht nur liberale Rechtfertigungen dafür, sondern eben auch eine beißende Imperialismuskritik durch Liberale.[18] Die Bejahung kolonialer Praktiken war nie ein verbindendes Merkmal aller Liberalen, sondern ein Streitpunkt zwischen ihnen. Drittens: Auch dann, wenn die Kritikerinnen und Kritiker diskriminierender Praktiken nicht im Namen des Liberalismus agiert haben, haben sie das aus einem Gedankengut heraus getan, das zumindest mit den zentralen Werten des liberalen Skripts übereinstimmt.[19] Das zeigt sich schon alleine daran, dass bei den Auseinandersetzungen innerhalb der Länder oder Eliten, die die Kolonisierung oder Diskriminierung betrieben haben, die Seite, die für den Abbau der Praktiken stand, von der anderen Seite zumeist als »Liberale« bezichtigt wurden. Fast alle historisch bedeutsamen Anti-Diskriminierungsbewegungen beriefen sich auf liberale Grundsätze, und ihre Unterstützerinnen und Unterstützer galten zumeist als Liberale.[20]

Viertens nutzen auch die schärfsten Kritikerinnen liberaler Diskriminierungen das liberale Skript als Referenzpunkt. Sie verweisen auf die kolonialen und rassistischen Praktiken und die daraus folgenden historischen Ungerechtigkeiten, die bis heute ihre Prägekraft entfalten, zumeist unter Berufung auf den normativen Referenzpunkt einer Gesellschaft der Freien und Gleichen.

So kann die Geschichte des liberalen Skriptes dann auch als eine Abfolge von »Inklusionsrevolutionen« gedacht werden (siehe Einleitung).[21] Nachdem sich zunächst weiße, wohlhabende Männer gesetzten Alters die Bürgerrechte erfochten haben, erfochten sich im Laufe der Zeit auch besitzlose weiße Männer diese Rechte, wenn auch teilweise nur mit gestuften Rechten, wie im Dreiklassenwahlrecht im deutschen Kaiserreich. Es folgten feministische Inklusionen. Frauen erkämpf-

18 Vgl. Hobsbawm 1987.

19 Zum politischen Kampf gegen Sklavenhandel und Sklaverei, der in den 1780er Jahren begann, vgl. Brown 2006.

20 Davon unbenommen gab insbesondere in den 1920er und 1970er Jahren auch eine starke und gesellschaftsrelevante marxistische oder jedenfalls sozialistische Kritik des Imperialismus.

21 Zum Begriff Inklusionsrevolution vgl. Stichweh 2020, S. 228–230. Dort bezieht er sich stärker auf eine räumliche Ausweitung der Inklusionsrechte im Sinne der Entstehung einer Weltgesellschaft.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten sich erstmals 1893 in Neuseeland das (zunächst nur aktive) Wahlrecht, sind aber bis heute in den meisten Parlamenten unterrepräsentiert. In der nächsten Welle kämpften diskriminierte Bevölkerungsgruppen wie die *civil rights movement* in den USA gegen den Rassismus und für die Inklusion in den politischen Prozess. Auch dieser Kampf hält an. Es wurden in der Folge rassistisch motivierte Diskriminierungen in den meisten politischen Systemen abgebaut, bislang jedoch noch im nicht ausreichenden Maße und keinesfalls vollständig. Der politische Kampf gegen rassistische Diskriminierungen richtet sich nunmehr gegen jede Art von Diskriminierung auf der Basis von *race, gender, sexuality* und *disabledness*. Derzeit wird die Debatte um die Gleichberechtigung selbstgewählter Identitäten (LSBT*Q) und der sogenannten Identitätspolitik heftig und kontrovers geführt. Alle diese Inklusionswellen erfolgten meist unter Verweis auf das (liberale) Selbstbestimmungsrecht. Dem liberalen Skript ist also strukturell weder die Inklusion (Exklusion ist Teil der liberalen Geschichte) noch die Exklusion (sie wurde abgebaut) eingeschrieben. Eingeschrieben ist allerdings der *Kampf* gegen die Diskriminierung, die aus dem Spannungsfeld zwischen universellem Anspruch und exkludierenden Praktiken existierender Gemeinschaften erwächst.

Gülay Çağlar ordnet in ihrem Beitrag Formen feministischer Kritik anhand ihrer Positionierung zum liberalen Skript ein. Es zeigt sich, dass inklusive universalistische Deutungen liberaler Werte nicht selbstverständlich sind, sondern das Resultat langwieriger Emanzipationskämpfe. Auch die Dekolonialisierungsbewegung folgte der Logik der Inklusionskämpfe. Die Unabhängigkeitsbewegungen, die allesamt ihren Kampf auf das Prinzip der kollektiven Selbstbestimmung stützten, hatten Erfolg. Keinem Land sollte mehr das Recht auf kollektive Selbstbestimmung genommen werden. Abgesehen von einigen Inseln in der Karibik, östlich der kanadischen Küste und in Südamerika gilt der Dekolonisierungsprozess heute als völkerrechtlich abgeschlossen. Der entscheidende Satz in der *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples* der Vereinten Nationen von 1960 lautet: »Inadequacy of political, economic, social or educational preparedness should never serve as a pretext for delaying independence.«[22] Damit konnte die kollektive Selbstbestimmung keinem Land mehr aufgrund mangelnder Vorbedingungen abgesprochen werden.

Dementsprechend betont Andreas Eckert zwar die *historische* Eingeschriebenheit von Rassismus und Kolonialismus in das liberale Denken. Die koloniale Gegenüberstellung von zivilisierten und zu zivilisierenden Völkern habe liberales Denken geprägt. Am Beispiel der europäischen Kolonialisierungsgeschichte auf dem afrikanischen Kontinent erläutert Eckert, wie auch vermeintlich universelle Normen eine koloniale Schlagseite erfahren haben, die bisweilen in Europa noch heute nostalgisch-paternalistisch verklärt wird. Andererseits zeige sich aber auch die rechtfertigende Kraft des liberalen Vokabulars bei afrikanischen Befreiungsbewegungen, wie Eckert etwa ausgehend von James Africanus Beale Hortons Forderung nach einer Universität in Westafrika analysiert. Sie wurde auch im weiteren Verlauf des 19. Jahrhundert von afrikanischen Eliten aufgegriffen.

22 UN: General Assembly resolution 1514 (XV), Absatz 3, 14.12.1960.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für die Perspektive Lateinamerikas verdeutlicht Marianne Braig dies am Beispiel der französischen *Déclaration des Droits de l‹Homme et du Citoyen* von 1789. Die Déclaration schreibt dem *Homme* im 2. Artikel unveräußerliche natürliche Rechte zu. *Homme* kann nun sowohl Mann als auch Mensch bedeuten. Wie Braig hervorhebt, war es zunächst undenkbar, ausdrücklich auch Frauen, versklavte und kolonialisierte Menschen einzuschließen. Doch weil *Homme* eben auch aus dem ursprünglichen Kontext heraus als Metabegriff verstanden werden konnte, gelang das nicht nur Frauenrechtlerinnen, sondern auch versklavten Menschen. In Haiti folgte den Aufständen die Unabhängigkeitserklärung von 1804, die die von der Sklaverei befreiten Menschen direkt adressierte. Das Prinzip, wonach alle Menschen Rechtsträger liberaler Werte sein müssen, hat auch früh in den Kolonien Fuß gefasst. Die Französische Revolution war ein wichtiger Ausgangspunkt, der jedoch nur durch die Kontestationen vormals ausgeschlossener Menschen vollständiger wurde.

Auch mit Blick auf Europa und Nordamerika kann mit Blick auf die Jahrzehnte seit 1990 gesagt werden, dass insgesamt ein Rückgang der Diskriminierungen zu beobachten war. Rahel Jaeggi (in diesem Band) schreibt beispielsweise im Rahmen ihrer allgemeinen Analyse der Erschöpfung des liberalen Skripts, dass die Durchsetzung liberaler Prinzipien mit Blick auf die gleichberechtigte Repräsentation und Inklusion systematisch diskriminierter Gruppen durchaus erfolgreich war. Zwar bestehen Diskriminierungen fort, aber in diesem Bereich lassen sich gerade mit Blick auf die letzten Jahrzehnte erhebliche Verbesserungen beobachten.

Fraglos müssen die Diskriminierungen im liberalen Skript sowohl aus prinzipiellen als auch aus praktischen Gründen weiter überwunden werden. Gerade mit Blick auf die globale Ordnung scheint es uns funktional betrachtet von ganz besonderer Bedeutung: Wenn die globale Gemeinschaft ein leistungsfähiges politisches System entwickeln möchte, um die Herausforderungen meistern zu können, auf die sie bisher noch keine gemeinsame Antwort hat, so muss sie die institutionalisierten Ungleichheiten abbauen, die auch noch nach 1990 in das System der *Global Governance* eingebaut waren und weite Teile des sog. Globalen Südens zu einer Abkehr von dieser Ordnung bewogen haben.[23] Es bedarf einer weiteren Inklusion, diesmal in eine globale politische Ordnung (vgl. auch Börzel und Risse in diesem Band). Anders lassen sich globale Krisen wie z.B. Pandemien oder die Erderwärmung nicht bewältigen. Das liberale Skript bietet eine Orientierung, wie das erreicht werden kann. Diskriminierung muss nicht nur, sie kann auch überwunden werden. Sie ist dem Liberalismus nicht strukturell eingeschrieben.

Die Krise der Gleichheit

In den Jahrzehnten nach dem Mauerfall kam es zu einer dramatischen Ausweitung der kapitalistischen Produktionsweise, insbesondere in Asien, aber auch teilweise in Lateinamerika. Das hat dazu geführt, dass mehrere Hundert Millionen von absoluter Armut befreit wurden, was sich in einer historisch einzigartigen

23 Zürn 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zunahme des globalen Durchschnittswertes im Human Development Index niederschlägt.[24] Gleichzeitig haben in vielen liberalen Demokratien materielle Ungleichheiten zugenommen. Zudem haben die allerärmsten Menschen der Welt insbesondere in Afrika in den letzten drei Jahrzehnten kaum Einkommenszuwächse erfahren, während Superreiche ähnlich starke und neuerdings sogar höhere Zuwächse verzeichnen können als der chinesische Mittelstand.[25] Das ist ein Problem für den Liberalismus. Grundsätzlich verspricht das liberale Skript zwar nur die Chancengleichheit. Materielle Ungleichheit muss aber durch Leistung gerechtfertigt sein. Nur dann kann sie auch den Schlechtergestellten zugutekommen. Es ist genau diese Rechtfertigung, welche immer schlechter funktioniert. Bestehende oder gar zunehmende materielle Ungleichheit, die nicht nach Prinzipien des liberalen Skripts gerechtfertigt werden kann, erweist sich dann als ein *broken promise*.

Leistung ist im liberalen Skript die zentrale Rechtfertigung von Ungleichheit. Die Bedeutung des Leistungsprinzips und seine Rolle im liberalen Skript ist aber umstritten, wie Stefan Gosepath in seinem Beitrag zu diesem Band zeigt. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass die letzten 40 Jahre zu einer weitgehenden Entkoppelung von Marktergebnissen und dem Leistungsprinzip geführt haben. Bis weit in die 1980er Jahre hinein konnte das Narrativ — die Verteilung materieller Güter in demokratischen Wohlfahrtsstaaten spiegeln die Leistung der Marktteilnehmer wider — mit einer gewissen Plausibilität vertreten werden. Selbst Vorstandsmitglieder der Deutschen Bank fühlten sich zur damaligen Zeit an die Grundregel (»nicht mehr als 20-mal so viel wie ein Filialleiter«) gebunden und dort, wo unverschuldete Notlagen zur Armut führen würden, griff der demokratische Wohlfahrtsstaat ein.

Der wachsende Anteil einer unterhaltungsbasierten Aufmerksamkeitsökonomie und die damit verbundene Ausbreitung einer *The-winner-takes-it-all*-Logik[26] sowie die Digitalisierung und die damit verbundene Entstehung von digitalen Giganten haben die einzig bestehende Rechtfertigung von Ungleichheit – das Leistungsprinzip – ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. Zwei endogen verursachte Veränderungen sind dafür ursächlich. Zum einen führt der Wandel von der Industriegesellschaft in eine digitalisierte Dienstleistungsgesellschaft zu einer wachsenden Bedeutung von Netzwerken. Die Bereitstellung von Plattformen für Netzwerke erhält damit einen eingebauten Schutz vor Wettbewerbsmechanismen. Wer ein Netzwerk kontrolliert, braucht keine Angst vor der besseren Konkurrenz zu haben. Auch wenn man der Überzeugung ist, dass es bessere Betriebssysteme als *Windows* gibt, wählt man nach wie vor den Platzhirsch, weil nur dieses Programm es erlaubt, mit all seinen Kooperationspartnern eng zusammen zu arbeiten. Die Kontrolle von Netzwerkgütern führt im Ergebnis zu langanhaltenden Monopol- und Oligopolstellungen. Und Oligopole erlauben es, Gewinnmargen so nach oben zu treiben, dass Ungleichheit dramatisch zunimmt. Die digitalen Mo-

24 Vgl. https://hdr.undp.org/data-center/human-development-index#/indicies/HDI, letzter Zugriff 6.10.2023.

25 Milanovic 2016.

26 Vgl. hierzu auch Reckwitz 2017.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nopolisten unserer Zeit wie Bill Gates, Elon Musk und Jack Ma ähneln darin den Größen der amerikanischen Öl-, Eisenbahn-, Stahl- und später Automobilindustrie wie John D. Rockefeller, Andrew Carnegie und Henry Ford zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Allerdings erweist sich die Stellung der digitalen Giganten aufgrund des Netzwerkcharakters ihres Angebots als ungleich stabiler. 50 Jahre nach dem Höhepunkt von Ford in den 1920er Jahren (mit der Ford T-Fließband-Produktion) war es ein krankes Unternehmen, überholt von vielen anderen. Microsofts Dominanz bei PCs ist 50 Jahre nach seiner Gründung immer noch ungebrochen.

Es gibt noch einen zweiten Mechanismus, der das Leistungsprinzip seiner Rechtfertigungskraft beraubt. Die mediale Aufmerksamkeitsökonomie, die im Zuge der digitalen Dienstleistungsgesellschaft entstanden ist, stärkt den Verteilungsmechanismus des *The-winner-takes-it-all*-Prinzips. Die Erste oder zumindest die Ersten bekommen alles, die anderen gehen leer aus. Anders gesagt: Ein Prozent mehr Leistung oder einfach das Glück entscheiden darüber, ob man fast alles hat oder fast nichts. Das kann nicht durch das Leistungsprinzip gerechtfertigt werden.

Im Ergebnis nehmen die Ungleichheitskontestationen des liberalen Skripts wieder zu. Die Gerechtigkeitsfrage stellt eine gewichtige Motivation für viele Kontestationen dar.[27] Anders als im Falle der sozialen Diskriminierungen kann bei der Krise der materiellen Gleichheit tatsächlich eine Verschlechterung der Lage seit 1990 beobachtet werden. Sie ist zudem eindeutig endogen verursacht, v.a. wenn man die Exporterfolge Chinas der liberalen Weltwirtschaftsordnung zuschreibt. Die technologische Dynamik des Kapitalismus hat zu einer Veränderung der Ökonomie geführt, die die alten Mechanismen der Marktregulierung zunehmend ineffektiv gemacht haben. Das liberale Skript hat in der Praxis bisher nicht angemessen auf diese Veränderungen reagiert. Es sind institutionelle Änderungen notwendig, um das Verhältnis von Markt und Gleichheit wieder besser auszutarieren. Die Änderungen, die notwendig wären, sind freilich aus drei Gründen mit dem liberalen Skript kompatibel.

Erstens sind Märkte, deren Funktionsweise und Allokationseffekte, nicht naturgegeben, auch nicht innerhalb des liberalen Skripts. Märkte waren schon immer in ein politisches und rechtliches Umfeld eingebettet, das erst ihre Funktionsweise ermöglich hat. Die ideengeschichtliche Betrachtung von Mark Hallerberg (in diesem Band) rekonstruiert das Verhältnis von Staat und Markt insbesondere auf dem europäischen Kontinent. Als wesentliches Ursprungsmerkmal von Märkten macht er einen strukturellen Konservatismus aus: Da Märkte maßgeblich von jenen Kräften mitgeprägt wurden, die bereits über politische Macht verfügten, war deren primäres Ziel, im Markt ein Instrument zur Machterhaltung zu etablieren. Im alten Rom wurden Märkte gar als Instrument gegen eine naturgegebene Ungleichheit gesehen: Augustinus verknüpfte beispielsweise die Möglichkeit, neuen Reichtum zu generieren, mit göttlicher Verteilung von Glück und Unglück. Das Funktionieren der Märkte war zumeist an die politische Macht der jeweils

27 Zürn et al. 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

federführenden Klassen geknüpft. Ging ihre Macht unter, so tat es der Markt gleich.

In moderneren liberalen Demokratien haben sich nach Hallerbergs Analyse schließlich in den 1940er Jahren zwei Variationen des Verhältnisses von Staat und Markt herausgebildet: Der Neoliberalismus Friedrich von Hayeks sowie eine progressivere Variante, für die Karl Polanyi steht. Während letztere offensichtlich das Erfordernis eines aktiv umverteilenden Staats postuliert, nimmt der Neoliberalismus eine andere Gewichtung vor: Politische Freiheit ergibt sich demnach aus ökonomischer Freiheit und wird dadurch im Zaum gehalten. Die Wirkungsweise und die Konstitution von Märkten waren also nie naturgegeben, sondern jeweils ein Produkt zeitgeschichtlicher Erfahrungen und politischer Auseinandersetzungen. Änderungen im Verhältnis von Staat und Markt gehören somit zur Dynamik des liberalen Skripts.

Zum zweiten verweisen alle Varianten des liberalen Skripts auf die Notwendigkeit der Zerschlagung von Monopolen und Oligopolen. Auch und gerade die neoliberale Variante sieht die Hauptaufgabe des Staates darin, Monopole zu unterbinden. Zentral war dabei immer das Anliegen, dass die Marktmechanismen nicht durch Monopole überformt werden und dass die Zuteilung von Gütern und Reichtum im Rahmen eines fairen Wettbewerbs erfolgt. Einige der Monopole in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden politisch zerschlagen, bei anderen wirkte der Markt in diese Richtung. Die Beschränkung von Monopolen und Oligopolen gelingt heute aber kaum mehr. Es bedarf also neuer institutioneller Regelungen — etwa einer globalen Anti-Monopolkommission — um diese Prinzipien wieder zu stärken. Ein Markt ist im liberalen Skript nur dann moralisch akzeptabel, wenn er von Gerechtigkeitsprinzipien umrahmt wird. Menschenrechte, verstanden als Grundsicherung aller Akteure im Markt, und Demokratie als das Recht der kollektiven Festlegung von Marktregelungen und -korrekturen sind im liberalen Skript wesentliche Elemente einer sinnvollen institutionellen Strategie des Umgangs mit ungleichheitsproduzierenden globalen Märkten.

Drittens kritisiert Stefan Gosepath (in diesem Band) die Sichtweise, wonach Leistung als objektives Kriterium zu verstehen ist. Stattdessen plädiert er für institutionelle Spielregeln zur Gestaltung von Ungleichheiten. Die Grundidee dieser institutionellen Betrachtungsweise ist, dass nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit gerechtfertigt werden muss. Es muss also gute Gründe geben, die ökonomische Ungleichheit seiner Bürgerinnen und Bürger zu rechtfertigen. Gosepath führt hier etwa als Vorschlag das Rawls'sche Differenzprinzip an: Die Anreizmechanismen auf Märken können nur durch allgemeine Wohlstandssteigerungen gerechtfertigt werden, die auch und gerade den Schlechtestgestellten zugutekommen. Ungleichheit ist somit dann gerechtfertigt, wenn die am schlechtesten Gestellten materiell bessergestellt werden als beim hypothetischen Fall kompletter Gleichheit. In dem Fall fehlten die Anreize, sich überhaupt am Markt zu beteiligen. Eine mögliche institutionelle Transformation könnte dabei deutlich erhöhte Erbschaftssteuern und eine wieder stärker progressive Besteuerung beinhalten, was gerade keinen Bruch mit dem liberalen Skript darstellen würde. Neben dem Kern der individuellen Selbstbestimmung würden hierbei nicht nur Gerechtigkeitsversprechen wieder

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stärker eingelöst. Letztendlich würden auch die ökonomischen Komponenten des liberalen Skripts wie das Leistungsprinzip, Eigentumsrechte und Marktwirtschaft davon profitieren.

Die Krise der Demokratie

Das liberale Skript kann im 21. Jahrhundert nicht mehr ohne seine enge Verbindung zur liberalen Demokratie gedacht werden. Insofern bedingen sich individuelle und kollektive Selbstbestimmung gegenseitig, wobei das selbstbestimmte Individuum die rechtfertigende Grundlage bietet. Eine liberale Demokratie institutionalisiert zum einen die Grundidee, dass alle, die von einer Entscheidung betroffen sind, auch die Gelegenheit haben sollten, an dieser Entscheidung mitzuwirken. Alles andere wäre Fremdbestimmung. Um nicht für jede Entscheidung den Kreis der Betroffenen neu festlegen zu müssen, dient die Vorstellung einer politischen Gemeinschaft, verstanden als eine Gruppe von Individuen, die nach bestimmten Kriterien (Staat, Nation, Geschichte etc.) zusammengehören, als Mechanismus, um die Mitglieder einer liberalen Demokratie zu bestimmen.[28]

Eine liberale Demokratie beruht zum anderen auf Grundlagen, die als solche nicht zur Disposition gestellt werden können. Sie beschreiben die Grenzen der demokratischen Mehrheitsentscheidung. Institutionell sollen solche unverfügbaren und unveränderlichen Grundlagen wie in Deutschland vorrangig die Menschenwürde und der Wesensgehalt der Grundrechte durch nicht-majoritäre Institutionen wie das Bundesverfassungsgericht geschützt werden. In der konkreten Bestimmung der Grenzen sowohl der politischen Gemeinschaften als auch zwischen demokratischen Entscheidungsspielräumen und liberalen Grundrechten hat sich das liberale Skript aber schon immer als sehr schweigsam erwiesen und diese Grenzziehungen *de facto* der politischen Praxis überlassen. Die Beiträge von Bernd Ladwig und Christian Volk thematisieren das auf unterschiedliche Weise. Bernd Ladwig (in diesem Band) zeigt, wie unbestimmt und umstritten der Kreis derjenigen ist, die Grundrechte besitzen sollen. Er argumentiert, dass auch individuelle und leidensfähige Tiere (nicht die Umwelt als Ganzes) Rechte besitzen können und es schon immer einen Strang im liberalen Denken gegeben hat, der so gedacht hat. Und Christian Volk (in diesem Band) macht deutlich, dass das liberale Skript Mechanismen vorsieht, mit denen Mehrheitsentscheidungen auch mittels des Rechtsbruchs in Frage gestellt werden können, wenn sie dem Zwecke der Demokratisierung und des Lebenserhalts dienen.[29]

Das doppelte Problem der politischen Grenzziehung – Grenzen des Demos und Grenzen des Mehrheitsprinzips – zeigt sich besonders deutlich in unserer Zeit. Das hat vorrangig zwei Gründe. So nimmt erstens im Zuge der Globalisierung

28 Vgl. Anderson 2016 [1983]; Dahl 1989 oder aus philosophischer Perspektive Forst 2007, S. 224–269.

29 Gerade der Widerstand gegen Diskriminierungen und Dominanzbeziehungen hat immer wieder auf Elemente des zivilen Widerstands zurückgegriffen, wie im vorliegenden Band von Gülay Çağlar hinsichtlich des Feminismus und von Marianne Braig bei der Revolution in Haiti erläutert wird.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Trennschärfe territorialstaatlicher Grenzen ab. In den 1960er Jahren lag der Anteil grenzüberschreitender Transaktionen an allen gesellschaftlichen Transaktionsprozessen zumeist im einstelligen Prozentbereich.[30] Grenzüberschreitende Telefonate machten weniger als zwei Prozent aller Telefonate aus und selbst der Export industrieller Güter lag nur in wenigen Ländern deutlich über zehn Prozent. Bis zum Ende der 1990er Jahre veränderte sich dies dramatisch und in vielen gesellschaftlichen Bereichen hat die nationale Grenze als Barriere für gesellschaftliche Transaktionen ihre Bedeutung verloren.[31] Zwar ist die Globalisierung in den letzten Jahren entschleunigt worden, sie befindet sich aber nach wie vor auf einem im Zeitvergleich sehr hohen Niveau. Dadurch entstehen systematisch grenzüberschreitende, oft globale Problemlagen und auch Krisen, die nur durch internationale Institutionen angegangen werden können, die mit entsprechenden Autoritäten ausgestattet und ausreichend legitimiert sind. Der Klimawandel, Pandemien und die Regulierung globaler Finanzmärkte sind drei besonders prominente Beispiele. Um diese Problemlagen effektiv bearbeiten zu können, müssen demokratische Nationalstaaten Entscheidungen auslagern, ohne garantieren zu können, dass die ausgelagerten Entscheidungen noch demokratisch erfolgen.[32] Das führt dann zu einer liberalen internationalen Ordnung, die, wie Tanja Börzel und Thomas Risse in diesem Band herausarbeiten, zwar durchaus intrusiv und effektiv wirken kann, sich aber bisher der demokratischen Gestaltung weitgehend entzieht.

Damit verschärft sich ein zweiter Trend, der vor allem mit der wachsenden Bedeutung von Wissenschaft und Expertise zu tun hat. Alexander Bogner spricht in diesem Zusammenhang von einer Epistemisierung des Politischen,[33] die sich nicht zuletzt daran zeigt, dass die epistemische Richtigkeit einer Politik als Rechtfertigung bei der Letzten Generation für den Widerstand gegen Mehrheitsentscheidungen herangezogen wird (vgl. Christian Volk in diesem Band). Beide Prozesse, die Globalisierung und die Epistemisierung, führen dazu, dass nicht-majoritäre Institutionen an Bedeutung gewinnen, während sich parallel dazu eine relative Entmachtung der Parlamente und der Parteien – den klassischen Institutionen der Mehrheitsdemokratie – beobachten lässt. Zentralbanken, regulatorische Behörden, Expertise und Verfassungsgerichte sowie europäische und internationale Institutionen treffen immer mehr Entscheidungen und Urteile auf der Basis einer Rechtfertigung, die primär auf epistemische Richtigkeit abhebt.[34] Damit verlieren Mehrheiten und die Stimmabgabe an der Wahlurne an Bedeutung.

Diese doppelte Entwicklung führt im Ergebnis zu einer Zunahme der Anfechtungen der liberalen Demokratie: Autoritär-populistische Parteien greifen die liberalen Grundlagen der Demokratie an und setzen auf den Willen der (schweigen-

30 Deutsch 1972, S. 26–49.

31 Beisheim et al. 1999.

32 Zürn 1998.

33 Bogner 2021.

34 Zürn 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den) Mehrheit, um sich von den Zumutungen liberaler Grund- und Minderheitenrechte sowie von den Einmischungen internationaler Institutionen zu befreien. Dem Vorbild der FPÖ in Österreich und des Front National, heute Rassemblement National, in Frankreich folgend sind in fast allen liberalen Demokratien Parteien entstanden, die sich gegen die sogenannten »korrupten liberal-kosmopolitischen Eliten« wenden, die mit Hilfe internationaler Institutionen und einer parteiischen Medien- und Wissenschaftslandschaft gegen den Willen der »einfachen Leute« regierten. Dabei sind die beiden beschriebenen Entwicklungen und Veränderungen in Demokratien zu einem autoritär-populistischen Narrativ zusammengebunden worden, in dem die Volksidentität und der direkte Durchgriff des Volkswillens auf staatliches Handeln eingefordert wird. Dort, wo autoritäre Populisten an die Macht gekommen sind und sich über mindestens zwei oder drei Legislaturperioden halten können, greifen sie die liberalen Pfeiler der Demokratie an: Die Unabhängigkeit der Justiz, die pluralistische Medienlandschaft und die Organisationsfreiheit der Opposition werden dann nach und nach abgetragen. Gleichzeitig kämpfen diese Regime für uneingeschränkte Souveränität und weisen internationale Verpflichtungen zurück. Beispiele hierfür sind Ungarn, die Türkei und ganz besonders weit fortgeschritten auch Russland. Alle diese Staaten nehmen für sich in Anspruch, im Namen ihrer Bevölkerung und in diesem Sinne demokratisch zu agieren.[35] In der Praxis wird daher nicht der Begriff der Demokratie als solcher, sondern lediglich eine spezifische Form, nämlich die *liberale* Demokratie unter Druck gesetzt. Im Ergebnis zeigt sich jedoch, dass die Anzahl der Demokratien in der Welt und auch die demokratische Qualität vieler noch bestehender Demokratien grundsätzlich — und nicht nur die liberale Demokratie — seit 2005 deutlich zurückgehen.[36]

Die Veränderungen, die die liberale Demokratie so angreifbar haben werden lassen, scheinen weitgehend durch das liberale Skript selbst verursacht zu sein. Es relativiert die Bedeutung von Grenzen, betont die Vorteile globaler Transaktionen und es hat Raum für die Verwissenschaftlichung geboten. Die Entkoppelung politischer und sozialer Räume im Zuge der Globalisierung und die Epistemisierung des Politischen sind also dem liberalen Skript geschuldet und liegen den Demokratieproblemen zugrunde, die in den letzten drei Jahrzehnten zugenommen haben und offenbar geworden sind. Sie verändern die Rahmenbedingungen, unter denen Demokratie organisiert werden muss. Die damit notwendigen institutionellen Veränderungen sind aber praktisch nicht bzw. unzureichend erfolgt.

Diese Umsetzungs- und Anpassungsprobleme stellen aber nicht die liberalen und demokratischen Prinzipien grundsätzlich in Frage, sie sind dem liberalen Skript nicht strukturell eingeschrieben. Allerdings sind die institutionellen Neu-

35 Manow 2020.

36 Schäfer, Zürn 2021. Im Ergebnis erweisen sich die illiberalen Demokratien unter modernen Bedingungen als undemokratische Herrschaftsformen, die Minderheiten benachteiligen und demokratische Kontrollmechanismen beschädigen und somit die Integrität des Demos angreifen. Vgl. Philip Manow und Michael Zürn für eine kontroverse Diskussion dieser Frage in Nida-Rümelin u.a. 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erungen, die zur Umsetzung der Demokratie in unserem Zeitalter notwendig sind, in diesem Fall besonders weitreichend und politisch schwierig. Sie sind noch nicht einmal ausreichend durchdacht und noch weit von einer politischen Umsetzung entfernt. Nichts im liberalen Skript verbietet es jedoch grundsätzlich, die liberale Demokratie auch jenseits des Nationalstaates zu entwickeln oder der Wissenschaft einen demokratisch angemessenen Platz im politischen Entscheidungsprozess zuzuweisen. Diskutiert werden etwa Modelle einer kosmopolitischen Demokratie, die auf die geschilderte Herausbildung eines transnationalen politischen Raumes mit dem Entwurf eines komplexen und föderalen politischen Mehrebenensystems antwortet. Hierunter wird ein mehrstufiges Institutionengefüge verstanden, das von der lokalen über die regionale, die nationalstaatliche bis zur supra- und transnationalen Ebene reicht.[37] Gleichzeitig können deliberative Foren, in denen *mini-publics* die Komplexität der Sachverhalte in demokratische Prozesse integrieren, die etablierten Entscheidungsinstanzen ergänzen.[38] Es bleibt aber festzuhalten, dass die damit verbundenen institutionellen Änderungen sehr weitreichend sind und die Logik einer einfachen Reform deutlich überschreiten.

Die ökologische Krise

Das große Versprechen des Liberalismus ist der Fortschritt. Es umfasst sowohl den moralischen, aber auch den materiellen Fortschritt. Viele liberale Vordenker wie Adam Smith, John Stuart Mill und David Ricardo haben nie dem Markt einen normativen Eigenwert zugeschrieben.[39] Vielmehr bringe der freie Wettbewerb auf unvoreingenommenen Märkten für jeden gegebenen Stand der Technik das effizienteste Ergebnis, das heißt den größten Gesamtwohlstand hervor. Darüber hinaus gelten ihnen bis heute freie Märkte als die beste Triebkraft für die Entwicklung und Verbreitung neuer Technologien. Dank dieser Fortschrittsdynamik der Märkte hatte das liberale Wohlstandsversprechen lange Zeit eine weltweit magische Anziehungskraft. Es galt: Wer wohlhabend sein und Zugang zu möglichst vielen Konsumgütern haben will, muss in einer liberalen Gesellschaft leben. Erst der Aufstieg der autoritären Entwicklungsstaaten mit großen Wachstumserfolgen wie in China und Singapur hat diesen Zusammenhang nachhaltig infrage gestellt.

Die Produktion von Wohlstand und Technologien trug erheblich zum Erfolg des liberalen Skripts bei. Sie beruhte auf der Idee, dass die Herrschaft der Menschen über die Natur legitim und notwendig sei. Selbstbewusste und selbstsichere Menschen und Gesellschaften sind demnach nicht Opfer der von Gott und der Natur gesteuerten Schicksale. Liberale Gesellschaften erlangten die Kontrolle über die Natur, sie machten sich die Natur Untertan. Liberale Gesellschaften dürfen auch natürliche Ressourcen für Wohlstand und Fortschritt ausbeuten. Der Begriff, der sich für diesen Zusammenhang etabliert hat, ist der des Anthropozäns, demzufol-

37 Vgl. Archibugi, Held 1995; Hale, Koenig-Archibugi 2019; Zürn 2016.

38 Lafont 2015; Bächtiger et al. 2010.

39 Vgl. Herzog, Honneth 2014.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ge die Menschheit einen dominanten geophysikalischen Einfluss auf das Erdsystem ausübt (vgl. dazu Bernd Ladwig in diesem Band).

Spätestens mit der breiten Anerkennung einer Klimaerwärmung kann von einer ökologischen Krise gesprochen werden. Die Vorzeichen davon sind seit 50 Jahren sichtbar. Die Vorboten der Krise waren die schlechte Luft und die verschmutzten Flüsse in den Industriestädten. Später kamen saurer Regen, das Ozonloch, die Verschmutzung der Meere und das Waldsterben dazu. Heute stehen vor allem die globale Klimaerwärmung und das Artensterben samt ihrem unabsehbaren Folgen im Mittelpunkt des Krisendiskurses. In beiden Fällen drängen sich Zweifel an der Fähigkeit zur Krisenbewältigung im Rahmen eines national gedachten und wachstumsorientierten liberalen Skripts auf. Diese Zweifel übersetzen sich in Kontestationen des liberalen Skripts.

Ältere Umweltbewegungen und ihre Bündelung in der Partei der Grünen erwiesen sich zumeist als reformistisch orientiert. Sie äußern sich in internen Kontestationen, die das Problem im Rahmen des liberalen Skripts angehen wollen. Insbesondere jüngere Klimabewegungen wie die *Extinction Rebellion* und die *Letzte Generation* gehen teilweise weiter und weisen Züge von externen Kontestationen auf. Sie berufen sich zwar auf liberale Prinzipien, fordern aber erhebliche Beschränkungen der individuellen Autonomie, des Marktprinzips und teilweise auch der Demokratie zum Schutz der Umwelt ein. Gleichzeitig werden von ihnen bewusst rechtsverletzende und systemkritische Praktiken gewählt, die teilweise am Rande des liberalen Verständnisses des zivilen Ungehorsams stehen. Sie führen nicht zuletzt dazu, dass die Kriterien für legitimen Widerstand neu diskutiert werden (vgl. Christian Volk in diesem Band).[40]

Ob die Bewältigung der Klimakrise im Rahmen des liberalen Skripts gelingen kann, ist heute umstritten. Zumindest kann und muss das Recht auf Ausbeutung der Natur eingeschränkt werden. Denn nach liberalem Verständnis ist die Ausbeutung der Natur in dem Maße möglich, wie wir vorhersehen können, dass die Weiterentwicklung der Technik verspricht, die Natur ohne Schaden für künftige Generationen reparieren zu können.[41] Neben der Hoffnung auf technologische Lösungen stellt die möglichst umfassende Einpreisung aller potentiellen Umweltschäden in den Produktions- und Konsumptionsprozess die typische liberale und auch marktkonforme Strategie dar, um das Wirtschaften und unsere Lebensweise umweltgerecht und nachhaltig zu gestalten. Das Beispiel des Emissionshandels ist hier einschlägig. Solche Maßnahmen stellen aber den materiellen Fortschritt nicht in Frage. Sie beruhen nach wie vor auf der Logik des Anthropozäns. Gleichzeitig wird die Einpreisung der externalisierten Effekte zu einer Verteuerung führen, die den Fortschritt für alle nur möglich macht, wenn es eine gerechte Umverteilung und Absicherung der am schlechtesten Gestellten geben wird. So wachsen nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Verlaufs der Debatte über das Gebäudeenergiegesetz und angesichts der bitteren Widerstände gegen die Verteilungseffekte einer konsequenten Umweltpolitik doch Zweifel, ob auf diesem Weg die ökologische

40 Vgl. Celikates 2023.

41 S. Fücks 2017. Eine etwas andere Sicht vertritt Lepenies 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Transformation in der liberal-demokratischen Gesellschaft, wie wir sie kennen, möglich ist.

Es sind zwei Elemente bzw. kognitive Grundlagen des liberalen Skripts, die das Verhältnis etablierter liberaler Demokratien und ökologischer Transformation beschweren. Im liberalen Freiheits- und Fortschrittverständnis sind erstens Tiere und Natur bloß Ressourcen zu unseren Zwecken und nicht auch selbst, mit Immanuel Kant gesprochen, als Zwecke vorgesehen. Diese anthropozentrische Sichtweise ist eng mit dem liberalen Skript verbunden. Nur der vernunftbegabte Mensch ist Träger von Rechten, die Natur kommt nur ins Spiel, wenn sie dem Menschen nützlich erscheint.

Wenn es darum geht, zukünftigen Generationen oder auch anderen Lebewesen ein Mitbestimmungsrecht zu geben, klingt das zunächst wie eine weitere Inklusionsrevolution. Im Gegensatz zu früheren Inklusionsprozessen geht es aber in diesem Fall um Lebewesen, die die Ansprüche an die Autonomie(-fähigkeit), die das liberale Skript an einen Rechteträger stellt, kaum oder gar nicht erfüllen können. Der Wille und die Meinung anderer Lebewesen oder zukünftiger Generationen kann nur vermutet oder zugeschrieben werden, nicht aber selbst gefasst und geäußert werden.[42] Offensichtlich haben wir Menschen auch gegenüber zukünftigen Generationen und Tieren als leidensfähigen Wesen moralische Pflichten. Aber haben sie auch Rechte, wenn Rechte zu haben voraussetzen sollte, über Autonomie und Reflexivität zu verfügen? Auch der Kerngedanke der Gaia als Gegenbegriff zum Anthropozän drängt aus dem liberalen Skript heraus.[43] Die Gaia-Hypothese versteht die Erde als dynamisches System, in dem Wirkmächte auf Wirkmächte reagieren. Wenn Tiere sowie die belebte wie unbelebte Natur als gleichberechtigte Wirkkräfte angesehen werden,[44] verschiebt sich die dem liberalen Skript strukturell eingeschriebene Vorstellung von Rechten (nur) für autonome Wesen mit einem grundlegenden Recht auf Rechtfertigung und Selbstbestimmung zugunsten Kriterien wie Leidensfähigkeit, (zuschreibbaren) Interessen oder objektiven Werten. Auch den Globus als Ganzes mit Rechten auf Berücksichtigung ausgestattet zu sehen, transformiert die liberale Idee der Trennung von Kultur und Natur und wendet sich gegen das hierarchische Prinzip der menschlichen Kontrolle der Natur. Bernd Ladwig (in diesem Band) argumentiert, dass die notwendige Neufassung des Freiheitsverständnisses immanent im Rahmen des liberalen Skripts möglich ist.[45] Es bedarf allerdings einer Umdeutung eines der zentralen Prinzipien und einer Begründung von Rechten auch für solche Lebewesen, die zwar etwas

42 Dieselbe Frage stellt sich auch bei Menschen mit gravierenden geistigen Behinderungen oder Krankheiten. Auch das führt schon zu Ungereimtheiten im liberalen Skript, wenn diesen Menschen (gleiche) Rechte zugestanden werden, ohne es durch das bloße Menschsein begründen zu können, weil das Speziesismus ist, also die moralische Diskriminierung von Lebewesen ausschließlich aufgrund ihrer Artzugehörigkeit. Vgl. Singer 1984. Dagegen Schidel 2023.

43 Vgl. Latour 2020.

44 Vgl. Wesche 2023.

45 Ladwig 2020, Kymlicka 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

empfinden können, aber nicht zu einer selbstbestimmten Lebensführung imstande sind.

Es kann zum zweiten argumentiert werden, dass das liberale Skript zur Abwehr gegen alle Staatseingriffe tendiert, die nicht eigentumsrechtlich gerechtfertigt werden können und damit gegenwärtige Freiheitsansprüche zuungunsten der künftigen Freiheit aller privilegiert. In Anlehnung an MacCallums systematische Freiheitsformel »X ist frei von Y um Z zu tun«,[46] muss der »Fetisch des Verbots des Verbots« durch einen zeitgemäßen Freiheitsbegriff ersetzt werden, der als Freiheitshindernis (Y) weniger Staatseingriffe, sondern vielmehr die ökologische Krise im Blick hat. In der politischen Praxis scheint aber immer noch die Abwehr von staatlichen Eingriffen ein besonders privilegierter Wert zu sein.[47]

Im Ergebnis ist die ökologische Krise dem liberalen Skript strukturell am tiefsten eingeschrieben. Im Gegensatz zur Krise des Universalismus hat sich die zugrundliegende Problemlage seit 1990 verschärft. Und im Gegensatz zur Demokratie- und Ungleichheitskrise müssen die Veränderungen mehr als nur institutionelle sein. Es bedarf einer Reinterpretation einiger der dem liberalen Skript zugrundeliegenden Prinzipien, um die ökologische Krise zu bewältigen. Das eine solche Reinterpretation unter liberalen Vorzeichen möglich ist und damit im Rahmen einer Selbsttransformation des liberalen Skripts erfolgen kann, zeigt beispielhaft der Beitrag von Bernd Ladwig (in diesem Band). In jedem Falle erfordert die Abwendung der ökologischen Katastrophe weitreichende Maßnahmen, deren Umsetzung das liberale Skript anders aussehen ließe. Dabei gilt es, auch das liberale Versprechen des materiellen Fortschritts neu zu denken. Heute schon glaubt eine große Mehrheit der Menschen in Westeuropa, dass es den eigenen Kindern schlechter gehen wird als uns heute.[48] Viele dieser skeptischen Antworten haben mit den erwarteten Folgen der Klimakrise zu tun. Fortschritt kann also nur noch im Einklang mit, kaum noch durch die Ausbeutung der Natur erfolgen.

4. Die notwendige Selbsttransformation des liberalen Skripts

Die Betrachtungen der vier gegenwärtigen Krisen des liberalen Skripts zeigen, dass sie weitgehend endogen verursacht sind. Sie sind also durch Entwicklungen hervorgerufen worden, die aus liberalen Ordnungen heraus entwachsen. Es zeigt sich aber auch, dass sie weitgehend auf falschen Praktiken und Vereinseitigungen beruhen. Dabei sind die Fehlentwicklungen, die zu den gegenwärtigen Krisen geführt haben, den meisten Varianten des liberalen Skripts »historisch eingeschrie-

46 MacCallum 1991 [1967].

47 Lepenies 2022. Zur Anwendung der MacCallumschen Formel im Liberalismus siehe auch Ladwig in diesem Band, S. 326ff.

48 Vgl. z.B. <https://www.rnd.de/politik/umfrage-sorgen-um-wohlstand-der-kinder-heutige-eltern-glauben-nicht-an-besseres-leben-fuer-ihre-7M43JMZKTNECPA46BCKYTOZEIE.html>, letzter Zugriff 18.06.2024. Zur negativen Zukunftserwartung angesichts der Krisen der Demokratie vgl. Przeworski 2020, S. 167–237.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben«, denn sie sind unleugbarer Bestandteil ihrer Entwicklung mit langfristigen Wirkungen.

Aber die meisten dieser Fehlentwicklungen sind *nicht* »strukturell eingeschrieben«. Es dürfte wenig umstritten sein, dass die Fehlentwicklungen nicht begrifflich Teil des liberalen Skripts sind. Es besteht also kein begriffliches Implikationsverhältnis. Zugleich treten die genannten Fehlentwicklungen nicht nur in Gesellschaften mit einem dominanten liberalen Skript auf. Imperialismus, Rassismus, Geschlechterdiskriminierung, Ungleichheit und Umweltverschmutzung lassen sich auch in nicht-liberalen Systemen beobachten. Es gab und gibt sie auch ohne das liberale Skript. Insbesondere stehen die autoritären Ordnungen unserer Zeit vor ähnlichen Problemen: Erstens folgen sie einschließlich China einem Kapitalismus, dessen Ungleichheiten nicht mehr gerechtfertigt werden können und damit die sozialen Spannungen vertiefen. Zweitens versagen auch sie bislang angesichts der ökologischen Herausforderungen und drittens können sie allein globale Problemlagen nicht bewältigen. Es ist daher nicht schwer vorherzusagen: Dasjenige Skript, welches die besten Antworten auf diese Fragen gibt, wird sich durchsetzen — ob alt, neu oder eine Kombination davon.

Umgekehrt gilt aber auch, dass es bisher keine Gesellschaft mit einem liberalen Skript gegeben hat, in dem diese Fehlentwicklungen überhaupt nicht aufgetreten sind. Diese Beobachtung begründet das weitverbreitete Unbehagen an der Auffassung, die genannten Probleme ließen sich (noch) im Rahmen des liberalen Skripts angemessen lösen.[49] Damit das liberale Skript die normativ und funktional besten Antworten auf diese Herausforderungen geben kann, reichen kosmetische Korrekturen tatsächlich nicht. Es bedarf einer liberalen Selbsttransformation. Drei Veränderungen sind besonders dringlich: Das liberale Skript wird zum einen voraussichtlich nie zu einer idealen und vollständig gerechten Gesellschaft führen. Die (Selbst-)Kritik an materiellen Ungleichheiten und die Exklusionen und Verletzungen der Chancengleichheiten gehören zum liberalen Skript. Was dieses daher leisten muss, damit die Ungleichheitskritik sich nicht gegen den Kern des liberalen Skripts wendet, ist eine nachvollziehbare Rechtfertigung der Ungleichheit und eine plausible Perspektive, wie diese Ungleichheiten abgebaut werden können und sollen. Das kann jedoch nicht gelingen, wenn die Entwicklung in Richtung wachsender Ungleichheiten weitergeht und die komplette Entkoppelung der Ungleichheit vom Leistungsprinzip stattfindet. Deswegen müssen die Digitalisierung der Ökonomie und der Wandel zu einer Dienstleistungsökonomie so gestaltet werden, dass das *The-winner-takes-it-all*-Prinzip begrenzt und die Logik der dauerhaften Festsetzung von Digitalgiganten verhindert wird. Das liberale Skript muss Wege finden, die Zerschlagung von Digitalmonopolen und die Regulierung der Aufmerksamkeitsökonomie (Unterhaltung, soziale Medien etc.) voranzutreiben. Zudem muss plausibel bestimmt werden können, was Leistung genau bedeutet und wie sie sinnvoll belohnt werden soll. Stefan Gosepath liefert in diesem Band einige Anhaltspunkte für eine Neubestimmung des Leistungsprinzips. Dazu gehören

49 Vgl. Sandel 2023.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch neue Regeln für die strenge Besteuerung und Begrenzung von Erbschaften.[50] Grundlegend sei es, einen allgemeinen Standard herzustellen, der jenen ein gutes, würdevolles Leben ermöglicht, die in der Verteilung der prestigeträchtigsten Positionen, Macht und Reichtum leer ausgehen.[51]

Das liberale Skript bindet zum zweiten die Idee des Fortschritts an einen zu kurzen Zeithorizont. Das zeigt sich insbesondere an dessen Naturverständnis. Heute wissen wir, dass dieses Modell enorme Schwierigkeiten hat, das Überleben des Planeten zu schützen. Das liberale Skript war bisher nicht in der Lage, überzeugende Antworten auf die ökologischen Herausforderungen zu finden. Und das hat etwas mit den Prinzipien des liberalen Skripts zu tun: individuelle Selbstbestimmung, überwiegender Fokus auf die Gegenwart, Ausstattung von Verschmutzerinnen mit Einspruchsrechten, Wachstumszwang sind nur einige davon. Das liberale Skript und die liberale internationale Ordnung brauchen ein Verständnis der Rechte der Natur und zukünftiger Generationen angesichts der Klimakrise. Andernfalls wird auch das Fortschrittsversprechen — unsere Kinder werden ein besseres Leben als wir haben — gebrochen. Bernd Ladwigs Überlegungen in diesem Band weisen in diese Richtung.

Das liberale Skript hält sich zum dritten sehr bedeckt, wenn es um die Festlegung der Mitglieder einer Gemeinschaft geht. Welche Rechte haben Menschen, die zwar nicht zu einer territorial bestimmten Gemeinschaft gehören, aber durch deren Entscheidungen grundlegend betroffen sind? Jede klimapolitische Entscheidung Chinas und jede finanzpolitische Entscheidung der USA haben globale Auswirkungen. Es stellt das Selbstbestimmungsrecht der jeweiligen staatlichen Bevölkerung in Frage, wenn Inseln im Pazifik verschwinden, weil andere Nationen Entscheidungen getroffen haben, die ihre Existenz betreffen, an denen sie nicht mitwirken konnten. Es braucht also ein neues Verständnis des Verhältnisses von national verstandener kollektiver Selbstbestimmung und globalen Problemlagen. Die traditionelle liberale Antwort »demokratischer Nationalstaat plus Multilateralismus« reicht nicht mehr aus. Es bedarf vielmehr starker internationaler Institutionen, die so weit wie möglich demokratisch legitimiert sind und alle Interessen berücksichtigen. Sonst zerbricht das Versprechen der Problemlösungsfähigkeit des Liberalismus und die Universalismuskrise vertieft sich.

Die Beiträge zu diesem Sonderheft unterstreichen, dass wir es mit Krisendiskursen zu tun haben, die sich in den vergangenen drei Jahrzehnten herauskristallisiert und verschärft haben. Eine glaubwürdige *Verteidigung der liberalen Demokratie* kann vor diesem Hintergrund nicht mehr nur mit dem Versuch enden, bei richtungsentscheidenden Wahlen Machtgewinne offen antidemokratischer Kräfte zu verhindern. Liberale demokratische politische Akteure müssen die Krisendiskurse des Universalismus, der Ungleichheit, der Demokratie und der Ökologie aufgreifen und eine Offenheit für substanzielle Änderungen aufbringen. Ein Angriff auf die *gebrochenen Versprechen und die produktive Verarbeitung der inhärenten Spannungslinien* ist die beste Verteidigung.

50 Vgl. Gosepath 2022.

51 Vgl. auch Sandel 2020, S. 224.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es genügt also nicht, ein paar Ergänzungen am liberalen Skript vorzunehmen. Der Veränderungsbedarf geht tiefer. Es bedarf auch der Veränderung und Fortentwicklung der zugrundeliegenden Theorie und Begrifflichkeit. In einer Selbsttransformation des liberalen Skripts dürfen dessen Errungenschaften mit Blick auf Freiheit und Gleichheit nicht hintergangen werden. Und es geht bei einer Selbsttransformation nicht nur um eine Weiterentwicklung dieser Errungenschaften, sondern auch darum, dass es sich um einen Prozess der Transformation mit liberalen Vorzeichen handelt. Eine illiberale Transformation des liberalen Skripts birgt die Gefahr, dass die Errungenschaften verloren gehen. Deswegen geht es um eine Selbsttransformation des liberalen Skripts.

Literatur

Anderson, Benedict R. O'G. 2016 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.

Archibugi, Daniele; Held, David (Hrsg.) 1995. *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press.

Bächtiger, André; Niemeyer, Simon; Neblo, Michael; Steenbergen, Marco; Steiner, Jürg 2010. »Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities« in *Journal of Political Philosophy*, 18, S. 32–63.

Beisheim, Marianne; Dreher, Sabine; Walter, Gregor; Zangl, Bernhard; Zürn, Michael 1999. *Im Zeitalter der Globalisierung? Thesen und Daten zur gesellschaftlichen und politischen Denationalisierung*. Baden-Baden: Nomos.

Bell, Daniel 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.

Bhambra, Gurminder 2023. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Second edition. Cham: Springer.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1991. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Bogner, Alexander 2021. *Die Epistemisierung des Politischen*. Stuttgart: Reclam.

Börzel, Tanja; Zürn, Michael 2021. »Contestations of the Liberal International Order: From Liberal Multilateralism to Postnational Liberalism« in *International Organization* 75, 2, S. 282–305.

Brown, Christopher Leslie 2006. *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Celikates, Robin 2023. »Protest in der Klimakrise. Die Legitimität zivilen Ungehorsams«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2, S. 99–106.

Conrad, Sebastian 2012. »Kolonialismus und Postkolonialismus: Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte«, *APuZ* 44–45, S. 7.

Dahl, Robert 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

Deutsch, Karl W. 1972. »Entwicklungsprozeß der Nationen—Einige wiederkehrende Muster politischer und sozialer Integration« in: Karl W. Deutsch, *Nationenbildung, Nationalstaat, Integration,* Düsseldorf: Bertelsmann. S. 26–49.

Donaldson, Sue; Kymlicka, Will 2013. *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Elster, Jon 1985. *Making Sense of Marx*. 1. publ. Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon 2000. *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fanon, Frantz 1961. *Les damnés de la terre*. Éditions Maspero.

Forst, Rainer 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Fücks, Ralf 2017. *Freiheit verteidigen. Wie wir den Kampf um die offene Gesellschaft gewinnen*. München: Hanser.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fukuyama, Francis 2022. *Der Liberalismus und seine Feinde*. Hamburg: Hoffmann und Kampe.

Gerschewski, Johannes 2021. »Explanations of Institutional Change: Reflecting on a ›Missing Diagonal‹«, in *American Political Science Review*, 115,1, S. 218–233.

Gosepath, Stefan 2022. »What, if anything, is wrong with bequest?« in: Thomas Gutmann, Daniel Halliday, Hans-Christoph Schmidt am Busch (Hrsg.): *Inheritance and the Right to Bequeath: Legal and Philosophical Perspectives*, London: Routledge. S. 15–35.

Gosepath, Stefan; Zürn, Michael 2024. »Anfechtungen und Selbsttransformation des liberalen Skripts«, in: Mahmoud Bassiouni, Eva Buddeberg, Mattias Iser, Anja Karnein und Martin Saar (Hrsg.), *Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin, Suhrkamp. S. 300–334.

Hale, Thomas; Koenig-Archibugi, Mathias 2019. »Could Global Democracy Satisfy Diverse Policy Values? An Empirical Analysis.« in *The Journal of Politics*, 81,1,S. 112-26.

Herzog, Lisa; Honneth, Axel (Hrsg.) 2014. *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.

Hobsbawm, Eric 1987. *The Age of Empire: 1875 – 1914*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Kerner, Ina 2024. »Considering the Coloniality of the Liberal Script«, in: Tanja Börzel, Johannes Gerschewski, Michael Zürn (Hrsg.), *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century*, Oxford University Press.

Ladwig, Bernd 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.

Lafont, Cristina 2015. »Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-Publics Shape Public Policy?«, in: *Journal of Political Philosophy* 23,1, S. 40–63.

Latour, Bruno 2020. *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.

Lepenies, Philipp 2022. *Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens*. Berlin: Suhrkamp.

MacCallum, Gerald 1991 [1967]. *Negative and Positive Freedom*, in: Miller, David (Hg.): *Liberty*. Oxford: Oxford University Press. S. 100–122.

Manow, Philip 2020. *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.

Milanović, Branko 2016. *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nida-Rümelin, Julian; Greger Timo; Oldenbourg, Andreas (Hrsg.) 2024. *Normative Konstituenzien der Demokratie*, Berlin: De Gruyter.

Przeworski, Adam 2020. *Krisen der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.

Sandel, Michael 2020. *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?* New York: Farrar, Straus and Giroux.Sandel, Michael 2023. *Das Unbehagen in der Demokratie: was die ungezügelten Märkte aus unserer Gesellschaft gemacht haben. Eine Neuausgabe für unsere gefahrvollen Zeiten*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Schäfer, Armin; Zürn, Michael 2021. *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*. Berlin: Suhrkamp.

Schidel, Regina 2023. *Relationalität der Menschenwürde. Zum gerechtigkeitstheoretischen Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen*. Frankfurt / New York: Campus.

Schweller, Randall 2011. »Emerging Powers in an Age of Disorder« in *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*, 17,3, S. 285–297.

Shilliam, Robbie 2021. *Decolonizing Politics. An Introduction*. New York: J. Wiley & Sons.

Shklar, Judith N. 1989. »The Liberalism of Fear« in: Rosenblum, Nancy L. (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press. S. 21–38.

Singer, Peter 1984. *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1988. »Can the Subaltern Speak?«, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press: Urbana, S. 271–313.

Stephen, Matthew; Zürn, Michael (Hrsg.) 2019. *Contested World Orders. Rising Powers, Non-Governmental Organizations, and the Politics of Authority Beyond the Nation-State*. Oxford/New York, NY: Oxford University Press.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stichweh, Rudolf 2020. »Unablässige Prozesse.«, in *Forschung & Lehre*, 27,4, S. 298–300.
Wesche, Tilo 2023. *Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum*. Berlin: Suhrkamp.
Wiener, Antje 2014. *A Theory of Contestation*. Heidelberg: Springer.
Zhao, Tingyang 2019. *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Berlin: Suhrkamp.
Zürn, Michael 2016) »Survey Article: Four Models of a Global Order with Cosmopolitan Intent: An Empirical Assessment«, in *Journal of Political Philosophy*, 24,1, S. 88–119.
Zürn, Michael 1998. *Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Zürn, Michael 2018. *A Theory of Global Governance: Authority, Legitimacy, and Contestation*. Oxford: Oxford University Press.
Zürn, Michael 2022. »How Non-Majoritarian Institutions Make Silent Majorities Vocal. A Political Explanation of Authoritarian Populism«, in *Perspectives on Politics* 20,3, S. 788–807.
Zürn, Michael 2024. »Reflections on Endogenous Crises Explanations in a World of Liberal Orders« in *Global Studies Quarterly*, 4,2, ksae027, https://doi.org/10.1093/isagsq/ksae027.
Zürn, Michael; Fernández, Nieves; Röllicke, Lena; Weckemann, Maximilian; Schmotz, Alexander; Gosepath, Stefan 2024. *Towards a Typology of Contestations: Four Clusters of Contestants*, SCRIPTS Working Paper No. 44, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenfassung: Die Beiträge zu diesem Leviathan-Sonderband legen den Schluss nahe, dass die Anfechtungen und Krisen des liberalen Skripts überwiegend auf endogene Ursachen zurückzuführen sind. Diese können abschließend in vier Krisendiskursen zusammengefasst werden: Krise des Universalismus, Krise der Gleichheit, einer Krise der Demokratie und einer ökologischen Krise. Diese Krisen sind durch Institutionen des liberalen Skripts mitverursacht, jedoch diesem nicht zwingend strukturell eingeschrieben. Die politischen Institutionen des liberalen Skripts sind nicht im leeren Raum entstanden, sondern konkurrieren mit bestehenden gesellschaftlichen Machtstrukturen. Diese Institutionen müssen jedoch eine substanzielle Selbsttransformation vornehmen. Es muss mehr Platz für die konstitutive demokratische Kritik am liberalen Skript geben, das liberale Fortschrittsversprechen an die ökologische Krise anpasst und starke demokratisch legitimierte internationale Institutionen geschaffen werden.

Stichworte: Liberales Skript, Endogenität, Selbsttransformation, Krisentheorie, Demokratie, Liberalismus

The necessary self-transformation of the liberal script

Summary: The contributions to this Leviathan Sonderband suggest that the contestations and crises of the liberal script are predominantly due to endogenous causes. In conclusion, these can be summarized in four crisis discourses: Crisis of Universalism, Crisis of Equality, a Crisis of Democracy, and an Ecological Crisis. These crises are partly caused by institutions of the liberal script but are not necessarily structurally inscribed in it. The political institutions of the liberal script did not emerge in a vacuum but compete with existing social power structures. However, these institutions must undergo a substantial self-transformation. There must be more room for the constitutive democratic critique of the liberal script, the liberal promise of progress must be adapted to the ecological crisis and strong, democratically legitimized international institutions must be created.

Keywords: liberal script, endogeneity, self-transformation, crisis theory, democracy, liberalism

Autoren:

Prof. Dr. Michael Zürn
Direktor der Abteilung Global Governance
Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung
Reichpietschufer 50
10785 Berlin
michael.zuern@wzb.eu

Fritjof Stiller
Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung
Reichpietschufer 50
10785 Berlin
fritjof.stiller@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/9783748944928 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY