

Inhalt

Paula Diehl, Samuel Salzborn
Editorial der Gastherausgeber: Politische Theorie(n) der politischen Kultur 143

Abhandlungen

Sophia Schubert, Holger Zapf
Komplementäre Perspektiven? Was politische Kulturforschung und transkulturelle
Politische Theorie voneinander lernen können 147

Jan Christoph Suntrup
Recht als Kultur. Ein blinder Fleck der politischen Kulturforschung 170

Christoph Raiser
Performativität als Grundlage politischer Handlung. Ein kultursoziologischer Ein-
wurf zur Debatte um politische Kultur 190

Wilhelm Hofmann
Politische Kultur als das Andere der kommunikativen Vernunft.
Stellenwert und Konzept ‚politischer Kultur‘ in Jürgen Habermas’
Theorie der deliberativen Demokratie 211

Maja Bächler
Das ‚Beyond‘ politischer Kulturforschung: Zwischen Heterogenisierung
und Kohäsion 229

Portrait

David Strecker
Rückkehr der Krisentheorie?
Ein Blick voraus auf Claus Offes Frühwerk 247

Interview

David Strecker

„Die plötzliche Implosion eines obsoleten Gesellschaftssystems ist ja eine Eventualität, die auch auf der anderen Seite des ehemaligen Eisernen Vorhangs keineswegs auszuschließen ist“

Gespräch mit Claus Offe 253

Rezension

Rieke Trimçev

Kontingenz – zur Geschichte eines politiktheoretischen Modebegriffes 285

Tagungsberichte

Steven Schäller

Die Macht der Verfassungsgerichte als Problem der Gewaltenteilung
Tagungsbericht zum 5th *Central and Eastern European Forum of Young Legal, Political and Social Theorists* am Alfred Krupp Wissenschaftskolleg
in Greifswald vom 3.–4. Mai 2013..... 291

Jörn Ketelhut

Hat Humpty Dumpty eigentlich ‚Recht‘? Interpretationen zwischen Politik und Recht. Bericht über die Gründungstagung der DVPW-Themengruppe
Politik und Recht vom 21.–23. Juni 2013 an
der Friedrich-Schiller-Universität Jena 297

Editorial: Politische Theorie(n) der politischen Kultur

*Paula Diehl, Samuel Salzborn**

Die politische Kulturforschung erlebt gegenwärtig eine Renaissance. Während im deutschsprachigen Raum die Erforschung von politischer Kultur in den letzten Jahren oft auf die Messung einer rein quantitativ-statistischen (Einstellungs-)dimension beschränkt blieb, entwickelt sich der politische Kulturbegriff im englischen Sprachraum seit einiger Zeit (wieder) zu einem der wesentlichen Instrumente, mit dessen Hilfe politische Konflikte und die Frage nach der Akzeptanz oder Ablehnung bestehender politischer Ordnungen analysiert werden. Dabei rückt die subjektive Dimension des Politischen, die Frage der Vermittlung zwischen Individuum und Struktur, wieder in den Mittelpunkt der Forschung. Bei dieser Frage geht es zwar auch – wie in der quantitativen Einstellungsforschung – um die Ermittlung von Zustimmungen und Ablehnungen von politischen Konzepten, aber viel mehr noch wird versucht, mit dem Konzept der politischen Kultur systematisch einen Raum zu erschließen, in dem das gesamte Interaktionsfeld des Politischen untersucht werden kann – einschließlich seiner theoretischen, historischen und dynamischen Dimensionen.

In den letzten zehn Jahren fokussiert die politische Kulturforschung insofern international wieder stärker auf einen qualitativ entwickelten und theoretisch expliziten Begriff von politischer Kultur, der diese als analytische Kategorie für politische Konflikte entlang weltanschaulicher, ethnischer und religiöser Fragen konzeptionell nutzbar machen will (Ansätze unter anderem von Bennich-Björkman 2007; Carr 2007; Henderson 2007; Woshinsky 2008). Im deutschen Sprachraum liegt die Dominanz der politischen Kulturforschung zwar nach wie vor im quantitativ-empirischen Bereich. Allerdings hat auch hier Schuppert (2008) kürzlich eine konzeptionelle Wende eingefordert, bei der sich der Blick der politischen Kulturforschung wieder stärker von der Einstellungs- auf die Vorstellungsebene und damit die politisch-kulturelle Analyse von Weltanschauungen verlagern sollte. Damit soll – in den Worten Schupperts – das politische Kulturkonzept von „seinem subjektiven Kopf und den darin enthaltenen Meinungen und Einstellungen auf seine strukturellen und institutionellen Füße“ (Schuppert 2008: 15) gestellt werden. Zur Erneue-

* Dr. Paula Diehl, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: paulaDiehl@gmx.com
Prof. Dr. Samuel Salzborn, Georg-August-Universität Göttingen
Kontakt: samuel.salzborn@sowi.uni-goettingen.de

erung der politischen Kulturforschung tragen darüber hinaus die Impulse aus den Cultural Studies in Großbritannien und den USA (Hall 2007; Fiske 1989), aus den Post-Colonial Studies (Bhabha 1997) sowie aus den deutschen Kulturwissenschaften (Schwelling 2004) bei. Mit der Berücksichtigung der Cultural Studies konnten neue Forschungsfelder erschlossen werden. Dazu gehören die Untersuchung politischer Einstellungen, Präferenzen und Vorstellungen über die Politik, die durch die massenmediale und populäre Kultur vermittelt werden (Dörner 2001). Bereits 2004 schlug Birgit Schwelling einen neuen Blick auf die politische Kultur vor und erweiterte damit den Untersuchungsgegenstand durch die Aufmerksamkeit auf politische Prozesse innerhalb der kulturellen Produktion.

Die vorliegende Ausgabe geht davon aus, dass für die Wiederbelebung der deutschen politischen Kulturforschung zwei zentrale Anliegen zu betonen sind: erstens die Rückkopplung an das politiktheoretische Fundament, das die Kriterien für die Analyse und Beurteilung politisch-kultureller Phänomene liefern kann, und zweitens die Verknüpfung mit der politischen Ideengeschichte, die den Kontext der Entstehung und Veränderung kultureller Praxen erschließen lässt. Die hier gesammelten Aufsätze geben unterschiedliche Antworten auf die Fragen nach dem Kulturbegriff und nach der Eingrenzung von politischer Kultur. Dabei entwickeln sie unterschiedliche theoretische Zugänge, die zur Aktualisierung der politischen Kulturforschung besonders produktiv sind. In diesem Schwerpunktheft der *Zeitschrift für Politische Theorie* wird der Versuch unternommen, den politischen Kulturbegriff einerseits historisch-theoretisch zu rekonstruieren und vor dem Hintergrund der internationalen Debatten mögliche theoretische Konzeptionen von politischer Kultur zu diskutieren, andererseits aber auch Kontextualisierungsfelder aufzuzeigen, die in der bisherigen politischen Kulturforschung theoretisch unzureichend reflektiert sind.

Sophia Schubert und Holger Zapf greifen in ihrem Beitrag *Komplementäre Perspektiven? Was politische Kulturforschung und transkulturelle Politische Theorie voneinander lernen können* den diskursiven Strang zwischen eher empirisch-quantitativer und eher konzeptionell-theoretischer politischer Kulturforschung auf. Sie zielen auf eine integrative Vermittlung und richten ihr Hauptaugenmerk einerseits auf den Kulturbegriff selbst, andererseits auf das Moment der wechselseitigen Bezogenheit von empirischer und theoretischer politischer Kulturforschung. Zentral ist Schubert/Zapf dabei, dass beide Varianten politischer Kulturforschung den Kontext politischen Denkens in seiner kulturspezifischen Manifestation über Werte, Normen und so weiter analysieren. Ungeachtet der Differenzen – etwa hinsichtlich der Operationalisierung des Kulturbegriffs oder methodologischer Selbstlegitimierungen – findet eine wechselseitige Befruchtung statt, die über das Verständnis von politischer Kultur vermittelt wird und Anschluss für konzeptionelle Weiterentwicklung bietet.

Eine solche Interdependenz ist nicht nur zwischen theoretischer und empirischer politischer Kulturforschung attestierbar, sondern vielmehr auch in anderen Feldern kultureller Imprägnierung des Politischen. Jan Christoph Suntrup weist vor diesem Hintergrund nachhaltig auf den systematischen Mangel rechtstheoretischer Reflexionen innerhalb der politischen Kulturforschung hin. Er argumentiert in seinem Beitrag *Recht als Kultur – Ein blinder Fleck der politischen Kulturforschung*, dass trotz der zum Teil in jüngerer Zeit erst wieder verstärkten Aufmerksamkeit der Politikwissenschaft für rechtstheoretische und rechtspolitologische Fragen eine politisch-kulturelle Analyse des Rechts weitgehend vernachlässigt wurde. Dies scheint auch vor dem Hintergrund der Weimarer Staatsrechtsdebatte verwunderlich, sodass auch Suntrup argumentiert, dass gerade im Recht und sei-

ner Systematik zentrale Vorstellungen von Werten, aber auch konzeptionelle Fokussierungen mit Blick auf rechtlich kodifizierte Ordnungsvorstellungen einer Gesellschaft zum Ausdruck kommen. Sein Vorschlag für einen kulturwissenschaftlich informierten Rechtsbegriff zielt insofern auch darauf, gleichermaßen kulturell differente Vorstellungen von Recht zu reflektieren und, hier noch stärker aus der Perspektive einer transnational vergleichenden politischen Kulturforschung argumentiert, politische und gesellschaftliche Konflikte auch als Kampf um konkurrierende Rechtskulturen zu begreifen.

Christoph Raiser stellt in seinem Beitrag *Performativität als Grundlage politischer Handlung – Ein kultursoziologischer Einwurf zur Debatte um politische Kultur* die Grundintention des klassischen, vor allem quantitativen politischen Kulturbegriffs in Frage. Er schlägt – durchaus in Anlehnung an die jüngeren internationalen Debatten – ein Verständnis von politischer Kultur vor, das über den Performance-Begriff als konzeptioneller Rahmen für politisches und soziales Handeln erweitert wird. Die handlungstheoretische Genealogisierung des politischen Kulturbegriffs fokussiert damit auf den prozessualen Kern von politischer Kultur und ihre Relationalität. Damit schließt Raiser an das Argument der integrativen Verbindung von Kultur und Recht von Suntrup an, erweitert dieses aber gerade mit Blick auf die Interaktionsperspektive. Zentral für Raiser ist dabei vor allem das narrative Moment, in dem politische Kultur als politisches Handeln im Sinne der Aufspannung eines Feldes von Entwicklungs- und Alternativoptionen denkbar wird.

In seinem Beitrag *Politische Kultur als das Andere der kommunikativen Vernunft – Stellenwert und Konzept ‚politischer Kultur‘ in Jürgen Habermas’ Theorie der deliberativen Demokratie* zeigt Wilhelm Hofmann, dass die konzeptionelle Bedeutung des (politischen) Kulturbegriffs bei Habermas zunächst als marginalisiert beschrieben werden kann, da sein kommunikatives Grundkonzept von der grundsätzlichen Annahme der defizitären Verständigungsmodi ausgeht, sie aber zugleich zentral mit Blick auf ihre Sinnreproduktion anzusehen sind. Hofmann betont, dass für Habermas ethische Schlüsselfragen philosophisch nicht entscheidbar seien und gerade deshalb dem kommunikativen Prozess anvertraut werden müssten, soll eine hinreichende (moralische) Geltung erzielt werden. Dies führt allerdings zu dem Problem, dass sich im regionalen und internationalen Kontext kulturelle Disparitäten und nachhaltige (Marginalisierungs-)differenzen auf philosophischer Ebene nicht ohne Weiteres lösen lassen. Insofern wird die Idee der Deliberation kulturell, quasi von außen, unter Druck gesetzt. Die Hinwendung von Habermas zu religiösen Phänomenen als möglichen Regulierungsinstanzen führt Hofmann dann zu der These einer grundsätzlichen Ambivalenz der Konzeption von (politischer) Kultur im Werk von Jürgen Habermas.

Diese am Beispiel von Habermas entwickelte kulturpolitische Ambivalenz führt zu der Frage, die Maja Bächler in ihrem Beitrag *Das ‚Beyond‘ politischer Kulturforschung: Zwischen Heterogenisierung und Kohäsion* diskutiert: das Problem einer begrifflichen Fixierung auf nationales und kulturelles Vokabular, wie es ja nicht zuletzt auch bereits im Terminus der politischen Kultur zum Ausdruck kommt. Bächler kritisiert diese kulturpolitische Verengung des politischen Kulturverständnisses und argumentiert für eine begriffliche Rejustierung, ausgehend von einer Bedingtheit von Staat und Kultur im Begriff der politischen Kulturforschung, indem sie beide voneinander trennt. Dabei geht es um das Dazwischenliegende und das Darüberhinausgehende: die Instabilität und Labilität von Kultur. Gerade mit Blick auf den faktisch hybriden Charakter der Kultur wird eine heterogene Subjektstituierung erforderlich, die im Spannungsfeld von Kollektivierung und Gemeinschaftsbildung wiederum selbst auf das handlungsermöglichende Moment von politischer Kultur verweist.

Literatur

- Bennich-Björkman, Li, 2007: *Political Culture under Institutional Pressure. How Institutional Change Transforms Early Socialization*, New York.
- Bhabha, Homi K., 1997: *Verortungen der Kultur*. In: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Stauffenberg Discussion Bd. 4, Tübingen, 123–148.
- Carr, Craig L., 2007: *Polity. Political Culture and the Nature of Politics*, Lanham.
- Dörner, Andreas, 2001: *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Fiske, John, 1989: *Understanding Popular Culture*, London / Sydney.
- Hall, Stuart, 2007: *Endcoding/Decoding*. In: Ders. (Hg.), *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies*, London / Melbourne, 128–138.
- Henderson, Ailsa, 2007: *Hierarchies of Belonging. National Identity and Political Culture in Scotland and Quebec*, Montreal.
- Schuppert, Gunnar F., 2008: *Politische Kultur*, Baden-Baden.
- Schwelling, Birgit, 2004 (Hg.): *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden.
- Woshinsky, Oliver H., 2008: *Explaining Politics. Culture, Institutions, and Political Behavior*, New York / London.

Komplementäre Perspektiven? Was politische Kulturforschung und transkulturelle Politische Theorie voneinander lernen können

*Sophia Schubert / Holger Zapf**

Schlüsselwörter: Politische Kultur, Politische Theorie, Comparative Political Theory, Eurozentrismus, Vergleichende Politikwissenschaft

Abstract: Politische Kulturforschung und transkulturelle Politische Theorie sind zwar in unterschiedlichen politikwissenschaftlichen Teildisziplinen verortet, weisen aber elementare Überschneidungen hinsichtlich des Kulturbegriffs auf. Beide bemühen sich um die theoriegeleitete empirische Erforschung der Kontextbezogenheit politischen Denkens, die sich in kulturspezifischen Deutungsmustern und Werten manifestiert. Zugleich bestehen in der Operationalisierung des Kulturbegriffs, in der Methodologie sowie in den normativen Ausgangspunkten erhebliche Unterschiede, die die Frage aufwerfen, inwiefern beide Ansätze voneinander profitieren können. Ausgehend von einer Darstellung der jeweiligen Forschungsstände wird diese Frage vor allem mit Blick auf die theoretisch-konzeptionelle und die empirische Ebene systematisch erörtert. Es wird gezeigt, wie die Gegenüberstellung eine begriffliche Präzisierung und eine empirisch informierte Weiterentwicklung der jeweiligen Forschungsansätze ermöglicht.

Abstract: Although political culture research and comparative political theory are located in different subdisciplines of political science (that is Comparative Politics and Political Theory), they feature fundamental commonalities concerning their concepts of culture. Both of these research programs aim – in a theory-driven empirical manner – at analyzing the contextuality of political thought which becomes manifest in culture-specific patterns of interpretation and values. On the other hand, they also feature considerable differences concerning their operationalization of the concept of culture, their methodology and their normative premises. Thus, the question arises to what extent both approaches can benefit from each other. We answer this question systematically and based on a discussion of the state of the art of the respective research programs, considering both the theoretical-conceptual and the empirical level. We show how the juxtaposition of these two approaches enables both a higher level of conceptual precision as well as an empirically informed elaboration of both research programs.

Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, Anschlussmöglichkeiten zwischen der politischen Kulturforschung einerseits und einer transkulturell¹ orientierten Politischen Theorie (oder

* Dr. Sophia Schubert, Freie Universität Berlin
Kontakt: sophia.schubert@fu-berlin.de
Dr. Holger Zapf, Georg-August-Universität Göttingen
Kontakt: hzapf1@gwdg.de

1 ‚Transkulturell‘ wird hier zunächst nicht in Bezug auf die unumgängliche Hybridität von Kultur selbst verstanden (vgl. Welsch 2000), sondern als prinzipielle Situiertheit von Gegenstand und Forscherin oder Forscher: Sobald ‚Kulturgrenzen‘ überschritten werden und politische Ideen in als fremd erfahrenen Kon-

‚comparative political theory‘) andererseits auszuloten. In beiden Forschungsrichtungen finden derzeit ganz ähnliche Diskussionen über Universalismus, Pluralismus und kulturelle Hybridität sowie über den angemessenen konzeptuellen und empirischen Umgang mit (politisch-)kulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden statt (vgl. Schubert 2012a; Zapf 2012a).²

Deshalb wird im Folgenden versucht, politische Kulturforschung und transkulturell orientierte Politische Theorie auf theoretisch-konzeptioneller und empirischer Ebene miteinander in Verbindung zu bringen. Auf *theoretisch-konzeptioneller* Ebene liegt diesem Versuch ein gemeinsames Begriffsverständnis zu Grunde. Der Kulturbegriff, der in der Literatur vielfach sehr vage und umfassend definiert wird,³ wird hier auf zwei zentrale Aspekte fokussiert: auf Sinnkomplexe und auf Werte. Die hierauf aufbauende Unterscheidungsmöglichkeit von wert- und sinnorientierten Kulturbegriffen (vgl. Chabal/Daloz 2006: 22) spiegelt sich zwar zum Teil in der quantitativen politischen Kulturforschung, die Werte in den Vordergrund stellt, wie auch im auf die Sinndimension bezogenen Ansatz der transkulturellen Politischen Theorie, erweist sich insgesamt aber doch als zu stark miteinander verwoben, um eine konsistente Leitunterscheidung abzugeben: Das auf Sinn bezogene Verstehen fremdkultureller politischer Theorien zielt zusätzlich auf das Verstehen kulturspezifischer Werte, und auch in den von der quantitativen politischen Kulturforschung untersuchten Orientierungen äußern sich nicht nur Werte, sondern ebenfalls Bedeutungen – auch wenn diese sich nicht ohne Weiteres quantifizieren lassen. Auf *empirischer* Ebene wird von einer Wechselwirkung zwischen politischer Kultur und politischem Denken ausgegangen: Politische Kulturen sind Teil des Kontextes für intellektuelle Interventionen, wobei der Kontext die Interventionen zwar nicht determiniert, aber ihre Semantik und ihre Fluchtpunkte vorgibt in einem Sinne, dass sich aus ihm heraus Elemente der intellektuellen Interventionen erklären und verstehen lassen. Umgekehrt stellen die Befunde der transkulturellen Politischen Theorie, die im Rahmen von komparativen oder Einzelfallanalysen intellektueller Erzeugnisse (also zum Beispiel politischer Denktraditionen oder einzelner politischer Theorien) gewonnen wurden, aufschlussreiche Hintergrund- beziehungsweise Zusatzinformationen für die Analyse von politischen Orientierungsmustern dar, wie sie in der quantitativen politischen Kulturforschung getätigt wird.

Im Folgenden werden zunächst beide Forschungsprogramme – politische Kulturforschung (1.) und transkulturelle Politische Theorie (2.) – in ihren Grundzügen und aktuellen Entwicklungen vorgestellt. Anschließend wird die Frage aufgegriffen, wie die transkulturelle Analyse politischer Theorien auf theoretisch-konzeptioneller (3.1) und empirischer Ebene (3.2) von der Auseinandersetzung mit der politischen Kulturforschung profitieren kann und vice versa (4.1–4.4).

texten (vgl. kritisch zum Kontextbegriff Weiß 2011) untersucht werden, wird Politische Theorie transkulturell betrieben. Die transkulturelle Orientierung impliziert dann, dass die kulturelle Fremdheit als konstitutiv für Forschungsprozess und -programm verstanden wird. Insofern kann auch die politische Kulturforschung transkulturell angelegt sein.

- 2 Auf das Projekt der ‚comparative political theory‘, seine aktuellen Debatten und insbesondere die methodischen Implikationen wurde bereits an anderer Stelle ausführlich eingegangen (Zapf 2011). Der vorliegende Beitrag knüpft an diese Ausführungen an, systematisiert sie aber neu, ergänzt sie um eine Konzeptualisierung des Kulturbegriffs als Kontinuum und entwickelt unter anderem auf dieser Grundlage Forschungsperspektiven, die sich aus dem Abgleich mit theoretischen und methodischen Aspekten der politischen Kulturforschung ergeben.
- 3 Erinnert sei hier etwa an den häufig verwendeten ‚totalitätsorientierten‘ Begriffstyp, der die gesamte Lebensweise einer konkreten sozialen Gruppe bezeichnet (vgl. Reckwitz 2000: 72).

1. Die Ausdifferenzierung der politischen Kulturforschung

Die politische Kulturforschung hat sich seit ihrer Gründung Mitte des 20. Jahrhunderts in den USA (vgl. Almond 1956; Almond/Verba 1989) zu einem bedeutenden und umfangreichen ‚Paradigma‘ (vgl. Iwand 1985; Fuchs 2007) innerhalb der politikwissenschaftlichen Teildisziplin Vergleichende Politikwissenschaft entwickelt.

In den letzten Jahrzehnten ließ sich dabei eine Ausdifferenzierung in unterschiedliche Forschungsrichtungen beobachten: Besonders sichtbar ist bis heute, vor allem in der deutschen politischen Kulturforschung, die Trennung in eine ‚qualitative‘⁴ und in eine ‚quantitative‘ Richtung. Deren Unterschiede, vor allem methodologischer und auch institutioneller Art, wurden bereits ausführlich dargestellt und diskutiert (vgl. vor allem Schwelling 2001; Westle 2009b: 24 ff.). Kaum dagegen wurde bisher eine weitere Ausdifferenzierung beachtet, die thematischer Natur ist. Sie fand vornehmlich im Rahmen der quantitativen politischen Kulturforschung statt, weshalb im Folgenden darauf fokussiert wird. Drei Forschungsstränge mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunkten lassen sich dort identifizieren:

Viele quantitative politische Kulturforscherinnen und -forscher interessieren sich bis heute, ganz wie die Gründungsväter, vor allem für die Rolle politischer Kultur im Hinblick auf die *Persistenz* politischer, vor allem liberal-demokratischer, Systeme. Speziell die Transitionen der exkommunistischen Systeme Mittel- und Osteuropas zu mehr oder weniger konsolidierten Demokratien sowie die unterschiedlich erfolgreichen Demokratisierungsprozesse in Lateinamerika, Ostasien und Afrika haben seit den 1990er Jahren die alte Thematik der kulturellen Grundlagen überlebensfähiger Demokratien neu belebt (vgl. zum Beispiel Linz/Stepan 1996; Plassner et al. 1997; Rose et al. 1998; Diamond 1994; 1999; Merkel 2000; Welzel 2002; Haerpfer et al. 2009).

Seit der verbreiteten Persistenz (westlicher) demokratischer Systeme und der größeren Relevanz der kommunitaristischen Demokratietheorie – ein theoretischer Impuls, den Robert Putnam mit seinem Werk *Making democracy work* (1993) für die politische Kulturforschung fruchtbar gemacht hat (vgl. zum Beispiel Laitin 1995: 171 ff.) – ist zudem die Frage nach der *Qualität* etablierter demokratischer Systeme und der Beschaffenheit einer dazu förderlichen politischen Kultur in den Fokus einiger politischer Kulturforscherinnen und -forscher gerückt, die sich seitdem speziell mit ‚Sozialkapital‘ und ‚Vertrauen‘ befassen (vgl. Gabriel 2009: 34 ff.).

Die zunehmende Bedeutung multikulturalistischer Fragestellungen im Zuge des ‚(multi-)cultural turn‘ (vgl. Schwelling 2001; Parvin 2009) in den Sozialwissenschaften gab schließlich den Impuls für die Entstehung eines dritten thematischen Forschungsstrangs in der quantitativen politischen Kulturforschung, der auf die Relevanz basaler politisch-kultureller (Un-)Ähnlichkeiten für die *Bedeutung und legitime Geltung* von Politik fokussiert (vgl. vor allem Inglehart/Baker 2000; Fuchs/Klingemann 2002; 2008; Inglehart/Welzel 2005; Lane/Ersson 2005; Berg-Schlosser 2010).

Diese drei thematischen Forschungsstränge wurden an anderer Stelle als ‚Persistenz‘-, als ‚Qualitäts‘- und als ‚Diversitätsforschung‘ bezeichnet.⁵ Eine knappe Zusammenfassung und einen Überblick bietet die folgende Tabelle 1.

4 Auch wenn die starre Trennung in eine rein quantitative und rein qualitative Forschungsrichtung als zu holzschnittartig erscheint und deshalb eine Verwendung von Anführungszeichen angemessen wäre, wird auf diese im Folgenden der besseren Lesbarkeit wegen verzichtet.

5 Vergleiche dazu und zu einer weit ausführlicheren Darstellung der thematischen Ausdifferenzierung der quantitativen politischen Kulturforschung: Schubert (2012a: 32 ff.).

Tabelle 1: Überblick über den Status quo der quantitativen politischen Kulturforschung

Kernelemente	Paradigma der politischen Kultur			
	<i>klassische politische Kulturforschung</i>	Persistenzforschung	Qualitätsforschung	Diversitätsforschung
<i>(politik-) theoretischer Hintergrund</i> <i>Erkenntnisinteresse</i>	<i>System-, Modernisierungs- und Kulturtheorien, v.a. aber: (normative) Demokratietheorie</i>			
	liberale Demokratietheorie		kommunitaristische Demokratietheorie	multikulturalistische Demokratietheorie
<i>gesellschafts-politischer Ausgangspunkt</i>	<i>Was beeinflusst Zustand und Entwicklung politischer und speziell demokratischer Systeme weltweit?</i>			
	unerwartete (In)Stabilität mancher demokratischer Systeme (z.B. Weimarer Republik, USA, UK) zu Beginn des 20. Jhd.	unterschiedlich erfolgreiche Demokratisierungsprozesse weltweit (v.a. in Mittel- und Osteuropa, Asien, Lateinamerika), v.a. seit 1989/90	weltweit unterschiedliche Leistungsfähigkeit persistenter Demokratien	unerwartetes Fortdauern und Wiedererstarben kultureller Diversität weltweit mit Folgen v.a. bzgl. der Bedeutung und legitimen Geltung von Politik, speziell von Demokratie
<i>inhaltliche Fragestellung</i>	Warum brachen (trotz gleichen Modernisierungsgrades) manche demokratischen Systeme zusammen und andere nicht?	Warum sind manche Demokratisierungsprozesse weltweit erfolgreich und manche nicht?	Warum sind manche persistenten Demokratien leistungsfähiger als andere?	Warum bestehen (trotz Globalisierung) bzgl. der Bedeutung und legitimen Geltung von Politik (v.a. von Demokratie) weiterhin und zunehmend grundlegende Differenzen?
<i>(normativer) Bezugspunkt</i>	Stabilität von Politik, v.a. Demokratie	Quantität und Persistenz (d.h. Transformation und Konsolidierung) von Demokratien	Qualität von Demokratien	Bedeutung und legitime Geltung von Politik, v.a. von Demokratie(n)
<i>Kausalannahme</i>	<i>Politische bzw. demokratische Kulturen sind folgenreich für politische bzw. demokratische Systeme.</i>			
	d.h. (In)Stabilität von politischen und demokratischen Systemen aufgrund (un)passender politischer Kultur *	d.h. (Miss)Erfolg von Verbreitung und Verankerung der Demokratie u.a. aufgrund (un)passender politischer Kultur **	d.h. (mangelnde) Leistungsfähigkeit von Demokratien u.a. aufgrund (un)passender politischer Kultur ***	d.h. (un)gleiche Bedeutung und legitime Geltung von Politik, v.a. von Demokratie(n), weltweit u.a. aufgrund der (Un)Ähnlichkeit politischer Kulturen ****
<i>forschungs-praktische Fragestellung</i>	<i>Wie ist diese ‚politisch bzw. demokratisch folgenreiche Kultur‘ genau zu fassen?</i>			
	Wie (mit welcher politischen Kultur) lässt sich die Stabilität von politischen Systemen, v.a. von Demokratien, erhöhen? *****	Wie (mit welcher politischen Kultur) lässt sich die weltweite Verbreitung und Persistenz von Demokratien erhöhen?	Wie (mit welcher demokratischen Kultur) lässt sich nicht nur die Persistenz, sondern auch die Qualität von Demokratien verbessern?	Wie (mit welchen (Un)Ähnlichkeiten zwischen politischen Kulturen) sind Unterschiede und Gemeinsamkeiten bzgl. der Bedeutung und Legitimität von Politik und v.a. von Demokratie(n) weltweit zu erklären?
<i>Begriff der politischen Kultur</i>	<i>konzeptuell: als Aggregat subjektiver Orientierungen von Bürgern gegenüber politischen Objekten</i>			
	politische, v.a. demokratische, Kultur	demokratische (Persistenz)Kultur	demokratische (Qualitäts)Kultur	politische (Diversitäts)Kultur
<i>Methode</i>	<i>methodisch: über repräsentative und standardisierte Bevölkerungsumfragen</i>			

Quelle: eigene Darstellung.

Anmerkungen zu Tabelle 1:

- * Dies veranschaulichen folgende Zitate: „Political cultures may or may not be congruent with the structures of the political system.“ (Almond/Verba 1989: 20) und: „Wenn die politische Kultur und die politische Struktur zueinander passen, dann ist ein politisches System stabil“ (Gabriel 2009: 21).
- ** Oder wie Fuchs (2007: 163) festhält: „A crucial factor for the persistence of a democratic regime is a political culture that is in congruence with the regime structure. Formulating this causal-analytically, democratic culture is a determinant for the persistence of a democratic regime.“
- *** Denn: „The civic norms and values underlying the cooperation of the citizens [and being a component of democratic culture] are significant determinants for the functioning of a democracy“ (Fuchs 2007: 172).
- **** Nach Berg-Schlosser (2010: 49): „[T]he cultural ‚frames‘ in each society which shape individual orientations, but which also may be a source of certain stereotypes and prejudices, can be examined more closely and made more prominent in both their potentially more ‚positive‘ and negative functions. Inter-

ethnic, religious, and overall inter-cultural conflicts may then be better understood and, possibly, regulated and accommodated by appropriate political institutions and, if necessary, interventions. Our culturally extremely rich and increasingly interacting and interdependent world, thus is still full of challenges for a meaningful analysis of political culture.“

***** In den Worten Almond und Verba (1989: 337 f.): „Is there a democratic political culture – a pattern of political attitudes that fosters democratic stability, that in some way ‚fits‘ the democratic political system?“

In Bezug auf die Kernelemente der quantitativen politischen Kulturforschung (in der linken Spalte der Tabelle) verdeutlicht diese Synopse einerseits die *Gemeinsamkeiten* der drei Forschungsstränge (in den Zeilen kursiv hervorgehoben): Deren Vertreterinnen und Vertreter ist bisher grundsätzlich ein system-, modernisierungs- und kulturtheoretischer Hintergrund und speziell die inhaltliche Verortung in der normativen Demokratietheorie gemein. Zusammen mit der Beobachtung gesellschaftspolitischer Entwicklungen ergibt sich daraus ein Interesse an den Einflussfaktoren für Zustand und Entwicklung politischer, vor allem demokratischer, Systeme weltweit. Einen zentralen Einflussfaktor stellt, nach der gemeinsamen Kausalannahme, politische beziehungsweise demokratische Kultur dar. Die sich daraus ergebende forschungspraktische Fragestellung lautet: Wie ist politisch beziehungsweise demokratisch folgenreiche Kultur genau zu fassen? Die gemeinsame Antwort lautet, was das Konzept betrifft und in den berühmten Worten der Gründerväter: „the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of the nation“ (Almond/Verba 1989: 13). Politische Kultur wird von diesen Autorinnen und Autoren also grundsätzlich begriffen als Orientierungsmuster der Bürgerinnen und Bürger eines Landes bezüglich Politik. Dabei kann es sich um alle möglichen Arten von Orientierungen handeln (vgl. Westle 2009c: 43 ff.). Zur empirischen Erfassung politischer Kulturen bevorzugen die Vertreterinnen und Vertreter der quantitativen politischen Kulturforschung die repräsentative und standardisierte Umfrageforschung.

Neben diesen Gemeinsamkeiten veranschaulicht Tabelle 1 aber auch, inwiefern die Forschungsstränge jeweils *unterschiedliche* thematische Schwerpunkte setzen und so eine Ausdifferenzierung der quantitativen politischen Kulturforschung bewirken: Der gemeinsame Kern wurde, wie bereits skizziert, sowohl durch unterschiedliche demokratietheoretische Impulse als auch gesellschaftspolitische Entwicklungen inspiriert und mit Blick auf sich daraus ergebende unterschiedliche Problemstellungen und normative Bezugspunkte verschiedenartig konkretisiert. Zur konzeptuell passenden empirischen Bearbeitung der jeweiligen inhaltlichen Fragestellung war zudem eine inhaltliche Spezifizierung der allgemeinen Kausalannahme, der forschungspraktischen Fragestellung und der Begrifflichkeit vonnöten. Dies ist in den weiteren Spalten der Tabelle in Stichworten zusammengefasst.

Für diese Synopse spricht erstens, dass es sich hierbei um eine Darstellung der gegenwärtigen quantitativen politischen Kulturforschung in direktem Bezug auf deren Kernelemente handelt, die umfassender, differenzierter und präziser ist als die bisher vorliegenden, und zweitens, dass sie mit den meisten aktuellen Darstellungen des Forschungsstands kompatibel ist.⁶

6 So unterscheiden nicht nur Svante Ersson und Jan-Erik Lane (2008: 436) grob drei „current issues in political culture theory“, die den drei hier genannten sehr ähnlich sind: Werte(-wandel) weltweit, vor allem Wertorientierungen bezüglich ‚gender and sexuality‘ (Inglehart), Sozialkapital (Putnam) und ‚Kampf der Kulturen‘ (Huntington); auch Dirk Berg-Schlosser (2010: 44 ff.) benennt diese drei Forschungsstränge als ‚bedeutende Entwicklungen‘ innerhalb der gegenwärtigen politischen Kulturforschung, bezeichnet sie al-

Die politische Kulturforschung hat sich also zuletzt nicht nur *methodologisch*, das heißt in eine eher qualitative und eine eher quantitative Forschungsrichtung, ausdifferenziert, sondern auch *thematisch*, das heißt in die Persistenz-, die Qualitäts- und die Diversitätsforschung. Dass Letztere besonders zukunftssträftig ist und dass die Comparative Political Theory (CPT) dabei eine wichtige Rolle spielt, wird später aufgezeigt (Abschnitt 4.).⁷ Zunächst ist noch der Forschungsstand der transkulturellen politischen Theorie zu umreißen.

2. Die Fragestellung der transkulturellen Politischen Theorie

Die Politische Theorie hat das Phänomen der Kultur bislang vorrangig aus zwei Perspektiven wahrgenommen: Einerseits wurde die Möglichkeit ausgelotet, Kultur als Legitimationsgrund für die liberale Demokratie selbst sowie etwaige Ansprüche ihr gegenüber zu verstehen (vgl. Rawls 2005; Sandel 1995; Taylor et al. 1993; Scott 2003). In diesem Zusammenhang wurde neben der Kultur generell – etwa als Ausgangspunkt für eine Bestimmung des ‚Guten‘ – zum Teil auch gerade die *politische* Kultur als Voraussetzung einer funktionierenden liberalen und pluralistischen Demokratie thematisiert (vgl. Rawls 1999: 152–156). Andererseits diente der Begriff der Kultur als Angelpunkt zur Dezentrierung sowie zur Kosmopolitisierung einer als gefährlich eurozentrisch verstandenen Politischen Theorie (vgl. Pantham 1983; Dallmayr 1997; Jenco 2012; Godrej 2009). Das Ziel des damit verfolgten Ansatzes bestand bislang im weitesten Sinne darin, kulturelle Differenz als produktive Irritationsquelle für die Entwicklung politischer Ideen und Theorien zu nutzen. Diese Perspektive auf Kultur als relevanten Kontext Politischer Theorie wurde dabei jedoch kaum mit der Idee einer politischen Kultur in Verbindung gebracht – im Gegenteil wurde, wenn das Konzept explizit reflektiert wurde, eher auf soziologische und ethnologische anstatt politikwissenschaftliche Kulturbegriffe rekurriert und damit auf die Kultur im Allgemeinen Bezug genommen (vgl. exemplarisch Dallmayr 1997).

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen zweiten Ansatz. Zunächst soll sein durchaus vielfältiges Forschungsprogramm knapp skizziert werden (vgl. ausführlich zu einigen dieser Vielfalt zu Grunde liegenden Debatten Zapf 2011). Darauf aufbauend wird dann gezeigt, dass diese Vielfalt sich in ebenso vielfältigen Kulturbegriffen spiegelt, die auf einem Kontinuum angesiedelt sind. Auf dieser Grundlage kann eine Systematisie-

lerdings als „global cultural modernization“ (Inglehart), „historical depth and persistence of cultures“ (Putnam) und „cultural conflict on a global scale“ (Huntington). Auch Susanne und Gert Pickel (2006: 133 ff.) und Oscar W. Gabriel (2009: 30 ff.) erwähnen die Wertewandel- und die Sozialkapitalforschung in der Tradition von Inglehart beziehungsweise Putnam, wobei Gabriel diese noch um die politische Psychologie ergänzt. Inglehart und Welzel (2005: 247) unterscheiden ebenfalls zwischen drei Ansätzen der politischen Kulturforschung, die deutliche Ähnlichkeiten mit den hier genannten drei Forschungssträngen aufweisen: Sie unterscheiden den „legitimacy“ beziehungsweise „system-support approach“ (Easton) vom „communitarian“ beziehungsweise „social capital approach“ (Putnam) und vom eigenen „human development“ beziehungsweise „emancipative approach“. Schließlich verweisen andere Autorinnen und Autoren, auch wenn sie selbst keine explizite Differenzierung von Forschungssträngen vornehmen, zumindest auch auf die Weiterentwicklung der quantitativen politischen Kulturforschung hin zu weiteren Fragestellungen, insbesondere nach der Persistenz (vgl. zum Beispiel Westle 2009c: 42) und nach der Qualität demokratischer Systeme (vgl. zum Beispiel Fuchs 2007: 178; Kaase 2007: 390).

7 Inwiefern zur Diversitätsforschung auch aus qualitativer Perspektive Erkenntnis beigetragen werden kann und dass die methodologische Ausdifferenzierung der politischen Kulturforschung somit quer zur thematischen liegt, wird dabei ebenfalls verdeutlicht.

rung dieser verschiedenen Begrifflichkeiten vorgenommen werden, an die später, wenn es um die Auslotung der theoretisch-konzeptionellen und der empirischen Anschlussfähigkeit geht, angeknüpft werden kann.

2.1 Das Forschungsprogramm

Wie oben bereits angedeutet, ist die Idee der kulturellen Differenz der Ausgangspunkt der in den USA insbesondere durch Fred Dallmayr (1997) angestoßenen und inzwischen vielfältig betriebenen ‚comparative political theory‘, deren Forschungsprogramm aufgrund seiner Situierung im Folgenden als transkulturelle Politische Theorie angesprochen wird. Unter diesem Dach werden zum Teil durchaus divergente Ziele und Ansätze verfolgt, die kaum mehr vereint als die Annahme: ‚culture matters‘. Das Forschungsprogramm umfasst insbesondere die

1. Überwindung der Beschränkung ‚westlicher‘⁸ Politischer Theorie auf westliche Referenzwerke und Begriffe, Erweiterung des westlichen Diskurshorizontes um Ideen und Vorstellungen aus ‚nichtwestlichen‘ Kontexten und insofern die
2. Dezentrierung und Irritation gängiger politischer Theorien, die
3. Entwicklung einer durch nichtwestliches Denken informierten kosmopolitischen Theorie, den
4. Aufweis der Differenz von politischen Theorien aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten und gegebenenfalls die Untersuchung ihrer Kulturgebundenheit, die
5. Überwindung verzerrender und kulturalistischer Darstellungen nichtwestlicher politischer Theorien, die
6. Analyse nichtwestlichen politischen Denkens vor dem Hintergrund lokaler gesellschaftlicher Situationen und Prozesse, die
7. Transformation und Dekonstruktion westlicher Selbstbeschreibungen durch retrospektive Transkulturalisierung des westlichen ‚Ideenerbes‘ und durch Abbildung nichtwestlicher, insbesondere postkolonialer Kritik an diesen Selbstbeschreibungen sowie auch die
8. Untersuchung von Austauschprozessen und Einflüssen zwischen verschiedenen Kulturen.

Zweierlei erschließt sich aus dieser Auflistung: Zum einen ist das Attribut ‚comparative‘ in vielen Fällen deplatziert – nicht immer wird im Rahmen des Forschungsprogrammes der CPT also verglichen, und wenn verglichen wird, dann nicht notwendigerweise zwischen Kulturen. So lässt sich zum Beispiel die Untersuchung nichtwestlichen politischen Denkens zum Zweck einer Darstellung politischer Ideen (6.) sehr gut ohne Vergleich ausführen, und wenn die Rezeption bestimmter Ideen in einem anderen Kulturraum untersucht wird (8.), so können innerhalb dieser Kultur die Rezeptionen verschiedener Autorinnen und Autoren verglichen werden (zum Problem des Vergleichs vgl. auch March 2009: 533). Zum anderen gehen die Ansätze von sehr unterschiedlichen Kulturbegriffen

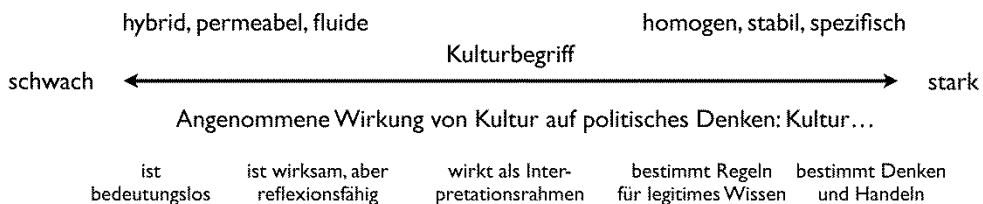
8 Der Begriff ‚westlich‘ dient hier und im Folgenden dazu, eine eurozentrische Perspektive zu markieren, die sich in erster Linie durch ihre Ignoranz gegenüber und teilweise auch durch ihre Abwertung von Ideen, Traditionen, Werten und sozialen Praktiken außerhalb Europas und Nordamerikas auszeichnet. Damit soll jedoch ‚der Westen‘ auch nicht auf essentielle Charakteristika reduziert werden, es ist also stets mitzubedenken, dass es sich hierbei um ein Konstrukt handelt, das zur Formulierung der Problematik gleichwohl unumgänglich ist. Das Gleiche gilt für den Terminus ‚nichtwestlich‘.

aus. So setzt die Suche nach kulturspezifischen Unterschieden zwischen politischen Ideen (4.) einen Kulturbegriff voraus, der stärker auf Kultur determinismus, Homogenität und eine relative Stabilität von Kulturen abstellt, um Kultur überhaupt ‚attributionfähig‘ zu machen. Auf der anderen Seite zielt die Überwindung verzerrender Darstellungen nicht-westlichen Denkens (5.) gerade im Gegensatz hierzu darauf ab, Kultur als weichen Referenzrahmen und Verstehenshorizont zu bestimmen, um so kulturalistische Wahrnehmungen (also Reifizierung von und die Überattribution auf Kultur) zu reduzieren. Die Auseinandersetzung mit politischen Vorstellungen (im umfassenden Sinne als politische Theorien, Ideen oder politisches ‚Denken‘, vgl. Zapf 2013: 19–22) über Kulturgrenzen hinweg findet also auf der Grundlage ganz unterschiedlicher Kulturbegriffe statt.

2.2 Die Kulturbegriffe der transkulturellen Politischen Theorie

Im Folgenden wird nun der Versuch unternommen, die verschiedenen Kulturbegriffe der transkulturell orientierten Politischen Theorie zu systematisieren, um klarer sehen zu können. Es kann davon ausgegangen werden, dass die in den verschiedenen Arbeiten explizierten wie auch die impliziten Kulturbegriffe entlang eines mehrdimensionalen Kontinuums angeordnet sind, dessen Dimensionen miteinander korrelieren: Auf der einen Seite steht ein starker Kulturbegriff, mit dem Kultur als homogen, stabil, spezifisch und determinierend bestimmt wird, während der schwache Kulturbegriff hybride, permeable, fluide und heterogen-diffuse Kulturen annimmt, deren Auswirkungen auf soziale Phänomene kontingent sind. In beiden Fällen wird Kultur als relevanter Rahmen für die Interpretation der Welt verstanden, wobei das im ersten Fall (in der Darstellung am rechten Ende des Kontinuums) wesentlich stärker als im zweiten (in Richtung der linken Seite) ausgeprägt ist: Hier wird dem Individuum kaum zugestanden, sich reflexiv zur eigenen Kultur zu verhalten, während im zweiten Fall davon ausgegangen wird, dass Kultur als Referenzrahmen nicht nur aktiv benutzt wird, sondern auch aktualisierungs- und interpretationsbedürftig sowie reflexionsfähig ist. Je schwächer der herangezogene Kulturbegriff ist, um so schwächer wird jedoch der Zusammenhang, der sich zwischen Kultur und politischen Vorstellungen plausibel unterstellen lässt – bis Kultur schließlich als bedeutungslos für politische Vorstellungen gelten muss, weil sie gänzlich diffus ist.

Abbildung 1: Kultur ist ...



Kultur als Kontinuum: Verschiedene Vorstellungen von Kultur in der transkulturellen Auseinandersetzung mit politischen Ideen

Quelle: eigene Darstellung.

Dieses Kontinuum lässt sich mit dem Terminus des Vergleichs in Verbindung bringen: Je stärker ‚komparativ‘ also eine transkulturelle politiktheoretische Untersuchung angelegt ist, desto stärker wird sie in der Regel auf einen starken Kulturbegriff zurückgreifen, da der Vergleich klar unterscheidbare Entitäten voraussetzt. Für den durch die Vergleichsambition implizierten starken Kulturbegriff folgt daraus, dass eine determinierende Beziehung oder zumindest eine starke Abhängigkeit zwischen dem kulturellen Kontext als Einflussfaktor einerseits und politischen Vorstellungen andererseits postuliert wird. Hieraus ergibt sich dann weiterhin die Vermutung, dass es Ausprägungen von politischen Vorstellungen geben müsste, die repräsentativ für bestimmte Kulturen sind. Der starke Kulturbegriff unterstellt also Homogenität, Stabilität, tendenziell eine deterministische Beziehung zwischen Kultur und politischem Denken und insofern dann auch Repräsentativität, also die Existenz von für eine Kultur spezifischen politischen Vorstellungen.

Die andere Möglichkeit besteht darin, auf den interkulturellen Vergleich zu verzichten und einen schwachen Kulturbegriff anzunehmen, der sich in den anderen Spielarten der transkulturellen Politischen Theorie wiederfindet – und zwar insbesondere in demjenigen Zweig, der auf interkulturelle Austauschprozesse fokussiert, da hier bereits die Forschungshypothese die Permeabilität von Kulturgrenzen impliziert. In diesem Bereich wird untersucht, wie Ideen kulturelle ‚Grenzen‘ überschreiten und was mit ihnen auf dieser Reise geschieht (vgl. Browsers 2006). Die untersuchten Intellektuellen stehen offensichtlich vor der Schwierigkeit, neue Ideen in ihren eigenen kulturellen Horizont zu integrieren, was sich dann mit unterschiedlichen Strategien (etwa retroaktiver Modernisierung, vgl. Zapf 2012b) bewerkstelligen lässt und wiederum die Hybridität von Kultur dokumentiert. Unabhängig von der Herkunft der auf diese Weise kulturell einzubettenden Ideen zeigt sich, dass die ‚eigene Kultur‘ eine Vielfalt an Aktualisierungsmöglichkeiten enthält, die selektiv mobilisiert werden können, wenn Komplexe von politischen Vorstellungen als kulturell angemessen dargestellt werden sollen. Einen exemplarischen Einblick in diese Vielfalt vermag zum Beispiel Gudrun Krämers *Gottes Staat als Republik* (1999) zu geben, in dem mehr als deutlich wird, dass die ‚islamische Kultur‘ (was auch immer das sein könnte) keine einheitliche politische Position determiniert, sondern im Gegenteil zur Legitimation höchst unterschiedlicher politischer Vorstellungen herangezogen wird (vgl. hierzu allgemein die Bände Lee/Fröhlich 2010; Dallmayr 2010; Zapf/Klevesath 2012).

Beide Kulturbegriffe bringen Probleme mit sich. Der schwache Kulturbegriff macht es schlichtweg unmöglich, Kulturen mit einer bestimmten Art des politischen Denkens in Verbindung zu bringen, obwohl sie zumindest in der Form von ‚Mentalitäten‘ einen Einfluss darauf haben dürften (zur kritischen Diskussion dieses Begriffs vgl. Lloyd 1990). Das muss zwar nicht in vollem Umfang auf die Intellektuellen zutreffen, da hier die Beteiligten sich durch ihre Bildung die Möglichkeit erarbeitet haben, sich von der eigenen Kultur zu distanzieren. Dennoch ist zu erwarten, dass Kulturen für politische Vorstellungen nicht folgenlos bleiben – auch wenn sie sich als Einflussgrößen mit verschiedenen situativen Faktoren (wirtschaftliche Entwicklung, politische Stabilität, gesellschaftliche Konflikte, Alphabetisierung et cetera) überlagern. Indem sie bedeutungsvolle Sinnhorizonte bereitstellen, liefern sie einen Rahmen für die Interpretation der sozialen Umwelt (Geertz 1983: 16–30). Mit dem schwachen Kulturbegriff lässt sich dagegen jedoch lediglich ‚anything goes‘ konstatieren, und damit kann Kulturen überhaupt kein Einfluss auf ihre jeweiligen Trägerinnen und Träger unterstellt werden.

Auf der anderen Seite lassen sich die kontrastierenden Ambitionen des starken Kulturbegriffs empirisch offensichtlich nicht seriös einlösen. Zum einen ist – zu Recht – die

Auffassung weit verbreitet, dass die Homogenität von Kulturen allenfalls noch für kleinräumige und zeitlich begrenzte Gemeinschaften angenommen werden kann, während auf der globalen Ebene in jedem Fall von einer intensiven Hybridität von Kulturen ausgegangen werden muss – so weit, dass sich sogar die Frage stellt, ob der Plural des Wortes überhaupt noch gerechtfertigt ist (vgl. Welsch 2000: 336–341). Der essentialistische Kulturbegriff, der auf der globalen Ebene von ganzen Zivilisationen oder Kulturkreisen (vgl. Huntington 1993) ausgeht, erweist sich damit als unhaltbar, da deutlich zu wenig differenziert. Zum anderen ist fraglich, was beim Vergleich von Kulturen überhaupt als Maßstab herangezogen werden könnte, da auch ein *tertium comparationis* nicht außerhalb von Kultur gedacht werden kann (vgl. Cappai 2005: 53). Und drittens lässt sich die Annahme einer deterministischen Beziehung zwischen Kultur und politischen Ideen und die damit zusammenhängende Vorstellung von im engen Sinne kulturspezifischen politischen Ideen empirisch allzu leicht falsifizieren, als dass sie ernst genommen werden könnte – vielmehr wird die kulturelle Spezifik von den untersuchten Theorieproduzentinnen und -produzenten selbst behauptet, und das entlarvenderweise für völlig unterschiedliche politische Ideen (vgl. exemplarisch auch Amirpur/Ammann 2006).

Nachdem hiermit der Stand der politischen Kulturforschung und der transkulturellen Politischen Theorie dargestellt wurde, können nun die theoretischen und empirischen Impulse, die von der politischen Kulturforschung für die Weiterentwicklung der transkulturellen Politischen Theorie (3.) und vice versa (4.) ausgehen, ausgelotet werden.

3. Was gewinnt die komparative Politische Theorie durch die quantitative politische Kulturforschung?

3.1 Theoretisch-konzeptionelle Ebene

Wollte man den dominanten Kulturbegriff der quantitativen politischen Kulturforschung auf dem oben dargestellten Kontinuum verorten, würde man wohl etwa in der Mitte landen: Politischen Kulturen wird eine mittel- bis langfristige Dynamik unterstellt, sodass sie wandelbar sind; zugleich jedoch lassen sie spezifische Orientierungsmuster erkennen und sind daher als Einheiten identifizierbar. Anders als bei der Annahme eines starken, am Ende des Spektrums angesiedelten essentialistischen Kulturbegriffs funktioniert zudem die Operationalisierung von Kultur in der politischen Kulturforschung völlig anders, da hier so etwas wie ein in sich als homogen und repräsentativ erkennbares Orientierungsmuster überhaupt erst durch Aggregation von individuellen Daten generiert wird. Auch wenn hier ethnozentrische Verzerrungen nicht ausgeschlossen sind (siehe auch 4.3), ist diese Information über Kultur zumindest empirisch deutlich irritabler als bei der Bestimmung des kulturell Differenten aus dem, was durch den Forschenden wahrgenommen wird – dies jedoch ist die primäre Heuristik für Ansatzpunkte transkultureller politiktheoretischer Untersuchungen.

Damit können die politischen Kulturen eine empirische Ergänzung für die ‚gefühlten‘ Kulturen darstellen, auf die sich die transkulturelle Politische Theorie bezieht. Als Hindernis erweist sich dabei zwar der methodologische Nationalismus der politischen Kulturforschung, der mit dem in der transkulturellen Politischen Theorie oft anzutreffenden Kulturraumdenken nicht zusammenpasst, doch können die auf nationale Gesellschaften bezogenen

Ergebnisse auch nach Kulturräumen zusammengefasst untersucht werden. Hier stellt sich dann die Frage, ob sich überhaupt einheitliche Orientierungsmuster für einen Kulturraum erkennen lassen, was im positiven Fall die Annahme der relativen Homogenität eines Kulturraumes immerhin stützen, im negativen jedoch stark erschüttern dürfte. Solche Ergebnisse dürften zu einer erheblich besseren Ausdifferenzierung der transkulturellen Politischen Theorie beitragen und ermöglichen es, empirisch gesättigte(-re) Begriffe von Kulturen oder Kulturräumen zu entwickeln, an die sich dann wiederum anschließen lässt.

Weiterhin ist es mit Blick auf die politische Kulturforschung möglich, den starken Kulturbegriff auf dem Kontinuum aus seiner Extremposition zu lösen und ‚Kulturen‘, wenn schon nicht auf der globalen oder nationalen Ebene, so doch wenigstens auf der Ebene sozialer Organisationen (Aschrams, Bruderschaften, Schulen oder Vereine) zu untersuchen. Diese können auf ihre kulturelle Homogenität hin ebenso überprüft werden wie auf die Geschlossenheit des Weltbildes und der politischen Ideen ihrer Mitglieder. In diesem Fall ist eine Untersuchung des Zusammenhangs von beidem mit einer Mischung aus ethnologischen und politiktheoretischen Methoden denkbar (vgl. Godrej 2009), zugleich jedoch gibt es hier die Möglichkeit einer methodischen Annäherung an die politische Kulturforschung, da die quantitative Erfassung von Orientierungsmustern ebenfalls sinnvoll ist. Ein Vorteil besteht hier zudem darin, dass nicht eine diffuse nationale Kultur oder ein Kulturraum untersucht wird, sondern eine soziale Einheit, die tatsächlich auch zur Transmission von Kultur im hier verstandenen Sinne beiträgt, sodass die Unterstellung einer gewissen Homogenität auch theoretisch gerechtfertigt erscheint.

Insgesamt erweisen sich im Paradigma der politischen Kulturforschung also die Operationalisierung von Kultur, die Möglichkeit zur empirischen Information von Kulturbegriffen sowie die Anwendung der Methoden auf Organisationen weit unterhalb der nationalen Ebene als fruchtbare Anknüpfungspunkte, die insbesondere Probleme im Bereich eines ‚starken‘ Kulturbegriffs verringern können. Als Anschlussperspektive ergibt sich zudem auch die Möglichkeit, das Forschungsprogramm im Kontext des schwachen Kulturbegriffs empirisch zu informieren: Politische Kulturen sind ein Teil des Kontextes für die Produktion von politischen Theorien. Dies wird im folgenden Punkt aufgegriffen, da dies unmittelbar auf die empirischen Ergebnisse der transkulturellen Politischen Theorie bezogen werden kann.

3.2 Empirische Ebene

Von den oben aufgeführten acht Aspekten des Forschungsprogrammes der CPT sind es insbesondere drei Punkte, bei denen die Integration der quantitativen politischen Kulturforschung empirische Informationsgewinne verspricht, es handelt sich um den Aufweis der Differenz von politischen Theorien aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten (4.), die Analyse nichtwestlichen politischen Denkens vor dem Hintergrund lokaler gesellschaftlicher Situationen und Prozesse (6.) sowie um die Untersuchung von Austauschprozessen und Einflüssen zwischen verschiedenen Kulturen (8.), insofern sie mit spezifischen Assimilations- oder Abgrenzungsprojekten verbunden sind. Allen drei Aspekten gemeinsam ist der Versuch, nichtwestliches politisches Denken genau zu erfassen – sei es nun in seiner Dynamik (8.), seinem sozialen (6.) oder ‚spezifisch‘ kulturellen (4.) Kontext.

Was könnten die Ergebnisse der quantitativen politischen Kulturforschung hierzu beitragen? Zunächst einmal sei daran erinnert, dass das in der transkulturellen Politischen

Theorie untersuchte politische Denken oftmals die Grenzen des akademischen Feldes überschreitet und sich explizit an die ganze Bevölkerung wendet, weshalb die Bevölkerung allgemein als Adressatin gelten kann. In einem so dimensionierten intellektuellen Feld gelten jedoch andere Produktionsbedingungen als in manch hochspezialisierten und akademisierten Theoriediskursen (vgl. Bourdieu 2002). Arabische Philosophen wie Hasan Hanafi oder Muhammad Abeer al-Jabri betonen diese öffentlichkeitsbezogene Stoßrichtung ihrer Publikationen ausdrücklich (vgl. Hegasy 2010: 3; Zapf/Reese-Schäfer 2010: 240; Hildebrandt 1998: 41). Es handelt sich also um intellektuelle Interventionen, die auf die Veränderung oder Beibehaltung von Vorstellungen und Werten der Gesellschaft insgesamt abzielen. Anders ausgedrückt: Das, was in der politischen Kulturforschung erhoben wird, ist zugleich der Gegenstand dieser – mitunter sehr grundsätzlichen – intellektuellen Interventionen.

Auf dieser Grundlage lässt sich ein weiterer Zusammenhang zwischen einem (politisch-)kulturellen Kontext und dem politischen Denken einer oder eines konkreten Intellektuellen vermuten: Die in einer Gesellschaft vorfindlichen (Wert-)Orientierungen dürften Einfluss auf die Artikulation der intellektuellen Interventionen haben. Zum Beispiel könnten stark traditionelle Orientierungen einen Indikator für die gesellschaftliche ‚Macht der Tradition‘ darstellen. Zwar ist durchaus anzunehmen, dass diese Orientierungen gerade unter der Bedingung an Bedeutung und Intensität gewinnen, dass die Herrschaft der Tradition durch Modernisierungsprozesse bereits in Frage gestellt und erfolgreich herausgefordert wurde, doch wird die konservative Kraft der Tradition gerade daran deutlich, dass sie auf diese Weise konsolidierend auf traditionskonforme Orientierungen wirken kann. Wenn sich auf Seiten der Orientierungen also eine solche ‚Macht der Tradition‘ abzeichnet, lässt sich daraus die Erwartung ableiten, dass das in der betreffenden Region vorfindliche politische Denken relativ starke Bezüge auf diese Orientierungen aufweist.

Ein solcher Zusammenhang lässt sich nicht allein auf der inhaltlichen Ebene überprüfen – er kann ebenso auf der formalen oder auf der semantischen Ebene gegeben sein: Wenn argumentiert wird, dann stellt sich die Frage, welche Form von Argumentation beim Publikum Resonanz erzeugt. Wenn Begriffe gebraucht werden, dann sollten sie eine gewisse Plausibilität mitbringen und nicht Befremden hervorrufen. Vorherrschender Traditionalismus etwa ließe erwarten, dass autoritative und kulturell ‚authentische‘ Argumente als gültig und ausreichend angesehen werden. Auf dieser Grundlage wird es möglich, die argumentative Strategie eines Textes im Kontext der Referenzgesellschaft einzuschätzen. Transponiert man diese Überlegungen auf ideengeschichtliches Material, so käme man etwa im Falle von Thomas Hobbes' *Leviathan* auf einen doppelten Befund: Die erste Hälfte des Buches argumentiert unerhört rational, während die zweite Hälfte stärker gängige und durch die Tradition abgesicherte Argumentationsweisen bedient. In Bezug auf die Referenzgesellschaft wird die im zweiten Teil des Buches herangezogene Argumentation als ‚kulturspezifische‘ Strategie ersichtlich, während die Argumentation sich im ersten Teil an die universale menschliche Vernunft wendet und aus Sicht des Autors im Gegensatz zum zweiten Teil eben nicht jedem/jeder gläubigen Christen/-in, sondern jedem Menschen einleuchten müsste. Solche Strategien sind gerade nicht kulturspezifisch in dem Sinne, dass die Autorinnen und Autoren aufgrund ihres eigenen kulturellen Hintergrundes nur so und nicht anders denken konnten (auch wenn der kulturelle Rahmen manche Sichtweisen und Ideen als besonders plausibel erscheinen lassen mag), sondern sie sind es zunächst einmal, weil der Adressatenkreis aus der Sicht der Theorieproduzentin oder des -produzenten eine entsprechende Vermittlung von Ideen verlangt.

Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen der Struktur von politiktheoretischen Argumentationen und den Orientierungsmustern einer Gesellschaft als Adressatin dieser Argumentationen lässt zwei Beschreibungsmöglichkeiten zu: Einerseits wäre es möglich, die Kultur als Determinante politischen Denkens anzunehmen, die lediglich unbewusst eine Rolle spielt. Offensichtlich jedoch laufen dieser starken Kausalbeziehung zwischen Kultur und politischen Vorstellungen empirische Befunde zuwider (siehe oben): Kulturen bringen divergente politische Vorstellungen hervor – und das nicht zuletzt, weil sie zum einen hybrid, zum anderen historisch dynamisch und obendrein auslegungsbedürftig sind. Andererseits kann es sein, dass Autorinnen und Autoren der kulturelle Hintergrund ihres Publikums bewusst ist und dass ihre Veröffentlichungen als Reaktion hierauf zu verstehen sind. Dabei sind Abweichungen von der zu erwartenden Argumentationsstruktur (also zum Beispiel Hobbes im ersten Teil des *Leviathan* im Gegensatz zur zweiten Hälfte oder im Gegensatz zu Filmers *Patriarcha*) keinesfalls ausgeschlossen. Vielmehr lassen sich auf der Grundlage der politischen Kultur Vermutungen über die zu erwartende Plausibilität der vorgetragenen Argumentation anstellen – je weiter sie sich von den durch die politische Kulturforschung festgestellten kognitiven und normativen Orientierungen entfernt, desto geringer dürfte insgesamt ihre Plausibilität sein.

Letztendlich bedeutet das aber auch, dass eine solcherart verstandene ‚Kultur‘ Einfluss darauf hat, was als legitimes Wissen gelten kann, wodurch sie latent die Entstehung von politischen Theorien beeinflusst (vgl. Zapf 2012a). Dabei ist dieser Einfluss nicht objektiv gegeben, sondern über die Perzeption der jeweiligen Theorieproduzentinnen und -produzenten vermittelt: Auch sie verfügen – analog zur Annahme der politischen Kulturforschung – über einen Eindruck von in einem konkreten Kontext relevanten ‚mittleren‘ Werten und Orientierungen und haben zusätzlich Hypothesen darüber, was ‚durchschnittliche‘ Rezipientinnen und Rezipienten als legitimes Wissen akzeptieren. Die ‚kulturelle Spezifität‘ von politischen Vorstellungen erweist sich dann als Funktion der Perzeption der Theorieproduzentinnen und -produzenten: Wenn erwartet wird, dass kulturspezifische oder vorgeblich kulturell authentische Argumentationen zum Ziel führen, wirkt sich das auf die Theorieproduktion aus – ebenso wie im entgegengesetzten Fall. Wenn es, wie etwa für die islamische Welt von Anna Seleny (vgl. 2006) unterstellt, Verstärker- und Echoeffekte gibt, die zur Überschätzung der Erfolgswahrscheinlichkeit von bestimmten Argumentationsstrategien führen, dann basieren die argumentativen Strategien der Theorieproduzentinnen und -produzenten auf einer verzerrten Wahrnehmung. Hinweise auf solche Verzerrungseffekte können gerade durch einen Abgleich mit den Ergebnissen der quantitativen politischen Kulturforschung gewonnen werden, die gleichwohl ihrerseits, wie in 4.4 noch vorgeschlagen wird, anhand von politiktheoretischen Analysen verstärkt auf die Sinndimension von Kultur bezogen werden können.

Abschließend sei auf den dynamischen Aspekt dieser Beziehung von politisch-kulturellem Kontext und politischer Theorieproduktion und damit auf die diachrone Relevanz dieser Überlegungen verwiesen: Wenn die Konstruktion von kulturell ‚authentischen‘ Positionen mit der Erwartung von Resonanz korreliert, die die entsprechenden Inhalte, Argumentationsweisen und Semantiken hervorrufen, dann sollte ein solcher Zusammenhang auch über die Zeit hinweg erkennbar sein. Wenn also im Längsschnitt Veränderungen in der politischen Kultur sichtbar werden, dann wäre zu erwarten, dass auch die Modi der Theorieproduktion sich verändern – vorausgesetzt, die Theorieproduzentinnen und -produzenten sind für den Wandel der politischen Kultur nicht blind.

4. Welche Impulse gehen von der Comparative Political Theory für die politische Kulturforschung aus?

Der jüngste der drei thematischen Forschungsstränge in der quantitativen politischen Kulturforschung, die Diversitätsforschung (siehe 1.), birgt innovatives Potenzial für zukünftige Analysen politischer Kultur(-en). Dies liegt insbesondere an den vielfachen Impulsen, die die CPT, speziell so wie sie von Fred Dallmayr (1997; 2004; 2010) initiiert wurde, zur Entstehung der Diversitätsforschung gegeben hat und zu deren Weiterentwicklung noch geben kann – sowohl in thematischer und theoretischer als auch in empirischer Hinsicht.

4.1 Ein Beitrag zur interdisziplinären Öffnung und thematischen Aktualisierung der politischen Kulturforschung

Seit ihrer Gründung blieb die quantitative politische Kulturforschung lange allein der System- und Modernisierungstheorie sowie dem normativen Primat der (liberalen) Demokratietheorie verhaftet. Das bedeutet, dass das Politische, für das politische Kultur als wichtiger Erklärungsfaktor betrachtet wurde, im Sinne von politischen *Systemen* konzeptualisiert wurde und dass politische Systeme zudem meist als *liberal-demokratisch* begriffen wurden. Systematische empirische politische Kulturforschung war quasi (liberal-)demokratische Kulturforschung (vgl. Pickel/Pickel 2006: 274). Statt einer denkbaren Fülle spannender Fragestellungen zum Bezugsverhältnis von politischer Kultur allgemein und Politik (in all ihren Dimensionen) war damit im Rahmen der quantitativen politischen Kulturforschung vornehmlich die Frage bearbeitbar, mit welcher *demokratischen* Kultur man *demokratische Systeme* möglichst stabil beziehungsweise persistent und leistungsfähig machen könne. Das Spektrum zu analysierender politischer Kulturen wurde entsprechend auf einzelne Aspekte demokratischer Kulturen wie Unterstützung, Vertrauen und Sozialkapital begrenzt und das Politische wurde auf wenige Aspekte demokratischer Systeme wie das Regime und die Autoritäten eingeschränkt (vgl. zum Beispiel Fuchs 2007; Gabriel 2009). Auch die Entwicklung der Qualitätsforschung in den 1990er Jahren konnte nicht zu einer über diese thematische und konzeptuelle Fokussierung hinausgehenden Ergänzung der quantitativen politischen Kulturforschung beitragen. Und dies, obwohl die Gründerväter Letzterer sie ursprünglich nicht nur als auf die Analyse (liberaler) Demokratien fokussierten Forschungsansatz angedacht hatten (vgl. zum Beispiel Almond 1956).

Mit der Entstehung der Diversitätsforschung in der letzten Dekade jedoch änderte sich dies. Seitdem kann quantitative politische Kulturforschung auch mehr sein als demokratische Kulturforschung. Dies gelang durch die Rezeption einiger bisher nicht beachteter Debatten aus benachbarten Disziplinen, darunter die CPT: Entstanden ist die Diversitätsforschung dadurch, dass mehrere politische Kulturforscherinnen und -forscher (vgl. vor allem Inglehart/Baker 2000; Inglehart/Welzel 2005) in ihren Studien eine Thematik aufgriffen, die sowohl in der Kultursoziologie (vgl. zum Beispiel Schwinn 2006) als auch in den Internationalen Beziehungen (vgl. Katzenstein 2010) und in der Politischen Theorie (vgl. Joppke/Lukes 1999; Laden/Owen 2007; Schubert 2012c) seit den 1990er Jahren kontrovers diskutiert wird: Entgegen modernisierungstheoretischer Annahmen scheinen kulturelle Unterschiede innerhalb von Staaten und zwischen diesen weltweit bestehen zu bleiben, ja sich teils gar zu vertiefen, und zudem politisch folgenreich zu sein. Samuel Huntington (1993; 1998) etwa hat besonders auf die politische Konflikthaftigkeit kulturel-

ler Unterschiede auf globaler Ebene und die damit einhergehenden Herausforderungen für die internationale Politik hingewiesen. Charles Taylor (1993) und Will Kymlicka (1995) rückten die Bedeutung von Kultur(-en) für das politische Denken und Handeln auch auf nationaler Ebene und in liberalen Demokratien in den Vordergrund. Auch wenn die Diagnose, dass kulturelle Diversität weltweit bestehen bleibt oder gar zunimmt und dass dies zwangsläufig zu politischen Problemen führt, höchst kontrovers⁹ diskutiert wird (vgl. zum Beispiel Müller 1999; Eisenstadt 2000; Nederveen Pieterse 2004; Meyer 2005), scheint die (multi-)kulturalistische Prämisse, dass kulturelle Kontexte die *Definition* und *Rechtfertigung* von Politik beeinflussen, heute weithin geteilt zu werden.

Diejenigen politischen Kulturforscherinnen und -forscher, die diese Thematik aufgreifen und auf die genannten Debatten Bezug nehmen, das heißt die Diversitätsforscherinnen und -forscher, hinterfragen folgerichtig die Annahme der zwangsläufigen weltweiten Demokratisierung und thematisieren die mögliche unterschiedliche Wirkung spezifischer kultureller Kontexte sowohl für die bedeutungsvolle Wahrnehmung und Definition politischer Objekte als auch für deren legitime Geltung. Beispielsweise werden seit Kurzem empirische Studien zur Definition von Demokratie in den Augen der Bürgerinnen und Bürger unterschiedlicher Staaten weltweit durchgeführt, da man nicht mehr einfach voraussetzt, dass politische Konzepte unabhängig vom kulturellen Kontext gleich begriffen werden (vgl. Diamond 2010; Schubert 2012b).

Mit der Rezeption der in anderen Teildisziplinen geführten Debatten wurde also eine neue und brisante Thematik in die quantitative politische Kulturforschung getragen, die mit anderen Fragestellungen einhergeht als den bisher dort im Fokus stehenden. Dies führte nicht nur zu einer interdisziplinären Öffnung, sondern auch zu einer thematischen Ergänzung der quantitativen politischen Kulturforschung in Form eines neuen Forschungsstrangs. Um dessen innovatives Potenzial weiter ausschöpfen zu können, wurde diese Diversitätsforschung an anderer Stelle explizit als solche benannt, in ihrer Relevanz begründet und konzeptuell und empirisch weiterentwickelt (vgl. Schubert 2012a). Welche Rolle spielt(-e) die CPT dabei?

Zunächst einmal handelt es sich, im Vergleich zu den oben genannten Debatten in der Kultursoziologie und der Politischen Theorie, hiermit um dasjenige politikwissenschaftliche Projekt, das die Kritik an einer ausschließlich modernisierungs- und demokratietheoretischen Fokussierung der Analyse politischen Denkens am konsequentesten verfolgt und damit am meisten zur *Begründung der Relevanz der Diversitätsforschung* als drittem Forschungsstrang innerhalb der quantitativen politischen Kulturforschung beitragen kann. Gleich mehrere Prämissen und Ziele der CPT unterstreichen das innovative Potenzial des Forschungsstrangs hinsichtlich der bisherigen quantitativen politischen Kulturforschung (vgl. auch im Folgenden Dallmayr 1997; 2004; 2010): Dallmayr kritisiert den Fokus der Politischen Theorie auf westliche politische Theorien und Autorinnen und Autoren scharf, da der damit verbundene ethnozentrische Universalismus der heutigen Zeit weder geopolitisch noch philosophisch angemessen sei. Er verweist darauf, dass das Staunen beziehungsweise die Verwunderung („thaumazein“, Dallmayr 2004: 254) der westlichen Politischen Theorie abhandengekommen sei und dass ein am Lernen, also an echter Erkennt-

9 Allein mit Blick auf die Frage, welche politisch folgenreichen kulturellen (Un-)Ähnlichkeiten es weltweit gibt, lassen sich drei unterschiedliche theoretische Positionen identifizieren (vgl. Schubert 2012a: 26, 96): eine universalistische, die die kulturellen Gemeinsamkeiten in den Vordergrund rückt (Einheit), eine pluralistische, die die Unterscheide betont (Vielfalt), und eine postmoderne, die von einer dynamischen ‚global mélange‘ ausgeht (Hybridität).

nis, interessierter Ansatz dem Abhilfe schaffen könne (vgl. ebd.: 252). Zu diesem Zweck solle die tatsächliche, dialogische, Konfrontation mit nichtwestlichen Autorinnen und Autoren und Theorien gesucht werden. Dadurch ergäbe sich, als Ergebnis eines globalen Dialogs, eine Art inklusiver ‚genuiner Universalismus‘ (vgl. ebd.: 253) ohne westlichen Bias. Bei der Auseinandersetzung mit nichtwestlichen Konzeptualisierungen und Rechtfertigungen von Politik räumt Dallmayr (2010: xi) folglich auch die Möglichkeit ein, dass die Definition von Politik selbst variieren kann. Zudem ist sein Adressatenkreis nicht auf die Politische Theorie beschränkt, indem er explizit fordert, die Vergleichende Politikwissenschaft von ihrem system- und modernisierungstheoretischen Universalismus zu lösen (vgl. Dallmayr 1997: 421).

Dieses Programm der CPT legitimiert die Loslösung vom alleinigen und eurozentrischen thematischen Fokus auf demokratische Systemstabilität. Dies findet in der Diversitätsforschung im Interesse eines gegenüber Konzeptualisierungen, die in anderen, nichtwestlichen, Theoriekontexten relevant sind, offenen Bezugspunkts der Analysen statt. Die Refokussierung des Erkenntnisinteresses im Rahmen der Diversitätsforschung wird so plausibel: Anstatt evaluativer Orientierungen bezüglich vorgegebener normativer Standards (Wird *die liberale Demokratie* weltweit befürwortet?) rücken nun eher die möglichen anderen *deskriptiven* und *normativen* Perspektiven auf Politik in den Fokus (zum Beispiel: Wie wird überhaupt in unterschiedlichen kulturellen Kontexten ‚Politik‘ insgesamt oder ein Aspekt wie ‚politische Gemeinschaft‘ definiert?).

Die CPT stand somit Pate bei der *interdisziplinären Öffnung und thematischen Aktualisierung* der quantitativen politischen Kulturforschung durch die Illustration der *Relevanz empirischer Diversitätsforschung* auch und gerade im Rahmen der Vergleichenden Politikwissenschaft.

Für weitere Analysen im Rahmen dieses neuen Forschungsstrangs ist jedoch auch ein inhaltlich genau passender Begriffstyp politischer Kultur vonnöten. Neben dem gerade beschriebenen *thematischen* Impuls kann die CPT auch zu dessen Bestimmung beitragen. Dieser *konzeptuelle* Impuls, der von der CPT für die quantitative politische Kulturforschung ausgeht, wird nun erläutert.

4.2 Ein Beitrag zur begrifflichen Reaktivierung und Integration der politischen Kulturforschung

Um der vielfach kritisierten definatorischen Ambivalenz des politischen Kulturbegriffs (vgl. zum Beispiel Reisinger 1995; Gabriel 2009: 44) zu entgehen, wird in der Diversitätsforschung ein Begriff politischer Kultur verwendet, der inhaltlich besonders gut zur Thematik passt, präzise und operationalisierbar ist. Politische Kultur ist demnach der historisch gewachsene politische Bedeutungs- und Bewertungskontext eines Kollektivs, der von dessen Mitgliedern (un-)bewusst als verbindlich betrachtet wird und der Deutungsmuster und Werte beinhaltet, die die Mitglieder zur Interpretation von Politik benötigen (vgl. Schubert 2012a: 142).

Auch bei der Begründung dieser Definition kann auf die CPT verwiesen werden, denn diese sensibilisiert besonders für unterschiedliche *Bedeutungs-* und *Legitimitätsresourcen* von Politik in konkreten, vor allem nichtwestlichen, kulturellen Kontexten (siehe 2.). Auch unterstreicht sie, wie bereits erwähnt, die Relevanz einer allgemeinen, nicht rein system- oder demokratietheoretischen, Konzeption von *Politik*. Zudem interessiert sich

die CPT speziell für *größere* und *politisch folgenreiche* kulturelle *Kontexte*, die oft losgelöst von einzelnen (nationalen) Bevölkerungen und eher im Sinne von übernationalen ‚Kulturkreisen‘ verstanden werden (vgl. Dallmayr 2010).

Dieses speziell für die Diversitätsforschung interessante Verständnis von politischer Kultur scheint auf den ersten Blick mit dem Konzept, das in der quantitativen politischen Kulturforschung verwendet wird, inkompatibel zu sein. Dort wird politische Kultur bisher ausschließlich über die Analyse der politischen Orientierungen befragter Bürgerinnen und Bürger erfasst, weshalb sich dieser Begriff auch als ‚Orientierungskonzept‘ politischer Kultur bezeichnen lässt. Allerdings stellt die ausschließliche Konzentration auf diesen Begriff das Ergebnis einer voreiligen und unnötigen Vermischung unterschiedlicher Abstraktionsebenen des Konzepts dar: Nur weil sich politische Deutungsmuster und Werte vor allem (aber nicht nur, siehe unten) in Orientierungen *manifestieren*¹⁰, sind Letztere nicht die einzigen Quellen zur Analyse des latenten politisch-kulturellen Kontextes. Orientierungen sollten also nicht *konzeptuell* mit den *gesamten* Kontexten gleichgesetzt werden.¹¹ Dass der politische Kulturbegriff in der Literatur auf das Orientierungskonzept fokussiert wurde, ist also aus forschungspraktischen Gründen nachvollziehbar, aus theoretischen nicht. Folglich überrascht nicht, dass das Konzept politischer Kultur ursprünglich und grundsätzlich auch von den Gründervätern des quantitativen Paradigmas politischer Kultur umfassender begriffen wurde.¹² Bei der diversitätstheoretischen Definition politischer Kultur handelt es sich also nicht um eine weitere begriffliche Neuschöpfung, sondern um eine Reaktivierung begrifflichen Potenzials der quantitativen politischen Kulturforschung, das dort bereits implizit vorhanden, jedoch durch die berühmte Definition von Almond und Verba, die fortan als für das Paradigma maßgeblich betrachtet wurde (vgl. Fuchs 2007), verschüttet war.

Dieser Kontext-Begriff politischer Kultur lässt sich zudem gut für die weitere Verwendung in der Diversitätsforschung spezifizieren und auch mit den Mitteln der Umfrageforschung, also im Rahmen quantitativer politischer Kulturforschung, operationalisieren: Für die Diversitätsforschung sind dementsprechend besonders solche Orientierungen aufschlussreich, in denen sich politische *Deutungsmuster* und *Werte* materialisieren, und deshalb fokussiert das spezifizierte Diversitätskonzept politischer Kultur auf *kognitive* und *normative* Orientierungen gegenüber Politik (vgl. Schubert 2012a: 161 ff.). Dieses ist also nicht nur mit Hilfe der CPT umfassender theoretisch begründet und inhaltlich passfähiger, sondern auch präziser als das allgemeine Orientierungskonzept politischer Kultur, das alle möglichen Orientierungstypen umfasst (vgl. Westle 2009c: 43 ff.); und dennoch ist es im Rahmen der quantitativen politischen Kulturforschung operationalisierbar.

10 „The distribution of important attitudes of the citizens describes the operationalization [!] of political culture.“ (Fuchs 2007: 163) Und: „Politische Kultur wird verstanden als *kollektives* Merkmal der Gesellschaft, das sich [...] in den Orientierungen der *individuellen* Gesellschaftsmitglieder niederschlägt und bei diesen gemessen werden soll“ (Westle 2009a: 22, Hervorhebung im Original).

11 So wie man einen einzelnen Indikator, der auf einer noch niedrigeren Abstraktionsebene angesiedelt ist als das Orientierungskonzept politischer Kultur, ebenso wenig als *identisch* mit der Orientierung oder gar dem Kontext betrachten würde.

12 Denn Almond und Verba verwendeten den Begriff der Kultur ganz bewusst. Schließlich hätten sie sonst konsequenterweise statt von ‚politischer Kultur‘ von ‚politischen Orientierungsmustern‘ sprechen müssen. Der Begriff der Kultur, auf dessen Orientierungsaspekt sie dann fokussierten, war ihnen jedoch wichtig, gerade weil sie das Konzept dadurch in einiger Analogie zum allgemeinen Kulturbegriff verwenden konnten, etwa was den Sozialisationsprozess betrifft (vgl. Almond/Verba 1989: 12 f.).

Politische Deutungsmuster und Werte eines Kollektivs manifestieren sich jedoch nicht allein in den *Orientierungen* der Mitglieder dieser Gruppe. Auch das *Verhalten* Einzelner, seien es Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Intellektuelle oder politische Eliten, sowie die dadurch bedingten *Objekte* (zum Beispiel Texte oder Institutionen) enthalten diese, weshalb zusätzlich zum ‚Orientierungs‘- auch ein ‚Verhaltens‘- und ein ‚Objektkonzept‘ politischer Kultur unterschieden werden kann. Auch die Analyse politischer beziehungsweise politikwissenschaftlicher Texte und Diskurse, teilnehmende Beobachtung sowie Experteninterviews können also Aufschluss über politische Deutungsmuster und Werte eines Kollektivs geben. Ein weiterer Vorteil des für die Diversitätsforschung und mit Hilfe der CPT reaktivierten Begriffstyps politischer Kultur ist somit, dass er sich nicht nur im Rahmen der *quantitativen*, sondern auch im Rahmen *qualitativer* politischer Diversitätsforschung operationalisieren lässt.

Auf diese Weise kann die CPT dazu beitragen, konzeptuelles Material der politischen Kulturforschung zu reaktivieren, das die Entwicklung eines Begriffstyps politischer Kultur ermöglicht, der erstens zur quantitativen Analyse der Diversitätsthematik besonders geeignet ist und zweitens auch qualitative Forschung dazu ermöglicht.¹³

Welcher *thematische* und *konzeptuelle* Impuls von der CPT für die gegenwärtige Entwicklung der politischen Kulturforschung, speziell der Diversitätsforschung, ausgeht, wurde somit erläutert. Doch auch hinsichtlich der *theoretischen Öffnung und Reflexivität* sowie der *empirischen Fundierung* der politischen Kulturforschung kann die CPT Impulse liefern.

4.3 Ein Beitrag zur Öffnung der theoretischen Perspektive der politischen Kulturforschung hin zu mehr Reflexivität

Auch zur *Öffnung* der die empirischen Analysen anleitenden *theoretischen Perspektive* kann die CPT eventuell beitragen. Denn wenn das ‚dialogisch‘ konzipierte Projekt erfolgreich wäre, könnte es politiktheoretisches Material liefern, das aus westlicher Sicht neu wäre. Dieses könnte dann für die Entwicklung weniger westlich verzerrter Kriterien für den weltweiten empirischen Vergleich politischer Kulturen verwendet werden. Die Anregung Dallmayrs, durch möglichst universelle Inklusion, beziehungsweise zumindest durch tatsächliche Berücksichtigung auch nichtwestlicher Autorinnen und Autoren, de facto universell verwendbare Vergleichskriterien für politische Theorien zu finden (siehe oben), könnte damit auch für die politische Kulturforschung fruchtbar gemacht werden, in der das Problem der mangelhaften Äquivalenz der Analysekriterien ebenfalls eine große Rolle spielt (vgl. vor allem van Deth 1998; Harkness et al. 2010). Freilich wird tatsächlicher Universalismus (durch volle Inklusion) nicht erreichbar sein; diese Zielsetzung Dallmayrs muss wohl eher als schönes Ideal betrachtet werden. Sich daran auch in der politischen Kulturforschung zumindest zu orientieren, kann jedoch wenigstens zu einer Öffnung der theoretischen Perspektive führen. Schließlich wird dort bei der theoretischen Vorbereitung empirischer Studien auch weiterhin dominant auf westliche und speziell demokratietheoretische Konzepte rekurriert: Zwar wird nun erstmals gefragt, was Bürgerinnen und Bürger in nichtwestlichen

13 Die eingangs erwähnte methodologische Ausdifferenzierung der politischen Kulturforschung in einen quantitativen und einen qualitativen Forschungsstrang liegt somit quer zur thematischen Ausdifferenzierung in die Persistenz-, Qualitäts- und Diversitätsforschung.

Kontexten überhaupt unter Demokratie verstehen; Demokratie bleibt dabei jedoch der zentrale theoretische Angelpunkt (vgl. zum Beispiel Diamond 2012). Durch die Konfrontation mit empirischen Befunden, die die Existenz von Demokratie- und generell von Politikkonzeptionen nahelegen, die sich von westlichen unterscheiden, vor allem im islamisch geprägten und im asiatischen Raum (vgl. Tessler/Gao 2005; Shin/Tusaleam 2009), wird erst allmählich realisiert, wie kulturell voraussetzungsvoll die in der weltweit vergleichend angelegten politischen Kulturforschung verwendeten Konzepte sind. Über die politischen Theorien beziehungsweise Denktraditionen nichtwestlicher Ländern könnte die transkulturelle Politische Theorie Auskunft geben und damit die begonnene theoretische Öffnung der politischen Kulturforschung weiter befördern.

Zudem könnte sie verhindern, dass die behutsame Abkehr vom westzentrierten Universalismus in der politischen Kulturforschung zu einem letztlich ebenso uninformierten und absoluten Kulturrelativismus führt. Denn gerade die Warnung, die das Projekt der CPT gegenüber der Verabsolutierung kultureller Besonderheiten enthält – sei es in Form eines Universalismus, der in der Verallgemeinerung westlichen Denkens besteht oder in Form eines Relativismus, der die Essenzialisierung verschiedener kultureller Kontexte bedeutet – kann zu einer gewissen Reflexivität der politischen Kulturforschung beitragen. Dieser *reflexive* Impuls der CPT wurde mit der zusätzlichen Berücksichtigung einer theoretischen Position, die auf die Hybridität, Dynamik und den transkulturellen Konstruktionscharakter von politischen Kulturen hinweist (vgl. zum Beispiel Dallmayr 1997: 423), bei der Weiterentwicklung der Diversitätsforschung bereits aufgenommen (vgl. Schubert 2012a: 199 ff.), er bleibt jedoch weiter zu verfolgen. Dies wäre etwa durch die vertiefte Analyse einzelner, aus westlicher Sicht als hybrid erscheinender, Demokratiedefinitionen der Bürgerinnen und Bürger mancher Länder, vor allem Chinas (vgl. zum Beispiel Chu/Huang 2010: 118), denkbar.

4.4 Ein Beitrag zur empirischen Fundierung der Diversitätsforschung

Gerade mit ihrer imparativen und dialogischen Ausrichtung unterstreicht die CPT zudem die Notwendigkeit tatsächlicher und umfassender empirischer Analyse nichtwestlicher politisch-kultureller Kontexte. Wie gerade erläutert (siehe 4.2), stellt die Analyse politischer Orientierungsmuster *einen* Weg der Annäherung an diese Kontexte dar. Die Befassung mit politischen Theorietraditionen und dem schriftlich materialisierten Denken einzelner Angehöriger der wissenschaftlichen und politischen Eliten, die die transkulturelle Politische Theorie vornehmlich betreibt, einen anderen. Damit kann sie *empirisches Material* liefern, das die Ergebnisse der Diversitätsforschung aufschlussreich ergänzt. So könnten die Befunde der CPT zu politischen Denktraditionen wie etwa ‚dem Konfuzianismus‘ mit den Ergebnissen der Analyse politischer Orientierungen der Bürgerinnen und Bürger und/oder Eliten in einstmals konfuzianisch geprägten Ländern konfrontiert werden, indem sie zur Interpretation Letzterer herangezogen werden (siehe zum Beispiel Shi/Lu 2010). Auch Erkenntnisse über *aktuelle* politische Theorien und Diskurse von Eliten (also politischen Philosophinnen und Philosophen und Politikerinnen und Politikern) könnten so in der Diversitätsforschung verwendet werden. Die CPT könnte sich auf diese Weise mit ihren Befunden in das Unterfangen politischer Kulturforscherinnen und -forscher einbringen, sich über möglichst viele unterschiedliche Wege, das heißt durch die Analyse verschiedener Manifestationen politischer Kultur, dem latenten politischen Bedeutungs- und Bewertungskontext einer Gruppe theoriegeleitet empirisch annähern.

5. Konklusion und Ausblick

Zwischen der quantitativ orientierten politischen Kulturforschung, speziell der Diversitätsforschung, und der transkulturellen Untersuchung politischer Theorien und Ideen zeigen sich also Anschlussmöglichkeiten – trotz oder vielleicht gerade wegen ihrer Unterschiede hinsichtlich der disziplinären Verortung (Politische Theorie versus Vergleichende Politikwissenschaft) und des konkreten Analysegegenstands (Theorien einzelner politischer Philosophinnen und Philosophen beziehungsweise Politikerinnen und Politiker versus Orientierungsmuster von Bürgerinnen und Bürgern): Beiden gemeinsam ist das Interesse an der theoriegeleiteten empirischen Analyse der Kultur- beziehungsweise Kontextbezogenheit politischen Denkens. Entsprechend fokussieren die Diversitätsforschung und die transkulturelle Politische Theorie ihre (politischen) Kulturbegriffe auf Deutungsmuster und Werte.

Es liegt nahe, dass sich aus diesen beiden Gemeinsamkeiten *theoretisch-konzeptionelle* Impulse für die jeweils andere Forschungsperspektive ergeben. Für die quantitative politische Kulturforschung bedeutet dies insbesondere eine thematische Ergänzung und Aktualisierung durch den Forschungsstrang der Diversitätsforschung, die Reaktivierung begrifflichen Potenzials sowie die Loslösung vom alleinigen theoretisch-normativen Fokus auf demokratische Systeme und die dazu passende demokratische Kultur. Die transkulturelle Politische Theorie wiederum kann im Anschluss an die spezifische Operationalisierung des Kulturbegriffs in der quantitativen politischen Kulturforschung ihre eigenen Kulturbegriffe aus den Extrempositionen des Kontinuums lösen und sich zugleich methodisch bei der Operationalisierung von Kultur befruchten lassen.

Auf der *empirischen Ebene* gewinnt die politische Kulturforschung durch die CPT Material, um die Interpretation ihrer auf Vergleichbarkeit getrimmten Ergebnisse um Informationen zu kulturspezifischen Bedeutungen und Werten zu ergänzen. Umgekehrt wird es auch für die transkulturelle Analyse politischer Theorien durch den Einbezug der Befunde der politischen Kulturforschung möglich, den Kontext ihres Gegenstandes besser zu erfassen und vor diesem Hintergrund die untersuchten Theorien auf verschiedenen Ebenen (also bezüglich des ‚Was‘ – der vertretenen Positionen und Werte, aber auch – zweifach – bezüglich des ‚Wie‘ – der formalen Argumentationsstruktur und der verwendeten Semantik) zu verorten.

Wie diese interdisziplinäre Brücke zwischen den beiden Forschungsrichtungen in Zukunft weiter beschritten wird und auch noch weiter ausgebaut werden könnte, bleibt abzuwarten.

Literatur

- Almond, Gabriel A., 1956: Comparative Political Systems. In: *The Journal of Politics* 18, 391–409.
- Almond, Gabriel A. / Verba, Sidney, 1989: *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Thousand Oaks.
- Amirpur, Katajun / Ammann, Ludwig, 2006 (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg im Breisgau.
- Berg-Schlosser, Dirk, 2010: Political Culture at a Crossroads? In: Subrata Kumar Mitra / Malte Pehl / Clemens Spiess (Hg.), *Political sociology. The state of the art*, 31–49.
- Bourdieu, Pierre, 2002: *Homo academicus*, Frankfurt (Main).
- Browsers, Michaelle L., 2006: *Democracy and civil society in Arab political thought. Transcultural possibilities*, New York.

- Cappai, Gabriele, 2005: Der interkulturelle Vergleich. Herausforderungen und Strategien einer sozialwissenschaftlichen Methode. In: Ilja Srubar / Joachim Renn / Ulrich Wenzel (Hg.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden, 48–78.
- Chabal, Patrick / Daloz, Jean-Pascal, 2006: *Culture troubles Politics and the Interpretation of Meaning*, London.
- Chu, Yun-han / Huang, Min-hua, 2010: Solving an Asian Puzzle. In: *Journal of Democracy* 21, 114–122.
- Dallmayr, Fred, 1997: Introduction: Toward a Comparative Political Theory. In: *The Review of Politics* 59, 421–427.
- Dallmayr, Fred, 2004: Beyond Monologue. For a Comparative Political Theory. In: *Perspectives on Politics* 2, 249–257.
- Dallmayr, Fred, 2010: *Comparative political theory. An introduction*, New York.
- Diamond, Larry, 1994: *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder.
- Diamond, Larry, 1999: *Developing Democracy. Toward Consolidation*, Baltimore.
- Diamond, Larry, 2010: Introduction. In: *Journal of Democracy* 21, 102–105.
- Diamond, Larry, 2012: The coming wave. In: *Journal of Democracy* 13, 5–13.
- Eisenstadt, Shmuel N., 2000: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist.
- Ersson, Svante / Lane, Jan-Erik, 2008: Political Culture. In: Daniel Caramani (Hg.), *Comparative Politics*, Oxford, 419–442.
- Fuchs, Dieter, 2007: The Political Culture Paradigm. In: Russel J. Dalton / Hans-Dieter Klingemann (Hg.), *The Oxford Handbook of Political Behaviour*, Oxford, 161–184.
- Fuchs, Dieter / Klingemann, Hans-Dieter, 2002: Eastern Enlargement of the European Union and the Identity of Europe. In: Peter Mair / Jan Zielonka (Hg.), *The Enlarged European Union. Diversity and Adaption*, London, 19–54.
- Fuchs, Dieter / Klingemann, Hans-Dieter, 2008: American Exceptionalism or Western Civilization? In: Jeffrey Anderson / G. John Ikenberry / Thomas Risse (Hg.), *The End of the West?*, Ithaca / London, 247–262.
- Gabriel, Oscar W., 2009: Politische Kultur. In: Viktoria Kaina / Andrea Römmele (Hg.), *Politische Soziologie. Ein Studienbuch*, Wiesbaden, 17–51.
- Geert, Clifford, 1983: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt (Main).
- Godrej, Farah, 2009: Towards a Cosmopolitan Political Thought: The Hermeneutics of Interpreting the Other. In: *Polity* 41, 135–165.
- Haerpfer, Christian / Bernhagen, Patrick / Inglehart, Ronald / Welzel, Christian, 2009 (Hg): *Democratization*, Oxford.
- Harkness, Janet A. / Braun, Michael / Edwards, Brad / Johnson, Timothy P. / Lyberg, Lars E. / Mohler, Peter Ph. / Pennell, Beth-Ellen / Smith, Tom, 2010 (Hg.): *Survey Methods in Multinational, Multiregional, and Multicultural Contexts*, Hoboken.
- Hegasy, Sonja, 2010: Die Säkularisierung des arabischen Denkens: Zur Trennung von Vernunft und Religion. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 24, 3–8.
- Hildebrandt, Thomas, 1998: Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Hasan Hanafis ‚Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik‘, Berlin.
- Huntington, Samuel P., 1993: The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72, 22–49.
- Huntington, Samuel P., 1998: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München.
- Inglehart, Ronald / Baker, Wayne E., 2000: Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. In: *American Sociological Review* 65, 19–51.
- Inglehart, Ronald / Welzel, Christian, 2005: *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge.
- Iwand, Wolf, 1985: *Paradigma politische Kultur. Konzepte, Methoden, Ergebnisse der Political-Culture Forschung in der Bundesrepublik; ein Forschungsbericht*, Opladen.
- Jenco, Leigh, 2012: How Meaning Moves: Tan Sitong on Borrowing Across Cultures. In: *Philosophy East and West* 62, 92–113.
- Joppke, Christian / Lukes, Steven, 1999 (Hg.): *Multicultural Questions*, Oxford.

- Kaase, Max, 2007: Perspektiven der Forschung zur politischen Kultur. In: Dieter Gosewinkel / Gunnar F. Schuppert (Hg.), *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit*, WZB-Jahrbuch Ausgabe 2007, Berlin, 387–298.
- Katzenstein, Peter J., 2010 (Hg.): *Civilizations in World Politics. Plural and pluralist perspectives*, London.
- Krämer, Gudrun, 1999: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Kymlicka, Will, 1995: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford.
- Laden, Anthony / Owen, David, 2007 (Hg.): *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge.
- Laitin, David D., 1995: The Civic Culture at 30. In: *The American Political Science Review* 89, 168–173.
- Lane, Jan-Erik / Ersson, Svante, 2005: *Culture and Politics. A Comparative Approach*, 2. Auflage, Aldershot.
- Lee, Eun-Jeung / Fröhlich, Thomas, 2010: *Staatsverständnis in Ostasien*, Baden-Baden.
- Linz, Juan J. / Stepan, Alfred, 1996: *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore.
- Lloyd, Geoffrey, 1990: *Demystifying mentalities*, Cambridge.
- March, Andrew, 2009: What is comparative political theory? In: *The Review of Politics* 71, 531–565.
- Merkel, Wolfgang, 2000: *Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung*, Opladen.
- Meyer, John W., 2005: *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt (Main).
- Müller, Harald, 1999: *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, 3. Auflage, Frankfurt (Main).
- Nederveen Pieterse, Jan, 2004: *Globalization and Culture. Global Mélange*, Lanham.
- Pantham, Thomas, 1983: Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy. In: *Political Theory* 11, 165–188.
- Parvin, Phil, 2009: Integration and Identity in an International Context. Problems and Ambiguities in the New Politics of Multiculturalism. In: *Political Studies Review* 7, 351–363.
- Pickel, Susanne / Pickel, Gert, 2006: *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung*, Wiesbaden.
- Plassner, Fritz / Ulram, Peter A. / Waldrauch, Harald, 1997: *Politischer Kulturwandel in Ost-Mitteuropa. Theorie und Empirie demokratischer Konsolidierung*, Opladen.
- Putnam, Robert D. / Leonardi, Robert / Nanetti, Raffaella Y., 1993: *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton.
- Rawls, John, 1999: *The law of peoples*, Cambridge (Mass.).
- Rawls, John, 2005: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Reckwitz, Andreas, 2000: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist.
- Reisinger, William, 1995: The Renaissance of a Rubric. Political Culture as Concept and Theory. In: *International Journal of Public Opinion Research* 7, 328–352.
- Rose, Richard / Mishler, William / Haerpfer, Christian, 1998: *Democracy and Its Alternatives. Understanding Post-Communist Societies*, Baltimore.
- Sandel, Michael, 1995: *Liberalismus und Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien.
- Schubert, Sophia, 2012a: *Die globale Konfiguration politischer Kulturen. Eine theoretische und empirische Analyse*, Wiesbaden.
- Schubert, Sophia, 2012b: Welche Bedeutung/en hat „Demokratie“ weltweit? Aktuelle Befunde aus der empirischen politischen Kulturforschung als Beispiel für eine Variante ‚transkulturell vergleichender Politischer Theorie‘. In: Holger Zapf (Hg.), *Nichtwestliches politisches Denken: Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung*, Wiesbaden, 185–212.
- Schubert, Sophia, 2012c: Zwischen Universalismus und Relativismus. Die multikulturalistische Demokratietheorie. In: Oliver W. Lembcke / Claudia Ritzi / Gary S. Schaal (Hg.), *Zeitgenössische Demokratietheorie. Normative Demokratietheorien*, Wiesbaden, 387–416.

- Schwelling, Birgit, 2001: Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem ‚cultural turn‘. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11, 601–629.
- Schwinn, Thomas, 2006: Konvergenz, Divergenz, Hybridisierung? Voraussetzungen und Erscheinungsformen von Weltkultur. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58, 201–232.
- Scott, David, 2003: Culture in Political Theory. In: Political Theory 31, 92–115.
- Seleny, Anna, 2006: Tradition, Modernity, and Democracy: The Many Promises of Islam. In: Perspectives on Politics 4, 481–494.
- Shi, Tianjian / Lu, Jie, 2010: The Shadow of Confucianism. In: Journal of Democracy 21, 123–130.
- Shin, Doh Ch. / Tusalem, Rollin F., 2009: East Asia. In: Christian Haerpfer / Patrick Bernhagen / Ronald F. Inglehart / Christian Welzel (Hg.), Democratization, Oxford, 356–376.
- Taylor, Charles / Gutmann, Amy / Habermas, Jürgen, 1993: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt (Main).
- Tessler, Mark A. / Gao, Eleanor, 2005: Gauging Arab Support for Democracy. In: Journal of Democracy 16, 83–97.
- van Deth, Jan (Hg.), 1998: Comparative Politics. The Problem of Equivalence, New York.
- Weiß, Alexander, 2011: Kontexte? Welche Kontexte? Ein hypothetischer Kontextbegriff für die inter- und transkulturelle Ideengeschichte. In: Lino Klevesath / Holger Zapf (Hg.), Demokratie – Kultur – Moderne, München, 103–119.
- Welsch, Wolfgang, 2000: Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26, 327–351.
- Welzel, Christian, 2002: Fluchtpunkt Humanentwicklung, Wiesbaden.
- Westle, Bettina, 2009a: Das klassische Konzept der Politischen Kultur. In: Dies. / Oscar W. Gabriel (Hg.), Politische Kultur. Eine Einführung, Baden-Baden, 13–23.
- Westle, Bettina, 2009b: Rezeptionsgeschichte des Konzepts der Politischen Kultur. In: Dies. / Oscar W. Gabriel (Hg.), Politische Kultur. Eine Einführung, Baden-Baden, 24–39.
- Westle, Bettina, 2009c: Weiterentwicklung des Konzepts der Politischen Kultur in der empirischen Sozialforschung. In: Dies. / Oscar W. Gabriel (Hg.), Politische Kultur. Eine Einführung, Baden-Baden, 40–55.
- Zapf, Holger, 2011: Von der Heuristik zur Methode? Die Debatte um die ‚comparative political theory‘ und die Ansätze zu einer transkulturellen politischen Theorie. In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, 3–22.
- Zapf, Holger, 2012a: Konzeptionelle Probleme der transkulturellen Politischen Theorie. In: Bernhard Schreyer / Ralf Walkenhaus (Hg.): Ideen – Macht – Utopie. Festschrift für Ulrich Weiß zum 65. Geburtstag, Würzburg, 163–178.
- Zapf, Holger, 2012b: Staatlichkeit und kulturelle Authentizität im islamischen politischen Denken. In: Ders. / Lino Klevesath (Hg.), Staatsverständnisse in der islamischen Welt, Baden-Baden, 17–34.
- Zapf, Holger, 2013: Methoden der Politischen Theorie. Eine Einführung, Opladen.
- Zapf, Holger / Reese-Schäfer, Walter, 2010: Die Kritik der arabischen Vernunft. Das philosophische Projekt al-Gabiris. In: Reza H. Yousefi / Klaus Fischer (Hg.), Viele Denkformen – eine Vernunft? Über die vielfältigen Gestalten des Denkens, Nordhausen, 233–248.

Recht als Kultur

Ein blinder Fleck der politischen Kulturforschung

*Jan Christoph Suntrup**

Schlüsselwörter: Rechtskultur, Rechtspluralismus, politische Kultur, Konflikt, Politische Theorie

Abstract: Obwohl dem Recht in vielen politologischen Diskursen der Gegenwart eine bedeutende Rolle zukommt, hat die politische Kulturforschung bisher die Analyse des Rechts weitgehend vernachlässigt. Dabei kommen gerade hier zentrale Wert- und Ordnungsvorstellungen einer politischen Gemeinschaft zum Ausdruck. Der konzeptuelle Vorschlag eines kulturwissenschaftlich und theoretisch aufgeklärten, multidimensional angelegten Rechtsbegriffs ermöglicht nicht nur den Blick auf die Differenz von Rechtskulturen, sondern auch ein besseres Verständnis aktueller politischer Konflikte, die sich im Kampf um das Recht herausbilden. Zudem stellt das entworfene Analysemodell ein Plädoyer für einen engeren Dialog von politischer Kulturforschung und Politischer Theorie dar.

Abstract: Even though law plays a key role in contemporary discourses in political science, research on political culture has largely neglected the analysis of law so far. This is striking, as the normative ideas and the representation of the order of a political community are often expressed in the institution of law. The means of the cultural sciences and of political theory permit the construction of a multidimensional concept of law that enables to grasp the difference of legal cultures as well as an understanding of current political conflicts consisting in struggles for law. Moreover, the analytic model of legal culture presented in this paper should be seen as an appeal for a closer dialogue of research on political culture and political theory.

1. Einleitung

Die Sphären der Politik und des Rechts sind auf enge Weise miteinander verknüpft. Recht wird im politischen Prozess gesetzt, Verfassungsgrundsätze bestimmen, zumindest in Rechtsstaaten, wichtige Koordinaten des politischen Alltagsbetriebs, politische Integrationsprojekte wie die Europäische Union basieren nicht zuletzt auf einer komplexen Rechtsfortbildung, während die Durchsetzung von Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten im hohen Maß vom Gestaltungswillen politischer Akteure¹ abhängt. Weitere offensichtliche Beispiele ließen sich nennen. Wichtigen Grundfragen politischer Gesellschaften, der Reflexion über Macht, Herrschaft, Souveränität und Legitimität, ist ein natürli-

* Dr. Jan Christoph Suntrup, Käthe Hamburger Kolleg „Recht als Kultur“
Kontakt: jan.suntrup@uni-bonn.de

1 In diesem Text wird durchweg aus Gründen der Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet.

cher Bezug zum Recht eingeschrieben. Selbst die luhmannsche Systemtheorie insistiert zwar auf einer je eigenen Codierung von rechtlichem und politischem System, leugnet aber keineswegs die Interdependenzen zwischen ihnen, die sie mit dem Begriff der „strukturellen Kopplung“ einzufangen versucht.²

So überrascht es nicht, dass dem Recht in zahlreichen politischen und politologischen Diskursen der Gegenwart eine bedeutende Rolle zukommen gelassen wird. Die politische Kulturforschung hat sich aber bisher der Analyse des Rechts kaum gewidmet, obwohl gerade in der Institution des Rechts zentrale Wert- und Ordnungsvorstellungen einer politischen (nicht unbedingt nationalen) Gemeinschaft durchscheinen. Abgesehen von bestimmten Analysen von Verfassungskulturen ist die Untersuchung von ‚Rechtskultur‘ weitgehend der Disziplin der Rechtssoziologen vorbehalten geblieben. Erst Gunnar Folke Schuppert (2008) hat in seinem neuen Überblickswerk zur politischen Kultur dem Begriff der Rechtskultur den ihm gebührenden Platz eingeräumt, ohne allerdings zu einem eigenständigen, konzeptuell ausgereiften Begriff von Rechtskultur zu gelangen. Schuppert ist zuzustimmen, den Komplex der Rechtskultur als essentiellen Bestandteil der politischen Kulturforschung zu begreifen, während eine politiktheoretische, auch auf neuere kulturwissenschaftliche und rechtssoziologische Erkenntnisse eingehende Auseinandersetzung mit diesem Konzept nach wie vor ein Desiderat darstellt.

Dieser Beitrag stellt einen Vorschlag für diese nötige Theoriereflexion dar. Zunächst (2) soll geprüft werden, wie es um die Berücksichtigung der Rechtsthematik in politologischen Debatten bestellt ist. Während der Vorwurf einer generellen Vernachlässigung des Rechts zurückgewiesen werden kann, stellt eine systematische Auseinandersetzung mit Begriff und Erscheinungsform des Rechts noch ein Forschungsdesiderat dar. Hierfür, so die These, ist ein kulturwissenschaftlicher Zugang vonnöten. Eine kulturwissenschaftliche Fundierung des Begriffs der politischen Kultur, wie sie bei Karl Rohe und anderen anzutreffen ist, ist dabei für ein adäquates Kulturverständnis unerlässlich, da die traditionelle, allein einstellungszentrierte Forschung nicht imstande war, Vorstellungen und soziale Praktiken als Ausdruck von politischer Kultur zu erfassen (3). Anschließend wird ein cursorischer Blick auf bisherige Ansätze der Rechtskulturforschung geworfen, von denen die Politikwissenschaft bisher wenig Kenntnis genommen hat. Während weder das neukantianische Kulturverständnis, was auf die Errichtung objektiver Werte abzielte, noch die frühe soziologische legal-culture-Forschung (Lawrence Friedman), die ein ähnlich reduktionistisches Verständnis von Kultur offenbarte wie die ersten Versuche der politischen Kulturforschung, überzeugen können, geben neuere kulturwissenschaftliche Ansätze wertvolle Hinweise für eine problembewusste Analyse des Rechts (4). Diese gilt es auf theoretische Weise zu systematisieren, auch um die konzeptuellen Unklarheiten zu beseitigen, die man noch in Schupperts Verwendung des Begriffs der Rechtskultur antrifft. Deswegen wird (5) eine Unterscheidung verschiedener rechtskultureller Dimensionen vorgeschlagen, die den Blick für Differenzen und mögliche Konflikte schärfen kann. Dieser konzeptuelle Vorschlag knüpft an die älteren und aktuellen Theoriendebatten der Rechtssoziologie an, ohne auf die Mittel der Politischen Theorie zu verzichten. Auf diesem Wege werden eine normative (5.1), eine narrative (5.2), eine sozial-organisatorische (5.3), eine symbolisch-rituelle (5.4) sowie eine epistemische Dimension des Rechts (5.5) skizziert. Abschließend (6) soll herausgestellt werden, dass die aufgezeigten rechtskultu-

2 Vergleiche zum Verhältnis von Recht und Politik: Luhmann (2009: 407 ff.), sowie zu strukturellen Kopplungen: Luhmann (2009: 440 ff.).

rellen Differenzen die Sicht auf politische Konflikte freigeben, die auch die Politische Theorie vor neue Aufgaben stellt. Zudem lassen sich wichtige Argumente ausmachen, die für einen erweiterten, für beide Seiten profitablen Austausch von Politischer Theorie und politischer Kulturforschung sprechen.

2. Das Recht in der politikwissenschaftlichen Diskussion

Die aufgezeigte enge Relation von Politik und Recht legt ein natürliches Interesse der Politikwissenschaft an Fragen des Rechts nahe, das in der Realität aber nur bedingt zu finden ist. Jürgen Habermas konstatierte Mitte der 1990er Jahre eine spezifische wissenschaftliche Arbeitsteilung, die der Politikwissenschaft das Forschungsobjekt des Rechts weitgehend entziehe:

„Im akademischen Betrieb nennen wir zwar Recht und Politik oft in einem Atemzug, aber gleichzeitig haben wir uns daran gewöhnt, das Recht, den Rechtsstaat und die Demokratie als Gegenstände zu betrachten, die verschiedenen Disziplinen zugehören: die Jurisprudenz behandelt das Recht, die Politikwissenschaft die Demokratie, und die eine behandelt den Rechtsstaat unter normativen, die andere unter empirischen Gesichtspunkten.[...] Rechtsstaat und Demokratie erscheinen uns als ganz verschiedene Objekte“ (Habermas 1999: 293).

Auch Michael Becker und Ruth Zimmerling bemängeln, „dass der Politikwissenschaft seit ihren Gründertagen das Recht in erstaunlichem Maße abhanden gekommen“ (Becker/Zimmerling 2006: 10) sei, während Ingeborg Maus zumindest der deutschen Politikwissenschaft einen Zustand der „Autarkie“ gegenüber Fragen des Rechts attestiert, die sich misslich auf ihre Erkenntnisfähigkeit auswirke.³ Diese sei nämlich häufig, aufgrund einer zunehmenden Verrechtlichung politischer Sachverhalte, nicht mehr in der Lage, „ihre ureigenen Gegenstände [...] adäquat zu analysieren“ (Maus 2006: 77).⁴

Diese Urteile sollen nun nicht eine vollständige politologische Abstinenz von Fragen des Rechts suggerieren. Habermas (1998; 1999) selbst hat mit seiner Diskurstheorie des Rechts einiges dazu beigetragen, dass die Demokratietheorie an juristischen Fragen kaum vorbeikommt, wenn auch vor allem bei den zahllosen Modellen deliberativer Demokratie (vgl. Suntrup 2010) die soziale Wirklichkeit des Rechts hinter Aspekte der normativen Rechtsbegründung zurücktritt.⁵ Die empirisch-analytisch arbeitende politologische For-

3 Zu den vielfältigen Gründen dieser disziplinären Entwicklung vergleiche Becker/Zimmerling (2006: 10 ff.) sowie Maus (2006: 77 ff.).

4 Ganz ähnlich fällt das Urteil von Tamara Ehs über den Zustand der österreichischen Politikwissenschaft aus: „Um die in den vergangenen Jahrzehnten gegenüber der Rechtswissenschaft endlich erreichte disziplinäre Autonomie nicht preiszugeben, verzichtet die Politologie nun aber weiterhin auf Erkenntnisse einer Teildisziplin ‚Politik und Recht‘ und ist deshalb mittlerweile, in Zeiten steter Verrechtlichung aller Lebensbereiche, oft nicht imstande, so manch rechtspolitischen Sachverhalt angemessen zu analysieren.“ (Ehs 2011: 200) Allerdings ist die weitgehende disziplinäre Arbeitsteilung auch nicht ohne Einfluss auf die Analysefähigkeit der Juristen: „Allzu schnell geraten [...] der Politikwissenschaft die normlogischen Besonderheiten, sozusagen die Eigengesetzlichkeiten der Rechtsmaterie aus dem Blick, während die Rechtswissenschaft gelegentlich zu vergessen scheint, dass Recht und Rechtsstaat durchaus in der Welt stehen und z.B. divergierenden gesellschaftlichen Interessen ausgesetzt sind“ (Becker/Zimmerling 2006: 13).

5 In dieser kantianischen Tradition, die in der politischen Philosophie der Gegenwart stark vertreten ist, wird das Medium des Rechts dann, wie bei Habermas, als Ausdruck der staatsbürgerlichen Souveränität und gar Autonomie verstanden. Dem steht ein anderer Pol, ein anderes, nämlich agonales Verständnis der Politik entgegen, das sich gegen die Gleichsetzung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wehrt und vor einer Entpo-

schung hat sich, gerade im Bereich der Internationalen Beziehungen, ohnehin nicht dem von Thomas Carothers (1998) konstatierten „Rule-of-Law-Revival“ entziehen können, sei es auf dem Gebiet der Transformationsforschung (Mögelin 2003), der Behandlung der normativen Vielfalt in der postnationalen Konstellation (Deitelhoff/Steffek 2009), der zunehmenden Verrechtlichung (Pfeil 2011) oder der Analyse von sogenannten „Governance“-Strukturen (vgl. nur exemplarisch Risse/Lehmkuhl 2007), wobei gerade die Unschärfe der Governance-Semantik einer fundierten Untersuchung der Rechtsthematik bisweilen im Wege zu stehen droht. Die Politische Theorie gerät derweil allein schon durch die ideengeschichtliche Beschäftigung mit dem Erbe des Kontraktualismus, der eine Begründung politischer Ordnung mit den Mitteln des Rechts darstellt, in eine natürliche Nähe zur Thematik des Rechts, die nicht nur in der eher klassischen, auf nationale Gemeinschaften bezogenen Demokratietheorie aufgegriffen wird, sondern auch etwa in einer Durchleuchtung der „Macht der Judikative“ (Brodocz 2009) oder der theoretischen Erfassungsmöglichkeiten und normativen Konsequenzen von Prozessen transnationaler Verrechtlichung (Kreide/Niederberger 2008) auf die politologische Agenda rückt. Allerdings kann es durchaus als bezeichnend für die gleichwohl unterentwickelte politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Begriff des Rechts gelten, dass Letzterer erst in der zweiten Auflage des von Gerhard Göhler, Mattias Iser, Ina Kerner (2011) herausgegebenen Einführungswerks zur Politischen Theorie in die Liste der relevanten umkämpften (Grund-)Begriffe aufgenommen wurde (Kötter 2011).

Dabei kann argumentiert werden, dass diese zuletzt genannte Berücksichtigung des Rechtsbegriffs in zweifacher Hinsicht nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar notwendig ist. Denn zum einen erscheint eine stärkere politologische Aufgeschlossenheit für rechtliche Fragen schon aus sachlogischer Sicht dringend geboten. Zum anderen ist es dabei essentiell, ‚Recht‘ nicht als selbstexplizierenden, sondern eben als umkämpften und theoretisch genauer zu fassenden Begriff zu verstehen. Daher soll an dieser Stelle ein theoretisch und kulturwissenschaftlich informierter, mehrdimensionaler Rechtsbegriff vorgeschlagen werden. Denn so nachvollziehbar auch Ingeborg Maus’ Plädoyer für ein besseres Verständnis juristischer Sachverhalte und Denkfiguren ist, so muss doch die Politikwissenschaft als Sozialwissenschaft nicht nur die rechtsdogmatische und normlogische Seite des Rechts, sondern vor allem auch, mit Max Weber gesprochen, die „des realen Geschehens“ (Weber 2011a: 193), also die empirische Seite untersuchen.⁶ Diese lässt sich aber, so die These, nur durch verfeinerte Kategorien, in denen Recht als Kulturphänomen sichtbar wird, adäquat erfassen.

Dieser Zugang ist insofern alles andere als selbstverständlich, als trotz der aufgezeigten moderaten Beschäftigung der (deutschen) Politikwissenschaft mit dem Recht die politische Kulturforschung die Analyse des Rechts eher vernachlässigt hat, abgesehen von den durchaus ausgereiften Studien zur Verfassungskultur, auf die im Folgenden noch eingegangen wird. In dieser weitgehenden Ignoranz spiegelt sich nicht zuletzt ein Geburts-

litisierung unter dem Deckmantel des Rechtlichen warnt, die letztlich postdemokratische Züge habe (Rancière 2002: 105, 118). Hier tritt der grundsätzliche Unterschied zwischen einer konsensorientierten Demokratietheorie, die in der Sprache des Rechts alle Bürger als vernünftige Rechtssubjekte und -autoren einbeziehen möchte, und einem konfliktaffinen Denken der politischen Differenz, das im Recht stets eine hegemoniale Struktur wittert, die weniger Autonomie garantiere als politische Optionen ausschließe, zutage.

6 Weber unterscheidet in seinem für die Rechtssoziologie grundlegenden Text *Die Wirtschaft und die Ordnungen* eben zwischen der juristischen, das ideelle Geltensollen einer Rechtsordnung thematisierenden, und der soziologischen Sichtweise auf das Recht, die sich mit der empirischen Geltung befasst (vgl. Weber 2011a: 191 ff.).

fehler der traditionellen, allein die Einstellungen der Bürger untersuchenden politischen Kulturforschung à la Almond und Verba wider, die blind war für einen bedeutungsorientierten Kulturbegriff, der kollektive Sinnzusammenhänge, Symbole, Vorstellungen sowie soziale Praktiken umfasst.

3. Zur Entwicklung der politischen Kulturforschung

Gabriel Almond und Sidney Verba, deren Arbeit wegweisenden Einfluss auf die empirische Erforschung politischer Kultur ausübte, hatten in ihrer vergleichenden Studie zur politischen Kultur in Deutschland, Großbritannien, Italien, Mexiko und den USA (Almond/Verba 1963), nicht zuletzt wegen der Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges, die Systemstabilität politischer, insbesondere demokratischer Ordnungen in den Mittelpunkt gerückt. Sie versuchten zu zeigen, dass bestimmte politisch-kulturelle Faktoren den Bestand von Demokratien eher begünstigten als andere. Ihr methodischer Zugang war zum einen von der Entwicklung systemtheoretischer Ansätze, wie sie etwa Talcott Parsons und David Easton entwickelten, zum anderen von der Konjunktur der repräsentativen Umfrageforschung geprägt (vgl. Kaase 2008: 387). Indem sich Almond und Verba so auf die empirisch ermittelten individuellen Einstellungen der Bürger gegenüber bestimmten politischen Objekten konzentrierten, gelang ihnen eine praktikable Operationalisierung des Konzeptes der politischen Kultur, das gleichwohl an offensichtlichen Schwächen litt. Nicht nur führte die perspektivische Verengung zu einem psychologischen Reduktionismus, der ein stark verarmtes Kulturverständnis offenbarte, sondern es blieb auch unklar, wie der Schritt von der Mikroebene der persönlichen Einstellungen und Haltungen zur Aussage über die politische Nationalkultur erfolgen sollte, die sich Almond und Verba zutrauten (vgl. Schwelling 2001: 608).

Institutionen wurden also in diesem einstellungszentrierten Ansatz nur als ‚Objekte‘ aufgefasst, deren empirische Akzeptanz zu untersuchen sei, die aber nicht selbst als Ausdruck einer bestimmten politischen Kultur, als verfestigte kulturelle Praxis verstanden wurden. Somit kann es nicht verwundern, dass auch der Institution des Rechts kein prominenter Platz in diesem Forschungsdesign eingeräumt wurde.

Das grundlegende Paradigma dieser frühen Erforschung politischer Kultur findet sich auch, nicht ohne Revisionen, in aktuellen Untersuchungen (vgl. nur Westle 2009). Für die Ermittlung politischer Orientierungen, die Rückschlüsse auf die Stabilität und empirische Legitimität einer politischen Ordnung haben, kann der einstellungsfokussierte Ansatz durchaus nützlich sein. Allerdings regt sich in der politischen Kulturforschung schon seit langem ein berechtigtes Unbehagen an seiner konzeptuellen Engführung. Karl Rohe, der sich in der deutschen Debatte als einer der Ersten für eine erhellende Weiterentwicklung des Begriffs der politischen Kultur eingesetzt hat, wies schon früh auf einen Grundfehler des einstellungszentrierten Analysemodells hin. Die Identifikation von Einstellungen mit politischer Kultur übersehe gerade, dass Kultur nur als ein überindividuelles Phänomen zu verstehen sei:

„Kultur hat ‚man‘ stets nur mit anderen zusammen. Wer diese anderen sind, ob sie sich primär transnational, national, konfessionell, regional, ethnisch, sozial, sektoral oder funktional bestimmen lassen, ist freilich eine offene Frage, da politisch-kulturelle Eigenarten und Identitäten historisch dynamischer Veränderung unterliegen.“ (Rohe 1987: 40)

Rohe unternahm deswegen den sinnvollen Vorschlag, im Rahmen der politischen Kulturforschung zwischen Einstellungen und Vorstellungen zu unterscheiden. Vorstellungen

sind fundamentale Annahmen über die politische Welt, „grundlegende Ordnungsvorstellungen“ (Rohe 1994: 165), anhand derer Politik wahrgenommen und beurteilt wird. In einer kulturwissenschaftlich aufgeklärten Perspektive ist politische Kultur dann eine „kognitiv-normative Landkarte“ (Rohe 1996: 1), der Sinnzusammenhang einer Wir-Gemeinschaft, der spezifischen Einstellungen zugrundeliegt. Einem behavioristischen Ansatz à la Almond und Verba fehlten hier schlicht die Mittel, um kollektive Deutungsmuster, Sinnbildungsprozesse und gemeinsame Erfahrungshorizonte zu erfassen (vgl. Dörner 1999: 95). Er operiert mit einem bloß impliziten Kulturkonzept, das ‚Kultur‘ als Internalisierung von Werten und Überzeugungen begreift.

Rohe und andere Autoren (vgl. nur Schwelling 2004: 13 ff.; Salzborn 2009) betonen hingegen auch die explizite Seite von Kultur, die Bedeutung von Begriffen, Zeichen, Symbolen, politischen Handlungen und Deutungsprozessen. Vorstellungen sind also nicht allein als feste Ideen oder Mentalitäten zu verstehen, sondern daraufhin, wie sie geformt werden und in welchen sozialen Praktiken sie sich artikulieren. Politische Kultur ist somit „Struktur und Prozeß, Objektivation und Handeln“ (Rohe 1994: 168).⁷ Mit dieser konzeptuellen Erweiterung können ganz andere Forschungsfelder und Problemhorizonte erschlossen werden, als es im Rahmen der traditionellen politischen Kulturforschung möglich war, ohne dass dadurch notwendigerweise ein Konkurrenzverhältnis entsteht. Man kann es durchaus als Stärke und nicht als Inkohärenz der Kulturforschung bezeichnen, „nicht auf einen methodologischen Ansatz, ein Forschungsdesign oder gar eine Methode festgelegt zu sein, sondern gleichermaßen normative wie historische, qualitative wie quantitative Ansätze zu integrieren und nutzbar machen zu können“ (Salzborn 2009: 53). Auf der anderen Seite verstehen sich neuere kulturwissenschaftliche Ansätze aber nicht bloß als Ergänzung der stabilitäts- und legitimitätsorientierten Perspektiven, sondern als kritischer Paradigmenwechsel, der zu einem vollständig revidierten Bild vor allem moderner Politik führen soll, da nunmehr keine soziale Praxis, keine politische Institution und kein Ritual als natürlich und selbstverständlich akzeptiert werden kann. Kultur ist somit „mit dem Geburtsfehler der Kontingenz“ (Luhmann 1999a: 48) belastet, der aber nur eine Last ist, wenn nach dem Universellen, Authentischen und Wahren gesucht wird, denn ansonsten ermöglicht gerade dieses kritische Kontingenzbewusstsein das Verständnis dafür, dass wir in jeder Gesellschaft auf „implizite symbolische Ordnungen“ treffen, die „hochspezifische konstitutive kulturelle Codes bereitstellen“ (Reckwitz 2004: 34). Der Ausweisung von kulturellen Codes sind dabei keine natürlichen Grenzen gesetzt, es gibt keinen Gegenstand, keine soziale Praxis, die sich unter komparativen Gesichtspunkten nicht als Ausweis einer Kultur darstellen ließe (Luhmann 1999b: 145 f.).⁸ Umso wichtiger wird es deswegen, das Erkenntnisinteresse bei jedem angestellten Vergleich zu

7 Dieses Kulturverständnis steht demjenigen Max Webers sehr nah. Die bleibende Einsicht Max Webers ist es, dass Kultur durch sinnstiftende Deutungen und Handlungen konstituiert wird, die einer verstehenden und erklärenden Analyse zugänglich sind. Wenn er Kultur als einen ‚Wertbegriff‘ bezeichnet, dann nicht, um wie der Neukantianer Heinrich Rickert darunter ein System objektiver Werte zu fassen, sondern um darauf hinzuweisen, dass Kultur immer nur in Bezug auf Wertideen, auf normative Überzeugungen und Vorstellungen verstanden werden kann, also unter dem Gesichtspunkt ihrer Kulturbedeutung (vgl. Weber 1988: 175; Gephart 2006: 46 ff.).

8 Das prägt dann auch sichtbar die Praxis der Kulturwissenschaften: „Es ist kaum möglich, das Programm, dem sich kulturwissenschaftliche Ansätze verschrieben haben, exakt einzugrenzen. Dieser von manchen als Schwäche interpretierte Mangel an scharfen Konturen zeichnet für andere gerade die Stärke dieser neuen Forschungsperspektive aus: Ihrer Idee und ihrer Praxis nach sind die Kulturwissenschaften offen, hybrid und eklektizistisch.“ (Schwelling 2004: 13)

rechtfertigen: Der Ausweis einer Praxis als Kultur ist kein Selbstzweck. Das Recht ist von dieser kulturwissenschaftlichen Perspektive nicht ausgenommen worden, und es wird noch zu zeigen sein, warum die Beschäftigung mit rechtskulturellen Problemen von großer Relevanz für die Politikwissenschaft ist.

4. Rechtskulturanalyse als Teil der politischen Kulturforschung

Freilich ist die Thematisierung von Recht als Kultur keine Innovation, die durch den sogenannten *cultural turn* hervorgebracht wurde. Sofern es um eine Kontextualisierung des Rechts geht, wird man schon bei Pascal, Vico und Montesquieu fündig. Die explizite begriffliche Verbindung von ‚Recht‘ und ‚Kultur‘ findet sich in diesen frühen kulturwissenschaftlichen Studien aber noch nicht, zumal die moderne Verwendung des Kulturbegriffes auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zu datieren ist (vgl. Luhmann 1999a: 32 f.). In der deutschen Gelehrten Diskussion tritt das Begriffspaar Recht und Kultur erst im 19. Jahrhundert auf den Plan (vgl. hierzu Hofmann 2009; Gephart 2006). Bei Carl Friedrich von Savigny wird der „organische Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Charakter des Volkes“ (von Savigny 2002: 66) postuliert, jedoch ohne hieraus die Idee einer eigentümlichen Nationalkultur zu entwickeln (vgl. Hofmann 2009: 33). Der Kulturbegriff wird hier in einem klassischen, also an Ciceros *cultura animi* anknüpfenden Sinn für Prozesse der Kultivierung herangezogen, die sich, je nach Ausmaß des erreichten kulturellen Fortschritts, auf die Art der Rechtsfortbildung auswirken. Die erste explizite Gegenüberstellung von Recht und Kultur aus juristischer Perspektive lässt sich wohl in Wilhelm Arnolds Schrift von 1865 ausfindig machen, in der der Verfasser den Wechselwirkungen von *Cultur und Rechtsleben* nachgeht (vgl. Arnold 1865; Hofmann 2009: 36). Von größerem Einfluss waren jedoch vor allem die rechtsphilosophischen Anstrengungen der Neukantianer wie Emil Lask und Gustav Radbruch, die in der Folge von Heinrich Rickert Recht als einen Kulturwert herauszustellen versuchten (vgl. als Überblick Alexy et al. 2002). Während sich die Kulturphilosophie dieser Zeit dem Thema Recht und Kultur aus einer vornehmlich wissenschaftstheoretischen und methodologischen Perspektive annahm, fand hingegen in ihrem Windschatten keine nennenswerte Entwicklung der empirischen Rechtskulturforschung statt. In Max Webers umfassendem Werk lassen sich zwar bedeutende Elemente einer Kulturosoziologie des Rechts finden (vgl. Gephart 2011), deren Stärke gerade im Vergleich zu den Neukantianern war, dass sie ‚Kultur‘ als eine durch Sinn- und Wertzuschreibungen konstituierte Wirklichkeit verstand, ohne auf einen objektiven Begriff von Kultur oder ein System allgemeiner Werte zurückgreifen zu müssen. Darüber hinaus gab es jedoch keine nennenswerten Versuche einer systematisch operierenden, empirischen Kulturwissenschaft des Rechts.

Ein solcher Versuch wurde schließlich am Ende der 1960er Jahre in der angelsächsischen Rechtssoziologie unternommen. Im Gegensatz zur deutschen Hochphase der Kulturwissenschaft des Rechts zu Beginn des Jahrhunderts standen nun nicht mehr die Begründung von Werten oder eine formale Kulturbetrachtung des Rechts im Vordergrund, sondern die empirische Analyse von Rechtskulturen, die von vornherein komparativ angelegt war. Lawrence Friedman plädierte dafür, die *legal culture* als einen wesentlichen Teil des Rechtssystems anzuerkennen, wobei er aus forschungspragmatischer Perspektive, vor allem aber aufgrund seiner methodischen Anknüpfung an die frühe Untersuchung politischer Kultur, zu einem sehr engen und einseitigen Verständnis von Rechtskultur gelangte.

In seinem Artikel *Legal culture and social development* aus dem Jahre 1969 unterschied Friedman drei Bestandteile des Rechtssystems. Zur Struktur des Rechts zählte er die Form und Prozesslogik der grundlegenden Institutionen, also die Gestaltung der Verfassung, den Zuschnitt und die Hierarchie der Gerichte, die Art der Gewaltenteilung und Ähnliches. Als substantielle Komponente betitelte er das gesetzte Recht selbst. Die rechtskulturelle Dimension setze sich hingegen aus den gesellschaftlichen Werten und Einstellungen gegenüber dem Recht zusammen:

„These are the values and attitudes which bind the system together, and which determine the place of the legal system in the culture of the society as a whole.“ (Friedman 1969: 34)

Konkreter fasste Friedman etwa das Rechtsbewusstsein und die Rechtskenntnis der Bürger, ihre Prozessbereitschaft, die gesellschaftliche Anerkennung des Rechts und ähnliche Phänomene unter dem Begriff der Rechtskultur zusammen, wodurch er sich ganz offensichtlich am Vorgehen Gabriel Almonds und Sidney Verbas in ihrer Pionierstudie zur politischen Kultur orientierte.⁹ Friedman zog es also vor, das Rechtssystem in verschiedene Komponenten aufzuteilen – ‚Kultur‘ wurde auf ein bestimmtes Handlungsfeld oder Subsystem reduziert, ohne zu sehen, dass auch die benachbarten Felder oder Systeme durch soziale Praktiken und Vorstellungen konstituiert werden, die einer kulturwissenschaftlichen Analyse zugänglich sind.

Ähnlich wie die frühen Entwürfe politischer Kultur bedarf dieser konzeptionelle Entwurf einer entsprechenden Revision. Der kulturwissenschaftliche Blick versteht ‚Kultur‘ nicht mehr als ein Systemelement neben Struktur und Substanz, sondern befragt jede Dimension des Rechtssystems nach ihrer kulturellen Bedeutung. Die ‚Substanz‘ des formalen oder informalen Rechts ist damit genauso Teil des kulturellen Bedeutungsgewebes wie die ‚Struktur‘ von Institutionen, Autoritäten und Rollenzuweisungen.¹⁰ Alle Einwände, die gegen die blinden Flecke der traditionellen Analyse politischer Kulturen genannt wurden, können mit gutem Grund auch für eine mehrdimensionale und kulturwissenschaftlich reichhaltigere Erforschung von Rechtskulturen ins Feld geführt werden. Recht als Kultur zu begreifen, verlangt danach, weder das Recht auf einen Normenkörper noch (Rechts-)Kultur auf abfragbare kognitive Kompetenzen und evaluative Haltungen von sozialen Gruppen gegenüber dem Recht zu reduzieren, sondern den Sinn von rechtlichen Praktiken und Vorstellungen zu begreifen.

Ansätze zu einer solchen fundamentalen Kulturanalyse des Rechts liegen mittlerweile in einer Zahl vor, welche die Möglichkeit einer systematischen Darstellung an dieser Stelle übersteigt (vgl. nur Geertz 2000; Gephart 2006; 2012a; Senn/Puskás 2007; Vismann 2011; als Einführung vgl. auch Krüper 2011). Während die meisten dieser Versuche aus

9 Diese Anlehnung machte Friedman (1981: 27) an anderer Stelle auch explizit: „Rechtskultur bezieht sich also auf jene Teile der allgemeinen Kultur – Sitten, Meinungen, Denk- und Handlungsweisen –, die soziale Kräfte zum Recht hin oder vom Recht weg und auf besondere Weise beeinflussen. Der Begriff beschreibt gewissermaßen Haltungen in bezug auf das Recht, etwa analog zum Begriff der politischen Kultur, die von Almond und Verba definiert wird als politisches System, wie es in den Kognitionen, Gefühlen und Bewertungen seiner Bevölkerung internalisiert ist.“

10 Vergleiche auch Dörner (1999: 93) über diese Lehre der *cultural studies*: „Der entscheidende Punkt ist dabei, daß Kultur nicht einfach als eine Variable neben vielen anderen gesehen wird, der man günstigenfalls durch den Ausbau einer entsprechenden Bindestrich-Teildisziplin gerecht würde. Statt dessen gilt Kultur als konstitutive Dimension von Gesellschaft, als Dimension, ohne deren Beachtung die Logik der Beziehungen und Konflikte zwischen Akteuren, Gruppen, Organisationen und Institutionen nicht adäquat analysiert werden kann.“

der rechtssoziologischen und rechtsanthropologischen und weniger aus der juristischen Disziplin stammen,¹¹ soweit sie einer Disziplin zuzuordnen sind, so hat die Politikwissenschaft bisher kaum Kenntnis davon genommen. Ausnahmen bilden hier theoretische und vergleichende Untersuchungen zur Verfassungskultur (vgl. etwa Gebhardt 1999; aus juristischer Perspektive Häberle 1998). Dies ist wenig überraschend, als ja gerade Verfassungen im besonderen Maße die Schnittstelle von Politik und Recht dokumentieren. Zudem sind sie häufig eine der zentralen gesellschaftlichen Institutionen, die die von Rohe ins Spiel gebrachte „kognitiv-normative Landkarte“ besonders deutlich abbilden.¹² Sie verkörpern nicht nur normative Vorstellungen, die dann empirische Geltung haben, wenn sie auf die Akzeptanz der entsprechenden Gemeinschaft treffen, sondern sie sind oft auch „Kristallisationskern der politisch-kulturellen Selbstverständigung einer Gesellschaft und mitunter, wie die Erfahrung zeigt, auch ein prägender Faktor in der Ausbildung einer freiheitlich-demokratischen politischen Kultur“ (Vorländer 2006: 243).

Dass der Institution des Rechts über die Verfassung hinaus große Relevanz für die Konzipierung politischer Kultur zukommt, wird hingegen erst in vereinzelten Neuausrichtungen berücksichtigt. Dieter Gosewinkel und Gunnar Folke Schuppert, also bezeichnenderweise ein Historiker und ein Jurist, haben in einem neueren Beitrag verschiedene Bedeutungsschichten politischer Kultur freigelegt und unter anderem dafür plädiert, die institutionelle Prägung politischer Ordnungen sowie Modi der Konfliktaustragung stärker zu fokussieren als zuvor (vgl. Gosewinkel/Schuppert 2008: 18 ff.). Dass beide Elemente nicht ohne Bezug auf die Rechtsordnung, die Rechtskultur untersucht werden können, liegt auf der Hand.¹³ Schuppert postuliert so in einer umfangreichen Monographie auch einen unauflöselichen „Dreiklang von Institutionenkultur, Konfliktkultur und Rechtskultur“ (Schuppert 2008: 27), wobei er an frühere Überlegungen von Max Kaase und Rainer Lepsius anknüpft.

Gosewinkel und Schuppert stellen in ihrem Ansatz idealtypisch verschiedene rechtskulturelle Ansätze der Konfliktbearbeitung gegenüber, wie sie sie im staatlichen Recht und im vorstaatlichen Recht vermuten. Wichtiger als diese schematische Darstellung (die sicher nicht alle Facetten von Rechtskultur erfassen kann und dies auch nicht zu tun beabsichtigt) ist die Grundeinsicht der Autoren, die zum einen ‚Rechtskultur‘ als entscheidende Größe der politischen Kultur berücksichtigen und zum anderen letzteres Konzept berechtigterweise von der Analyseeinheit des Staates entkoppeln, wie es in der Diskussion

-
- 11 In weiten Feldern der Rechtswissenschaften ist der Begriff der Rechtskultur alles andere als etabliert und wird mit großer Skepsis konfrontiert. Wenn man das Arbeitsgebiet des Juristen als durch Ordnung, Systematik und klare Verhältnisse geprägt auffasst, kann das Eindringen des kulturellen Elements zum Ärgernis werden: „Die Verbindung des ziemlich präzisen Begriffes ‚Recht‘ mit dem nicht ganz so präzisen Begriff ‚Kultur‘ zu ‚Rechtskultur‘ verstärkt nicht die Präzision, sondern verringert sie.“ (von Münch 2011: 52) Freilich geben die sozialwissenschaftlichen Debatten (und auch die politischen Anerkennungskämpfe) bei Weitem nicht diesen Eindruck der vermeintlichen Präzision des Rechtsbegriffes wieder, was übersehen wird, wenn man unter ‚Recht‘ lediglich einen Apparat positiver Normen und die „richtige Anwendung von Legaldefinitionen, Subsumtions- und Relationstechnik“ (so Krüper 2011: 260, über dominante juristische Vorstellungen) versteht.
- 12 Die gesellschaftliche Bedeutung der Verfassung ist natürlich im hohen Maß von der jeweiligen politischen Kultur geprägt. Während in den USA und in Deutschland ein je eigener Verfassungskult zu konstatieren ist, gibt es in Großbritannien gar keine geschriebene Verfassung, während in Frankreich eher die oft mythischen Konstrukte der Nation und der Republik als symbolisch-normativer Bezugspunkt der Gesellschaft herangezogen werden.
- 13 Auch wenn die Autoren lediglich von einem „engen Zusammenhang[] von Konfliktkultur und Rechtskultur“ (Gosewinkel/Schuppert 2008: 23) sprechen, ist der Zusammenhang von Institutionenkultur und Rechtskultur nicht weniger plausibel.

um den *legal pluralism* schon lange diskutiert wird (vgl. hierzu als Überblick nur Kadelbach/Günther 2011; von Benda-Beckmann 2002):

„Zum Ersten ist politische Kultur nicht an den Staat und seine Institutionen gebunden; rechtliche Konfliktlösung als wesentlicher Bestandteil einer politischen Kultur existiert vor dem Staat und außerhalb des Staates. Zum Zweiten verändert sich politische Kultur durchgreifend mit dem Hinzutreten des Staates.“ (Gosewinkel/Schuppert 2008: 25)

Die Kategorien, die Gosewinkel und Schuppert heuristisch vorschlagen, lassen sich, wie gleich gezeigt wird, noch an der einen oder anderen Stelle verfeinern, um die tatsächliche ‚Kulturbedeutung‘ des Rechts zu erfassen. Gleiches gilt für Schupperts collagenartig komponiertes Werk zur politischen Kultur, das die Bedeutungsvielfalt des Konzepts der politischen Kultur zwar auf informative Weise aufzeigt, in der Zusammenstellung aber zu eklektisch vorgeht, um zu einem kohärenten und theoretisch durchgeformten Begriff von politischer Kultur, der auch das Recht als kulturelle Praxis umfasst, zu gelangen. Schupperts Entwurf stellt, angesichts der Tatsache, dass Zitatpassagen mehr als die Hälfte des Textes ausmachen dürften, de facto ein knapp kommentiertes Lesebuch dar, das ganz verschiedene, zum Teil kaum kompatible Strömungen der Rechtskulturforschung (und der Modellierung politischer Kultur) zu Wort kommen lässt. Gerade beim Bereich des Rechts ist aber die systematische Arbeit am Begriff gefragt, um überhaupt das Problemverständnis und Erkenntnisinteresse festzulegen. Deswegen soll im Folgenden ein mehrdimensionaler Rechtsbegriff¹⁴ vorgeschlagen werden, der entscheidende Facetten von Rechtskultur betont, die wesentlich für aktuelle politologische Fragestellungen sind. Es handelt sich hierbei um ein analytisches Modell, das auf dem Weg der konzeptuellen Differenzierung Vergleichsmöglichkeiten und Konfliktpotentiale aufzeigen möchte. Die analytische Unterscheidung spricht dabei nicht gegen eine enge Vernetzung der Dimensionen, die zusammen die Ordnung des Rechts konstituieren.

5. Fünf rechtskulturelle Dimensionen

5.1 Die normative Dimension

Recht artikuliert sich in Normen, ob schriftlich kodifiziert oder mündlich überliefert. Normen gelten faktisch und können somit als soziale Tatsachen in den Blick genommen werden, sie können aber auch auf ihre Richtigkeit befragt werden, daraufhin, ob sie gelten sollen. Ob diese evaluative Dimension des Normbegriffs einen essentiellen Bestandteil von rechtlicher Normativität ausmacht, ist umstritten, da die in dieser Diskussion zugrunde gelegten Konzepte von Geltung und Legitimität eine große Varianz an methodischen Zugangsmöglichkeiten offenbaren, die selbst aus fundamentalen theoretischen Weichenstellungen resultieren.¹⁵ Die politische Kulturforschung sollte Rechtsnormen als soziale

14 Ich orientiere mich hierbei am Forschungsprogramm des Käte Hamburger Kollegs *Recht als Kultur*, das eine normative von der symbolisch-rituellen und der organisatorischen Dimension des Rechts unterscheidet (vgl. Gephart 2006: 289, hier noch als vier Dimensionen aufgeführt; sowie Gephart 2012b), die ich aus analytischen Gründen um eine narrative und eine epistemische Dimension ergänze.

15 So nimmt die Systemtheorie die Perspektive des objektivierenden Beobachters ein, eines Beobachters zweiter Ordnung, der betrachtet, wie Kommunikationen des Rechtssystems faktisch funktionieren. Hier steht dann allein die empirische Geltung der Rechtsnorm im Fokus: „Wir schneiden jeden Rekurs auf eine

Tatsachen im Hinblick auf ihre empirische Faktizität untersuchen, ohne damit zu behaupten, durch diesen methodischen Zugang den vollständigen Sinn von Normativität zu erfassen.¹⁶

Sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene lassen sich so vielfältige Normkonflikte beobachten (vgl. Kötter/Schuppert 2009). Nicht nur das globale Recht erscheint als hochgradig fragmentiert (vgl. Fischer-Lescano/Teubner 2006), sondern auch auf nationalstaatlicher Ebene ist das Faktum des Rechtspluralismus zu konstatieren, das sich seit vielen Jahren als Forschungsobjekt nicht nur anthropologischer und ethnologischer Projekte aufdrängt. Dabei waren es aber vor allem Erkenntnisse dieser Forschungsrichtungen, die den Fokus auf andere normative Ordnungen als das staatlich-hoheitlich gesetzte und durchgesetzte Recht richteten. Der in diesem Rahmen geprägte Begriff des Rechtspluralismus verweist auf die Existenz mehrerer rechtlicher Ordnungen und institutioneller Regelungskomplexe in einem sozialen Raum.¹⁷ Nicht zuletzt in Staaten mit indigenen Minderheiten und in postkolonialen Gemeinschaften sind vielfach solche Normkonflikte zu beobachten: Hier können Kollisionen zwischen staatlichem Recht, lokalem Gewohnheitsrecht, religiösem Recht und internationalen Menschenrechtsabkommen erfolgen (vgl. Kötter et al. 2009: 20).

Gerade in Transformationsstaaten können sich dabei verschiedene Rechtsordnungen oder -vorstellungen überlagern, so dass es zu einem hybriden Gebilde von „Normschichten“ (ebd.) kommt. Aber auch in etablierten liberalen Verfassungsstaaten sind Normkonflikte keine Seltenheit, wie nicht zuletzt die vielfältigen Debatten über die Anerkennung kultureller Praktiken in westlichen Rechtsstaaten dokumentieren.

Grundsätzlich ist daran zu erinnern, dass Normkonflikte, die auf inhaltlichen Gegensätzen beruhen, nicht unbedingt zu sozialen Konflikten führen müssen. Der Pluralismus rechtskultureller Normen, das zeigt allein schon der Blick auf das Europarecht, schließt die Herausbildung eines tragfähigen Kollisionsrechts nicht aus.¹⁸ Nicht immer wird aber eine rein juristische Lösung oder auch nur Hegung von Konflikten möglich sein: „Das Po-

„höhere Ebene“ der Sollwertzuteilung ab.“ (Luhmann 2009: 32) Aus Sicht der kommunikativen Handlungstheorie, wie sie Luhmanns Antipode Habermas vertritt, führt diese Normativitätskonzeption zu einem verstümmelten Geltungsbegriff, der „die Kommunikation über Unrecht und Recht ihres sozialintegrativen Sinnes beraubt“ (Habermas 1998: 70).

- 16 Es ist offensichtlich, dass aus der Teilnehmerperspektive Normativität nicht in der gesetzten Norm aufgeht, sondern ihren vollen Sinn erst durch die Stellungnahmen der Normunterworfenen erhält: „Ob eine Norm tatsächlich handlungspraktisch wirksam wird, lässt sich nur dann ermitteln, wenn es möglich ist, von ihr abzuweichen und diese Abweichung als solche zu kritisieren – also nicht über die Beobachtung eines entsprechenden Verhaltens, sondern performativ im Modus von Rechtfertigung und Kritik. Dieser Eigensinn von Normativität bleibt einer objektivierenden Beobachterperspektive verschlossen.“ (Forst/Günther 2011: 12 f.) Allerdings lassen sich diese Reflexionen über die Legitimität von Normen durchaus empirisch untersuchen. Sie können so als konfligierende ‚Geltungsgeschichten‘ gegenübergestellt werden. Diese sind Bestandteil dessen, was ich die narrative Dimension des Rechts nenne (vgl. 5.2).
- 17 Für den Begriff des Rechtspluralismus gilt im Übrigen Ähnliches wie für jenen der Rechtskultur. Er ist nur durch weitere theoretische und empirische Analysen sinnvoll zu schärfen, da er „an sich ein ziemlich inhaltsloser Begriff ist. Rechtspluralismus ist keine Theorie. Der Begriff bildet nur den Ausgangspunkt für die weitere Erfassung und theoretische Analyse unterschiedlicher empirischer Konstellationen von Rechtspluralismus“ (von Benda-Beckmann 2009: 175).
- 18 Es ist auch nicht jede rechtliche Norm auf gleiche Art und Weise kulturell imprägniert: Es dürfte ein beträchtlicher Unterschied sein, ob man etwa eher technische Rechtsnormen, wie Verfahrensnormen im Internationalen Privatrecht, betrachtet oder unterschiedliche Bestimmungen des Familienrechts, wo sich oft im hohen Maße kulturell-religiöse Unterschiede widerspiegeln. Allerdings ist es auch Sinn eines kritischen kulturwissenschaftlichen Ansatzes, Differenzen da aufzuspüren, wo sie nicht vermutet werden.

tential für Konflikte nimmt zu, wenn sich die unterschiedlichen Teilordnungen auf unterschiedliche Legitimationsgrundlagen berufen können.“ (von Benda-Beckmann 2009: 173)

In diesem Fall ist ein politischer und sozialer Kampf um das legitime Recht fast vorprogrammiert, weil hier zum Teil inkompatible „Geltungsgeschichten“ (Melville/Vorländer 2002) aufeinanderprallen. Diese fallen unter die narrative Dimension des Rechts.

5.2 Die narrative Dimension

Die Untersuchung der narrativen Rechtsdimension fragt nach den Legitimations- und Begründungsgeschichten des Rechts. Rechtsordnungen sind in „Rechtfertigungsnarrative [...], die als Ressource der Ordnungssinnggebung fungieren“ (Forst/Günther 2011: 19), eingebettet. Sie können als Geltungsgeschichten bezeichnet werden, die an die Gefolgschaft, den Legitimitätsglauben der Rechtssubjekte appellieren, indem sie „Präskription und Normativität zur Geltung bringen“ möchten (Vorländer/Melville 2002: XI).

Für eine empirisch vorgehende politische Kulturforschung gilt hierbei, dass „nicht die universelle Struktur des Rechts, sondern gerade die Differenz seiner Geltungs- und Plausibilitätskontexte [...] interessant“ (Rustemeyer 2006: 243) ist. Geltungsgeschichten arbeiten mit der Strukturierung von Zeit,¹⁹ indem sie sowohl Traditionen als auch Zukünfte konstruieren und damit dem Recht, oder Institutionen überhaupt, Kontinuität, Legitimität und Identität verleihen (vgl. Vorländer/Melville 2002: IX). Dabei lässt sich zeigen, dass Ursprungslegenden, wie sie etwa in den religiösen Erzählungen der göttlichen Schöpfung heiligen Rechts auftauchen, nicht auf sogenannte ‚traditionale‘ oder ‚vormoderne‘ Gemeinschaften beschränkt sind: Gründungsmythen und -gestalten sind, wie Hans Vorländer zu Recht argumentiert hat, auch fester Bestandteil der ‚Moderne‘, wie der Verfassungskult in den USA exemplarisch verdeutlicht (vgl. Vorländer 2002: 244 f.).

Geltungsgeschichten sind nie ohne Gegengeschichten, sie stehen immer im Konflikt. Welche Geschichte in einem sozialen Kontext am ehesten gelten gelassen wird, kann von ihrer Plausibilität genauso abhängen wie von Fragen der öffentlichen und institutionalisierten Macht. Gerade die politologische Untersuchung der Geltungskontexte des Rechts sollte wachsam für „das ständige Ringen um die Deutungsmacht über das Recht“ (Kötter 2011: 308) sein.

Das Aufeinandertreffen differierender Legitimationserzählungen ist zunächst ein politischer Konflikt, der bei stark verschiedenen „Geltungskulturen“ (Gephart/Sakrani 2012) jedoch zum argumentativ nicht zu lösenden *différend* (Lyotard) werden kann. Das postulierte „Recht auf Rechtfertigung“ (Rainer Forst) stößt an seine Grenze, wenn schon die Legitimationsgrundlage und der Diskursrahmen umstritten sind. Nicht nur der Blick auf die islamische Welt, sondern auch jener auf die westlichen Gesellschaften zeigt einen solchen Widerstreit von säkularen und religiösen Narrativen, der wesentlich ein Kampf ums Recht ist.

19 Im Extremfall entsteht so die Paradoxie „überzeitlicher Begründungsversuche zeitlichen Rechts“ (Rustemeyer 2006: 245).

5.3 Die sozial-organisatorische Dimension

Auch die organisatorische Dimension ist konstitutiv für das Recht, da es die institutionelle Ordnungsstruktur ist, die das Recht von anderen normativen Ordnungen unterscheidet. Ein etatistischer Rechtsbegriff, wie ihn die traditionelle juristische Quellenlehre definiert, versteht unter ‚Recht‘ das staatlich gesetzte Recht sowie das staatlich anerkannte Völkerrecht. Dieser staatszentrierte Rechtsbegriff, auf den die Fiktion der Einheit der Rechtsordnung zurückgeht (vgl. Kötter 2011: 310), kollidiert mittlerweile mit vielfältigen Erscheinungsformen eines Rechts ohne Staat (vgl. Kadelbach/Günther 2011), also etwa mit kommunalem Recht und privatrechtlichen Regelungen. Die sozialwissenschaftliche, vor allem die rechtssoziologische Forschung hat sich ohnehin von jeher über ein geeignetes Kriterium zur Unterscheidung von Recht und Nicht-Recht gestritten. Webers einflussreiche Abgrenzung des Rechts von Sitte und Konvention hatte ein spezielles Organisationsmerkmal, nämlich die Institution des Zwangsapparats, zum Proprium des Rechts erklärt,²⁰ wodurch explizit auch die Möglichkeit eines außerstaatlichen Rechts eingeschlossen ist (vgl. Weber 2011a: 202).

Die kulturwissenschaftliche Analyse der Strukturunterschiede von Rechtsordnungen, von Verfassungen und Rechtsinstitutionen, kann hier den Blick für Konfliktpotential schärfen.

Eine Untersuchung von Organisationskulturen muss zudem auch die Rechtssubjekte berücksichtigen, die Rechtspersonen und Rollen, muss also nach den „Masters der normativen Universa“ (Benda-Beckmann 2009: 171) fragen, die Weber etwa (als prägend für bestimmte Stufen der rechtlichen Rationalisierung) in Rechtspropheten, Rechtshonoratioren, politische und theokratische Rechtsherrscher und Fachjuristen unterteilt (vgl. Weber 2011b: 615 ff.). Allgemeiner ließen sich verschiedene Trägerschichten des Rechts, Rollendifferenzierungen und Stratifizierungen untersuchen. Die Differenz von in diesem weiten Sinn verstandenen Organisationskulturen kann in rechtspluralen Räumen zum Konflikt führen, besonders auch beim Versuch, eine rechtliche Ordnung durch *legal transplants* zu gestalten, also fremde Rechtsinstitutionen und -techniken in eine bestehende Ordnung einzupassen oder diese ihr überzustülpen.

Die Vielzahl der Instrumente zur Konfliktregelung kann selbst zu einem Konflikt führen, der aber nicht notwendigerweise kultureller Art sein muss, in dem Sinn, dass andere Praktiken nicht verstanden oder Autoritäten nicht anerkannt werden. Welches Recht angewandt und anerkannt wird, ist keine rein kulturelle Frage, sondern kann auch Ergebnis strategisch-politischer Auseinandersetzungen sein.

5.4 Die symbolisch-rituelle Dimension

Die Analyse von Symbolen und Ritualen stellt für jede Art der Kulturforschung ein ergiebiges Untersuchungsfeld dar, wobei stark divergierende Symbolbegriffe kursieren. Legt man, wie Ulrich Haltern, einen sehr weiten, an Cassirer angelehnten Symbolbegriff zugrunde, erscheint Recht als symbolische Form, als Form der sozialen Imagination, die die

20 „Wir wollen [...] überall da von ‚Rechtsordnung‘ sprechen, wo die Anwendung irgend welcher, physischer oder psychischer, Zwangsmittel in Aussicht steht, die von einem Zwangsapparat, d. h. von einer oder mehreren Personen ausgeübt wird, welche sich zu diesem Behuf für den Fall des Eintritts des betreffenden Tatbestandes bereit halten“ (Weber 2011a: 204).

soziale Welt strukturiert und dadurch schafft,²¹ ohne damit eine vermeintlich authentische Wirklichkeit zu verzerren – ‚Welt‘ ist immer schon symbolisch konstruiert.

Darüber hinaus ist auch nicht selten ein negativer Begriff des Symbolischen anzutreffen, der das Symbolische auf das Scheinbare und Ideologische reduziert (vgl. hierzu schon Dittmer 1977). Dieser überwiegend negative Symbolbegriff findet sich etwa in den verfassungstheoretischen Schriften von Marcelo Neves, auch wenn dieser die Identifizierung des Symbolischen mit dem Ideologischen ablehnt. So weist er darauf hin, dass die normative Kraft von Gesetzgebung und Rechtssystem insgesamt auf instrumentellen (also konkreten Rechtssätzen) und symbolischen Variablen beruht (vgl. Neves 1999: 9). Den Terminus der „symbolischen Konstitutionalisierung“ reserviert er jedoch für Fälle, in denen der Verfassungstext, aus dem allein keine normative Verbindlichkeit hervorgeht, nicht hinreichend konkretisiert wird, so dass man von einer „Hypertrophie der symbolischen Dimension zu Lasten der rechtlich-instrumentellen Verwirklichung der Verfassungsbestimmungen“ (Neves 1998: 83) sprechen kann. Faktisch ist das Recht dann der Willkür der Politik untergeordnet, so dass es sich um einen Scheinkonstitutionalismus handelt: „Hinter der Verfassungsfassade stellt die Kultur der Illegalität die herrschende politische Kultur dar“ (Neves 1999: 16).²²

Eine andere kulturtheoretische Position vertritt André Brodocz, der Verfassungen dann eine symbolische Dimension zuspricht, wenn sie als Bezugspunkt von gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozessen dienen. Die symbolische Integration gelingt hier auf Basis der Deutungsoffenheit der Verfassung, also „wenn sich die Bürger im Diskurs gesellschaftlicher Selbstverständigung darüber einig sind, dass die Verfassung den Kern der politischen Identität ausmacht, und zwar ohne dass zugleich Übereinstimmung darüber besteht, weshalb sich die Verfassung dafür auszeichnet“ (Brodocz 2004: 143).

Im engeren Sinn dienen Symbole der Sichtbarmachung und Versinnlichung normativer Ordnungen (vgl. Rehberg 2001), und politische Kulturen sind nicht nur Speicher von normativen Maßstäben und Kategorien, sondern von verschiedenen politischen Ästhetiken (vgl. Rohe 1994: 167). Verfassungskulturen, die vielleicht mehr noch als andere institutionelle Formen mit „Bildern von Ordnung und Unordnung, des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘, der Gegenwart wie der Vergangenheiten und der Zukünfte“ (Rehberg 2001: 11) operieren, können gezielt unter dem symbolisch-ästhetischen Aspekt miteinander verglichen werden (vgl. Gebhardt 2001), wobei die Symbolizität natürlich Bestandteil jeder (nicht nur staatlichen) Rechtsgemeinschaft ist.

Nicht nur Bilder, sondern auch rechtliche Praktiken und Rituale sind hier komparativ zu ermitteln und unter der symbolischen Dimension des Rechts zu erfassen. Gerichtsverhandlungen ist ein „theatrales Dispositiv“ (Vismann 2011: 19 f.) eingeschrieben, und selbst vermeintlich rein rational geführte Verfahren können noch als „Inszenierung einer

21 „Recht ist keineswegs ein Normenkörper, der von außen auf den Gesellschaftskörper einwirkt. Recht ist vielmehr eine bestimmte Art, die Welt zu beobachten und zu verstehen. Recht ist kein Ding, sondern eine Perspektive. Wer durch die Brille des Rechts schaut, blickt auf das Politische, und zwar aus einem ganz bestimmten Blickwinkel.“ (Haltern 2012: 93) Ich schlage vor, diese Facette des Rechts als Teil der epistemischen Dimension (vgl. 5.5) aufzufassen.

22 Allerdings konstatiert Neves für den Fall der Menschenrechte eine Dialektik, die mit der ‚nur‘ symbolischen Rechtssetzung einhergeht: „The symbolic dimension of the normative can serve precisely to help overcome concrete situations of rights denial. [...] The symbolic force of acts, texts, declarations and discourses of a normative character serves both to maintain the lack of rights and to mobilize people to construct and enforce rights.“ (Neves 2007: 415)

Nicht-Inszenierung, von Rationalität und Anwendungslogik“ (Schild 2006: 123) interpretiert werden. Die Vorstellungen einer Rechtsgemeinschaft werden so auf performative Art vermittelt und bekräftigt, Deutungen und Machtverhältnisse reproduziert, ohne dass dies den Betroffenen immer offensichtlich wäre. Zugleich sind in Rituale auch „Konflikte eingebaut, Ritualkämpfe zumeist auch Kämpfe um institutionelle Leitideen“ (Rehberg 2001: 37). Nimmt die symbolische Dimension des Rechts eine besonders identitätsstiftende Rolle für eine Gemeinschaft ein, ist hier mit einem großen Konfliktpotential zu rechnen.

5.5 Die epistemische Dimension

Auch die epistemischen Facetten des Rechts lassen sich auf verschiedenen Ebenen feststellen. Während die Systemtheorie die Fragmentierung der Gesellschaft in autonome Funktionssysteme postuliert, deren Konkurrenz bis zu einem „Krieg der Episteme“ (Teubner 1990: 139) führen könne, stellt sich in globaler Hinsicht das Recht selbst keinesfalls als einheitliches Funktionssystem dar, sondern das ‚Weltrecht‘ ist selbst von Rationalitätenkonflikten durchzogen (vgl. Fischer-Lescano/Teubner 2006: 10 f.).

Als ‚epistemisch‘ sei an dieser Stelle aber die welterschließende und ein bestimmtes Wissen konstituierende Funktion des Rechts bezeichnet. Recht geht weit darüber hinaus, nur der technische Ausdruck kultureller Vorstellungen oder moralischer Überzeugungen zu sein – es ist nicht nur ein Kulturprodukt, sondern prägendes Element des Sozialen: „Law, even so technocratized a variety as our own, is, in a word, constructive; in another, constitutive; in a third, formational.“ (Geertz 2000: 218)

So rücken in epistemischer Hinsicht vor allem die Ebene der Verfassung des Rechts, der ‚Recht-Fertigung‘ (Rudolf Wiethölter; vgl. hierzu Joerges/Teubner 2003) in den Vordergrund. Denn Recht ist nicht geordnete Regelanwendung und Subsumtion, sondern weist einen ‚poietischen‘ Zug auf:

„Im Recht und in dessen Zentrum, der Rechtsprechung, werden ständig, immer wieder neu, sowohl der Sachverhalt als auch die Norm hergestellt. [...] Im Recht also wird entschieden und gerade nicht die Realität erkannt, sondern nur als Recht erkannt. [...] Also keine Applikation einer festen Regel und damit das Extrahieren eines klandestin feststehenden Sinns, sondern dessen Konstruktion, dessen Poiesis“ (Kiesow 2008: 327).

Mit Michel Foucault, der meistens nur als Theoretiker der gesellschaftlichen Normalisierung behandelt wird, ohne nach seiner (nicht systematisch entwickelten) Rechtslehre zu fragen (vgl. Gehring 2007), ließe sich hier verschiedenen juristischen Formen der ‚Wahrheitsfindung‘ nachspüren, die Foucault nur exemplarisch und skizzenhaft untersucht hat, ließe sich nach das Urteil präjudizierenden Verfahrenstechniken, die die Differenz von Prozesskulturen ausmachen, suchen. Denn die ‚Recht-Fertigung‘ ist abhängig von „Spielregeln, die bestimmte Formen von Subjektivität, bestimmte Objektbereiche und bestimmte Arten von Wissen entstehen lassen“ (Foucault 2004: 13). Es lassen sich schon aus theoretischer Sicht verschiedene Modelle rechtlicher Performanz, Modelle des ‚Rechens‘ unterscheiden (vgl. Schwarte 2006), die auch einer empirischen Analyse zugänglich sind.

Die Einsicht, dass die juristische Urteilsfindung unmittelbar von der Prozessordnung und den Techniken der Wahrheitsfindung und Beweisführung abhängt, ist eine Provokation für die Ordnungsvorstellung, die man mit dem Recht verbindet. „Dreißig Schiedsver-

fahren, ein Problem, dreißig Lösungen²³ ist eine drastische Darstellung, unterstreicht jedoch die Kontingenz des ‚Rechens‘, die ein erhebliches Konfliktpotential birgt, etwa wenn die Legitimität der Verfahrensordnung auf dem Spiel steht oder, zum Beispiel im internationalen Strafrecht, Richter mit unterschiedlicher rechtskultureller Sozialisation zu einer gemeinsamen Prozess- und Urteilsfindung in der Lage sein müssen (vgl. Burchard 2010). Aber auch die in je eigenen Sprachen des Rechts zu beobachtende epistemische Konstruktion von Objekten des Rechts, von Personen und Dingen (vgl. Pottage/Mundy 2004), verlangt nach einer kulturwissenschaftlichen Aufklärung.

6. Ausblick: Die Relevanz des Rechts für die Politikwissenschaft und der Dialog von Politischer Theorie und politischer Kulturforschung

Diese Skizze eines mehrdimensionalen Rechtsbegriffs kann natürlich nur Anregungen geben, auf welchen Pfaden sich eine politologisch ausgerichtete Kulturanalyse des Rechts bewegen könnte.²⁴ Für die These, dass das Recht diese Berücksichtigung im Rahmen der politischen Kulturforschung verdient hat, können aus den vorangegangenen Ausführungen gewichtige Argumente abgeleitet werden. Im Recht kommen nicht nur zentrale normative, politische Vorstellungen einer Gemeinschaft zum Ausdruck, sondern rechtliche Praktiken wirken auf diese auch zurück und sind somit sozialkonstitutiv. Recht ist mehr als ein Medium, und es ist weit davon entfernt, eine einheitliche Form zu besitzen.

Die komparative Untersuchung verschiedener rechtskultureller Praktiken entlang der vorgeschlagenen Dimensionen des Rechts erlaubt es, ein Gespür für kulturelle Konflikte zu vermitteln, die ein naiver, etwa noch der Einheitsfiktion des Rechts verhafteter Blick nicht wahrnehmen kann. Es geht dabei nicht um das Aufspüren oder gar Feiern der Differenz um ihrer selbst willen, sondern um das Bewusstsein von politischen Konflikten, die auf vielen Ebenen anzutreffen sind: innerstaatlich, wie vor allem die Theoretiker des *legal pluralism* betont haben, aber auch zunehmend jenseits der nationalstaatlichen Ebene, wo das Recht als Mittel zur geplanten Steuerung und Ordnungsbildung auf vielfältigen Widerstand trifft, sei es bei der Entwicklung der neuen *lex mercatoria*, des Europarechts, des sich entwickelnden „Humanity Law“ (Teitel 2012) oder beim Versuch, Transformationsstaaten durch *legal transplants* umzupolen. Diese Problemfelder werden seit längerer Zeit von Rechtstheorie und Rechtssoziologie untersucht und verdienen eine größere verständige politologische Aufmerksamkeit.

Das vorgeschlagene Rechtskulturmodell stellt aber nicht nur ein Plädoyer für eine Bewusstseinerweiterung der Politikwissenschaft dar, sondern für einen engeren Dialog von Politischer Theorie und empirischer politischer Kulturanalyse. Die Politische Theorie kann auf konzeptuellem Wege viel leisten, um der empirischen Forschung geeignete Ka-

23 So Fischer-Lescano/Teubner (2006: 149), in Anknüpfung an Brigitte Stern.

24 Skeptiker könnten dieser weit gefächerten Kulturanalyse vorhalten, damit zu einer Konturenlosigkeit des ohnehin schon sehr umstrittenen Konzeptes der politischen Kultur beizutragen. Dem ist entgegenzuhalten, dass sowohl die qualitativen, eben kulturwissenschaftlichen Methoden, als auch die Berücksichtigung neuer Phänomenbereiche, wie im Fall des Rechts, zu einem adäquaten Verständnis politischer Kultur führen – zum akzeptablen Preis, keine empirische Gesamtdarstellung der politischen Kultur eines Landes oder einer Gemeinschaft durch individuelle Arbeit mehr leisten zu können oder einen umfassenden Kulturvergleich à la Almond und Verba überhaupt anzuvizieren.

tegorien zur Verfügung zu stellen – so könnte die vorgeschlagene theoretische Schärfung des Rechtskulturkonzeptes etwa der Kulturforschung ein nützliches Raster bereitstellen, um das Faktum des Rechtspluralismus und das damit einhergehende kulturelle Konfliktpotential näher zu bestimmen. Dieses erst durch empirische Arbeit anschaulich zu vertiefende Verständnis der vielfältigen Ordnungs- und Wertvorstellungen, die sich im Recht artikulieren, sollte sich aber auch als folgenreich für die gegenwärtige normative politische Theorie erweisen, deren Modellüberlegungen bisweilen auf naive Weise, etwa in bestimmten Varianten des Kosmopolitismus, von einer einheitlichen Sprache des Rechts auszugehen scheinen.

Abschließend seien nur zwei naheliegende Fragen aufgeworfen, die sich für die Politische Theorie aus der konstatierten rechtlichen Vielfalt ergeben. Erstens, sind als Antwort auf den rechtskulturellen Pluralismus globale Einheitsvorstellungen des Rechts noch realistisch (und wenn ja, in welchem Bereich?), oder sollte sich nicht auch die normative politische Theorie in Teilen dem kollisionsrechtlichen Denken annähern (vgl. zu diesen zwei Modellen Kötter 2011: 320)? Zweitens, und daran anknüpfend, was bedeutet das Faktum des Rechtspluralismus für Theorieansätze, die von einer zumindest für die Individuen gemeinsam bestehenden rechtlichen Metasprache, einem „universal code of legality“ (Günther 2008: 16) ausgehen? Dies sind zentrale, nicht nur rechtstheoretische, sondern durchweg politikwissenschaftliche Fragen, von deren Beantwortung abhängt, wie plausibel sich unsere theoretischen Ordnungsentwürfe an der Faktizität der Konflikte und Differenzen orientieren. Recht ist ein umkämpfter Begriff, in der Forschung und in der Praxis, wo die „politics of definition of law“ (Santos 2002: 90) sichtbare Konflikte hervorbringt. Die Einsicht in die kulturelle Konstitution des Rechts führt somit stets zu der Grundsatzfrage: „Rule of law? Whose law?“ (Casper 2004)

Literaturverzeichnis

- Alexy, Robert / Meyer, Lukas H. / Paulson, Stanley / Sprenger, Gerhard, 2002: Neukantianismus und Rechtsphilosophie, Baden-Baden.
- Almond, Gabriel / Verba, Sidney, 1963: *The Civic Culture. Political attitudes and democracy in five nations*, Princeton.
- Arnold, Wilhelm, 1865: *Cultur und Rechtsleben*, Berlin.
- Becker, Michael / Zimmerling, Ruth, 2006: Einleitung. In: Dies. (Hg.), *Politik und Recht*, Wiesbaden, 9–29.
- Brodocz, André, 2004: Die symbolische Dimension konstitutioneller Institutionen. Über kulturwissenschaftliche Ansätze in der Verfassungstheorie. In: Birgit Schwelling (Hg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden, 131–150.
- Brodocz, André, 2009: *Die Macht der Judikative*, Wiesbaden.
- Burchard, Christoph, 2010: Interrechtskulturelle Konflikte im Völkerstrafrecht. Rechtssoziologische und rechtsprinzipielle Erkenntnisquellen für die Internationalisierung des (Straf-)Rechts. In: Edward Schramm / Wibke Frey / Lorenz Kahler / Sabine Müller-Mall / Friederike Wapler (Hg.), *Konflikte im Recht – Recht der Konflikte*, Stuttgart, 149–170.
- Carothers, Thomas, 1998: The rule of law revival. In: *Foreign affairs* 77, 95–106.
- Casper, Gerhard, 2004: Rule of law? Whose law? CDDRL Working Paper Nr. 10, Stanford Institute for International Studies, Stanford.
- Deitelhoff, Nicole / Steffek, Jens, 2009: *Was bleibt vom Staat? Demokratie, Recht und Verfassung im globalen Zeitalter*, Frankfurt (Main) / New York.
- Dittmer, Lowell, 1977: Political culture and political symbolism. Toward a theoretical synthesis. In: *World Politics* 29, 552–583.

- Dörner, Andreas, 1999: Politische Kulturforschung und Cultural Studies. In: Othmar N. Habermas / Tobias Korenke (Hg.), Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe, Baden-Baden, 93–110.
- Ehs, Tamara, 2011: Politics & Law. So nah und doch so fern. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 40, 197–205.
- Fischer-Lescano, Andreas / Teubner, Gunther, 2006: Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts, Frankfurt (Main).
- Forst, Rainer / Günther, Klaus, 2011: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms. In: Dies. (Hg.), Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt (Main) / New York, 11–30.
- Foucault, Michel, 2004: Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt (Main).
- Friedman, Lawrence M., 1969: Legal culture and social development. In: Law & Society Review 4, 29–44.
- Friedman, Lawrence M., 1981: Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, Berlin.
- Gebhardt, Jürgen, 1999 (Hg.): Verfassung und politische Kultur, Baden-Baden.
- Gebhardt, Jürgen, 2001: Verfassung und Symbolizität. In: Gert Melville (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln / Weimar / Wien, 585–601.
- Geertz, Clifford, 2000: Local knowledge. Fact and law in comparative perspective. In: Ders., Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology, New York, 167–234.
- Gehring, Petra, 2007: Foucaults „juridischer“ Machttyp, die *Geschichte der Gouvernementalität* und die Frage nach Foucaults Rechtstheorie. In: Susanne Krasmann / Michael Volkmer (Hg.), Michel Foucaults „Geschichte der Gouvernementalität“ in den Sozialwissenschaften, Bielefeld, 157–179.
- Gephart, Werner, 2006: Recht als Kultur. Zur kulturosoziologischen Analyse des Rechts, Frankfurt (Main).
- Gephart, Werner, 2011: Einleitung. In: Werner Gephart / Siegfried Hermes (Hg.), Max Weber-Gesamtausgabe I/22,3: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 3: Recht, Tübingen, 1–133.
- Gephart, Werner, 2012a (Hg.): Rechtsanalyse als Kulturforschung, Frankfurt (Main).
- Gephart, Werner, 2012b: Für eine geisteswissenschaftliche Erforschung von Recht im Globalisierungsprozess: das Projekt. In: Ders. (Hg.), Rechtsanalyse als Kulturforschung, Frankfurt (Main), 19–53.
- Gephart, Werner / Sakrani, Raja, 2012: „Recht“ und „Geltungskultur“. Zur Präsenz islamischen Rechts in Deutschland und Frankreich. In: Werner Gephart (Hg.), Rechtsanalyse als Kulturforschung, Frankfurt (Main), 103–137.
- Göhler, Gerhard / Iser, Mattias / Kerner, Ina, 2011 (Hg.): Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Wiesbaden.
- Goswami, Dieter / Schuppert, Gunnar F., 2008: Politische Kultur. Auf der Suche nach Konturen eines schillernden Begriffs. In: Dies. (Hg.), Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit, Berlin, 11–40.
- Günther, Klaus, 2008: Legal pluralism or uniform concept of law? Globalisation as a problem of legal theory. In: NoFo – Journal of Extreme Legal Positivism 5, 5–21.
- Häberle, Peter, 1998: Verfassungslehre als Kulturwissenschaft, 2., stark erweiterte Auflage, Berlin.
- Habermas, Jürgen, 1998: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1999: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt (Main).
- Halter, Ulrich, 2012: Recht und soziale Imagination. In: Werner Gephart (Hg.), Rechtsanalyse als Kulturforschung, Frankfurt (Main), 89–102.
- Hofmann, Hasso, 2009: Recht und Kultur. Drei Reden, Berlin.
- Joerges, Christian / Teubner, Gunther, 2003 (Hg.): Rechtsverfassungsrecht. Recht-Fertigung zwischen Privatrechtsdogmatik und Gesellschaftstheorie, Baden-Baden.
- Kaase, Max, 2008: Perspektiven der Forschung zur politischen Kultur. In: Dieter Goswami / Gunnar F. Schuppert (Hg.), Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit, Berlin, 387–397.
- Kadelbach, Stefan / Günther, Klaus, 2011: Recht ohne Staat? Zur Normativität nichtstaatlicher Rechtsetzung, Frankfurt (Main).

- Kiesow, Rainer M., 2008: Recht. Über strukturelle Irrtümer. In: Stephan Moebius / Andreas Reckwitz (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt (Main), 312–329.
- Kötter, Matthias, 2011: Recht. In: Gerhard Göhler / Matthias Iser / Ina Kerner (Hg.), *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Wiesbaden, 307–323.
- Kötter, Matthias / Schuppert, Gunnar F., 2009 (Hg.): *Normative Pluralität ordnen. Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates*, Baden-Baden.
- Kötter, Matthias / Kühl, Kristina / Mengesha, Judit Y., 2009: Normative Pluralität ordnen? Eine Problemskizze. In: Matthias Kötter / Gunnar F. Schuppert (Hg.), *Normative Pluralität ordnen. Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates*, Baden-Baden, 11–38.
- Kreide, Regina / Niederberger, Andreas, 2008 (Hg.): *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, Frankfurt (Main) / New York.
- Krüper, Julian, 2011: Kulturwissenschaftliche Analyse des Rechts. In: Ders. (Hg.), *Grundlagen des Rechts*, Baden-Baden, 260–275.
- Luhmann, Niklas, 1999a: Kultur als historischer Begriff. In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 4, Frankfurt (Main), 31–54.
- Luhmann, Niklas, 1999b: Jenseits von Barbarei. In: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 4, Frankfurt (Main), 138–150.
- Luhmann, Niklas, 2009: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Maus, Ingeborg, 2006: Das Verhältnis der Politikwissenschaft zur Rechtswissenschaft. Bemerkungen zu den Folgen politologischer Autarkie. In: Michael Becker / Ruth Zimmerling (Hg.), *Politik und Recht*, Wiesbaden, 76–120.
- Melville, Gert / Vorländer, Hans, 2002 (Hg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln / Weimar / Wien.
- Mögelin, Chris, 2003: *Die Transformation von Unrechtsstaaten in demokratische Rechtsstaaten*, Berlin.
- Neves, Marcelo, 1998: *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlin.
- Neves, Marcelo, 1999: Von der symbolischen Gesetzgebung zur symbolischen Konstitutionalisierung: Ein Überblick. *IFS Nachrichten* 16, München.
- Neves, Marcelo, 2007: The symbolic force of human rights. In: *Philosophy & Social Criticism* 33, 411–444.
- Pfeil, Florian, 2011: *Globale Verrechtlichung. Global Governance und die Konstitutionalisierung des Völkerrechts*, Baden-Baden.
- Pottage, Alain / Mundy, Martha, 2004: *Law, anthropology, and the constitution of the social. Making persons and things*, Cambridge.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Reckwitz, Andreas, 2004: Die Politik der Moderne aus kulturtheoretischer Perspektive: Vorpolitische Sinnhorizonte des Politischen, symbolische Antagonismen und das Regime der Gouvernementalität. In: Birgit Schwalling (Hg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden, 33–56.
- Rehberg, Karl-Siegbert, 2001: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien. Eine Einführung in systematischer Absicht. In: Gert Melville (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln / Weimar / Wien, 3–52.
- Risse, Thomas / Lehmkuhl, Ursula, 2007 (Hg.): *Regieren ohne Staat? Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit*, Baden-Baden.
- Rohe, Karl, 1987: Politische Kultur und der kulturelle Aspekt von politischer Wirklichkeit. Konzeptionelle und typologische Überlegungen zu Gegenstand und Fragestellung Politischer Kulturforschung. In: Jakob Schissler / Dirk Berg-Schlosser (Hg.), *Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Opladen, 39–48.
- Rohe, Karl, 1994: *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken*, Stuttgart.
- Rohe, Karl, 1996: Politische Kultur: Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts. In: Klaus von Beyme / Oscar Niedermayer (Hg.), *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Opladen, 1–21.
- Rustemeyer, Dirk, 2006: *Oszillationen. Kultursemiotische Perspektiven*, Würzburg.

- Schuppert, Gunnar F., 2008: Politische Kultur. Baden-Baden.
- Salzborn, Samuel, 2009: Der Vergleich politischer Kulturen. Theorien, Konzepte und Methoden. In: Ders. (Hg.), Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, Frankfurt (Main) / Berlin / Bern, 45–60.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2002: Toward a new legal common sense, London.
- Schild, Wolfgang, 2006: Die Strafgerichtsverhandlung als Theater des Rechts. In: Reiner Schulze (Hg.), Symbolische Kommunikation vor Gericht in der Frühen Neuzeit, Berlin, 107–124.
- Schuppert, Gunnar F., 2008: Politische Kultur, Baden-Baden.
- Schwarte, Ludger, 2006: Angemessenes Unrecht – Gerechter Zufall: Modelle rechtlicher Performanz. In: Paula Diehl / Henning Grunwald / Thomas Scheffer / Christoph Wulf (Hg.), Performanz des Rechts. Inszenierung und Diskurs, Berlin, 135–147.
- Schwelling, Birgit, 2001: Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem „cultural turn“. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11, 601–629.
- Schwelling, Birgit, 2004: Der kulturelle Blick auf politische Phänomene. Theorien, Methoden, Problemstellungen. In: Dies. (Hg.), Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen, Wiesbaden, 11–29.
- Senn, Marcel / Puskás, Dániel, 2007 (Hg.): Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft, ARSP Beiheft 115, Stuttgart.
- Suntrup, Jan C., 2010: Zur Verfassung der deliberativen Demokratie. Strukturelle Probleme und Perspektiven. In: Der Staat 49, 605–629.
- Teitel, Ruti G., 2011: Humanity's Law, Oxford / New York.
- Teubner, Gunther, 1990: Die Episteme des Rechts. Zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen des reflexiven Rechts. In: Dieter Grimm (Hg.), Wachsende Staatsaufgaben – sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts, Baden-Baden, 115–154.
- Vismann, Cornelia, 2011: Medien der Rechtsprechung, Frankfurt (Main).
- von Benda-Beckmann, Franz, 2002: Who's afraid of legal pluralism. In: Journal of Legal Pluralism 47, 37–82.
- von Benda-Beckmann, Franz, 2009: Gefangen im Rechtspluralismus: Zum Umgang mit Normkollisionen in rechtlich pluralen sozialen Räumen. In: Matthias Kötter / Gunnar F. Schuppert (Hg.), Normative Pluralität ordnen. Rechtsbegriffe, Normenkollisionen und Rule of Law in Kontexten dies- und jenseits des Staates, Baden-Baden, 169–189.
- von Münch, Ingo, 2011: Rechtspolitik und Rechtskultur, Berlin.
- von Savigny, Friedrich C., 2002: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. In: Hans Hattenhauer (Hg.), Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften, München, 61–127.
- Vorländer, Hans, 2002: Gründung und Geltung. Die Konstitution der Ordnung und die Legitimität der Konstitution. In: Gert Melville / Hans Vorländer (Hg.), Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln / Weimar / Wien, 243–263.
- Vorländer, Hans, 2006: Die Verfassung als symbolische Ordnung. Perspektiven einer kulturwissenschaftlich-institutionalistischen Verfassungstheorie. In: Michael Becker / Ruth Zimmerling (Hg.), Politik und Recht, Wiesbaden, 229–249.
- Vorländer, Hans / Melville, Gert, 2002: Geltungsgeschichten und Institutionengeltung. Einleitende Aspekte. In: Gert Melville / Hans Vorländer (Hg.), Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, Köln / Weimar / Wien, IX–XV.
- Weber, Max, 1988: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen.
- Weber, Max, 2011a: Die Wirtschaft und die Ordnungen. In: Werner Gephart / Siegfried Hermes (Hg.), Max Weber-Gesamtausgabe I/22,3: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 3: Recht, Tübingen, 191–247.
- Weber, Max, 2011b: Die Entwicklungsbedingungen des Rechts. In: Werner Gephart / Siegfried Hermes (Hg.), Max Weber-Gesamtausgabe I/22,3: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 3: Recht, Tübingen, 274–639.
- Westle, Bettina, 2009: Politische Kultur. Eine Einführung, Baden-Baden.

Performativität als Grundlage politischer Handlung

Ein kultursoziologischer Einwurf zur Debatte um politische Kultur

*Christoph Raiser**

Schlüsselwörter: Kultur, politisches Handeln, Performance, Narrative Netzwerkanalyse

Abstract: Hauptargument dieses Artikels ist es, dass die klassische Verwendungsweise des Begriffs der politischen Kultur zu kurz greift und um eine Perspektive erweitert werden muss, in der Kultur der Rahmen für soziales und politisches Handeln ist. Der Performance-Begriff Jeffrey Alexanders bietet hier eine Lösung an, die einen klaren Mechanismus benennt, durch den Kultur in Handlung umgesetzt und beobachtet wird. Allerdings muss auch der Performance-Begriff um eine prozessual-relationale Perspektive erweitert werden, denn Handlung sozialer AkteurInnen setzt sich immer auch in Beziehung zu anderen Handlungen und zu anderen AkteurInnen. Die prozessuale Perspektive, so das methodische Argument, ermöglicht es, Handlungen als Bestandteile von Performanceketten zu verstehen, die von den AkteurInnen selbst und ihrem Publikum narrativ wiedergegeben und zu erneuten Performances verarbeitet werden. Die Narrative eines politischen Prozesses, die Entwicklungen ermöglichen und Alternativen beschränken, bilden dann das Primärmaterial für die Analyse von politischem Handeln und somit der politischen Kultur.

Abstract: This article claims that the classic use of the concept of political culture ignores the embeddedness of social action into culture. Jeffrey Alexander's concept of social performance offers a solution to this by indicating a clear mechanism for the translation and the observation of culture in action. Still, the concept of performance has to be extended by a process and relational approach, since action is always related to other actions and actors. This approach allows for observing actions as parts of chains of performances, which in turn are processed narratively by the audience and the actor itself, and which lay the ground for new performances. The narratives of political processes, which enable developments and constrain alternatives, are the primary source for the analysis of political action, and hence of political culture.

Politische Kultur ist einer der wenigen sozialwissenschaftlichen Begriffe, die nicht nur in der Fachdebatte, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit diskutiert werden.¹ Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, dass der Begriff nicht einheitlich definiert wird und deshalb auf ein weites Feld an Phänomenen angewandt werden kann. In der medialen Debatte wird der Begriff vor allem dann verwendet, wenn es darum geht, politisches Han-

* Dr. des. Christoph Raiser, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: christoph.raiser@sowi.hu-berlin.de

1 Der Autor dankt folgenden Personen für kritische Anmerkungen und Kommentare zu früheren Versionen des Artikels: Eddie Hartmann, Stefan Solleder, Erik Jentges, Klaus Eder, Paula Diehl, Samuel Salzborn und Antje Schmücker.

deln zu bewerten und normativ in Relation zu einer idealen politischen Kultur zu setzen (vgl. Westle 2009: 13). So wird zum Beispiel beklagt, dass die politische Kultur der USA „zerrüttet“ sei (Ross 2013), weil Kompromisse nur noch selten eingegangen werden oder es wird politischen AkteurInnen in Deutschland vorgeworfen, ohne Grund die politischen GegnerInnen diffamieren zu wollen, so dass Politik mehr und mehr als bloßes „Gekeife“ wahrgenommen würde (Kister 2013). Dagegen stehen im Zentrum der wissenschaftlichen Debatte vor allem die Orientierungsmuster und Symbole, die politische Systeme charakterisieren (Westle 2009). Ein Problem beider Foren ist allerdings, dass das politische und soziale Handeln selbst als Ausdruck der Kultur gewissermaßen aus dem Blick gerät, denn weder die normativ geprägte Perspektive der Leitartikel noch die Analyse von Umfragedaten machen deutlich, wie genau Kultur Handeln beeinflusst. Zwar zeigen Leitartikel auf, wie politisches Handeln gerade nicht gestaltet sein sollte, und Umfragedaten zeigen, welche Einstellungen BürgerInnen gegenüber ihrem politischen System hegen, aber warum politische AkteurInnen keifen oder woher die Einstellungen kommen, wird nicht klar. Genau hier kann ein kultursoziologischer Zugang zum Begriff des politischen Handelns helfen und die Debatte öffnen, indem Kultur als Grundlage für sinnvolles Handeln aufeinander bezogener AkteurInnen verstanden wird.

Das ist der Kern des Performance-Begriffs Jeffrey Alexanders (2004; 2006), der die Grundlage für die folgende Argumentation liefert, die in sieben Schritten erfolgt: Nach einer Kritik bisheriger Ansätze der politischen Kulturforschung (1.) wird der kultursoziologische Zugang mit Argumenten von Andreas Wimmer und Ann Swidler eingeleitet (2.), um darauf aufbauend den Performance-Begriff Alexanders darzulegen (3.). In den beiden nächsten Abschnitten sollen sowohl der Gewinn für die Debatte um politische Kultur (4.) sowie einige nötige Erweiterungen des Begriffs aufgezeigt werden (5.). Die Diskussion wird allerdings nicht allein auf der theoretischen Ebene stehen bleiben, sondern will auch mögliche methodische Ansatzpunkte nennen. In der Analyse von Berichten zu politischen Prozessen mithilfe der Narrativen Netzwerkanalyse wird (6.) eine Möglichkeit aufgezeigt, wie Performances als Teile von Ereignisstrukturen operationalisiert werden können, die eine Abbildung von politischer Kultur in Narrationen und Codes ermöglichen. Abschließend (7.) werden die Hauptargumente noch einmal zusammengefasst.

1. Kritik der politischen Kultur

Der Grundstein für die politische Kulturforschung wurde ohne Zweifel durch die Civic-Culture-Studie von Gabriel Almond und Sidney Verba (1963) gelegt. Sie sahen politische Kultur als ein Merkmal von Gruppen an, über das sich politische Systeme, aber auch politische Prozesse erklären lassen: „The political culture of a nation is the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of the nation.“ (Almond/Verba 1963: 14 f.). Auf der Grundlage dieser Definition untersuchten Almond und Verba komparativ die politische Kultur in fünf Staaten (USA, Großbritannien, Deutschland, Italien und Mexiko), um die Stabilität demokratischer Systeme zu erklären. Dabei bauten sie auf einem recht weit gefassten, in der Anthropologie fußenden Verständnis von allgemeiner Kultur auf (vgl. Schwelling 2001), nach dem sie als ein Set von Orientierungsmustern gesehen wird, mit dem Individuen Einstellungen zu Objekten ausbilden. Dieses Kulturkonzept hätte es erlaubt, politische Kultur sowohl auf der Mikro-Ebene der individuellen Einstellungen zum politischen System oder einzelnen Institutio-

nen als auch auf der Makro-Ebene von generalisierten und allgemein verfügbaren Orientierungsmustern zum politischen Raum zu verorten.

Allerdings schränkten Almond und Verba das breite Verständnis von Kultur in der Operationalisierung zugunsten der Messung von Einstellungen und ihrer Aggregation auf die Gruppenebene ein: „We employ the concept of culture in only one of its many meanings: that of psychological orientation toward social objects. When we speak of the political culture of a society, we refer to the political system as internalized in the cognitions, feelings, and evaluations of its population. People are inducted into it just as they are socialized into nonpolitical roles and social systems.“ (Almond/Verba 1963: 14) Dennoch bot der Civic-Culture-Approach durch seinen Fokus auf messbare Einstellungen eine geeignete Methode der komparativen Untersuchung kultureller Einflüsse auf politische Systeme. Gerade deshalb erwies sich das Konzept als ausgesprochen fruchtbar und dominierte lange Zeit die politische Kulturforschung, etwa in großen komparativen Studien von Inglehart (1997) oder Norris (2000). Auch in Robert Putnams (1993) Arbeit über die Entwicklung der zivilgesellschaftlichen Beteiligung in Italien war der Civic-Culture-Approach maßgebend für den Befund, dass der Süden klientelistisch, der Norden dagegen stärker partizipativ organisiert sei, was Folgen für die Stabilität der italienischen Demokratie habe. Ebenso fand der Begriff in Forschungen zur politischen Kultur der Transformationsgesellschaften in Mittel- und Osteuropa Einzug (vgl. etwa Pollack et al. 2003; Gabriel 1994).

Wenngleich die politische Kulturforschung dank dieser und weiterer Arbeiten in der Tradition Almonds und Verbas als eigenes Forschungsfeld etabliert wurde, wurden in der Folge mehr und mehr Schwachstellen des Konzepts hervorgehoben (für einen Überblick über die Literatur vgl. Westle 2009; Pickel/Pickel 2006; Salzborn 2009; Greiffenhagen 2009; Schuppert 2008). So wurde beispielsweise eingewandt, dass der Ebenenwechsel zwischen der politischen Kultur als Kollektivmerkmal und den individuellen Orientierungen die Gefahr eines individualistischen Fehlschlusses birge (vgl. etwa Lijphart 1980) und dass politische Kultur nicht als Momentaufnahme, sondern als Prozess verstanden werden müsse (Rohe 1990). Wichtiger im Zusammenhang mit dem hier verfolgten Argument dagegen sind Arbeiten, die den Fokus auf Einstellungen als einzig beobachtbare Manifestation von Kultur kritisieren. Dazu zählt auch Karl Rohes Ansatz, der vorschlägt, nicht Einstellungen, sondern politische Vorstellungen zu analysieren (Rohe 1994). Damit meint er „etwas verkürzt [...] die für ein gesellschaftliches Kollektiv maßgebenden grundlegenden Vorstellungen darüber, was Politik eigentlich ist, sein kann und sein soll“ (ebd.: 1). Wie Schwelling (2001: 609) richtig herausstellt, geht es dabei um die Analyse einer im Vergleich zu Einstellungen tieferen Ebene, denn es handelt sich um die kulturellen Grundlagen, die für politische Einstellungen verantwortlich sind. Dazu zählen Symbole und Rituale (vgl. hierzu etwa Patzelt 2001) ebenso wie die semiotischen Strukturen, auf denen politische Kommunikation aufbaut, etwa in der Tradition des strukturalistischen Ansatzes von de Saussure und Lévi-Strauss. Dieser Kulturbegriff ist weiter gefasst als der Almonds und Verbas, daher sind hier auch verschiedene empirische Ansätze möglich (vgl. etwa Dörner 1995).

Dennoch bleibt die Frage zunächst noch ungeklärt, wer oder was der Träger politischer Kultur ist. Im klassischen Ansatz der komparativen Forschung geht es vornehmlich – aber, wie Westle (2009) richtig herausstellt, nicht exklusiv – um die politische Kultur von Nationalstaaten beziehungsweise von Nationalgesellschaften. Dabei lässt der Fokus auf Einstellungen und deren Aggregation allerdings kulturelle Variation innerhalb einer

politischen Gemeinschaft weitgehend außer Acht (vgl. aber auch die Gegenkritik von Westle 2009). Gleiches gilt auch für die Untersuchung von Ritualen als Ausdruck der Kultur eines ganzen Kollektivs. Dabei ist kulturelle Variation ein grundlegender „Tatbestand selbst einfacher Gesellschaften und erst recht von geschichteten und arbeitsteiligen Gesellschaften“, wie Andreas Wimmer (1996: 403) feststellt. Unter Bezug auf die Gesellschaft der Schweiz verdeutlicht er in der Diskussion des Kulturbegriffs: „[D]ie Lebensweise eines siebzigjährigen kalvinistischen Bankiers aus Genf, eines jugendlichen Rollbrettfahrers aus Zürich, eines Tessiner Intellektuellen oder eines katholischen Hirtenbauern aus Uri weisen in der Tat nur sehr wenige Gemeinsamkeiten auf“ (ebd.: 403 f.). Dieses Beispiel lässt sich im Prinzip auf alle anderen nationalen Gesellschaften übertragen, auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass Kultur durch einheitliche Schulbildung und ähnliche politische Sozialisationen innerhalb des Nationalstaats mehr Gemeinsamkeiten aufweist als im internationalen Vergleich. Gleichwohl heißt auch das immer noch nicht, dass Gesellschaften kulturell einheitlich sind. Das Problem ist, kurz gefasst, dass die Gruppe vorkulturell durch territoriale Grenzen bestimmt wird, um dann für diese Gruppe eine einheitliche Kultur anzunehmen.

Dieses Problem wird von einigen Ansätzen in der politischen Kulturforschung aufgegriffen, etwa von Birgit Schwelling (2001), die einen wissensbasierten Zugang zur politischen Kultur vorschlägt. Je nachdem, über welches Wissen Individuen verfügen, können sie kulturellen Einheiten zugeordnet werden, ohne diese Einheiten mit territorialen oder sozialen Grenzen gleichzusetzen. Ebenso argumentiert auch Volker Pesch, der politische Kultur als ein „gemeinsames Set von handlungsmotivierenden Vorstellungen“ definiert, „das aber in persönlichen Wirklichkeitskonstruktionen wurzelt“ (Pesch 2000: 170). Craig Carr (2007) wiederum verweist darauf, dass soziale und kulturelle Grenzen konstruiert sind und die politische Kulturforschung den Schlüssel dazu bietet, diese Konstruktionen aufzudecken. Neben dem klassischen einstellungsorientierten Ansatz haben sich also eine Reihe von innovativen Ansätzen in der politischen Kulturforschung etablieren können, die ein breites Feld an theoretischen und empirischen Möglichkeiten eröffnen.

Allerdings klären auch diese Ansätze die eingangs gestellte Frage nicht, welche Beziehung zwischen politischer Kultur und politischem Handeln besteht. Im Fall des Civic-Culture-Approaches scheint es, als ob implizit davon ausgegangen wird, dass Handlungen durch Einstellungen determiniert sind (vgl. etwa die Kritik bei Cefai/Lichterman 2005; vgl. ebenso Sturm 2004). Dann erscheinen Individuen aber vielmehr im Sinne Harold Garfinkels (1967) als „cultural dopes“, die politische Kultur schlicht reproduzieren, aber keine Wahlmöglichkeiten haben. Dabei wird übersehen, dass Einstellungen keine festen, unveränderbaren Einheiten sind. So ist es möglich, dass Einstellungen zu einem politischen Problem sich im Verlauf eines politischen Prozesses verändern, da Kompromisse nötig werden oder die Argumente anderer schlicht überzeugen.

Im Fall der alternativen Ansätze ist die grundsätzliche Prozessperspektive zwar möglich und Einstellungen sind in einem wissensbasierten Ansatz wie bei Schwelling durchaus variabel, allerdings bleibt auch hier die Beziehung zwischen politischer Kultur und politischer Handlung letztlich ungeklärt. Denn der Wissensstand allein sagt noch nichts darüber aus, warum ich mich in einer bestimmten Situation für eine bestimmte politische Handlung entscheide. Hier muss also ein Kulturbegriff ansetzen, der nicht nur kulturelle Variation ernst nimmt, sondern vor allem einen theoretischen Mechanismus aufzeigt, wie Kultur sich in Handlung niederschlägt und der methodisch eine Prozessperspektive aufnehmen kann. Hierbei kann, und das soll im Folgenden gezeigt werden, die theoretische

Entwicklung der Kultursoziologie helfen, denn in diesem Feld wurden eben diese Diskussionen mit dem Fokus auf soziale Handlung geführt. Dadurch wird für die politische Kulturforschung vor allem erreicht, dass Handlung als Ausdruck der kulturellen Grundlagen einer Gesellschaft gesehen und die Politische Kultur so über die Beobachtung von Handlung in unterschiedlichen sozialen Kontexten analysiert werden kann.

2. Ein kultursoziologischer Zugang zu politischer Kultur

Der bereits angesprochene Andreas Wimmer liefert den ersten Baustein für einen kultursoziologischen Zugang, da er die Vorstellung einer einheitlichen Kultur einer ganzen Gesellschaft nur als statistisches Konstrukt für sinnvoll hält. Er definiert Kultur dagegen als einen „offenen und instabilen Prozess des Aushandelns von Bedeutungen [...], der bei einer Kompromissbildung zur Abschließung sozialer Gruppen führt“ (Wimmer 1996: 407). Grundlegend für jegliche Diskussion der politischen Kultur sind also die Bedeutungen, die Individuen bestimmten Gegenständen oder Sachverhalten zuweisen. Der wichtige Unterschied zu klassischen Ansätzen der politischen Kulturforschung besteht darin, dass Bedeutungen nicht feststehen, sondern ausgehandelt werden und letztlich Einstellungen variabel, da verhandelbar und flexibel sind.

Ähnliche Argumente finden sich auch bei Schwelling, Pesch und Carr, diese Perspektive ist in der politischen Kulturforschung bereits gut etabliert. Einen Schritt weiter in Richtung einer Handlungstheorie geht Ann Swidler (1986). Sie begreift die Kultur in Abgrenzung zu einem vereinheitlichenden Begriff bei Parsons als einen kulturellen Werkzeugkasten oder ein Repertoire an Deutungsstrukturen und Handlungsschemata (vgl. Swidler 1986: 277; vgl. ebenso Wimmer 1996: 407; für einen Überblick über Repertoiretheorien vgl. Silber 2003), das Individuen zur Verfügung steht, um sich ihre Handlungsstrategien zurechtzulegen: „A culture is not a unified system that pushes action in a consistent direction. Rather, it is more like a ‚tool kit‘ or repertoire from which actors select differing pieces for constructing lines of action.“ (Swidler 1986: 277) Damit legt Swidler den Grundstein für eine Handlungstheorie, die nicht von Einstellungen auf die Handlung schließt und unterschiedliche Handlungen mit dem simplen Verweis auf ‚kulturelle Unterschiede‘ begründet, sondern Kultur als Möglichkeitsraum für Handlung interpretiert.

Das heißt nicht, dass Individuen ihre Handlungen völlig frei wählen können. Swidler sieht sie stattdessen eingebettet in einen sozialen Kontext, der bestimmte Handlungen wahrscheinlicher macht als andere: „To adopt a line of conduct, one needs an image of the kind of world in which one is trying to act, a sense that one can read reasonably accurately (through one’s own feelings and through the responses of others) how one is doing, and a capacity to choose among alternative lines of action. [...] Action is not determined by one’s values. Rather action and values are organized to take advantage of cultural competences.“ (ebd.: 275) Das Umsetzen von Werten oder persönlichen Zielen ist demnach darauf angewiesen, Vorbilder in selbst erlebten Handlungen zu haben oder sich auf Handlungen anderer beziehen zu können. Dennoch ist eine Handlung nicht allein durch Kultur und Werte bestimmt, sondern das Individuum genießt auch Freiheitsgrade in der Darstellung seiner selbst, die ihm die Kultur als Werkzeugkasten liefert.

Was bedeutet dies nun für den Begriff der politischen Kultur? Kurz gefasst, geht es darum, politische Kultur eben nicht als einheitlich gültig für eine nationale Gesellschaft zu be-

greifen, sondern als ein Repertoire von Deutungen und Handlungsmustern, das Wahlmöglichkeiten innerhalb von bestimmten Strukturen bereitstellt. Aus dieser Perspektive ist dann auch die Definition politischer Kultur von Paul Lichterman und Daniel Cefaï zu verstehen: „Political cultures are sets of symbols and meanings or styles of action that organize political claims-making and opinion-forming, by individuals or collectivities. By culture, we mean patterns of publicly shared symbols, meanings, or styles of action which enable and constrain what people say and do.“ (Lichterman/Cefaï 2005: 392) Politische Kultur ist dann ein Werkzeugkasten im Swidlerschen Sinne, der mit Deutungsmustern und Handlungsalternativen für politisches Handeln bestückt ist. Einstellungen gründen auf den gesellschaftlich verfügbaren Deutungsmustern und bieten so Orientierungen für Handlung.

Allerdings drängt sich auch hier die Frage auf, wie mithilfe dieses Begriffsinstrumentariums erklärt werden kann, warum politisch Handelnde sich in einer gegebenen Situation für eine bestimmte Handlung entscheiden. Dies deutet auf zwei Leerstellen der Repertoire-Theorie hin: Erstens ist die Darstellung der Kultur als Werkzeugkasten zwar anschaulich, sagt aber noch wenig über die Organisation von Kultur selbst aus. Zweitens verweist Swidler zwar auf den sozialen Kontext, in dem Individuen sich bewegen, damit ist bei ihr allerdings vor allem gemeint, dass die Verfügbarkeit von ‚Handlungsstrategien‘ letztlich sozial bestimmt ist. Dagegen spielt so gut wie keine Rolle, um welche konkrete soziale Beziehung es sich handelt, in der eine Handlung vollzogen wird. Mit anderen Worten vernachlässigt Swidler den Umstand, dass Handlungen gerade auch im politischen Raum immer an ein Publikum gerichtet sind – ob es die eigene Partei, die politischen GegnerInnen oder das verallgemeinerte Publikum bei Fernsehdebatten sind. Handlungsstrategien, und das ist die Lücke der einseitigen Betrachtung von Kultur als Werkzeugkasten, müssen auch von einem Publikum verstanden werden, wenn sie erfolgreich sein sollen.

Eben diese Leerstellen, so soll im Folgenden argumentiert werden, können durch den Performance-Begriff Jeffrey Alexanders geschlossen werden, wodurch eine Konzeption von politischer Kultur möglich wird, die nicht nur die Beschaffenheit von Kultur verdeutlicht, sondern dabei kulturelle Variation zulässt, Handlungsfreiheit gewährleistet und eine Prozess-Perspektive sozialen Handelns aufnehmen kann. Worum also geht es bei Performances?

3. Performance als Modell sozialer und politischer Handlung

Jeffrey Alexander (2004; 2006) geht von der Frage aus, wie Verständigung zwischen Individuen möglich ist, wenn moderne Gesellschaften sich durch kulturelle Variation und Komplexität auszeichnen (vgl. Alexander 2004: 528 f.). Diese Frage ist gerade auch in politischen Zusammenhängen von entscheidender Bedeutung, wenn es darum gehen muss, politische Entscheidungen über sozialkulturelle Grenzen hinweg zu rechtfertigen. Dabei argumentiert er, dass Handlungen immer kulturell eingebettet sind, das heißt, dass Handlungen nicht unabhängig von Bedeutungen vollzogen werden können. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, ist es sinnvoll, darauf hinzuweisen, dass Alexander Kulturosoziologie nicht als Soziologie der Kultur auffasst, die kulturelle Phänomene letztlich durch soziale Strukturen determiniert sieht. Stattdessen gesteht er der Kultur in der Tradition Émile Durkheims eine relative Autonomie gegenüber sozialen Strukturen zu (vgl. Alexander/Smith 2002), die sich im politischen Bereich etwa dahingehend äußert, dass politische Interessen durch Kultur geformt werden.

Konkret auf eine soziologische Handlungstheorie bezogen, macht Andreas Reckwitz (2000) den Punkt noch klarer, indem er drei Dimensionen von sinnstiftenden Elementen der Handlung beschreibt. In der ersten Dimension ist Sinn durch den Zweck einer Handlung gegeben, hier wird sie in der Tradition des rationalen Handelns durch individuelle Nutzenmaximierung erklärt (vgl. Homans 1972; Esser 1993). In der zweiten Dimension hingegen wird Sinn durch Normen gestiftet, die gesellschaftlich geteilt werden. Diese Dimension ist ein Grundpfeiler des funktionalistischen Ansatzes bei Talcott Parsons und Edward Shils (Parsons/Shils 1990), der auf der Annahme beruht, dass Gesellschaften durch gemeinsam geteilte Normen integriert werden. Die dritte Dimension wiederum hebt sich von den beiden anderen ab, indem sie die Wahrnehmungen und das Wissen der Handelnden in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Das Sinnelement sozialen Handelns ist hier nicht reiner ‚Zweck‘ oder allgemein gültige ‚Norm‘, sondern es sind Wissensordnungen und kulturelle Codes, die Handlung sinnvoll machen (vgl. Reckwitz 2000; vgl. ebenso Moebius 2009: 18). Nach Reckwitz setzt diese dritte Dimension gewissermaßen auf einer tieferen Ebene als die beiden anderen Dimensionen an, indem Wissensordnungen und kulturelle Codes sowohl Normen als auch Zwecke begründen (Reckwitz 2000: 143).

Bezogen auf politisches Handeln folgt daraus, dass eben diese Wissensordnungen und kulturellen Codes definieren, welche Normen als gültig und welche Zwecke als politisch sinnvoll erachtet werden. Alexanders Konzept von Kultur kann an dieser Stelle anschließen, indem er Kultur als Struktur von Codes begreift, die etwa zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘, zwischen ‚sinnvoll‘ und ‚sinnlos‘, zwischen ‚klar‘ und ‚intransparent‘ unterscheiden. Dabei nimmt er deutlich Bezug auf Durkheims Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Elementen einer Gesellschaft, die immer wieder zelebriert werden muss. In den Diskursen der US-amerikanischen Zivilgesellschaft etwa analysiert Alexander mit Philipp Smith (2002) die Gegenüberstellung eines demokratischen und eines undemokratischen Codes. Beide Codes sind durch Elemente strukturiert, die wiederum zueinander in Homologie oder Gegensätzlichkeit stehen. So sind Offenheit und Transparenz Elemente des demokratischen Codes, während Geheimnis und Berechnung Elemente des undemokratischen Codes sind und den beiden anderen jeweils entgegengesetzt werden.

Alexander fügt aber noch ein weiteres Element zur Strukturierung von Kultur hinzu, das im Zusammenhang mit dem oben formulierten Desiderat nach einer stärkeren Akzentuierung der Prozesshaftigkeit sozialen Handelns zentral wird. Denn neben Codes sind auch Narrative Teil der kulturellen Struktur, in die Handeln eingebettet ist (vgl. hierzu auch Somers 1994). Narrative sind die verfügbaren Geschichten über den Verlauf von Ereignissen, die den AkteurInnen vorgeben, welche Abläufe als sinnvoll erscheinen können und welche Handlungen zu welchen Zeitpunkten angemessen sind. Beide Elemente, Codes und Narrative, bilden den kulturellen Text bei Alexander und speisen die Situationsdefinition der Handelnden.

Codes und Narrative sind im Sinne der Alexanderschen Kultursoziologie von sozialen Strukturen relativ autonom, das heißt, sie existieren zunächst einmal unabhängig von bestimmten sozialen Beziehungen (vgl. Alexander 1990). Damit ist nicht gemeint, dass alle Mitglieder der Gesellschaft auf genau dieselben Codes und Narrative zurückgreifen können – dies wird auch bei Ann Swidler deutlich. Es ist selbstverständlich, dass Codes und Narrative je nach sozialer und geographischer Herkunft beziehungsweise nach politischer Sozialisation unterschiedlich verteilt sind. Der kalvinistische Banker etwa aus Wimmers Beispiel verfügt im Zweifel über Codes, die denen des Skaters aus Zürich gegensätzlich

entgegenstehen. Der entscheidende Punkt ist, dass kulturelle Strukturen eben nicht Handlung determinieren, sondern ebenso ermöglichend wie beschränkend wirken können. Dies ist aber nicht nur über die sozialstrukturell bedingt unterschiedliche Verteilung von Codes und Narrativen gegeben, sondern auch durch die Verfasstheit der Strukturen selbst. Ein Diskurs, der demokratische Transparenz propagiert, kann nicht gleichzeitig ein Recht auf Geheimhaltung fordern, ohne Gefahr zu laufen, wenigstens als unlogisch aufgenommen zu werden.

Vor diesem Hintergrund kann nun genauer beschrieben werden, was Alexander unter einer Performance versteht: Er schlägt vor, soziale Handlung als „social performance“ zu konzeptionalisieren, also als die mehr oder weniger bewusste Inszenierung von kulturellen Strukturen durch AkteurInnen von einem Publikum. Seine Definition von Performances verweist darüber hinaus auch direkt auf die grundlegende Prozesshaftigkeit sozialen und damit auch politischen Handelns:

„Cultural performance is the social process by which actors, individually or in concert, display for others the meaning of their social situation. This meaning may or may not be one to which they themselves subjectively adhere; it is the meaning that they, as social actors, consciously or unconsciously wish to have others believe. In order for their display to be effective, actors must offer a plausible performance, one that leads those whom their actions and gestures are directed to accept their motives and explanations as a reasonable account.“ (Alexander 2006: 32)

Für Alexander geht es darum aufzuzeigen, dass Handlung vielmehr eine Ausdrucksform statt eine bloße Reaktion auf Reize ist. Damit folgt er vor allem der Sprechakttheorie John Austins (1962), die postuliert, dass die Sprachhandlung nicht nur eine simple Äußerung, sondern auch eine Handlung ist, die bestimmte Botschaften beinhaltet. Alexander überführt nun diese These auf die Bühne sozialer Handlungen. Indem AkteurInnen im Rahmen ihrer Handlung kulturelle Inhalte inszenieren, das heißt, vor einem Publikum auf einer Bühne aufführen, wollen sie eine Botschaft vermitteln, die vom Publikum aufgenommen und entschlüsselt werden soll. Damit geht die Vorstellung sozialen Handelns über die Begriffe des kulturellen Repertoires hinaus. Denn mithilfe der Beschreibung sozialer Handlung als Performance wird ein Weg aufgezeigt, wie die Handlungsstrategien Swidlers in die Tat umgesetzt werden. Gleichzeitig muss Handlung nicht nur als eine sehr wahrscheinliche Reproduktion sozialer – oder in unserem Fall: politischer Verhältnisse verstanden werden, sondern kann als mehr oder weniger bewusste Ausdrucksform konzipiert werden.

3.1 Elemente des Performance-Modells

Zentral ist im Performance-Ansatz zunächst das handelnde Individuum, das bestimmte Ziele verfolgt. Das heißt, es existieren AkteurInnen, die vor einem Publikum sprechen oder in anderer Form kommunizieren und dabei durch Argumentation oder andere Mittel eine Botschaft überbringen wollen. Um dies zu tun, folgen sie einem bestimmten Skript, einem Drehbuch, das eine Argumentationslinie vorgibt, nach der bestimmte Punkte in einer klaren Reihenfolge vorgetragen werden sollen. Das Skript ist also eine Art Handlungsanweisung, die sich aus der Situationsdefinition der Handelnden ergibt. Diese Situationsdefinition wiederum speist sich aus dem verfügbaren kulturellen Text oder dem, was Alexander „collective background representations“ nennt. Dabei handelt es sich um die kulturellen Strukturen, in die Handlung eingebettet ist und die zugleich Handlung ermög-

lichen und begrenzen, um die „codes that provide analogies and antipathies and [...] narratives that provide chronologies“ (Alexander 2006: 33).

Damit ist eine genauere Beschreibung dessen geliefert, was Swidler unter kulturellen Repertoires versteht: Es handelt sich dabei um die unterschiedliche Verteilung – über eine Gruppe von Individuen oder auch über mehrere Gruppen hinweg – von kulturellen Codes, die die Wahrnehmung von AkteurInnen und demnach ihre Situationsdefinition beeinflussen, und von Narrativen oder Geschichten, die eben diese Situationsdefinition in einen chronologischen Rahmen setzen (vgl. dazu auch Somers 1994; Poletta 2006). Wenn also AkteurInnen eine bestimmte Botschaft aussenden wollen, so müssen sie aus den ihnen verfügbaren Unterscheidungen und Narrationen diejenigen auswählen und in ein Handlungsskript überführen oder codieren (Hall 1980), denen sie eine besonders große Überzeugungskraft zutrauen.

Das Publikum decodiert die Botschaft der AkteurIn, gleichwohl kann Letztere aufgrund der üblichen doppelten Kontingenz von Kommunikation nie sicher sein, dass ihre Botschaft auch genauso decodiert wird, wie sie sie codiert hatte (vgl. ebenso Hall 1980). Das Publikum kann wie im echten Theater ein passives Publikum sein, das lediglich Botschaften konsumiert, es kann aber ebenso – wie bei politischen Prozessen – aus „fellow performers“ (Alexander 2004: 530) bestehen, die sich gegenseitig dabei beobachten, wie sie ihre Botschaften inszenieren. Ob sich dadurch die Schwierigkeit erhöht, sich gegenseitig zu überzeugen, soll hier nicht diskutiert werden, tatsächlich aber gilt: „If cultural texts are to be communicated convincingly, there needs to be a process of cultural extension that expands from script and actor to audience.“ (ebd.: 531) Es muss nach dem Modell Alexanders also zu einer Art kultureller Verschmelzung kommen, die dann erreicht ist, wenn das Publikum sich ohne Nachdenken mit der AkteurIn identifiziert und damit auch seine Codierung der Hintergrundrepräsentationen kritiklos übernimmt. Unter diesen Voraussetzungen ist ein ritualähnlicher Zustand erreicht, der eine nicht näher bestimmte Dauer anhält und zur Integration der Gruppe von AkteurIn und Publikum führt.

Alexanders Vorschlag ist leicht so zu deuten, dass eine tatsächliche Integration nur dann möglich ist, wenn eben dieser ritualähnliche Zustand erreicht wird (vgl. dazu auch Turner 1989). Das ist allerdings irreführend, denn es geht vor allem darum, dass durch Performances, also durch den sprachlichen und körperlichen Ausdruck von Botschaften, Möglichkeiten für Anschlüsse der Hintergrundrepräsentationen gegeben werden. Eine Identifikation mit einer AkteurIn ist zumindest für den politischen Betrieb, der stark auf der fortwährenden Unterscheidung von politischen Gruppen, Parteien und Fraktionen aufbaut, eine heroische Annahme. Vielmehr kann es sich im Fall politischer Kommunikation nur um eine Teilidentifikation handeln und um eine Teilkonvergenz der Hintergrundrepräsentationen.

Um nun bestimmen zu können, wann Performances erfolgreich sind, lohnt es sich, den Begriff der Anschlussfähigkeit noch einmal genauer zu betrachten. Andreas Wimmer (1996: 407) sieht, wie bereits dargelegt, am Ende des Prozesses der Aushandlung von Bedeutungen einen kulturellen Kompromiss, an den die Beteiligten anschließen. Damit ist gemeint, dass durch die Einigung nicht etwa eine einheitliche Gruppe geschaffen wird, sondern dass Individuen, die Sachverhalten unterschiedliche Deutungen zuweisen, ihre jeweiligen Deutungen mit dem Kompromiss verknüpfen können. Bei erfolgreichen Performances muss es also vor allem darum gehen, eben diese Anschlussfähigkeit zwischen AkteurIn und Publikum herzustellen. Konkreter heißt das, dass die AkteurIn ein Skript aus den kulturellen Hintergrundrepräsentationen wählen muss, das dem Publikum die Möglichkeit zur Identifikation gibt. Dabei stehen Codes und Narrative bereit, die intersubjek-

tiv verfügbar und strukturiert sind. Das ist insofern ein wichtiger Aspekt, als Verständigung zwischen Handelnden und Publikum anders nicht vorstellbar ist. Die Makro-Ebene der kulturellen Hintergrundrepräsentationen und die Mikro-Ebene der sozialen Interaktion sind also eng miteinander verknüpft, indem einerseits kulturelle Hintergrundrepräsentationen immer wieder aufs Neue von AkteurInnen inszeniert werden müssen, um weiterhin verfügbar zu sein, andererseits aber Performances immer an verfügbare Codes und Narrative anschließen müssen, um verstanden werden zu können.

4. Der Zugewinn durch Performances

Der Zugewinn, den die Diskussion um politische Kultur durch den Performance-Begriff in der Alexanderschen Lesart erhalten kann, besteht vor allem darin, dass politische Kultur dann nicht mehr freischwebend ist, sondern durch Handlung manifest wird. Das ist ein Fortschritt, denn durch die Konzentration auf Handlung wird eine Lücke geschlossen, die in der klassischen Konzeption offenbleibt. Bei Almond und Verba wird Kultur auf Einstellungen eingeengt, wodurch zwar eine Analyse von großen Datensätzen möglich wird. Jedoch bleibt sowohl unklar, wie Einstellungen generiert werden, als auch, wie sie sich konkret in politischen Handlungen niederschlagen. Neuere Ansätze wie die Repertoire-Theorie schaffen hier bereits eine notwendige Abhilfe, indem sie verdeutlichen, dass Kultur auch Wahlfreiheiten bereitstellt und Individuen zwischen Handlungsalternativen wählen können. Aber warum Handelnde sich für eine bestimmte Handlung entscheiden, wird nicht deutlich. Hier greift der Performance-Begriff durch die Verknüpfung von kulturellen Hintergrundrepräsentationen, die durch Codes und Narrative Situationsdefinitionen ermöglichen, und Skripten, die Handlungslogiken bereitstellen. Besonders wichtig ist auch, dass Alexanders Konzept nicht nur auf die AkteurIn selbst abzielt, sondern das Publikum beziehungsweise das Gegenüber einer Handlung auch miteinbezieht. Handlung ist in diesem Sinn nicht auf sich selbst gestellt, sondern immer an ein Publikum gerichtet und der Erfolg einer Performance hängt nicht zuletzt davon ab, ob das Publikum die Botschaft der AkteurIn versteht oder verstehen will. Handlung, und das wird durch diesen Aspekt besonders klar, ist immer nur in Beziehungen denkbar. Durch diesen Fokus werden politische Verhandlungen als aufeinanderfolgende Performances zwischen „fellow performers“ konzeptionalisierbar.

Auch gegenüber anderen performativ orientierten Ansätzen bietet der Alexandersche Begriff einige Vorteile. So wird eine Lücke in der Frames-Konzeption Erving Goffmans (1974) geschlossen, indem der Fokus auf kulturelle Hintergrundrepräsentationen deutlich macht, woher Frames kommen und warum sie AkteurInnen in bestimmten Situationen zur Verfügung stehen. Narrative und Codesysteme stellen Frames bereit und dienen der Beantwortung der Goffmanschen Frage, was hier eigentlich vorgeht. Gegenüber Victor Turner (1989) und seiner Vorstellung von performativen Ritualen ist Alexanders Konzept flexibel genug, um kulturelle Variation innerhalb einer Gruppe zulassen zu können und trotzdem die Möglichkeit zur Verständigung zu geben, indem es zunächst nur um Anschlussfähigkeit geht. Dass diese wiederum nur darauf beruhen kann, an bereits verfügbare Geschichten und Codesysteme anzuknüpfen, wird im Vergleich etwa mit Judith Butler deutlich. Sie argumentiert, dass gerade die arbiträre Struktur von Codesystemen auch die Möglichkeit eröffnet, neue Beziehungen zwischen einzelnen Codes aufzubauen und subversiv gewohnte Strukturen zu brechen (Butler 2002). Diesem Argument ist zwar grund-

sätzlich zuzustimmen, allerdings überschätzt Butler die Fähigkeiten, Bedeutungsstrukturen durch subversive Akte auch für große Gruppen zu durchbrechen. Denn, je größer die Gruppe, desto schwerer wird es, allen eine Anknüpfungsmöglichkeit zu geben.

5. Erweiterung durch einen relationalen Ansatz

Dennoch muss Alexanders Konzept noch weitergedacht werden, um der Komplexität politischen Handelns gerecht zu werden. Denn Performances sind nicht einfach singuläre Ereignisse, die kontextlos im sozialen Raum entstehen, sondern beziehen sich auf frühere Ereignisse oder auf die Performances anderer. Damit wird der relationale Charakter der Handlungen noch deutlicher (vgl. Emirbayer 1997; vgl. auch Mische 2011), gleichzeitig wird aber auch klar, dass politische Kultur ganz im Sinn von Wimmers Kulturdefinition immer auch als Prozess gedacht werden muss. Relationalität und Prozesshaftigkeit sind eng miteinander verbunden und bei Alexander bereits angelegt, allerdings werden sie in dieser Deutlichkeit nicht ausformuliert. Dieser Punkt verdient eine genauere Betrachtung.

Wenn Alexander kulturelle Hintergrundrepräsentationen als Codes und Narrative bezeichnet, geht es ihm vor allem um die Strukturhaftigkeit der Kultur, die als solche relativ autonom von sozialen Strukturen den handelnden Individuen zur Verfügung steht. Was dagegen bei ihm nicht in letzter Konsequenz klar wird, ist, dass Narrative als chronologische Struktur bereits einen Prozess wiedergeben, an den AkteurInnen mit ihrer Performance anknüpfen. Diese Performances werden von einem Publikum beobachtet und interpretiert und im Normalfall folgt aus dieser Interpretation eine erneute Performance einer weiteren AkteurIn. Narrative als kulturelle Hintergrundrepräsentation sind demnach nicht nur allgemein verfügbare Geschichten über bestimmte Sachverhalte, sondern auch die Interpretationen von früheren Ereignissen und Performances in ein und demselben politischen Prozess. Die Grundlage für Performances sind dann Codes und Geschichten, die nicht nur ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚sinnvoll‘ und ‚sinnlos‘ unterscheiden, sondern auch in einen zeitlichen Zusammenhang bringen. Etwas allgemeiner formuliert, wird hier auf dem Konzept der ontologischen Narrativität von Margaret Somers (1994) aufgebaut, das feststellt, dass die Wahrnehmung der Welt durch Individuen durch Geschichten geschieht. Charles Tilly drückt es so aus, dass AkteurInnen Ereignisse, die sie erfahren, in eine bestimmte chronologische Reihenfolge bringen und so genannte *Standard Stories* konstruieren (Tilly 2003). In diesen Stories werden ProtagonistInnen anhand von Codes unterschieden und Ereignisse in einen sinnvollen Zusammenhang gestellt, der an sich nicht gegeben sein muss. Sie dienen letztendlich aber vor allem der Komplexitätsreduktion und damit der Verarbeitung von möglicherweise widersprüchlichen Erfahrungen.

Zusammengefasst heißt das, dass der Performance-Begriff um eine explizite Prozess-Perspektive erweitert werden muss, um der Relationalität von Performances gerecht zu werden. Wenn Handlung als Performance die Manifestation von kulturellen Hintergrundrepräsentationen ist, dann muss sie immer auch im Kontext der Ereignisse und Performances verstanden werden, auf die sie sich bezieht. Dies hat methodische Konsequenzen, auf die im letzten Abschnitt noch genauer eingegangen wird. Für die Diskussion um politische Kultur ergibt sich daraus, dass sie ein ‚offener Prozess der Aushandlung‘ (Wimmer) von Bedeutungen ist, der dann manifest wird, wenn AkteurInnen relationale Codes und chronologische Narrative in Beziehung zu ihrer aktuellen Situation inszenieren und damit die Grundlage für weitere Handlungen legen. In anderen Worten weisen AkteurIn-

nen Sachverhalten eine bestimmte Deutung zu, indem sie sie in Beziehung zu verfügbaren Geschichten und Codes setzen. Auf der Grundlage dieser Situationsdefinition wählen sie dann ein Skript für eine Handlung aus, mit der sie ihre Interpretation des Sachverhaltes deutlich machen wollen.

Hintergrundrepräsentationen in diesem Sinn sind ermöglichend, weil sie allgemein verfügbar sind und bis zu einem gewissen Maße auch die Möglichkeit für innovative Skripte eröffnen. Dass dies nur begrenzt möglich ist, wird durch die Beschränkung deutlich, die AkteurInnen durch die Hintergrundrepräsentationen erfahren (vgl. Cefai/Lichter- man 2005). Es handelt sich zum einen um die spezifische Struktur von Codes in einem Diskurs, die Argumente gewissermaßen vorstrukturiert. Diese Struktur kann je nach politischem System oder nach sozialer Schicht unterschiedlich sein, sie ordnet Wahrnehmungen eines Phänomens. Zum anderen gilt dies auch für die Narrative, die zu demselben Phänomen bereits erzählt werden oder in einer anderen Beziehung dazu stehen. Narrative geben eine logische Abfolge von Ereignissen vor, die sich letztlich auf Erfahrungswerten begründet und deren Zweck darin besteht, Sinn zu vermitteln (Tilly 2003; Somers 1994). Geschichten wirken gerade durch den Sinn, den sie vermitteln, beschränkend: Jede Handlung einer AkteurIn wird vom Publikum in den Sinnzusammenhang einer Standard Story gesetzt, und um das Publikum in der gewünschten Art und Weise zu erreichen, sollten AkteurInnen sich an den Geschichten orientieren, die auch im Publikum verfügbar sind. Gleichzeitig geben AkteurInnen durch die Wahl eines bestimmten Skriptes auch vor, wie sich Gegenperformances gestalten können. Wenn in politischen Prozessen ein Kompromissangebot gemacht wird, muss die Gegenseite sorgsam überlegen, ob es ohne Weiteres ausgeschlagen werden kann. Die Optionen für Handlung richten sich also nach den Performances der anderen.

So werden auch die Handlungsstrategien von Swidler auch noch einmal klarer, denn je nach sozialer Beziehung – und nicht nur nach dem generellen sozialen Kontext – erscheint dann eine Handlung sinnvoller als eine andere. Solange die Handlung aber noch nicht umgesetzt wird, bleiben die kulturellen Hintergrundrepräsentationen latent. Werden sie schließlich in der Handlung manifestiert, können sie von weiteren AkteurInnen wiederum in Beziehung gesetzt werden, wodurch der offene Prozess entsteht. Politische Kultur ist dann für die sozialwissenschaftliche Analyse fassbar durch die Beobachtung von Handlung im Kontext eines Prozesses.

Ein paar Beispiele können dieses Argument verdeutlichen. Frank Schimmelfennig (2002) etwa zeigt, dass die Aufnahme von EU-Beitrittsverhandlungen mit den mittel- und osteuropäischen Staaten in den frühen neunziger Jahren nicht allein dadurch erklärt werden kann, dass sich alle Beteiligten davon wirtschaftliche Vorteile erhofften. Vielmehr gab es auf Seiten der bestehenden Mitglieder starke Vorbehalte gegenüber einer potentiell starken Konkurrenz aus dem Osten um EU-Strukturfondsgelder und Agrarsubventionen. Die VertreterInnen der ost- und mitteleuropäischen Staaten aber konnten erfolgreich den Prozess der europäischen Integration als Entwicklung darstellen, die für ganz Europa offen sein müsse oder der eigenen Idee widersprechen würde (ebd.). Dabei verwendeten sie ein Skript, das auf das Narrativ der europäischen Integration als gesamteuropäisches Projekt abhob, um sich selbst als legitime AntragstellerInnen darzustellen. Das Argument erwies sich letztlich als normativ zu stark, um eine schnelle Aufnahme von Beitrittsgesprächen abzulehnen.

Aber auch in Bezug auf die Grundlage von politischem Handeln in Form von kulturellen Hintergrundrepräsentationen und Skripten lassen sich durch die Analyse von Handlungen nach dem Performance-Modell Rückschlüsse ziehen. Die Auftritte des italieni-

schen Unternehmers und Politikers Silvio Berlusconi etwa mögen in anderen Ländern absurd wirken, in Italien dagegen bedient er weit verbreitete Ressentiments etwa gegenüber dem Staat und der Politik im Allgemeinen (vgl. Pasquino 2011) oder der Linken im Speziellen. Diese sind teilweise historisch durch den langwierigen Prozess der politischen Vereinigung Italiens bedingt, teilweise auch durch die verpasste Erneuerung des italienischen politischen Systems nach den Korruptionsskandalen Anfang der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts (vgl. etwa Mammone/Veltri 2010; vgl. auch Stille 2008). Sie lassen sich aber ebenso in literarischen Texten, also offen verfügbaren Narrativen wiederfinden.² Berlusconis wiederholter Erfolg ist nicht allein auf seine Medienmacht zurückzuführen, mindestens ebenso wichtig ist es, dass er in seinen Performances an Narrative und Codierungen anknüpfen kann, die auf fruchtbaren Boden fallen.

Insgesamt also kann der Performance-Ansatz die Debatte um politische Kultur fördern, indem er gleich mehrere potentielle Ansatzpunkte für eine Analyse bereitstellt. Denn Prozesse können mit diesem Modell ebenso untersucht werden wie einzelne Handlungen oder eben die Grundlagen dieser Handlungen. Die politische Kultur einer Institution wie dem Europäischen Parlament kann dann beispielsweise untersucht werden, indem die Performances einzelner Gesetzgebungsprozesse miteinander verglichen werden (Raiser 2013), die politische Kultur einer Gesellschaft anhand der Reaktionen auf eine spezifische Performance (Alexander 2006; Rauer 2006). Insofern wird auch die eingangs formulierte Kritik an bisherigen Formulierungen politischer Kultur noch deutlicher: Kultur kann nicht einfach nur als freischwebende Grundlage für Handlung gelten, sondern sie kann erst durch Handlung überhaupt analysiert werden.

Mit diesem Modell im Kopf kann auch gezeigt werden, wie die normative Verwendung des Begriffs der politischen Kultur in der medialen Öffentlichkeit für die sozialwissenschaftliche Analyse genutzt werden kann oder was politische Kultur mit „keifenden“ PolitikerInnen und verständnislosen KommentatorInnen zu tun hat. Denn wenn PolitikerInnen als AkteurInnen, JournalistInnen dagegen als Teil des Publikums begriffen werden, so zeigt sich, dass zwei unterschiedliche und gegenläufige Narrative beiden Handlungen – der Performance und der Reaktion – zugrunde liegen, die beide Teil der politischen Kultur der demokratischen Gesellschaft sind. Politische Auseinandersetzungen zwischen PolitikerInnen basieren auf den Codes der Abgrenzung und dem einfachen Narrativ des politischen Wettbewerbs (vgl. etwa Benz 2007), dass Stimmen vor allem dann gewonnen werden können, wenn die Abgrenzung gegenüber anderen KandidatInnen/Parteien besonders scharf ist. Dagegen kann vermutet werden, dass die Reaktion auf einem Narrativ der Demokratie aufbaut, das die Hauptaufgabe der Politik in der Repräsentation von Interessen der BürgerInnen sieht und nicht im gegenseitigen Kampf. Der springende Punkt ist, dass beide Narrative Teil der politischen Kultur sind, nicht nur in Deutschland, sondern mit einiger Wahrscheinlichkeit in allen demokratischen Systemen.

6. Methodische Herausforderungen

Die methodische Umsetzung des Performance-Konzepts ist dabei allerdings vor Probleme gestellt, denn politische Handlungen und Prozesse lassen sich allgemein nur über zwei Wege beobachten: Entweder sie werden direkt, also durch teilnehmende Beobachtung

2 Vergleiche etwa Ecos Beschreibung der endlosen Bemühungen um einen neuen Führerschein (1995).

verfolgt oder sie werden ex post rekonstruiert. Die erste Alternative birgt nun das Problem, dass ein politischer Prozess nur schwer in seiner ganzen Bandbreite beobachtet werden kann, dazu sind in der Regel zu viele AkteurInnen involviert und potentiell zu viele Ereignisse geschehen zeitgleich, es sei denn, es handelt sich um die Beobachtung einer ganz bestimmten Verhandlungssituation.

Die zweite Alternative wiederum hat ein ähnliches Problem, denn auch in der Rückschau ist es nur schwer möglich, alle Ereignisse eines Prozesses zu beachten. Dennoch soll hier argumentiert werden, dass gerade die Rückschau eine gute Basis zur Analyse von Performances und damit von politischer Kultur bietet. Denn die prozessuale Perspektive ermöglicht es, Handlungen miteinander in Beziehung zu setzen und so als Bestandteile von Performance-Ketten zu verstehen, die von den AkteurInnen selbst und ihrem Publikum narrativ wiedergegeben und zu erneuten Performances verarbeitet werden. Dann können Geschichten, die über einen Prozess erzählt werden, als Primärmaterial in der Analyse verwendet werden. Dies soll kurz erläutert werden, um dann im letzten Schritt mit der Narrativen Netzwerkanalyse eine Auswertungsstrategie vorzustellen, die es erlaubt, auch eine große Anzahl von Geschichten in die Analyse einzubeziehen und so zu einem umfassenden Bild von politischer Kultur zu kommen.

Performances, so wurde bereits argumentiert, entstehen nicht als singuläre Ereignisse, sondern beziehen sich auf frühere Ereignisse oder Handlungen, das heißt, politische Prozesse sind immer als Performance-Ketten wahrnehmbar und darstellbar. Darauf verweist auch Alexander selbst, wenn er die Dynamik von Performances und Gegenperformances beschreibt, die ein elementarer Bestandteil des politischen Raums ist (Alexander 2006). Ebenso nimmt auch das Publikum Performances als Teil einer Kette von Ereignissen wahr und setzt sie so in eine chronologische Beziehung zueinander, die den einzelnen Handlungen einen spezifischen Sinn verleiht. Das Publikum kann dabei zu sehr unterschiedlichen Sinnergebnissen kommen, denn politische GegnerInnen nehmen Performances in der Regel anders wahr als politische Freunde, VerhandlungspartnerInnen interpretieren ein Entgegenkommen möglicherweise als Bluff oder als Finte – je nachdem, welche Geschichten zum Thema und zu ihrem Gegenüber ihnen vorliegen. Die Varianz der Kontextualisierung von Performances ist höher, je heterogener das Publikum ist.

Dennoch bieten sich gerade die Rekonstruktionen einer Performance durch die Beteiligten an, zur Analyse politischer Prozesse und zur Bestimmung politischer Kultur herangezogen zu werden. Denn aus den Geschichten lassen sich drei Kategorien von Erkenntnissen gewinnen, die für die Analyse politischer Kultur im Sinne des bisher Gesagten grundlegend sind. Erstens lassen sich Codierungen zu Themen und Personen erkennen, mithilfe derer Protagonisten etwa in ‚gut‘ und ‚böse‘ und Handlungen zum Beispiel in ‚sinnvoll‘ und ‚nicht sinnvoll‘ unterteilt werden. Bereits diese Codierungen lassen Rückschlüsse auf die Verteilung dieser symbolischen Ordnungen in einer Gruppe zu. Zweitens werden die Ereignisse und Performances, von denen in Geschichten berichtet wird, in breitere Zusammenhänge mit weiteren Narrativen gesetzt. Das müssen nicht nur Geschichten im engeren Sinn sein, sondern können auch Argumentationsketten oder kurze Verweise auf frühere Ereignisse sein, die herangezogen werden, um die eigene Deutung einer Performance zu stützen. Je größer die Zahl der analysierten Geschichten, desto besser ist es möglich, ein Bild der allgemein verfügbaren Geschichten zu zeichnen. Drittens werden in Geschichten narrative Grenzen zwischen sozialen Gruppen aufgebaut, die sich aus den beiden ersten Kategorien herausarbeiten lassen. Diese narrativen Grenzen (Smith 2007) sind variabel in sozialem Raum und Zeit, gerade deshalb aber auch so

fruchtbar in der komparativen Analyse. So zeigt etwa Tammy Smith (2007) anhand der unterschiedlichen Rekonstruktionen der Geschichte des gewaltsamen Konflikts zwischen Italienern und Kroaten um die Halbinsel Istrien, wie Auswanderer aus beiden Gruppen nach New York ihre Geschichte so umdeuten, dass es ihnen möglich ist, in weitgehendem Frieden miteinander zu leben. Allgemeiner gesprochen, liefern Geschichten also Codes, Narrative und Grenzkonstruktionen und damit das Basismaterial für Performances. Gleichzeitig liefern sie Berichte über die konkrete Umsetzung von kulturellen Hintergrundrepräsentationen, wodurch sie eine Möglichkeit aufzeigen, eben den Mechanismus herauszustellen, mithilfe dessen Kultur sich in Handlung niederschlägt.

Um diesen methodischen Vorschlag aufzunehmen, gibt es wiederum zwei grundsätzliche Optionen. Zum einen können Geschichten mithilfe der kategorialen Inhaltsanalyse untersucht werden (vgl. etwa Mayring 2007; Wohlrab-Sah/Przyborski 2008). Dabei kann entweder nach den Prinzipien der Grounded Theory induktiv ein Kategoriensystem erstellt werden, das dann als Interpretationsschema für den Vergleich von Texten dient, oder es wird deduktiv bereits ein Schema erarbeitet, das dann gegebenenfalls erweitert oder an den Gehalt der zu untersuchenden Texte angepasst wird. Aus der hier verfolgten Perspektive aber steht die kategoriale Inhaltsanalyse vor zwei Problemen. Zum einen werden Textpassagen mit Codes versehen, die auf die unmittelbare Umgebung der Passage keine Rücksicht nehmen, das heißt die Einbettung von Passagen, die für ihre Bedeutung so wichtig ist, geht dabei verloren. Zum Zweiten gibt es zwar Ansätze der kategorialen Inhaltsanalyse, die Sequenzen untersuchen (vgl. dazu etwa Nohl 2006), generell aber wird die Bedeutung einer spezifischen chronologischen Abfolge von Ereignissen unterschätzt.

Die zweite Option besteht darin, die Strukturhaftigkeit von Geschichten ernst zu nehmen und auf Methoden aus der Strukturanalyse zurückzugreifen. Dabei bietet sich etwa die Sequenzanalyse an, besonders geeignet aber ist vor allem die Methode der Analyse Narrativer Netzwerke (vgl. Bearman/Stovel 2000; Bearman et al. 1999; Smith 2007).³ Das zentrale Argument dieser Analysemethode ist, dass Texte, sei es in Form von erzählten und transkribierten Texten oder in Form von schriftlichen Texten, in Elemente unterteilt werden können, die durch spezifische Beziehungen miteinander verknüpft sind. Wenn ein Text in dieser Form in ein Netzwerk transformiert wird, können die Methoden und Maßzahlen der sozialen Netzwerkanalyse verwendet werden, um ihn zu analysieren.

6.1 Narrative Netzwerkanalyse als Methode eines relationalen Ansatzes

Das Konzept der narrativen Netzwerke beruht vor allem auf den Arbeiten Harrison Whites (2008) zur Rolle von Geschichten in der Entstehung sozialer Netzwerke. Mit dem Verweis auf White wird auch schon deutlich, dass ein Ziel des Instrumentes zwar ist, erzählte Texte in ihrer Strukturhaftigkeit möglichst objektiv wiederzugeben und so analysierbar zu machen. Gleichwohl spielt Kultur, sprich: Deutung, eine so große Rolle, dass die tatsächliche Analyse eine Mittelposition zwischen streng syntaktischen, also über die Struktur argumentierenden, und semantischen, also den Deutungsgehalt offenlegenden, Erklärungen ist (vgl. hierzu vor allem Abbott 2004).

3 Vergleiche ebenso allgemeinere Argumente für narrative Erklärungsstrategien, maßgeblich von Abell (2004), Abbott (1995; 2001), Carley (1993), Franzosi (1998) oder Tilly (2003).

Als Primärmaterial für die Analyse von politischen Handlungen und Prozessen und damit der Manifestation von politischer Kultur eignen sich Interviews mit Beteiligten ebenso wie die Beschreibungen von Prozessen in Zeitungsartikeln oder in zeitgeschichtlichen Abhandlungen. Wichtig ist nur, dass der Text nicht unabhängig von seiner Quelle analysiert werden darf, da es sich ja gerade um die Interpretation von Performances durch ein Publikum handelt, das wiederum in einer bestimmten Beziehung zu den in der Geschichte genannten AkteurInnen steht. Zur Erstellung der Netzwerke werden die Texte zunächst in Sinnelemente oder epistemische Elemente (Hartmann 2011) unterteilt. Bei der Kategorisierung dieser Elemente sind der Analyse keine grundsätzlichen Grenzen gesetzt, es bietet sich aber an, mit einigen wenigen Kategorien eine Übersicht über die Struktur des Textes zu erhalten. Möglich ist, etwa die Einteilung von Bearman und Stovel (2000) zu übernehmen, die folgende strukturelle Kategorien vorschlagen: lokale Ereignisse, externe Ereignisse und kognitive Elemente. Lokale Ereignisse sind diejenigen Elemente in einer Geschichte, die von lokalen, also von der erzählenden Person im unmittelbaren Umfeld erlebten Performances und Ereignissen berichten. Externe Ereignisse hingegen sind Elemente, in denen von solchen Ereignissen berichtet wird, die gerade nicht Teil des unmittelbaren Prozesses waren, sondern außerhalb stattfanden. Der Unterschied ist insofern von Interesse, als deutlich gemacht werden kann, ob entscheidende Impulse für den Verlauf eines Prozesses von außen oder von innen kamen. Kognitive Elemente hingegen sind solche Passagen, in denen ein Ereignis kommentiert oder in anderer Form Reflektionen angestellt werden. Sind diese Passagen direkt auf ein Ereignis bezogen, das erzählt wird, können wir auch von kognitiven Schleifen sprechen, da die Erzählung später wieder aufgenommen wird.

Die Elemente werden dann in einem nächsten Schritt miteinander verbunden, das heißt, es werden die Kanten für die Netzwerke erstellt. Dabei gilt es drei Arten von Verbindungen zu unterscheiden: Chronologische Links werden zwischen zwei narrativen Elementen gezogen, wenn sie direkt aufeinanderfolgend erzählt werden; logische Links bestehen dann, wenn Elemente hintereinander berichtet werden, aber nicht rein narrativ sind, also zwischen lokalen und kognitiven oder zwischen lokalen und externen oder zwischen externen und kognitiven Elementen. Schließlich gibt es noch rekursive Links, indem eine Passage auf eine frühere Passage Bezug nimmt.

6.2 Interpretationsmöglichkeiten bei der Narrativen Netzwerkanalyse

Die Möglichkeiten der Interpretation sind hier zum Beispiel durch das Instrumentarium der sozialen Netzwerkanalyse gegeben (vgl. Jansen 2006). So können zentrale Elemente des Textes berechnet oder strukturelle Äquivalenzen ausgemacht werden. Diese abstrakten Berechnungen können verdeutlichen, welche Elemente der Geschichte notwendig sind, um sie sinnvoll von Anfang bis Ende zu bringen oder die strukturelle Ähnlichkeit von Geschichten unterschiedlicher Quellen zeigen. Es kann je nach Fragestellung von großem Interesse sein, ob zwei Befragte in ihrer Darstellung der entscheidenden Elemente eines Prozesses übereinstimmen oder divergieren.

Im Zusammenhang mit dem Performance-Ansatz noch interessanter sind aber die oben erwähnten drei Kategorien: Codierungen lassen sich nicht nur herausarbeiten, sondern auch in Beziehung zueinander setzen, wodurch die Darstellung und komparative Überprüfung eines Codesystems möglich wird. Kognitive Schleifen sind häufig Argu-

mentationsketten, die wiederum durch weitere Geschichten unterstützt werden („Wie schon damals klar war...“, „Da hatten wir eine ganz ähnliche Situation...“). Und schließlich machen die Beziehungen zwischen Ereignissen und AkteurInnen die Konstruktion und Existenz narrativer Grenzen deutlich, mit denen sich Gruppen zumindest vorübergehend voneinander abgrenzen. Das ist bei parlamentarischen Mehrheitsbildungen der Fall, wenn Gruppen, die einen Kompromiss (Ereignis) mittragen, andere AkteurInnen als verantwortungslos oder ideologisch bezeichnen und damit die Trennlinie narrativ verstärken (Raiser 2013). Umgekehrt können Grenzen auch narrativ aufgehoben werden, wenn wie im Fall der Auswanderer aus Istrien bei Tammy Smith (2007) die jeweils andere Gruppe nicht mehr direkt mit früheren Gewalthandlungen assoziiert wird.

Besonders fruchtbar erweist sich die Methode der Narrativen Netzwerkanalyse also beim Vergleich von Geschichten zu ein und demselben Prozess (vgl. Bearman et al. 1999). Zudem sind computergestützte Verfahren der Netzwerkanalyse von Texten verfügbar (vgl. dazu etwa Diesner/Carley 2004), sodass auch große Textmengen in die Untersuchung einbezogen werden können. Hier können systematische Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden. So können Mitglieder einer Gruppe eine Narration bis auf wenige Einzelheiten teilen, was auf geteilte kulturelle Hintergrundrepräsentationen hinweist. Genauso lassen sich Variationen feststellen, wenn Geschichten in der Bewertung von Ereignissen voneinander abweichen. Vor allem aber zeigt der Vergleich, welche Handlungen als relevant für den Fortgang eines Prozesses angesehen werden und ohne die explizite Nachfrage auch eine Erklärung dafür geben. Performances sind zum einen wichtig, weil sie aus einer potentiell unüberschaubaren Zahl von Handlungen für den Bericht ausgewählt wurden, zum anderen aber auch, weil sie in der Geschichte auf spezifische Art und Weise verknüpft sind. Handlungen werden durch ihre Verknüpfungen legitimiert oder kritisiert, sie werden durch ihre Kontextualisierung gedeutet und bewertet. Gerade dadurch werden Geschichten zum Zeugnis eines Publikums und deshalb als Primärmaterial so wertvoll.

Narrative Netzwerke bieten also die Möglichkeit, Handlungen in ihrer Relationalität abzubilden. Im Fall von politischen Verhandlungsprozessen etwa können Geschichten die unterschiedlichen Interpretationen eines Ereignisses offenlegen und damit einen Zugang zu kulturellen Hintergrundrepräsentationen, sprich: der politischen Kultur, freilegen: Denn ob der Bruch einer Koalition als Verrat an der guten Sache oder als Beispiel vernünftiger und kompromissbereiter Politik gegenüber anderen politischen Kräften dargestellt wird, hängt nicht zuletzt von der Grundeinstellung der Berichtenden zu Politik und von ihren Beziehungen untereinander ab. Dabei spielt eine große Rolle, ob Handlungen in den Geschichten mit politischen Prinzipien oder mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer Konsensbildung verknüpft werden (vgl. Raiser 2013). Ein politisches System kann dann zum Beispiel dadurch charakterisiert werden, dass die Prinzipientreue anderer in besonders vielen Geschichten als ideologische Grundhaltung verurteilt und Kompromissbereitschaft als Zeichen der politischen Vernunft gelobt wird oder genau andersherum. Dieses Verhältnis von Inhalten der politischen Kultur lässt sich jedenfalls mit der Messung von Einstellungen oder der Beschreibung politischer Symbolik nicht so präzise darstellen.

7. Schluss

Ziel der vorangegangenen Argumentation war, den Performance-Ansatz als eine sinnvolle Alternative zu bisherigen Ansätzen in der Debatte um politische Kultur vorzuschlagen. Dabei ist und bleibt das Hauptargument, dass Kulturforschung nicht allein bei den kulturellen Inhalten stehenbleiben darf. Ob es nun Einstellungen, Wissensordnungen, Repertoires oder semiotische Strukturen sind – Kultur kann nur dann manifest werden, wenn sie in konkreten sozialen Handlungen umgesetzt wird. Der Performance-Ansatz verspricht eben gerade diesen Mechanismus der Umsetzung von Kultur in Handlung präzise zu beschreiben und den Möglichkeitsraum abzustecken, in dem AkteurInnen sich für eine bestimmte Handlung entscheiden.

Dabei kann er kulturelle Variation auch innerhalb kleinster Gruppen aufnehmen, denn es geht nicht darum, durch Performances die kulturelle Einheit zu stärken, sondern sie müssen lediglich Anknüpfungsmöglichkeiten bieten. Ob Performances dabei erfolgreich sind und AkteurInnen ihre Botschaften an das Publikum bringen können, ist dann eine Frage, die nur empirisch zu lösen ist. Vor allem aber ist mit dem Modell Alexanders ein Mechanismus benannt, mithilfe dessen der Einfluss von Kultur auf Handlung deutlich wird beziehungsweise mit dem klar wird, dass Kultur immer nur durch Handlung manifest wird.

Allerdings zeigt sich, dass auch der Performance-Ansatz insofern erweitert werden muss, als eine soziale Handlung immer nur als Teil einer Kette von Handlungen denkbar ist. Die Prozess-Perspektive, um die der Ansatz bereichert werden muss, legt auch die Analysemethode der Auswertung von Prozessbeschreibungen nahe. Dementsprechend erscheint die Analyse von Narrativen Netzwerken einen geeigneten methodischen Zugang zu liefern, der dank dem Fokus auf die Verknüpfungen zwischen berichteten Performances und den kulturellen Hintergrundrepräsentationen politische Kultur umfassender greifen kann, als das mit bisher existierenden Ansätzen möglich ist.

Literatur

- Abell, Peter, 2004: Narrative explanation: an alternative to variable-centered explanation? In: *Annual review of sociology* 30, 287–310.
- Abbott, Andrew, 2001: *Time Matters. On Theory and Method*, Chicago / London.
- Abbott, Andrew, 2004: *Methods of Discovery. Heuristics for the Social Sciences*, New York.
- Alexander, Jeffrey C., 1990: Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture. In: Jeffrey C. Alexander / Steven Seidman (Hg.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge, 1–29.
- Alexander, Jeffrey C., 2004: Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy. In: *Sociological Theory* 22, 527–573.
- Alexander, Jeffrey C., 2006: From the depths of despair: performance, counterperformance and „September 11“. In: Jeffrey C. Alexander / Bernhard Giesen / Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, 91–114.
- Alexander, Jeffrey C. / Smith, Philip, 2002: The Strong Program in Cultural Sociology. An Introduction to Structural Hermeneutics. In: Jonathan H. Turner (Hg.), *Handbook of Sociological Theory*, New York, 135–150.
- Almond, Gabriel / Verba, Sidney, 1963: *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton.
- Austin, John L., 1962: *How to do Things with Words*, Oxford.

- Bearman, Peter S. / Faris, Robert / Moody, James, 1999: Blocking the Future: New Solutions for Old Problems in Historical Social Science. In: *Social Science History* 23, 501–533.
- Bearman, Peter S. / Stovel, Katherine, 2000: Becoming a Nazi: A model for narrative networks. In: *Poetics* 27, 69–90.
- Benz, Arthur, 2007: Politischer Wettbewerb. In: Ders. / Susanne Lütz / Uwe Schimank / Georg Simonis (Hg.), *Handbuch Governance, Theoretische Grundlagen und empirische Handlungsfelder*, Wiesbaden, 54–67.
- Butler, Judith, 2002: Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie. In: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt (Main), 301–320.
- Carley, Kathleen M., 1993: Coding Choices for Textual Analysis: A Comparison of Content Analysis and Map Analysis. In: *Sociological Methodology* 23, 75–126.
- Carr, Craig L., 2007: *Polity: Political Culture and the Nature of Politics*, London.
- Diesner, Jana / Carley, Kathleen M., 2004: Revealing Social Structure from Texts: Meta-Matrix Text Analysis as a novel method for Network Text Analysis. *Causal Mapping for Information Systems and Technology Research: Approaches, Advances, and Illustrations*, Harrisburg.
- Dörner, Andreas, 1995: Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos, Opladen.
- Eco, Umberto, 1995: Wie man einen verlorenen Führerschein ersetzt. In: Ders., *Wie man mit einem Lachs verweist und andere nützliche Ratschläge*, München, 23–30.
- Emirbayer, Mustafa, 1997: Manifesto for a Relational Sociology. In: *American Journal of Sociology* 103, 281–317.
- Esser, Hartmut, 1993: *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt (Main).
- Franzosi, Roberto, 1998: Narrative Analysis – or why (and how) sociologists should be interested in narrative. In: *Annual Review of Sociology* 24, 517–554.
- Gabriel, Oscar W., 1994: Politische Kultur aus der Sicht der empirischen Sozialforschung. In: Oskar Niedermayer / Klaus von Beyme (Hg.), *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Berlin, 53–72.
- Garfinkel, Harold, 1967: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs.
- Goffman, Erving, 1974: *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York.
- Greiffenhagen, Sylvia, 2009: Theorie(n) der Politischen Kultur. In: Samuel Salzborn (Hg.), *Politische Kultur – Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, Frankfurt (Main), 11–29.
- Hall, Stuart, 1980: Encoding/decoding. In: *Centre for Contemporary Cultural Studies* (Hg.), *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*, London, 128–138.
- Hartmann, Eddie, 2011: *Strategien des Gegenhandelns. Zur Soziodynamik symbolischer Kämpfe um Zugehörigkeit*, Konstanz.
- Homans, George C., 1972: *Elementarformen sozialen Verhaltens*, Opladen.
- Inglehart, Ronald, 1997: *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Western Societies*, Princeton.
- Jansen, Dorothea, 2006: *Einführung in die Netzwerkanalyse. Grundlagen, Methoden, Forschungsbeispiele*, 3., überarbeitete Auflage, Wiesbaden.
- Kister, Kurt, 2013: *Modernes Gekeife*; <http://www.sueddeutsche.de/politik/politische-kultur-modernes-gekeife-1.1595467>, 09.02.2013.
- Lichterhan, Paul / Cefai, Daniel, 2005: The idea of political culture. In: Robert E. Goodin / Charles Tilly (Hg.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford, 392–414.
- Lijphart, Arend, 1980: The Structure of Inference. In: Gabriel A. Almond / Sidney Verba (Hg.), *The Civic Culture Revisited*, Boston, 37–56.
- Luhmann, Niklas, 1993: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, 4. Auflage, Frankfurt (Main).
- Mammone, Andrea / Veltri, Giuseppe A., 2010 (Hg.): *Italy Today: The Sick Man of Europe*, London.
- Mayring, Philipp, 2007: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 9. Auflage, Weinheim.
- Mische, Ann, 2011: *Relational Sociology, Culture and Agency*. In: Peter Carrington / John Scott (Hg.), *Sage Handbook of Social Network Analysis*, London, 80–97.

- Moebius, Stephan, 2009: Kultur. Einführung in die Kulturosoziologie, Bielefeld.
- Nohl, Arnd-Michael, 2006: Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis, Wiesbaden.
- Norris, Pippa, 2000 (Hg.): Critical Citizens. Global Support for Democratic Governance, Oxford.
- Parsons, Talcott / Shils, Edward, 1990 [1951]: Values and social systems. In: Jeffrey C. Alexander / Steven Seidman (Hg.), Culture and Society. Contemporary Debates, Cambridge, 39–46.
- Pasquino, Gianfranco, 2011: Silvio Berlusconi and Anti-Political Leadership in Italy. In: Bologna Center Journal of International Affairs 14, o. O.
- Patzelt, Werner, 2001 (Hg.): Parlamente und ihre *Symbolik* – Programm und Beispiele institutioneller Analyse, Wiesbaden.
- Pesch, Volker, 2000: Handlungstheorie und Politische Kultur, Opladen.
- Pickel, Susanne / Pickel, Gert, 2006: Politische Kulturforschung. In: Dies., Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung, Wiesbaden, 49–150.
- Pollack, Detlef / Jacobs, Jörg / Müller, Olaf / Pickel, Gert, 2003: Political Culture in Post-Communist Europe. Attitudes in New Democracies, Aldershot.
- Polletta, Francesca, 2006: It was like a fever. Storytelling in Protest and Politics, Chicago.
- Putnam, Robert D. / Leonardi, Robert / Nanetti, Raffaella, 1993: Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton.
- Raiser, Christoph, 2013: Kompromisse durch narrative Verknüpfung. Eine soziologische Untersuchung von Einigungsprozessen im Europäischen Parlament, Potsdam.
- Rauer, Valentin, 2006: Symbols in Action: Willy Brandt's Kneefall at the Warsaw Memorial. In: Jeffrey C. Alexander / Bernhard Giesen / Jason L. Mast (Hg.), Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual, Cambridge, 257–282.
- Reckwitz, Andreas, 2000: Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist.
- Rohe, Karl, 1990: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung. In: Historische Zeitschrift 250, 321–346.
- Rohe, Karl, 1994: Politische Kultur: Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts. In: Oskar Niedermayer / Klaus von Beyme (Hg.), Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland, Berlin, 1–21.
- Roß, Jan, 2013: Unter Feinden; <http://www.zeit.de/2013/02/01-USA-Haushaltsstreit>, 03.01.2013.
- Salzborn, Samuel, 2009 (Hg.): Politische Kultur – Forschungsstand und Forschungsperspektiven, Frankfurt (Main).
- Silber, Ilana F., 2003: Pragmatic Sociology as Cultural Sociology: Beyond Repertoire Theory? In: European Journal of Social Theory 6, 427–449.
- Schimmelfennig, Frank, 2002: Goffman Meets IR: Dramaturgical Action in International Community. In: International Review of Sociology 12, 417–438.
- Schuppert, Gunnar F., 2008: Politische Kultur, Baden-Baden.
- Schwelling, Birgit, 2001: Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem ‚cultural turn‘. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11, 601–629.
- Smith, Tammy, 2007: Narrative Boundaries and the dynamics of ethnic conflict and conciliation. In: Poetics 35, 22–46.
- Somers, Margaret, 1994: The narrative constitution of identity: A relational and network approach. In: Theory and Society 23, 605–649.
- Stille, Alexander, 2008: Italy Against Itself. In: New York Review of Books, 04.12.2008.
- Sturm, Roland, 2004: Politische Kultur. In: Ludger Helms / Uwe Jun (Hg.), Politische Theorie und Regierungslehre. Eine Einführung in die politikwissenschaftliche Institutionenforschung, Frankfurt (Main), 303–323.
- Swidler, Ann, 1986: Culture in Action: Symbols and Strategies. In: American Sociological Review 51, 273–286.
- Tilly, Charles, 2002: Stories, Identities, and Political Change, Oxford.
- Turner, Victor, 1989: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt (Main).
- Westle, Bettina, 2009: Das klassische Konzept der Politischen Kultur. In: Dies. / Oscar W. Gabriel (Hg.), Politische Kultur. Eine Einführung, Baden-Baden, 13–23.

- Wimmer, Andreas, 1996: Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 3, 401–425.
- White, Harrison, 2008: Identity & Control. How Social Formations Emerge, 2. Ausgabe, Princeton.
- Wohlrab-Sahr, Monika / Przyborski, Aglaja, 2008: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München.

Politische Kultur als das Andere der kommunikativen Vernunft

Stellenwert und Konzept ‚politischer Kultur‘ in Jürgen Habermas‘ Theorie der deliberativen Demokratie

*Wilhelm Hofmann**

Schlüsselwörter: Deliberation, deliberative Politik, Solidarität, Habermas, politische Kultur

Abstract: Jürgen Habermas verwendet in seiner Theorie der deliberativen Demokratie ein ambivalentes Konzept von politischer Kultur, das zu einigen Widersprüchen führt. Einerseits sind in seiner Theorie die Bereiche der ästhetischen und kulturellen Kommunikation nicht rational im Sinne der kommunikativen Rationalität. Auf der anderen Seite ist Kultur unverzichtbare Quelle von Solidarität und sozialem Sinn, die für Kommunikation und demokratische Entscheidungen unverzichtbar sind. In modernen Gesellschaften wird dieser Widerspruch ein zentrales Problem. Sinn und Solidarität werden dort durch eine beschleunigte soziale und politische Kommunikation verbraucht und die kulturelle Differenz auf nationaler und transnationaler Ebene machen konsensuelle Entscheidungen immer unwahrscheinlicher. Indem Habermas in seinen neueren Schriften Religion als einzige Ersatzquelle von Solidarität und sozialem Sinn einführt, folgt er der Tradition der Kritischen Theorie und vernachlässigt andere mögliche Quellen des sozialen Sinns.

Abstract: Using a very ambivalent concept of political culture, Jürgen Habermas' theory of deliberative democracy runs into contradictions of pressing relevance. On the one hand, his model of communicative action, as well as his theory of political deliberation excludes cultural and aesthetical communication from being rational in the strict sense of communicative rationality. On the other hand, he emphasizes the importance of the cultural sources of meaning and solidarity, which are indispensable for communication and democratic decisions. In modern societies this dichotomy becomes a vital problem. Sense and solidarity are consumed by accelerated social and political communication, and cultural diversity on the national and transnational level makes consensual decisions more and more unlikely. By introducing religion as the only compensatory resource for solidarity and meaning, Habermas, in his recent writings, neglects – following the tradition of Critical Theory – other possible sources of social sense.

Die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas folgt einem rekonstruierenden Wissenschaftsmodell (vgl. Habermas 1992: 349; 2012: 288), das bereits die Theorie des kommunikativen Handelns angeleitet hatte (vgl. Habermas 1981, Bd. 2: 587). Zentrales Merkmal dieses Verfahrens ist, dass es die im vorthoretischen Wissen und den überlieferten Wissenssystemen eingebetteten „allgemeinen Grundlagen der Rationalität von Erfahrung und Urteil, Handlung und sprachlicher Verständigung“ (Habermas 1983: 23) rekonstruiert. Diese Rekonstruktion ist möglich, weil im Prozess der menschlichen Gat-

* Prof. Dr. Wilhelm Hofmann, Technische Universität München School of Education
Kontakt: wilhelm.hofmann@tum.de

tungsreproduktion ein evolutionärer Imperativ wirkt, in den die rationalen Strukturen des verständigungsorientierten Handelns eingelassen sind (vgl. Habermas 1976: 11). Weil diese Theoriestrategie die faktische Rationalität menschlicher Kommunikation voraussetzt und dann rekonstruierend einholt, kann Habermas von sich sagen, dass er eigentlich nie den Ehrgeiz hatte, eine normative politische Theorie zu entwerfen, sondern vielmehr eine „Rekonstruktion der Verhältnisse“ anstrebe, die gleichwohl „ein Stück Idealität in unserem Alltag“ entdecken könne (vgl. Habermas 1990a: 133). Dieser Anspruch prägt die gesamte Theorie von Jürgen Habermas, die Karl-Otto Apel in kritischer Absicht sehr treffend als „Normativismus von unten“ bezeichnet hat (Apel 1989: 51 f.).

Auch das Modell der deliberativen Demokratie wird aus den Strukturen der politischen Kommunikation entwickelter demokratischer Staaten extrapoliert (vgl. Habermas 1995: 136 f.), wobei immer wieder auf die Rationalitätspotenziale der lebensweltlichen Kommunikation zurückgegriffen werden kann (vgl. Habermas 1992: 18 ff.). Dabei fällt auf, dass das Konzept politischer Kultur beziehungsweise von Kultur überhaupt eine ambivalente Rolle spielt und unterschiedlich in Anspruch genommen wird (vgl. Rauschenbach 2010: 95–102). Während Habermas gegenüber kulturellen und damit weichen Medien der politischen Integration einerseits sehr skeptisch ist und nicht müde wird, die neokonservative Variante kultureller Sinnstiftung scharf zu kritisieren (vgl. Habermas 1990b: 13 f., 149 f.; 1988: 170 f.), sieht er andererseits in einer „entgegenkommenden politischen Kultur“ (Habermas 1992: 626) eine nahezu unverzichtbare Voraussetzung funktionierender Demokratien (vgl. Schmalz-Bruns 1995: 143; Palazzo 2002: 81 f.). Kulturelle Sinnstiftung erscheint also einerseits als tendenziell gegenaufklärerischer Mechanismus, dem es primär um die Erzählung identitätsstiftender Mythen und nationaler Geschichte in Form von Narrativen geht, während zugleich (politische) Kultur als unverzichtbare Ressource des kommunikativen Handelns und der deliberativen Demokratie erkennbar wird.

Der vorliegende Beitrag will dem systematischen Stellenwert von ‚Kultur‘ in der Theorieentwicklung von Jürgen Habermas nachgehen. Dabei soll gezeigt werden, dass (politische) Kultur bei Jürgen Habermas zunächst in ihrer Bedeutung theoriestrategisch marginalisiert wird, weil bereits bei der Grundkonzeption der Theorie des kommunikativen Handelns ein Konzept von Kommunikation privilegiert wird, das alle Formen ästhetischer und kultureller Kommunikation als defiziente Verständigungsmodi ausweist. Ihnen wird aber zugleich die nicht unwichtige Rolle der Reproduktion von Sinn zugewiesen, der in den am kommunikativen Handeln anschließenden Diskursen verbraucht wird (1). Diese Theoriekonzeption, die ethische Fragen des guten Lebens für philosophisch nicht entscheidbar hält und moralische Fragen der prozeduralen Rationalität einer potenziell umfassenden Kommunikationsgemeinschaft anvertraut, will der moralischen Richtigkeit wahrheitsanaloge Geltung ermöglichen. Diese Strategie einer ausschließenden Inanspruchnahme von Kultur gerät in der Politik auf subnationaler und internationaler Ebene in erhebliche Schwierigkeiten. Das Andere der kommunikativen Vernunft meldet sich lautstark in Gesellschaften zu Wort, in denen kulturelle Differenzierungsprozesse (vgl. Fraser 1987: 53) die abstrakten Verfahren diskursiver Willensbildung vor Entscheidungen stellen, die die analytische Trennung von pragmatisch-technischen, moralischen und ethisch-politischen Diskursen problematisch werden lassen. Die Globalisierung und Transnationalisierung von wirtschaftlichen Prozessen und von politischen Entscheidungen setzt die deliberative Demokratie von außen unter Druck, wenn es darum geht, deliberative Solidarität jenseits von Kulturkreisen zu mobilisieren (2). Jürgen Habermas reagiert in jüngeren Veröffentlichungen auf diese theorieimmanenten Probleme mit der Hinwendung zu religiösen Phänomenen beziehungsweise der gleichzeitigen Reduzierung von Erwartungen in die Integrationsleistung deliberativer Pro-

zesse. Diese Entwicklung gibt Anlass, der Frage nachzugehen, ob nicht ein beachtlicher Teil der skizzierten Probleme aus der ambivalenten Konzeption von Kultur und ihrer Rolle für politische Entscheidungsfindungsprozesse herrührt, und ob nicht die Frage nach der Rolle der Sinn generierenden Lebensformen mit der Einengung auf Religion zu einfach beantwortet wird (3). Die Theorie von Jürgen Habermas soll also eher einem innertheoretischen Stresstest und weniger einem Praxistest (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 31 ff.) ausgesetzt werden. Nicht berücksichtigt wird auch die systematisch wenig ergiebige Diskussion zwischen Jürgen Habermas und dem späteren Papst (vgl. Horster 2006: 41 ff.).

1. Der systematische Stellenwert kulturellen Sinns

1.1 Kultur und Diskurs in der Theorie des kommunikativen Handelns

Bereits mehrfach wurde auf den Widerspruch hingewiesen, dass Jürgen Habermas kulturelle und ästhetische Formen der Konstitution von Öffentlichkeit als paradigmatisch begreift und zugleich ästhetische Kommunikation im Unterschied zu den früheren Vertretern der kritischen Theorie systematisch marginalisiert (vgl. Coleclasure 2010: 20 f.; Duvénage 2003: 30 f.). Eine Verbindung dieser Strategie mit der Trennung von ethischen und moralischen Fragen liegt nahe (vgl. Ingram 1995: 97). Sucht man im Umfeld der Theorie des kommunikativen Handelns nach den in diese Richtung weisenden Theorieentscheidungen, so wird man folgende benennen können:

- Die erste „begriffsstrategische Grundentscheidung“ (Habermas 1984: 12), Sinn nicht nur als Grundbegriff der Sozialwissenschaften zuzulassen, sondern ihn zugleich „paradigmatisch als Bedeutung eines Wortes oder eines Satzes“ (ebd.: 11) zu bestimmen.
- Die argumentationstheoretisch gewendete Sprechakttheorie als sprachpragmatisches Modell der Verständigungsstrukturen – mithin als Originalmodus von Kommunikation (vgl. Habermas 1981, Bd. 1: 388; vgl. Cooke 1994: 75ff.) – zu etablieren, in der das Verstehen eines Sprechaktes reziprok mit der Gewährleistung der/des Sprechers/-in in einen Begründungsdiskurs für die erhobenen Geltungsansprüche einzutreten verknüpft wird: „Wir verstehen einen Sprechakt nur, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht“ (Habermas 1981, Bd. 1: 168).

Daraus ergibt sich ein Modell der kommunikativen Koordination von Handlungen, das in besonderer Weise auf einem Sprachkonzept aufbaut. Den kommunikativ Handelnden steht auf einer bestimmten Stufe der Modernisierung und Differenzierung der Gesellschaft ein Kommunikationsmodus zur Verfügung, der es ihnen bei Störungen erlaubt, auf einem reflexiven Niveau die Geltungsansprüche, die sie in der Kommunikation erhoben haben, zu rechtfertigen. Zwei der Geltungsansprüche können in Diskursen rational und universal verbindlich bearbeitet werden.¹ Es sind dies die Ansprüche auf Wahrheit und auf moralische Richtigkeit. Die Ansprüche auf die Angemessenheit von kulturellen Wertstandards genügen dem Rationalitätskriterium der Universalisierbarkeit nicht und können daher nur subjektiv in der Form ästhetischer Kritik reflexiv thematisiert werden (vgl. Habermas 1984, Bd. 2: 41).

1 Von den systematisch hier nicht einschlägigen explikativen Diskursen und der therapeutischen Kritik muss aus Platzgründen abgesehen werden.

Gleichwohl sind es die kulturellen Wertmuster, die für das Funktionieren von Kommunikation in der Lebenswelt unverzichtbar sind. Kultur ist neben Gesellschaft und Persönlichkeit eine der drei strukturellen Komponenten der Lebenswelt. Sie ist der „Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in der Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen“ (Habermas 1984, Bd. 2: 209). Dabei wird sie in ihrer Funktion als Wissen im kommunikativen Handeln nicht nur an der Welt getestet, sondern auch in ihrer Leistung für die Solidarität und Identität der Gesellschaft und ihrer Mitglieder: „Während die Interaktionsteilnehmer [...] das kulturelle Wissen, aus dem sie schöpfen, durch ihre Verständigungsleistungen hindurch reproduzieren, reproduzieren sie zugleich ihre Zugehörigkeit zu Kollektiven und ihre eigene Identität“ (ebd.: 211). Mögen sich auch die Begriffe gelegentlich ändern, so wird doch bereits hier sehr deutlich, dass der kulturelle Deutungsvorrat die kommunikativ Handelnden nicht nur mit Deutungsressourcen, das heißt, sinnvollen Interpretationen von Welt und Wirklichkeit ausstattet, die dann in Diskursen problematisiert werden können. Mit dem Sinn stellt Kultur zugleich präreflexive Muster solidarischen Miteinanders bereit, die offensichtlich Funktionen der gesellschaftlichen Integration erfüllen, die die rationalen Diskurse weder in der Moral noch in der Politik allein erfüllen können.

Nun ergibt sich aus dem so rekonstruierten Konzept einer lebensweltlichen Kommunikationskultur bereits im Kontext der Theorie des kommunikativen Handelns einiges an Problemen. Die dort entwickelte Theorie der Modernisierung geht davon aus, dass im Verlauf der gesellschaftlichen Evolution bestimmte Mechanismen in Führung gehen, die eine Systemdifferenzierung und Komplexitätssteigerungen auslösen. Dabei spielt der Tausch genauso eine Rolle wie Wertgeneralisierungen (vgl. ebd.: 248, 267). Für das kommunikative Handeln bedeutet das aber, dass immer mehr Handlungskoordination nicht mehr im normalen Modus des kommunikativen Handelns erbracht werden kann, sondern diskursive Verfahren in Anspruch genommen werden müssen. Weil sich damit aber die traditionellen und religiösen Hintergrundannahmen einem immer stärkeren Rationalisierungsdruck ausgesetzt sehen, wächst angesichts des steigenden Konsensbedarfes zunächst das Dissensrisiko. Es entstehen Kommunikationsmedien, die dieses Risiko um den Preis der systemischen Entsprechlichkeit vermindern: „Die Interpretationsleistungen zehren von einem lebensweltlichen Konsensvorschuss. Nun wird das Rationalitätspotenzial sprachlicher Verständigung in dem Maß aktualisiert, wie Motiv- und Wertgeneralisierung fortschreiten und die Zonen des Unproblematischen schrumpfen. Der wachsende Rationalitätsdruck, den eine problematisierte Lebenswelt auf den Verständigungsmechanismus ausübt, erhöht den Verständigungsbedarf, und damit nehmen der Interpretationsaufwand und [...] das Dissensrisiko zu. Diese Anforderungen und Gefahren sind es, die durch Kommunikationsmedien abgefangen werden können“ (ebd.: 272). Dies führt zu der berühmten Konzeption der Kolonialisierung der Lebenswelt durch Steuerungsmedien, die direkt an der Motivation der Akteurinnen und Akteure ansetzen und die sprachliche Kommunikation ganz ersetzen (Geld und Macht) beziehungsweise sie raffen (Recht) und dann in einem Prozess der systemischen Verselbständigung die Strukturen der Lebenswelt verdinglichen.

Habermas nimmt explizit Max Webers These vom Sinnverlust in der Moderne wieder auf, die er an Horkheimer anschließend mit dem Verlust von Solidarität gleichsetzt (vgl. Habermas 1984, Bd. 1: 467 f.). Sinnverlust droht, so Habermas in kritischer Distanz zu Weber, nicht primär auf der Ebene der subjektiven Orientierung oder der gesamtstaatlichen Legitimation. Er droht auf der Ebene der beschriebenen Entwicklung durch die „sys-

temisch induzierte Verdinglichung“, die als „Erstarrung“ von Alltagskommunikation im Angesicht einer versteinernen Logik der Systeme entsteht. Zugleich ist er als „kulturelle Verarmung“ ablesbar an „Verödungssymptomen“, weil der Preis der Ausdifferenzierung der autonomen Expertenulturen von Wissenschaft, Moral und Kunst das „Absterben vitaler Überlieferungen“ war, das die verbliebenen lebensweltlichen Traditionen ihrer Glaubwürdigkeit beraubt hat (vgl. Habermas 1984, Bd. 2: 483). Während in der lebensweltlichen Kommunikation ständig geteilter Sinn als Deutungsressource sprachlich verflüssigt und in Diskursen geprüft wird, sind die kulturellen Hintergrundannahmen zunehmend von ihrer intellektuellen Nachschublinaie abgeschnitten. Das Alltagsbewusstsein wird fragmentiert, weil sich Wissenschaft, Moral und Kunst zu eigendynamischen und mit Eigenlogiken versehenen Sektoren ausdifferenziert haben. Sie unterwerfen die Lebenswelt, aus der sie sich ursprünglich entwickelt haben, ihren Maßstäben und zerstören damit die traditionelle Sinnzufuhr (vgl. ebd.: 521 f.). Lebensweltliche Alltagskultur wird als Kommunikationsressource verbraucht und hat zugleich keinen Zugriff auf die Sinnreproduktion einer nunmehr endgültig autonom gewordenen hochkulturellen Kunst und Kultur. Sakrale Sinnressourcen spielen bereits in der Theorie des kommunikativen Handelns eine bedeutsame Rolle. Hier, so sieht es Habermas selber fast 30 Jahre nach deren Entstehung, gehe er aber noch davon aus, dass die Struktur der kommunikativen Rationalität ohne Zwischenstationen an die Stelle der rituellen Integration treten könne (vgl. Habermas 1984, Bd. 1: 118; 2012: 13 f.). Die Theorie des kommunikativen Handelns glaubt noch, dass die traditionelle religiöse und weltanschauliche Orientierung durch eine Art formalpragmatische Utopie der kommunikativen Vernunft ersetzt werden kann: „Die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt“ (Habermas 1984, Bd. 1: 533, vgl. 524).

1.2 Deliberative Demokratie und politische Kultur

Jürgen Habermas (1988: 181) ist der festen Überzeugung, dass auch moderne hochdifferenzierte Gesellschaften auf den Bezugspunkt „der projektierten Einheit eines intersubjektiv gebildeten gemeinsamen Willens“ nicht verzichten müssen. Das Modell der politischen Selbsteinwirkung der Gesellschaft bleibt möglich, weil im modernen deliberativ erzeugten Recht ein zwar ambivalentes (vgl. Habermas 1992: 59), aber prinzipiell multifunktionales Medium zur Verfügung steht, das gleichsam zwei Sprachen spricht und damit offen ist hin zur Umgangssprache – in der über das Recht bei der Entstehung verhandelt wird – und zu den Spezialkodes der Systeme, die durch Recht in der Lebenswelt verankert werden: Die Sprache des Rechts ist „Transformator im gesellschaftsweiten Kommunikationskreislauf zwischen System und Lebenswelt“ (Habermas 1992: 108, vgl. auch 429). Dabei entsteht ein Modell deliberativer Politik, das sich als Selbstaufstufung der Diskurse verstehen lässt (vgl. ebd.: 388). Da, wo die lebensweltliche Handlungskoordination versagt, sind auf einer ersten Stufe Diskurse zur Klärung von Geltungsansprüchen möglich, die das kommunikative Rationalisierungspotenzial der Moderne nötig und zugleich möglich macht. Diese Diskurse erster Ordnung überprüfen die Geltung von Normen und Wahrheitsansprüche, indem sie konventionelle Regeln und kulturelle Wissensbestände im Lichte der (universellen) Diskursgemeinschaft auf ihre ideale Konsensfähigkeit testen (vgl. Habermas 1991a: 157 ff.). Wenn auf einer solchen noch lebensweltlichen Ebene, die immer auch einen Vorgriff auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft dar-

stellt, keine Problemlösung möglich ist, dann steht als nächste Diskursebene die deliberative Politik beziehungsweise das reflexive Recht zur Verfügung, die strukturell an den nun aber überforderten lebensweltlichen Problemlösungsmechanismus anschließen und ihn auf einer höheren reflexiven Ebene fortsetzen: „Die Erzeugung legitimen Rechts durch deliberative Politik stellt [...] ein problemlösendes Verfahren dar, das Wissen benötigt und verarbeitet, um die Regelung von Konflikten und die Verfolgung kollektiver Ziele zu programmieren. Die Politik springt in Funktionslücken ein, die sich durch die Überlastung anderer gesellschaftlicher Integrationsmechanismen öffnen. Dabei bedient sie sich der Sprache des Rechts. Denn das Recht ist ein Medium, über das sich die aus einfachen Interaktionen und naturwüchsigen Solidarverhältnissen bekannten Strukturen gegenseitiger Anerkennung in abstrakter, aber bindender Form auf die komplexen und zunehmend anonymen Handlungsbereiche einer funktional differenzierten Gesellschaft übertragen lassen. [...] Der politische Prozess löst *dieselbe* Art von Problemen wie jene in ihren Problemlösungsfähigkeiten überforderten gesellschaftlichen Prozesse, die er substituiert“ (Habermas 1992: 387, Hervorhebung im Original). Er radikalisiert allerdings die Dissensstruktur und stellt sie institutionell auf Dauer (vgl. ebd.: 56).

Das geschieht bekanntlich in einem Modell von Demokratie, in dem Habermas Parlamente und andere Institutionen repräsentativer Willensbildung als hochregulierte Verfahrensöffentlichkeiten identifiziert, die einen Rechtfertigungszusammenhang bilden und denen nicht regulierte mediale und zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten gegenüberstehen, die als Entdeckungszusammenhänge fungieren (vgl. ebd.: 373; vgl. Scheyli 2000: 78 f.). Die autonomen Öffentlichkeiten machen es möglich, dass die kommunikative Macht der institutionalisierten Entscheidungsfindung im „Modus der Belagerung“ (ebd.: 626) ohne wirkliche Eroberungsabsichten gegenübersteht. Sie fordert die permanente Begründung von Entscheidungen ein und garantiert die ständige Verflüssigung von administrativer in kommunikative Macht (vgl. ebd.: 187).

In *Faktizität und Geltung* entsteht noch der Eindruck, dass die deliberative Demokratie die schwere Last der Willensbildung in einem wahrheitsanalogen Diskursmodell bewältigen kann. Sie soll sogar dafür sorgen, dass die sozialintegrative Kraft der Solidarität, die nicht mehr aus dem kommunikativen Handeln gespeist werden kann, nun aus den diskursiven Verfahren der Meinungsbildung entsteht und sich gegen Geld und administrative Macht durchsetzt (vgl. ebd.: 363).² Zwar braucht es auch hier eine entgegenkommende „freiheitliche politische Kultur“ (ebd.: 366), diese soll aber keinesfalls über eine systemstabilisierende und unrealistische Tugendzumahmung der Bürgerinnen und Bürger erschlichen werden. Vielmehr ist aus dieser Perspektive der demokratische Rechtsstaat Ergebnis und Katalysator im Projekt der Rationalisierung der Lebenswelt: „Einziges Inhalt des Projektes ist die schrittweise verbesserte Institutionalisierung von Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, welche die konkreten Ziele der Beteiligten nicht präjudizieren können. Jeder Schritt auf diesem Weg hat Rückwirkungen auf die politische Kultur und die Lebensformen, ohne deren nichtintendierbares Entgegenkommen umgekehrt Kommunikationsformen, die der praktischen Vernunft angemessen sind, nicht entstehen können.“ (ebd.: 626)

2 Wobei hier eigens eine Fußnote benötigt wird, um die soziologisch deskriptive Bedeutung des Wortes zu betonen.

2. Deliberation unter den Bedingungen des kulturellen Sinnverlustes

Die deliberative Demokratie gehört zu den aus internen Lern- und Rationalisierungsprozessen hervorgehenden Strukturen, deren Genese sich im Sinne einer Entwicklungslogik rational rekonstruieren lässt, während die politische Kultur zu den die Logik der Entwicklung hemmenden oder befördernden Bereichen einer eher kontingenten Entwicklungsdynamik gehört (vgl. Habermas 1976: 154). Dann stellt sich aber, wie bereits mehrfach angedeutet, die Frage, was passiert, wenn es zu negativen Rückkopplungen kommt und nicht die Logik rationaler Deliberation die Kulturen prägt, sondern umgekehrt sich die Sinnhaushalte der Gesellschaft verändern beziehungsweise in Konflikt mit der deliberativen Rationalität geraten.

2.1 Sinnverlust von unten: die subnationale und nationale Ausdünnung politischer Kultur

Habermas betont, wie bedeutsam es ist, dass sich eine eigene Kultur des Verfassungspatriotismus etabliert und erwartet, dass sich insbesondere in multikulturellen Gesellschaften die „*ethische Integration* von Gruppen und Subkulturen mit je eigener kollektiver Identität [...] von der Ebene der abstrakten, alle Staatsbürger gleichmäßig erfassenden *politischen Integration*“ entkoppeln lässt und dabei eine staatsbürgerliche politische Kultur entsteht, die als Verfassungspatriotismus allerdings „selbst ethisch nicht neutral sein kann“. Im Idealfall entsteht so eine wiederum ethisch imprägnierte politische Kultur, die den „Universalismus des Rechts [...] *verfassungspatriotisch einbettet*“ (Habermas 1996: 262 ff., Hervorhebung im Original). Letztlich soll die ursprüngliche traditionelle Solidarität auf einer höheren prozeduralen Ebene zur Entfaltung kommen (vgl. Habermas 1996: 289; 2005: 278), was wiederum möglich wird, weil es auf der Ebene der deliberativen Demokratie keinen wirklich kulturell homogene/-n Akteur/-in mehr braucht, wenn das Selbst der demokratischen Selbstbestimmung in „subjektlosen Kommunikationsformen“ (Habermas 1996: 291) verschwindet. Allerdings entsteht trotz dieses Modells „differenzempfindlicher Inklusion“ (ebd.: 172), in dem verschiedenste Subkulturen unter Achtung ihrer je spezifischen Lebensform über deliberative und rechtsstaatliche Verfahren in die Gesellschaft politisch integriert werden, eine Reihe von Problemen. Zunächst muss ein angemessenes Verhältnis der verschiedenen kulturell imprägnierten Lebensformen zur Staatsbürgerkultur gefunden werden. Hierfür ist zunächst Voraussetzung, dass die Mehrheitskultur nicht die Staatsbürgerkultur bestimmt beziehungsweise sich von ihr löst, weil sie ansonsten die „Parameter der Selbstverständigungsdiskurse“ (ebd.: 174) dominieren könnte. Zugleich müssen die Verfahren einen sehr hohen Abstraktionsgrad erreichen, um möglichst viele Lebensformen zu integrieren (vgl. Habermas 1996: 175; 1998: 144). Habermas selber identifiziert als eines der zentralen Probleme politischer Diskurse, dass in ihnen die Frage nach der sachlichen und moralischen Richtigkeit einer Entscheidung nur sehr schwer von der Frage nach der eigenen Identität getrennt werden kann. Das ist zunächst nicht überraschend, wenn man sich klarmacht, dass insbesondere politische Situationsdeutungen immer auch von den kulturell imprägnierten Weltbildern abhängen. Dieses Phänomen versucht Habermas, mit dem Modell des ethisch-politischen Diskurses zu rekonstruieren und in seine Theoriebildung zu integrieren: „Ethisch-politische Fragen

stellen sich aus der Perspektive von Angehörigen, die sich in lebenswichtigen Fragen darüber klar werden wollen, welche Lebensform sie teilen, auf welche Ideale hin sie ihr gemeinsames Leben entwerfen sollten. Die [...] ethisch existenzielle Frage, wer ich bin und sein möchte, welche Lebensweise gut für mich ist, wiederholt sich im Plural – und verändert dadurch ihren Sinn“ (Habermas 1992: 198). Solche Entscheidungen, die die Frage des „Was sollen wir tun?“ mit der Frage „Wer wollen wir sein?“ verbinden, bringen „das politisch-kulturelle Selbstverständnis einer historischen Gemeinschaft“ (ebd.) ins Spiel und machen es verhältnismäßig stark (vgl. Habermas 1991b: 131). Es lässt sich nur um den Preis einer erneuten Funktionalisierung des Ethisch-Politischen der deliberativen Rationalität unterordnen, da die Frage nach der eigenen gewollten Lebensform (also dem Guten) in jedem Fall von der moralischen Frage nach dem, was gut für alle Menschen ist, überboten werden soll, weil nur so die kommunikative Vernunft das letzte Wort behalten kann (vgl. Habermas 2012: 280). Letztlich geht es der Theorie um eine angemessene Verteilung der Rollen von Vernunft und Wille bei der Entscheidungsfindung, wobei eindeutig die Rationalität den Vorzug erhalten soll (vgl. Habermas 1992: 202 ff.). Es handelt sich hierbei um das späte Echo der bereits im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* zentralen Formel „pro voluntate ratio“ (Habermas 1962: 104 f.), die den Vorrang eines epistemischen vor einem voluntaristischen Modell der Repräsentation beschreibt.

Wie sehr dieses Modell auf der Konzeption des kulturelle Sinnressourcen verbrauchenden kommunikativen Handelns aufbaut, wird deutlich, wenn man die Modellierung des Verhältnisses von Teilkulturen und Verfassungskultur in der deliberativer Demokratie genauer betrachtet. Habermas konzipiert im Kontext der Diskussion über kulturelle Rechte die jeweiligen Teilkulturen und Subkulturen als sinnstiftenden Hintergrund für Problemlösungsdiskurse, die in diesem Fall dialogisch oder monologisch strukturiert sein können, wenn er schreibt: „Eine ‚Kultur‘ lässt sich als ein Ensemble von Ermöglichungsbedingungen für problemlösende Aktivitäten begreifen“ (Habermas 2005: 313). Die Aneignung von Kulturen, die sich nicht selber reproduzieren können, soll sich als eine über Ja/Nein-Stellungnahmen laufende Selektion vollziehen, die es den Menschen erlaubt, taugliche Traditionen auszuwählen, „die Herausforderungen in lösbar Probleme verwandeln“ (ebd.). Zugleich aber statten diese Kulturen die Menschen mit „grammatisch vorstrukturierten Weltbildern und semantisch akkumulierten Wissensbeständen aus“, die es ihnen ermöglichen, „dass [...] im Horizont der angeeigneten Tradition ein sinnvolles, nicht verfehltes oder entleertes Leben“ (ebd.) geführt werden kann. Die kulturelle Ermöglichung von Sinn steht unter dem Vorbehalt, einem sehr pragmatischen Dauertest unterworfen zu sein. Zugleich bleibt kein Zweifel daran, dass die Sinn-genese zwar unverzichtbar ist, sie aber in jedem Fall im Rahmen der höherstufigen Verfassungskultur stattfinden muss. Dazu ist es nötig, dass sich die religiösen Subkulturen nicht innerhalb der modernen Gesellschaft verschanzen, sondern ihre Mitglieder zu Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern werden lassen (vgl. Habermas 2012: 317). Es muss sogar erwartet werden, dass insbesondere die Religionen, die im neueren Werk geradezu als einzige Statthalter kulturellen Sinns fungieren, reflexiv werden (vgl. Habermas 2012: 325) und sich von innen heraus auf den universalen Kern der praktischen politischen Vernunft hin rationalisieren. Im Idealfall entdecken sie dabei in sich selber Menschenrechte und universale Moralgrundsätze (vgl. Habermas 2005: 268 f.).

Auf diesem Abstraktionsniveau wird es auf der motivationalen Ebene sehr schwierig, für eine prozedural ausgedünnte und möglichst universale Entscheidungskultur genügend Engagement zu mobilisieren, da die zivilgesellschaftliche Einsatzbereitschaft von den

„ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen“ (Habermas 2005: 110) der Bürgerinnen und Bürger zehrt. Hier bleibt nur wiederum die Hoffnung auf die selbst motivierende Kraft des Verfassungspatriotismus als eines nicht naturwüchsigen politischen Ethos (vgl. Habermas 2004: 81). Allerdings ergibt sich ein weiteres Problem auf der Ebene der Deutungsressourcen in Bezug auf die zu reproduzierende oder auf neuem Niveau zu erzeugende Solidarität. Habermas stellt in seiner Diskussion der Thesen von Wolfgang Böckenförde fest, dass es dabei bleibe: „[...] dass liberale Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind – und deren Quellen könnten infolge einer ‚entgleisenden‘ Säkularisierung der Gesellschaft im Ganzen versiegen“ (Habermas 2005: 106). Deswegen müsse der Verfassungsstaat mit den „kulturellen Quellen [...], aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen“ (ebd.), schonend umgehen, weil das erschütterte Normbewusstsein und die schwindende „Sensibilität für gesellschaftliche Pathologien – für verfehltes Leben überhaupt“ (Habermas 2005: 248) keinesfalls wissenschaftlich oder politisch geheilt werden können und jede Pflicht zur Solidarität angesichts der immer weiteren Austrocknung ihrer Quellen ein hölzernes Eisen darstellt (vgl. ebd.: 283 f.). Ohne die Fundamente einer solidarischen politischen Kultur droht folgende Gefahr: „Die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten. Evidenzen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität zeigen sich im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“ (ebd.: 111 f.).

Da Solidarität und Gerechtigkeit zwei Seiten einer Medaille sind (vgl. Habermas 1991b: 112), befürchtet Habermas angesichts solcher Entwicklungen, dass die praktische Vernunft zu schwach sein könnte, um die zerstörerischen Kräfte der Modernisierung zu bändigen. Die kommunikative praktische Vernunft lässt sich zwar als entwicklungslogischer Motor des modernen Rationalisierungsprozesses rekonstruieren, sie scheint aber, je reiner sie in der gesellschaftlichen Evolution hervortritt, desto schwächer zu werden: „Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren“ (Habermas 2005: 218). Offensichtlich kommt in dieser Argumentation, die für Moralphilosophien kantischen Typs notorische Sorge zum Ausdruck, dass die praktische Vernunft ohne überwölbenden Sinnhorizont nicht hinreichend moralische Sensibilität und Motivation mobilisieren kann und auch in ihrer kommunikativen Variante bei – oder vielleicht sogar wegen – der immer weiter fortschreitenden Etablierung von deliberativen Verfahren ein „normativ entkerntes Selbstverständnis der Menschen“ (Habermas 2012: 231) entsteht. Ein solches „verkümmertes normatives Bewusstsein“ (Habermas 2005: 250) ist letztlich, da die praktische Vernunft weder ein individuelles diesseitiges Glücksversprechen noch eine jenseitige Erlösung kennt, immer dem Risiko der „Verzweiflung an den kläglichen Folgen eines moralischen Handelns, das seinen Zweck nur in sich selber hat“ (ebd.: 229), ausgesetzt.

2.2 Sinnverlust von oben: Weltgesellschaft, Globalisierung und Europas dünner Sinn

Jedoch ist der gesellschaftliche Sinnhaushalt nicht nur durch innergesellschaftliche Prozesse gefährdet. Entsolidarisierung und Orientierungsverlust entstehen auch durch die Globalisierung, die sich immer mehr dem Einfluss der Nationalstaaten entzieht. Damit stellt sich aber die Frage nach Strukturen, die unter postnationalen Bedingungen als funktionales Äquivalent nationaler politischer Kultur dienen könnten.

In der Entwicklung moderner Gemeinwesen war es die koevolutionäre Herausbildung und Verfestigung des Nationalstaates, die dafür gesorgt hat, dass bei der Etablierung „formal eingerichteter Republiken“ eine integrative und damit Solidarität generierende Sinnenebene etabliert werden konnte, die, wenn auch um den Preis eines oft intoleranten Nationalismus, der zentrifugalen Kraft kapitalistischer Modernisierung entgegenwirken konnte. Habermas (1996: 136 f.) spricht davon, dass den modernen Staatswesen die „Lebenskraft“ ohne das Gesinnungen motivierende Konzept der Nation gefehlt hätte: „Zu dieser politischen Mobilisierung bedurfte es einer Idee von gesinnungsbildender Kraft, die stärker als Volkssouveränität und Menschenrechte an Herz und Gemüt appelliert. Diese Lücke füllt die Idee der Nation. [...] Die Nation [...] versorgt die rechtlich konstituierte Staatsform mit einem kulturellen Substrat“. Ohne die kulturelle Integration wäre die Etablierung einer höherstufigen Loyalität und Solidarität kaum möglich gewesen. Sucht man nach Strukturen, die das „kulturelle Substrat staatsbürgerlicher Solidarität, das sich im Rahmen von Nationalstaaten herausgebildet hat“ (Habermas 1998: 110), ersetzen können, so bietet Habermas eine Reihe von Antwortansätzen. Besonders deutlich wird in diesem Zusammenhang, dass die politische Kultur in seinem Konzept mehr ist als nur eine mehr oder weniger beliebig ersetzbare Diskursbedingung. So, wenn er etwa explizit darauf hinweist, dass die nationalstaatlich homogenisierende Kultur „staatsbürgerliche Solidarität“ mobilisiert hat, die die Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger für wechselseitige Opfer erhöht beziehungsweise oft erst geschaffen hat (vgl. ebd.: 100). Auch ist das in einer nationalen Tradition erzeugte Vertrauen gerade in Anbetracht von Mehrheitsentscheidungen für die Legitimation substanziell und kann auf der Ebene transnationaler Meinungsbildung nur schwer substituiert werden: Denn „[...] erst das Bewusstsein gemeinsamer Mitgliedschaft schafft die Basis für das Gefühl, dass einer den anderen nicht über den Tisch zieht“ (Habermas 2004: 70).

Primär soll auch in transnationalen Arenen durch die Etablierung einer postnationalen und letztlich auch postkonventionellen politischen Kultur der Prozess der Deliberation und die Verfassung zum selbsttragenden Moment politischer Kommunikation werden, der mit einer nur ganz geringen Verankerung in den Zivilgesellschaften auskommt. Auf der Ebene kontinentaler Integration wird in Europa der „durch kulturelle Homogenität gesicherte(r) Hintergrundkonsens [...] als katalysatorische Bestandsvoraussetzung der Demokratie“ (ebd.: 113) verzichtbar, wenn es gelingt, einen weiteren Integrationsschub auszulösen: „[D]er nächste Integrationsschub zur postnationalen Vergesellschaftung hängt nicht vom Substrat irgendeines ‚europäischen Volkes‘ ab, sondern vom Kommunikationsnetz einer europaweiten politischen Öffentlichkeit, die eingebettet ist in eine gemeinsame politische Kultur, die getragen wird von einer Zivilgesellschaft mit Interessenverbänden, [...], Bürgerinitiativen [...], und die eingenommen wird von Arenen, in denen sich die politischen Parteien unmittelbar auf die Entscheidungen europäischer Institutionen beziehen [...]“ (Habermas 1996: 184). Habermas führt eine Reihe von Gründen auf, warum die

Konstituierung einer solchen europäischen Öffentlichkeit und mit ihr die Herausbildung eines Bewusstseins staatsbürgerlicher Solidarität jenseits des Nationalstaates zumindest nicht unmöglich ist. Europa hat bereits beachtliche transnationale Öffentlichkeiten, die allerdings nicht entlang der klassischen nationalstaatlichen Struktur modelliert werden können, sondern vielmehr in der wechselseitigen Beobachtung von nationalen Öffentlichkeiten und Politiken, der Übersetzung von nationalen Themen beziehungsweise Beiträgen und der Nutzung neuer Medienformate entstehen. Hilfsweise wird die Tatsache angeführt, dass die Mehrzahl der Länder Europas bereits Englisch als erste Fremdsprache etabliert hat, was direkte Kommunikation immer weiter erleichtert, und die Tatsache betont, dass in dem Moment, in dem deutlich wird, dass die Bürgerinnen und Bürger für Europa Leistungen erbringen müssen, diejenigen mobilisiert werden, die dafür zahlen müssen (vgl. Habermas 2001a: 120 ff.; 2011: 78).

Auch auf europäischer Ebene lassen sich, wenn auch in sehr abstrakter Form, Merkmale einer von allen Bürgerinnen und Bürgern geteilten Lebensform finden. Der nur auf hohem Abstraktionsniveau identifizierbare „egalitäre und individualistische Universalismus“ (Habermas 2001a: 123) gehört seiner Meinung nach jedenfalls zu den entscheidenden Merkmalen einer Lebensform Europa, die wiederum mit einem wesentlich schwächeren und im Vergleich zum Nationalstaat reduzierten Maß an staatsbürgerlicher Solidarität auskommt: „Staatsbürgerliche Solidarität wird ohnehin nur noch in kleiner Münze erhoben: Steuerbelastungen lösen die Pflicht zum heroischen Einsatz des eigenen Lebens ab. Nicht nur für Nizza, auch für Berlin oder Paris sind wir nicht mehr bereit zu sterben“ (Habermas 2004: 78; vgl. Habermas 2005: 111). Mit dieser prozedural und normativ verdünnten Kultur und Solidarität, die sich weit jenseits jeder konkreten historisch-kulturellen Tradition etabliert, geht eine weitere Verschiebung in der Architektur der politischen Entscheidungsfindung vom volitionalen zum rationalen Moment einher. Habermas, der schon in der Theorie des kommunikativen Handelns Richtigkeit als wahrheitsanaloge Universalie konzipiert hatte, macht auf der Ebene einer sich konstituierenden kontinentalen Demokratie das epistemische Moment der politischen Entscheidungsfindung ganz besonders stark: „Dann zieht das demokratische Verfahren seine legitimierende Kraft nicht mehr nur, und nicht einmal in erster Linie, aus Partizipation und Willensäußerung, sondern aus der allgemeinen Zugänglichkeit eines deliberativen Prozesses, dessen Beschaffenheit die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse begründet. Ein solches diskurstheoretisches Verständnis von Demokratie verändert die theoretischen Anforderungen an die Legitimitätsbedingungen demokratischer Politik. Nicht als könnte funktionierende Öffentlichkeit, Qualität der Beratung [...] die konventionellen Entscheidungs- und Repräsentationsverfahren ganz ersetzen. Aber die Gewichte verschieben sich von der konkreten Verkörperung des souveränen Willens in Personen und Wahlakten [...] zu den prozeduralen Anforderungen an Kommunikations- und Entscheidungsprozesse“ (Habermas 1998: 166). Diese Stärkung eines prozedural und kommunikativ abgesicherten epistemischen Momentes der Demokratie, von dem Habermas (2007: 431) in Reaktion auf Kritik betont, dass es nicht aus sich allein demokratische Legitimität erzeugen kann, scheint auf den ersten Blick auf der supranationalen Ebene das Problem einer „ethischen Engführung politischer Diskurse“ (Habermas 1996: 283) zu umgehen. Jedoch (ver-)brauchen die in kommunikative Intersubjektivität aufgelösten Entscheidungen auch auf dieser Ebene Sinn, den sie nicht selber herstellen können. Dies wird besonders deutlich, wenn Habermas in dem von ihm dreistufig angelegten Modell eines politischen Weltmehrebenensystems die Ebene der kontinentalen Regime verlässt und der Frage nachgeht, ob es denn

auf der Ebene der Weltgesellschaft so etwas geben könnte wie eine funktionierende Weltöffentlichkeit, die auch auf dieser Systemebene solidarische Momente mit einschließt. Diese umfassende Öffentlichkeit müsste zusammen mit der Konstitutionalisierung des internationalen Rechtes die deliberative Struktur politischer Entscheidungen auf der Ebene des Weltsystems absichern. Auf diesem Niveau erwartet Habermas eine nochmalige Radikalisierung der Verfahrensabstraktion und eine verstärkte Ausdünnung der kommunikativ zu erzeugenden beziehungsweise zu reproduzierenden Solidarität. Weil es keine weltumfassende Solidaritätskultur gibt, kann (vorerst) keine (redistributive) Weltpolitik erwartet werden: „[D]er politischen Kultur der Weltgesellschaft fehlt die gemeinsame ethisch-politische Dimension, die für eine globale Vergemeinschaftung und Identitätsbildung nötig wäre“ (Habermas 1998: 163). Angesichts dieser Tatsache bleibt es bei einem menschenrechtsbezogenen Minimalismus: „Es genügt ein Gleichklang der moralischen Entrüstung [...] einer punktuell erregten Weltöffentlichkeit“ (Habermas 2004: 141). Besonders dort, wo Habermas das Fehlen einer gemeinsamen Kultur diagnostiziert, spiegelt sich ihre eminente Bedeutung für sein Konzept politischer Deliberation.

3. Die Quellen des demokratischen Sinns: oder was fehlt?

Die prominente Rolle, die Religion in den letzten Veröffentlichungen von Jürgen Habermas spielt, kann man als einen Versuch lesen, mit dem Sinnproblem und den in der bisherigen Theoriebildung damit zusammenhängenden Spannungen umzugehen. Zunächst soll kurz skizziert werden, wo Habermas in seinen Texten die Bedeutung von Religion in der Sinnreproduktion moderner säkularer Gesellschaften sieht. Dann soll gezeigt werden, dass Religion verstanden werden kann als ein möglicher Kandidat für die Erfüllung der skizzierten Funktionen der Sinnreproduktion. Religion, so die Argumentation, drängt sich nicht zwangsläufig auf, sondern wird nur deswegen so bedeutsam, weil Habermas andere Kandidaten für die Reproduktion von kulturellem Sinn aus mehr oder weniger plausiblen Gründen ausschließt.

Habermas stellt die These von der fundamentalen Säkularisierung moderner Gesellschaften ganz grundsätzlich in Frage. Er verweist auf die ungebrochene Vitalität der Weltreligionen (vgl. Habermas 2012: 97), will aber ganz deutlich trennen zwischen einer demokratisch akzeptablen, weil reflexiv gewordenen orthodoxen Religiosität und einem in jedem Fall abzulehnenden gewaltbereiten Fundamentalismus (vgl. Habermas 2001b: 13 f.; 2005: 143 f.). Aus diesem grundsätzlichen Befund einer postsäkularen Konstellation soll nun aber nicht Aufklärung oder der Kampf gegen „Priestertrug und Obskurantismus“ (Habermas 2005: 218) folgen. Vielmehr sind die Vertreterinnen und Vertreter eines methodologischen Atheismus aufgerufen, sich in agnostischer Bescheidenheit eines radikalen Säkularismus zu enthalten (vgl. Habermas 2005: 146 f.; 2009: 402). Sie sollen dies tun, weil der prinzipielle weltanschauliche Dissens zwischen Religionsfernen und Religiösen nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass Religionen gerade unter den Bedingungen der postsäkularen Moderne über für die Gesellschaft unverzichtbare Qualitäten verfügen. Sie sind nämlich in den Augen von Jürgen Habermas (2012: 78) die einzige kulturelle Sphäre, die wegen der rituellen Praxis religiöser Gemeinschaften noch Zugang hat zu „einer archaischen Erfahrung, die inzwischen für alle übrigen kulturellen Sensorien unzugänglich geworden ist“. Aus dieser archaischen Erfahrung schöpft das religiöse Leben und es kann dabei Sinnquellen erschließen, die der aufgeklärten Vernunft unzugänglich

sind. Hierzu gehört insbesondere, da Habermas mit dem kulturellen Sinn implizit eben immer auch Formen der Solidarität assoziiert, der archaische Sinn von Solidarität. Gelegentlich verschmilzt sogar der Sinn des Ritus mit der Bereitstellung von Solidarität (vgl. Habermas 2012: 95). Er ist jedenfalls ein Privileg beziehungsweise ein Alleinstellungsmerkmal der Religionen (vgl. ebd.: 129). Wenn auch gelegentlich in eine rhetorische Frage gekleidet (vgl. ebd.: 131), so bleibt kaum ein Zweifel, dass es in einer Art Arbeitsteilung gilt, die „archaischen Quellen der Solidarität“ (ebd.: 149) angesichts einer normativ erschöpften praktischen Vernunft in der Moderne zu mobilisieren (Habermas 2009: 411 f.). Der Religion wächst dabei eine besondere Bedeutung auch deswegen zu, weil sie nicht nur in der kultischen Praxis gegenwärtige Solidarität erfahrbar macht. Sie verfügt auch, wie Habermas (2005: 250 f.) das unter Rückgriff auf Benjamins Begriff der „anamnetischen Solidarität“ darstellt, über eine Sensibilität für das, was moralisch weder wirklich gefordert noch geheilt werden kann. Der Einsatz für eine bessere Welt angesichts eigener schwacher Kräfte und das Ertragen des allgegenwärtigen und oft überwältigenden Unrechtes lassen sich moraltheoretisch und auch in den Formen deliberativer Demokratie nicht auffangen. In gewisser Weise bleiben nämlich „Mitleid und Solidarität [...] Grenzbegriffe der Diskursethik“ (Habermas 1984: 515), die in früheren Fassungen der Theorie noch als Postulate der praktischen kommunikativen Vernunft begriffen werden, die in neueren Arbeiten aber als nicht im Kommunikationsprozess selber angelegt verstanden werden. Eine diskurstheoretische Gerechtigkeitstheorie mag alle denkbaren Anforderungen an eine rationale Rekonstruktion der universalen Moralität erfüllen, sie kann aber insbesondere angesichts ihrer immer wieder bewiesenen Hilflosigkeit in der Geschichte keine rettende Gerechtigkeit sein (vgl. Habermas 2001a: 25; 2012: 75, 133, 181). Das geschehene Unrecht lässt sich weder ungeschehen machen noch kann oder darf – in klassischer kantischer Manier – denen, die moralisch handeln, Rettung oder gar Glück versprochen werden (Habermas 2005: 228 f.). In einer Moderne, mit der sich nach Habermas (1990a: 141) kein Glücksversprechen mehr verbindet und deren Lebensformen nicht wirklich qualitativ besser sind als vorherige, in der gar nichts mehr den Schmerz lindern kann und Trost zur absoluten Mangelware wird (vgl. Habermas 2012: 98), bleiben religiöse Gemeinschaften eigentümlich geborgen in einem übergreifenden Sinnzusammenhang. Religion birgt auch in modernen Gesellschaften Bilder vom gelungenen und verfehlten Leben, die dem nachmetaphysischen Denken nicht verfügbar sind, dem sich „jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht“ (Habermas 2005: 115). Jedoch verbietet sich die kommunikative Vernunft aus guten Gründen eine objektivierende Beurteilung der Qualität von Teilkulturen und ihren Lebensformen, da diese offensichtlich nur noch im Plural vorkommen. Das Verhältnis der deliberativen Politik zur Religion, die als eine Art Statthalter des Sinns funktionieren soll, ist eher parasitärer Natur und zwar im politischen, moralischen und theoriestrategischen Sinn. Habermas (2012: 232) führt die ersten beiden Dimensionen zusammen, wenn er schreibt: „Aus den ‚kalten‘, heute schon weitgehend säkularisierten Gesellschaften Europas sind kaum noch nennenswerte Impulse und Gegenbewegungen angesichts globaler Turbulenzen zu erwarten, es sei denn, das nachmetaphysische Denken könnte aus dem semantischen Haushalt religiöser Überlieferungen neue Energien schöpfen und die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlich engagierten Selbstverständnisses regenerieren – und zwar ohne die Religion zu verdrängen [...]“. In moralischen Kontexten sollen durch Interventionen der Religionen, die sich durch eine besondere Sensibilität gegenüber menschlichem Leiden auszeichnen, und durch die Bereitstellung von Motivati-

on und Trost die Sinndefizite der Moderne kompensiert werden. Darüber hinausgehende politische Beiträge, deren Kreativität aus religiöser Tradition schöpft und die direkt oder nach Übersetzungen in den Diskurs eingespeist werden, sollen religiöse Gesichtspunkte oder ungewöhnliche Lösungsmöglichkeiten anbieten (vgl. ebd.: 159).

Besonders bedeutsam ist allerdings die theoriestrategische Dimension. Fragt man nämlich, warum es ausgerechnet die Religion sein soll und warum keine anderen Kandidaten für die Sinn-genese moderner Gesellschaften in Frage kommen, so verweist diese Frage auf die eingangs eingeführten theoriestrategischen Grundüberlegungen von Habermas, seine spezifische Rezeption der Überlegungen von Walter Benjamin und seine Skepsis, wenn nicht gar Ablehnung anderen kulturellen Sinnressourcen gegenüber.

Bezieht man seine Argumentation zunächst auf die theoriestrategische Position, so überrascht, dass Habermas in seinen jüngsten Texten zur Religion zwar einerseits betont, dass Religionen im Unterschied zu anderen Konzeptionen des guten Lebens prinzipiell wahrheitsfähig sind und sich daher von Wertesystemen angeblich unterscheiden (vgl. Habermas 1991b: 131; 2012: 188), dass sie aber gleichzeitig einen nicht erschließbaren opaken Kern haben, der diskursiv umkreist werden kann, aber nie ganz in sprachliche Rationalität transformierbar ist (vgl. Habermas 2009: 407; 2012: 102). Gemeinsam hat dies die religiöse Erfahrung allerdings mit der ästhetischen Erfahrung und bis zu einem gewissen Grad mit der Alltagserfahrung, die aber begründet aufgeklärt werden kann (vgl. Habermas 2012: 54 f.). Diese strukturelle Unaufklärbarkeit ästhetischer und religiöser Erfahrung (vgl. Habermas 2005: 150; 2012: 88, 126) scheint aus einem gemeinsam Grund, nämlich der vorsprachlichen Genese von Sinn, wie sie im Ritual manifest wird, zu stammen. Habermas spricht nun von einer vorsprachlichen Sinn-genese, die sich auch in modernen Gesellschaften als entscheidender Hintergrund jedes Diskurses erhalten hat: „Offensichtlich bewegen sich auch die diskursiven Praktiken, die kontroverse Äußerungen dem zwanglosen Zwang des besseren Argumentes unterwerfen, letztlich innerhalb eines Horizontes von undurchdringlich-opaken Erfahrungen, die ikonisch dargestellt, aber diskursiv nicht vollständig eingeholt und aufgeklärt werden können. [...] Der Bereich des symbolisch ausgedrückten Sinns erstreckt sich nach wie vor über die Sphäre der sprachlich ausgedrückten und mit Gründen verwobenen Bedeutungen hinaus. Mit anderen Worten: Der Raum der Gründe ist in einen nichtverbalisierbaren oder vorprädikativen Sinnhorizont eingebettet“ (Habermas 2012: 73 f.).

Offensichtlich deutet sich hier eine drastische Reformulierung der eingangs dargestellten Position an, die das Verhältnis von sprachlichem und vorsprachlichem Sinn neu konzipiert. Habermas begreift nun den argumentativen Sprachgebrauch als eingebettet in einen kulturellen Sinnhorizont, der zwar vielleicht sprachlich, aber auch narrativ oder gänzlich außersprachlich und damit ikonisch konstituiert wird. Jedenfalls ist nicht mehr jeder Sinn sprachlich umformulierbar und der sprachliche Satz nicht mehr das ausschließliche Sinnkriterium. Ganz im Gegenteil: Die fundierende Bedeutung des Sinns auf der Ebene von Wahrnehmung wird anerkannt. Das macht die Engführung der Sinn-genese auf Religion unter den Bedingungen einer zunehmend visuell kommunizierenden Moderne noch schwerer verständlich. Betrachtet man die anderen Kandidaten für die Funktion einer nicht-argumentativen Sinn-genese, so kommt mit als erster Bereich die Kunst in Betracht. Habermas hat zwar zwischen Adorno und Bentham eine durchaus differenzierte Position zur Entwicklung und Stellung der modernen autonomen Kunst unter den Bedingungen ihrer technischen Reproduzierbarkeit entwickelt (vgl. Duvenage 2003: 63 f.). Allerdings glaubt er, dass in der Tat nur religiöse Gemeinden über den Zugriff auf die vor-

rationalen Sinnhorizonte verfügen, da die surrealistische Hoffnung einer Aufhebung beziehungsweise Auflösung der Kunst in das Leben, für die Peter Weiss' Ästhetik des Widerstandes beispielhaft aufgerufen wird (Habermas 2012: 111; 1990b: 50), verblasst ist. Sie ist aber aus guten Gründen verblasst, weil es sich letztlich um eine falsche Aufhebung gehandelt hat, in der zwei grundsätzliche Irrtümer angelegt waren. Die Überführung der Kunst ins Leben zerstört endgültig deren Aura und beraubt sie damit genau des Wirkungspotenzials, das sie eigentlich zur Entfaltung des Sinns bräuchte: „[W]enn man die Gefäße einer eigensinnig entfalteten kulturellen Sphäre zerbricht, zerfließen die Gehalte; vom entsublimierten Sinn und der entstrukturierten Form bleibt nichts übrig, geht eine befreiende Wirkung nicht aus“ (Habermas 1990b: 47). Der zweite fundamentale Irrtum besteht darin, dass der verdinglichte Alltag gar nicht erlöst werden kann, wenn unter den Bedingungen der kapitalistischen Moderne „ein kultureller Bereich [...] gewaltsam geöffnet und ein Anschluss zu *einem* der spezialisierten Wissenskomplexe hergestellt wird“ (ebd., Hervorhebung im Original). In gewisser Weise schließt sich Habermas (1973: 320) damit an die Position an, die er bei Adorno zu einer falschen Aufhebung von Kunst, Religion und Philosophie rekonstruiert hat und für die er gelegentlich auch Heinrich Heine zum Eideshelfer gegen eine falsche Politisierung künstlerischen Sinns aufgerufen hat (vgl. Habermas 1987: 44). Er bleibt aber auch in neueren Veröffentlichungen der Benjaminischen Vorstellung von der Möglichkeit der „rettenden Kritik“ verbunden und sieht in ihr geradezu das Paradigma der „profanen Entbindung semantischer Potenziale“ (Habermas 2012: 213), die, so hatte er es bereits 1972 formuliert, nicht eine Aufhebung meint (vgl. Habermas 1973: 305). Allerdings vollzieht er bei seiner Interpretation Benjamins eine interessante Wendung, die ähnlich wie seine Sicht auf Heinrich Heine signifikant ist für seine eigene Position und das Verhältnis von Kunst, Religion und (deliberativer) Politik. Da er offensichtlich nicht hinter die Kritik an der Kulturindustrie in der Dialektik der Aufklärung zurück kann und will und das „den Massen unzugängliche formale Kunstwerk“ (Habermas 1973: 321) Adornos eher nicht für eine gesamtgesellschaftliche Sinnreproduktion taugt, bleibt in gewissem Sinn nur noch der Mythos als Quelle des Sinnes, die es der rettenden Kritik ermöglicht, daraus das zu schöpfen, was die moderne Gesellschaft nicht selber erzeugen kann. „Benjamin war offensichtlich der Meinung, dass Sinn kein vermehrbare Gut ist [...]. Benjamin hat wohl eher daran gedacht, dass das semantische Potenzial, aus dem die Menschen schöpfen, um die Welt mit Sinn zu belehnen und erfahrbar zu machen, zunächst im Mythos niedergelegt ist und von diesem entbunden werden muss – dass aber dieses Potenzial nicht erweitert, sondern immer nur transformiert werden kann“ (Habermas 1973: 326 f.). Unabhängig von der Plausibilität dieser Interpretation zeigen sich hier bereits die zentralen Topoi, die in Bezug auf die Problematik kultureller Sinnogenese das ganze Werk über im Hintergrund virulent sind, und in den jüngeren Veröffentlichungen wieder stärker in den Vordergrund treten. Denn bereits 1972 hatte Habermas (1973: 341) im Anschluss an Benjamin die uns aus der bisherigen Darstellung durchaus vertraute Frage formuliert, was denn passieren würde, wenn sich eine „glücklose und unerfüllte Emanzipation“ zusammen mit relativem Wohlstand ohne Aufhebung der Repression einstellen würde und die „symbolischen Strukturen verbraucht und durchgescheuert, ihrer imperativen Funktionen entkleidet“ sein würden. Es ist daher kein Zufall, dass seit der Jahrtausendwende sich die Texte mehren, in denen Habermas nach Indizien dafür sucht, dass der theoriesystematisch eher verdrängte und doch so unverzichtbare kulturelle Sinn durch Inanspruchnahme der Religionen retten lässt, ohne das Religiöse gänzlich in Rationalität überführen zu müssen. Die ersten Texte des *Nachmetaphysischen*

Denkens II rekonstruieren eine mehrstufige Sinngenealogie der Gattungsgeschichte vom Ritual über den Mythos zur Religion und möchten mit Letzterer genau dies tun, was Benjamin laut Habermas mit dem Mythos tun wollte, das heißt, ihn für die profane Sinnreproduktion retten, ohne ihn zu zerstören, zur Vernunft zu bringen und doch als Inspiration zu behalten: „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Nun freilich nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.“ (Habermas 2001a: 29)

Bisher konnte gezeigt werden, dass das Konzept der wahrheitsempfindlichen deliberativen Demokratie (vgl. Habermas 2005: 148), das dazu neigt, die epistemische Seite der Demokratie ihrer partizipatorischen und volitionalen Dimension vorzuziehen, nicht ohne die Inanspruchnahme religiöser Sinnressourcen auszukommen meint. Keine Rolle spielen interessanterweise zwei andere Kandidaten für den gesamtgesellschaftlichen Sinnhaushalt der deliberativen Demokratie: Ideologien beziehungsweise Utopien und Populärkultur.

Bei der immer wieder erkennbaren inneren Konvergenz von Sinnerfahrung und Solidarität und bei der besonderen Bedeutung, die gerade die Rettung solidarischer Lebensformen angesichts einer kolonialisierten und fragmentierten Lebenswelt hat, verwundert es, dass der Sozialismus offensichtlich überhaupt kein Sinnpotenzial entfaltet. Und dies, obwohl doch gerade das Utopische durch Karl Mannheim und Ernst Bloch vom „Beigeschmack des Utopismus gereinigt und als unverdächtiges Medium für den Entwurf alternativer Lebensmöglichkeiten rehabilitiert“ (Habermas 1985: 143) zu sein scheint. Die Gründe für die Zurückweisung utopischer Optionen bei Jürgen Habermas sind notorisch und sollen daher nur kurz skizziert werden. Sozialismus wird von Habermas begriffen als Utopie der Arbeitsgesellschaft, die mit dem Paradigmenwechsel von der Arbeits- zur Kommunikationsgesellschaft ihre utopische Energie eingebüßt hat. Dies ist so, weil die sozialstaatliche Realität der Gegenwart die Hoffnungen in die trügerische Symbiose von gesellschaftlicher und technischer Herrschaft enttäuscht hat. Noch viel durchschlagender wirkt sich aber aus, dass eine Philosophie, die sich der Bewertung von Lebensformen enthalten will, auch mit der „methodischen Illusion“, es sei möglich, die „konkrete Totalität künftiger Lebensmöglichkeiten“ zu entwerfen, aufräumen muss: „Der utopische Gehalt der Kommunikationsgesellschaft schrumpft auf die formalen Aspekte einer unversehrten Intersubjektivität zusammen.“ (ebd.: 161) Die Idee der unversehrten Intersubjektivität aber „darf nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform *ausgemalt* und als Utopie in die Zukunft geworfen werden; sie enthält nicht mehr, aber auch nicht weniger, als die formale Charakterisierung notwendiger Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht-verfehlten Lebens. Auch den Sozialismus hätte man nicht [...] als das konkrete Ganze einer bestimmten Lebensform begreifen dürfen. [...] ‚Sozialismus‘ taugt nur als Inbegriff notwendiger Bedingungen für emanzipierte Lebensformen, über die sich die Beteiligten *selbst* zu verständigen hätten“ (Habermas 1990a: 148 f., Hervorhebung im Original). Das traut zwar den handelnden und kommunizierenden Subjekten eine beachtliche Eigenständigkeit beim realen Entwurf einer emanzipierten Gesellschaftsformation zu. Es reduziert aber Sozialismus als eine politische Weltanschauung letztlich auf die Einsicht, „dass die demokratische Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft den normativen Kern auch dieses Projektes bildet“ (Habermas 1992: 12). Von dort können keine Bilder eines gelungenen Lebens kommen, weil das Projekt selber sich im Paradigmenwechsel zur kommunikativen Vernunft in eine Art formalpragmatische Minimalutopie verwandelt hat. Ein ähnliches Schicksal trifft aber auch alle anderen Utopien und Ideologien, die als

lebensweltlich entstandene Gesamtdeutungen der Welt unter dem Druck der modernen Kommunikationsgesellschaft zerfallen (vgl. Habermas 1981, Bd. 2: 520). Da aber der Sinn ausgemalter Bilder trotzdem unverzichtbar ist und eben nicht in der alleinigen Bereitstellung von Kommunikationsressourcen bestehen soll, sondern immer auch ein solidarischer Sinn mitgemeint ist, fungieren Ritual, Mythos und Religion als im gewissen Sinn vergangene aber noch lebendige Utopien gelungener Intersubjektivität. Auch in diesem Sinne gilt, was Habermas (1991b: 151) von sich in anderem Kontext sagt: Es könne bei ihm von einer „Idealisierung der Zukunft [...] nicht die Rede sein“ und er habe sich eher „eine Idealisierung der Vergangenheit zu Schulden kommen lassen“.

Ein anderer Sinngenerator, der allerdings schon auf den ersten Blick wenig solidarischen Mehrwert verspricht, ist die massenmedial reproduzierte Populärkultur. Massenmedien insgesamt haben, so sieht es Habermas (1981, Bd. 2: 573) schon in der Theorie des kommunikativen Handelns, ein sehr ambivalentes Potenzial, was die Emanzipation der Gesellschaft betrifft. Im Wesentlichen sind sie in das Modell deliberativer Demokratie integrierbar, auch wenn das massenmediale System nicht die anspruchsvolle Struktur von Diskursen erreicht (vgl. Habermas 2008: 163). Solange sich die medialen Kommunikationen über ein – und sei es ein auch noch so kompliziertes – Arenen- oder Systemmodell langfristig an begründete Ja/Nein-Stellungnahmen der Bürgerinnen und Bürger und damit den Kern der epistemischen Dimension deliberativer Demokratie anschließen lassen, solange bleibt trotz aller Pathologien das rationale Moment der Entscheidungsfindung gewahrt. Die nicht in diesem Modell fassbaren oder übersetzbaren Inhalte werden auf der Ebene der Politik als bloße Meinungen charakterisiert und als frei flottierende semantische Gehalte jenseits der Kraft von wechselseitig erhobenen Geltungsansprüchen kritisiert (vgl. ebd.: 160). Hier offenbart sich ein negatives und kritisches Verständnis gegenüber politischer Kultur, die nur im Medium von Meinungen überreden kann und nicht wirklich überzeugt: „Wer sich erst einmal auf Kultur einlässt, kann nur noch in dem gefährlichen Medium der Überzeugungen überreden“ (Habermas 1990b: 10). Nicht weniger kritisch sind die Inhalte der Populärkultur. Der „Firniss einer kommodifizierten Einheitskultur“ breitet sich aus und selbst da, wo hybride Subkulturen angesichts einer umfassenden materiellen Weltkultur entstehen, mag zwar Kreativität am Werk sein, Habermas (1998: 115 f.) sieht aber eher die negativen Kollateraleffekte in Bezug auf die gesellschaftliche Solidarität. Letztlich sind ihm die Phänomene der Massen- und Populärkultur Indiz für die Sinnkrise einer normativ weitgehend verbrauchten Moderne: „Nach der Erschöpfung der sozialutopischen Energien und dem Rückzug zukunftsgerichteter Phantasien in Videowelten, Science Fiction und kalifornische Visionen vom ‚neuen Menschen‘ ist es ungewiss, ob sich das normative Selbstverständnis einer neoliberal okkupierten, auf verbesserte Technologien und beschleunigte Kapitalflüsse zusammenschumpfenden Moderne noch aus eigenen Beständen regenerieren kann.“ (Habermas 2012: 187) Ohne Zweifel stehen hier die kulturkritischen Traditionen der Frankfurter Schule im Hintergrund. Sie verstellen allerdings in Verbindung mit einem epistemischen und rationalistischen Konzept von Demokratie, in dem Kultur als kommunikative Sinnressource verbraucht und sie gleichzeitig als Quelle gesellschaftlicher Solidarität systematisch überfordert wird, den Blick auf die faktische Pluralität von kulturellem Sinn. Daher scheint der Theorie der deliberativen Demokratie an dieser systematischen Schnittstelle nur noch Religion als kulturelle Ressource verfügbar.

Literatur

- Apel, Karl-Otto, 1989: Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? In: Axel Honneth (Hg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt (Main), 15–69.
- Cooke, Maeve, 1994: *Language and Reason. A Study of Habermas' s Pragmatics*, Cambridge (Mass.).
- Colclasure, David L., 2010: *Habermas and Literary Rationality*, New York / London.
- Duvenage, Pieter 2003: *Habermas and Aesthetics. The Limits of Communicative Reason*, Cambridge.
- Fraser, Nancy, 1987: What's Critical about Critical Theory? In: Seyla Benhabib / Drucilla Cornell (Hg.), *Feminism as Critique*, Cambridge, 31–56.
- Habermas, Jürgen, 1967: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt / Neuwied.
- Habermas, Jürgen, 1973: *Kultur und Kritik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1976: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1983: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1984: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1987: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1988: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1990a: *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich.
- Habermas, Jürgen, 1990b: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1991a: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1991b: *Texte und Kontexte*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1995: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1998: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2001a: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2001b: *Glauben und Wissen*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2004: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2005: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2008: *Ach, Europa*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2009: *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte*, Band 5, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2012: *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin.
- Horster, Detlef, 2006: *Jürgen Habermas und der Papst*, Bielefeld.
- Ingram, David, 1995: Habermas on Aesthetics and Rationality: Completing the Project of Enlightenment. In: *New German Critique* 53, 67–103.
- Palazzo, Guido, 2002: *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie der deliberativen Demokratie bei Jürgen Habermas*, Baden-Baden.
- Schaal, Gary S., / Heidenreich, Felix, 2009: Jürgen Habermas und die Frage nach der Rationalität des Staates. In: Gary S. Schaal (Hg.), *Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas*, Baden-Baden, 17–41.
- Scheyli, Martin, 2000: *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas*, Baden-Baden.
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1995: *Reflexive Demokratie*, Baden-Baden.

Das ‚Beyond‘ politischer Kulturforschung: Zwischen Heterogenisierung und Kohäsion

Maja Bächler*

Schlüsselwörter: Jacob Burckhardt, Homi K. Bhabha, Hybridität, Identität, Gemeinschaft

Abstract Die politische Kulturforschung erlebt zwar eine Renaissance, doch spiegelt sich in vielen Handbucheinträgen oder neueren Aufsätzen noch das Vokabular des aus den 1960ern stammenden klassischen politischen Kulturansatzes wider beziehungsweise wird mit Konzepten wie ‚Nation‘, ‚Volk‘ oder ‚Kultur‘ gearbeitet, die es zu hinterfragen gilt. Basierend auf der Gegenüberstellung von Staat und Kultur bei Jacob Burckhardt wird die Bedingtheit (als erstes *Beyond*) der beiden sich in der politischen Kulturforschung verbundenen Begriffe durch ihre Trennung herausgearbeitet, um sich dann auf drei weitere *Beyonds* (als dazwischen und darüber hinaus) zu konzentrieren: die Variabilität, die Hybridität und die Kollektivierung. Die Variabilität verweist hierbei auf die Instabilität der Kultur als Potenz im Burckhardt’schen Sinne, während die Hybridität als *Beyond* die Berücksichtigung heterogener Subjektpositionen einfordert. Die Kollektivierung als viertes *Beyond* eruiert die Möglichkeiten, Gemeinschaftsbildung angesichts ihrer Variabilität und Hybridität überhaupt zu denken.

Abstract Research on political cultures may be undergoing a renaissance, but in many reference books, or even recent articles, the vocabulary of the classical approach to political or civic culture dating from the 1960s can be found. Concepts such as ‚nation‘, ‚people‘, or ‚culture‘ should be questioned in modern context. Based on the confrontation of state and culture by Jacob Burckhardt, the conditionality of the two terms that combine the concept of political culture are being carved out by separating them. The conditionality (as a first *Beyond*) forms the predisposition to concentrate in a second step on the three other *Beyonds* (as inbetweens and aboves): variability, hybridity, and collectivization. Variability hereby refers to the instability of culture as a major force in a Burckhardian sense, whereas hybridity as a *Beyond* claims to consider heterogeneous positions of the subject. Collectivization as a fourth *Beyond* investigates the possibility that enables to consider the forming of societies in light of its variability and hybridity.

1. Abwege

„Es ist eine gängige Vorstellung unserer Zeit, die Frage der Kultur im Bereich des *darüber Hinausgehenden* („*beyond*“) zu verorten. [...] im ‚darüber hinausgehenden‘ Bereich herrscht ein Gefühl von Desorientierung, [...] eine erkundende, rastlose Bewegung, die im französischen Verständnis der Wörter *au-delà* so gut zum Ausdruck kommt [...]“ (Bhabha 1997a: 123, Hervorhebung im Original). So ist auch das Konzept der politischen

* Dr. Maja Bächler, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: maja.baechler@hu-berlin.de

Kulturforschung weit entfernt von einer klaren Definition seines Inhalts, seiner Grenzen und seiner Möglichkeiten.¹ Zwar haben die inzwischen klassisch gewordenen Studien von Gabriel Almond und Sidney Verba in den 1960er Jahren viel zu dessen Konzeptionalisierung und Begrenzung beigetragen, was aber das Konzept genau umfasst und was es methodisch und/oder theoretisch leisten kann, bleibt noch recht unklar. Politische Kultur ist in Abgrenzung zu so mancherlei laxem Umgang mit der Begrifflichkeit weder ein handelndes Subjekt noch ein konkreter, objektiv zu fassender Forschungsgegenstand. Sie lief und läuft Gefahr, alles zu umschließen und damit nichts aussagen zu können. Statt sich als Methode der empirischen Sozialforschung zu verstehen, muss eine Besinnung auf theoretische Grundüberlegungen erfolgen, um von dem bereits vielbesprochenen Pudding, den es an die Wand zu nageln gilt,² die verkrustete Haut zu entfernen und sich über die Zutaten zu verständigen. Dazu erfolgt zunächst eine Betrachtung kulturtheoretischer Überlegungen aus der Zeit vor Almond und Verba, in deren Zentrum die Vorstellung der Bedingtheit von Kultur und Politik bei Jacob Burckhardt steht. Trotz des prinzipiellen Bewusstseins, dass Kultur und Politik nicht voneinander zu trennende Beschreibungskategorien sind, kann ihre vorübergehende Gegenüberstellung und Abgrenzung womöglich dazu beitragen, dem zusammengedachten Konzept Schärfe und Kontur zu verleihen, indem es auf seine Bedingtheit im Sinne Burckhardts untersucht wird. Diese Gegenüberstellung kann nur eine temporäre und theoretische sein, weil sie an der Komplexität moderner Gesellschaften vorbeidenkt, doch sie ermöglicht den Zugang zu den ersten beiden *Beyonds*: der Bedingtheit und der Variabilität. Dieses eröffnet Perspektivierungen auf die folgenden zwei Punkte: die Hybridität handelnder Subjekte sowie die Kollektivierung von Subjekten als *Beyonds*. Das *Beyond* umfasst dabei beide von Homi K. Bhabha³ aufgeworfenen Konzepte: das *Beyond* als *darüber hinaus* und in Bezug auf entstehende Räume als *dazwischen*, denn das Darüberhinaus kann nur im Dazwischen entstehen. Während die Bedingtheit sich stark auf Burckhardts Ausführungen zu den drei Potenzen stützt, werden die Variabilität und die Hybridität seine Vorschläge an Eckpunkten hinterfragen, an der Macht der Potenzen rütteln. Die Kollektivierung als *Beyond* hingegen stellt einen Versuch dar, trotz oder vielleicht wegen der in den vorangegangenen Kapiteln formulierten Einwände, Konzepte politischer Kulturforschung anders zu konturieren.

Es ist das *Beyond* der politischen Kulturforschung zu öffnen, um neue Perspektiven auf die theoretischen Fundamente zuzulassen. Damit soll an ausgewählten Punkten eingehakt werden – ohne dabei den Anspruch zu erheben, ein eigenständiges Konzept zur politischen Kultur entwickeln zu wollen oder zu können – um die weitere Forschung zu diesen Themenbereichen zu sensibilisieren, mit Fragen und der ein oder anderen Antwort zu versehen.

1 Für Hinweise und Anregungen danke ich Vincent Rzepka.

2 Der Pudding-Vergleich wurde von Max Kaase (1983) auf das Konzept der politischen Kultur angewendet.

3 Homi K. Bhabha ist ein postkolonialer Theoretiker, der ursprünglich aus Indien stammt und derzeit in Harvard lehrt. Seine Beschäftigung mit hybriden Identitäten ist vermutlich *auch* auf seine eigene Mehrfachverortung zurückzuführen.

2. Burckhardts Potenzial

Einer derjenigen, der Politik und Kultur zunächst als getrennte Entitäten dachte, ihre grundsätzliche „Bedingtheit“⁴ aber trotz der vorgestellten Abgrenzbarkeit nicht bestritt, war der Kunst- und Kulturhistoriker Jacob Burckhardt.⁵ Dabei sind *Kulturgeschichte* und politische Kulturforschung zwei nicht zu verwechselnde Konzepte, wie Wolfgang Hardtwig bereits in der Einleitung zu seinem Werk mit dem – in diesem Zusammenhang missverständlichen⁶ – Titel *Politische Kultur der Moderne* (Hardtwig 2011: 9) betont. Dennoch könnten sich Anleihen aus der Kulturgeschichte als hilfreich für das Konzept der politischen Kulturforschung erweisen und sei es nur deshalb, weil frühe KulturhistorikerInnen sich ihrer Postsouveränität sowie derselben ihres Gegenstands nicht in dem Maße bewusst waren, wie TheoretikerInnen nach dem ‚Tod des Subjekts‘.

Bei der „Rekonstruktion geschichtlicher Wirklichkeit“ (Sammer 1994: 22) geht Burckhardt von drei Potenzen aus, die für ihn die mächtigsten Eckpfeiler von Vergemeinschaftung darstellen: Staat, Religion und Kultur, deren Bedingtheiten er in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*⁷ vordergründig untersuchen will. Hier ergibt sich ein erstes Übersetzungsproblem, denn wir reden von politischer und nicht von staatlicher Kulturforschung. Für Burckhardt stellen aber Staat und Religion den „Ausdruck des politischen und metaphysischen Bedürfnisses“ dar, insofern bilden Staat und Politik zwar keine Synonyme; Staat kann aber hier mit dem Politikbegriff übersetzt werden. Dabei ist vollkommen unklar, wie der Prozess der Potenzbildung bei der wohlwollenden Annahme, dass es so etwas wie ein Bedürfnis nach Vergemeinschaftung und Spiritualität gibt, eigentlich vonstattengeht, insofern Burckhardt Annahmen vom Gesellschaftsvertrag im Sinne beispielsweise Rousseaus rigoros ablehnt (Burckhardt 1978: 30).⁸

Per definitionem hält Burckhardt Staat und Religion für die stabilen Potenzen, wobei mit Stabilität hier der Anspruch auf „universale Geltung“ gemeint ist (ebd.: 29). Er unterstellt also ein anthropologisches Verlangen nach Staat und Religion, die wiederum Ausdruck der verschiedenen Bedürfnisse sind. Das Verhältnis zwischen den Bedürfnissen, Potenzen und deren Erscheinungsformen, also der konkreten Staatsform beziehungsweise spezifischen Religion, bleibt dabei dynamisch und unbestimmt, weswegen die „Drei-Potenzen-Lehre“ als universelles Modell zur Betrachtung verschiedener Epochen gedacht wird. Marianne Sammer verweist zu Recht darauf, dass es Burckhardt dabei nicht um die Beschreibbarkeit einer ‚historischen Realität‘ geht, sondern um ein Modell, mit dessen Hilfe sich Geschichtlichkeit von verschiedenen Perspektiven her betrachten lässt. Dabei besteht sowohl die Möglichkeit, vom geschichtlichen Ereignis auszugehen, um auf das „kollektive Selbstverständnis“ zu schließen; es kann aber auch andersherum, vom kol-

4 Burckhardt nennt das dritte Kapitel seiner *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* „Die Betrachtung der sechs Bedingtheiten“.

5 Zur Einordnung von Jacob Burckhardt in sein Forschungsfeld vergleiche unter anderem Noll (1997).

6 Missverständlich deswegen, weil der Titel auf Politische Kultur verweist, Hardtwig aber Kulturgeschichte betreibt.

7 Bei den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* handelt es sich um Vorlesungen, die *posthum* aus Burckhardts Papieren rekonstruiert und zusammengesetzt wurden und 1905 erschienen. Einige Teile datieren zurück bis 1851 (vgl. Schulin 1983: 12).

8 Ins 21. Jahrhundert übersetzt, könnten die Potenzen Staat und Religion vielleicht als Bedürfnisse zur „Vergemeinschaftung“ und „Spiritualität“ ersetzt werden, die sich dann in den Potenzen Staat beziehungsweise Religion darstellen.

lektiven Selbstverständnis her, das historische Ereignis interpretiert werden (vgl. Sammer 1994: 23 f.).

Die Kultur als Potenz stellt entgegen Staat und Religion „die Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes [dar], welche spontan geschehen und keine universale oder Zwangsgeltung in Anspruch nehmen“ (Burckhardt 1978: 57). Diese erste Definition von Kultur ist auf den ersten Blick recht weit gefasst, denn es lässt sich jede geistige Tätigkeit darunter fassen, also auch handwerkliche, technische oder landwirtschaftliche Tätigkeiten, die unter anderem der ‚Kultivierung‘ des Bodens dienen.⁹ Dabei warnt Burckhardt vor der Annahme, dass je mehr sich an der Kulturschaffung beteiligen würden, desto besser werde sie sich entfalten (ebd.: 66). Seiner Auffassung nach entsteht durch den Anstieg an Kulturschaffenden Mittelmaß – Genialität werde verhindert (ebd.: 64). Burckhardts Vorstellung von den Wegen, wie Genialität entstehen kann, wirft ein Licht darauf, in welchem Verhältnis das (geniale) Individuum zur Kulturschaffung steht. Einerseits sieht er in den herausragenden Geistern, die sich seiner Ansicht nach beispielsweise in der griechischen *polis* entwickeln konnten, beschleunigende Faktoren, andererseits verweist er auf die Ebene des unbewussten Kulturschaffens, das „höheren, unergründlichen Lebensgesetzen“ (ebd.: 58) folgt. Hier geht er von nichtintentionalen, an handelnde Subjekte gebundenen Mächten aus, durch ‚die Kultur‘ gleichsam fließt, während sie sie schaffen.

Es ist hier nach dem Verhältnis des Geistes zur Kultur als Potenz zu fragen, denn an anderer Stelle wird der Geist als „Wühler“ bezeichnet (ebd.: 8), der stets an Neuem baut, dessen äußeres Gehäuse dem Wandel der Zeiten, der Veränderung, dem Untergang geweiht ist. Als Summe der Entwicklungen vermag der Geist jedoch nicht zu wühlen, denn er manifestiert sich selbst zur – wenn auch veränderlichen – Potenz. Ist die Kultur also das äußere Gehäuse in seinem Ausdruck als Potenz? Und, wenn Staat und Religion Ausdrücke von Bedürfnissen sind, welches Bedürfnis steckt hinter der Kultur, lässt diese zur Potenz, zur Macht, werden? Bei Burckhardt basiert Kultur zwar auf Freiheit, doch scheint sie nicht aus einem Bedürfnis heraus zu resultieren, sondern lediglich ein Erzeugnis zu sein.

Burckhardt belegt den Begriff des wühlenden Geistes mit zwei Funktionen: Zum einen ist er es, der Kulturwandel vorantreiben kann, zum anderen fungiert der Geist als kulturelle Tradition, in die sich die kulturschaffenden Geister einschreiben. Als kulturwandelnder Geist arbeitet er, indem er sich selbst in seinem materiellen Ausdruck als Kulturgut weiterentwickelt. Er kann aber auch als Geist unter den stabilen Säulen der Politik und der Religion wühlen, um deren Erscheinungsformen zu beeinflussen. Für die griechische *polis* konstatiert Burckhardt, „daß der Durchbruch der Demokratie als Überwältigung des Staates durch die Kultur zu betrachten sei, welche hier soviel als Raisonnement ist“ (ebd.: 121 f.). Hier können Individuen am wühlenden Werke sein, die – vom „Gesamtgeist“¹⁰ beseelt – Umbrüche beschleunigen und somit zum „Handlungssubjekt“ (Jäger 1994: 90) erhoben werden. Bedingung für das Wirken des wühlenden Geistes, sind „freie geistige Tauschplätze“ (ebd.: 124) sowie ein bereits verfallendes „politisches Vermögen“ (ebd.: 128). Andererseits fasst Burckhardt aber auch hier den Geist wieder als Abstraktum, indem er ihn mit der Reflexion gleichsetzt, die „als politische Theorie“ kommt und

9 In seiner weiteren Definition geht er allerdings nur auf die Sprache und die Künste als Ausdrucksformen von Kultur ein. Die Aufzählung der Kulturgüter basiert auf Ernst von Lasaulx, auf dessen Ausführungen sich Burckhardt vielfach stützt.

10 Der Gesamtgeist ist nicht zu verwechseln mit der Idee eines Hegel’schen Weltgeistes, gegen dessen Geschichtsphilosophie sich Burckhardt entschieden abgrenzt (Burckhardt 1978: 4).

„den Staat in die Schule“ nimmt (ebd.: 128). Zur Konkretisierung des wühlenden Geistes schlägt Sigurdson vor, ihn als Burckhardts Idealisierung von Individualität und Freiheit anzusehen (vgl. Sigurdson 2004: 164 ff.). Burckhardt sehe hier die Möglichkeit, Wandel voranzutreiben, denn der „Geist ist idealer Art, die Dinge in ihrer äußeren Gestalt sind es nicht“ (Burckhardt 1978: 10). Die Basis für den freien Willen von Individuen sieht Burckhardt in der Bildung, hier gedacht im Sinne eines Bildungsideals (vgl. Hinde 2000: 302), das gleichsam die Möglichkeit einschließt, die Kultur als „Rationalisierungsdynamik“ (Jäger 1994: 92), die auf vernunftbasierender Bildung beruht, zu denken. Aber Burckhardt erkennt auch – so Jäger – die Gefahr, dass wenn die Kultur zum „dominierenden Orientierungsfaktor und Verhaltensregulativ“ (ebd.: 94) wird, sie sich zum diskursiven Aushandlungsprozess umdeutet, der die Konturen der Kultur selbst verschwimmen lässt. Damit aber verliert sie ihre Geschichtlichkeit, die in der Definition des Geistes immanenter Bestandteil des Gewordenseins war. Hier schafft Burckhardt möglicherweise unbewusst den Raum, um Kultur mit von ihm gedachten Elementen umzudeuten, denn der Geist, der zwar jede Potenz ins Wanken bringen kann, befindet sich gedanklich bei Burckhardt auf der Kultursäule.

Zeitdiagnostisch¹¹ stellt Burckhardt fest, dass eben die Reflexion als politische Theorie, die aber gleichsam in der Form der kulturellen Potenz als dynamische und zersetzende Kraft fungiert, die Staatsform, also die Erscheinung der ‚Staats-Potenz‘, zunehmend in Frage stellt. Sukzessive qua andauernder Diskussion wird aber auch die von Burckhardt zu Beginn seines Textes postulierte Stabilität des Staates (und nebenbei auch der Religion) porös, denn je mehr das „heilige Recht des Staates (seine frühere Willkür über Leben und Eigentum) erlischt, desto weiter breitet man ihm sein profanes Recht aus“ (Burckhardt 1978: 134). In Anwendung seines eigenen Modells lässt sich durch diese angenommene Bewegung also unterstellen, dass das Bedürfnis der Menschen nach Staatlichkeit im Sinne absoluter Herrschaft im 19. Jahrhundert kaum mehr vorhanden ist. Das ist aus heutiger Sicht wohl kaum eine überraschende Feststellung. Interessanter scheint der Aspekt, dass sich der Staat seine Macht im profanen Bereich sucht; wird hier der Idee einer netzwerkartigen Machtstruktur im Sinne Foucaults vorgegriffen, deren Auswirkungen bis ins Alltägliche hineingreift?

Festzuhalten gilt, dass der Geist als Ideal in der Lage ist, die Potenzen zu verändern. In seiner Ausprägung als Kulturgut stabilisiert der Geist die Kultur zu einer quasistabilen Potenz, aber sie bleibt frei und nichtuniversal, weil der Geist weiterwühlt und dies tendenziell eher unter den stabilen Potenzen als unter der Kultur, die für sich genommen bereits in ihrer Spontaneität in der Nähe des Geistes rangiert. Der Geist oder das Denken, das ja durchaus auch von der Politik in Form einer politischen Theorie kommen könnte, wird der Kultur wesentlich mehr zugerechnet als den anderen beiden Potenzen. Mithilfe des wühlenden Geistes, durch ihn und als er, wird die Kultur „zum Prinzip der Freiheit und alles Spontanen“ (Günther 1997: 62) gegenüber den stabilen Potenzen Staat und Religion sowie den sich verfestigenden Ausdrucksformen ihrer Macht. Die Kultur wird – so Jäger – zum „Befreiungsversuch eines in die Wirklichkeit der Gegenwart verstrickten Menschen zu der in ihm selbst liegenden Möglichkeit der Zukunft. [...] Die Kultur wird daher zum Pendelschlag des menschlichen Lebens zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, durch den der Mensch ein geschichtliches und damit ein freies, das heißt,

11 Die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* sind 1905 *posthum* erschienen. Burckhardt bezieht sich hier auf die Zeit seit der Aufklärung.

seiner eigenen Wandlungsfähigkeit bewußtes und mächtiges Wesen wird“ (Jäger 1994: 88).

Kulturgeschichte im Sinne Burckhardts zu betreiben heißt, in der Betrachtung des Aufeinanderwirkens der Potenzen Erkenntnisse über die Herkunft des Gewordenseins zu gewinnen, um die Möglichkeit des Wandels zu erfassen, die ihm im bloßen Dasein der Gegenwart verstellt bleibt (vgl. Schulin 1983: 23). Was aber könnte politische Kulturforschung im Anschluss an Burckhardt bedeuten?

3. Beyond

Das Aufeinanderwirken der Potenzen im Burckhardt'schen Sinne spielt sich nicht innerhalb der einen oder anderen Potenz ab, sondern bezieht sich auf den nicht örtlich zu denkenden Raum dazwischen. Dieses Dazwischen ist in verschiedenerlei Hinsicht bedeutsam und kann Unterschiedliches bezeichnen. Aber das *Beyond* ‚ist‘ nicht einfach, es hat kein Sein oder Seinsollen, sondern verbindet und trennt mindestens zwei, oft aber mehrere Bereiche, Felder oder Themen. Es hat etwas Diffuses, das vielleicht zunächst verwirrt, aber es verweist auch auf die Aspekte des Diffusen, die nicht einfach bezeichnet werden können oder die bezeichnet werden müssen, um Klarheit zu bringen in das, was Kultur betrifft.

3.1. Bedingtheit als erstes Beyond

Einige der Aspekte, die Almond und Verba in ihrem 1963 publizierten Konzept zur *Political Culture* beziehungsweise *Civic Culture* (Almond/Verba 1963) aufgreifen, finden sich bereits bei Burckhardt, wenn auch in einem völlig anderen Zusammenhang. Burckhardts und Almond/Verbas Ansätze und Erkenntnisziele scheinen auf den ersten Blick grundverschieden: Hier wird versucht, das Werden von Geschichtlichem anhand von Erklärungskategorien, den Potenzen, erkenntlich zu machen, dort wird versucht, mit der Untersuchung politischer Einstellungen Aussagen über Kulturformen treffen zu können.¹² Die Bedingtheit von Politik und Kultur versteht Burckhardt als Machtspiel, das zeitweilig der einen Potenz mehr Wirkmacht zugesteht, zeitweilig der anderen. Zur Beschreibung von der Verfasstheit von Gemeinschaften gilt die Annahme, dass alle drei Potenzen wirkmächtig sind, jedoch, je nach Kontext, eine das Übergewicht über die andere erhalten kann. Mit seiner klaren Trennung von Politik und Kultur gelingt es Burckhardt nichtsdestoweniger, für bestimmte Zeiten Bedingtheiten herauszuarbeiten: Bedingtheit bei Burckhardt heißt vor allem die Dominanz der einen Potenz über die andere, in der Renaissance bedingt die Kultur die Politik, unter Louis XIV die Politik die Kultur. Was vereinfachend und zu holzschnittartig zu sein scheint, verhilft zu einer vorübergehenden Klarheit. Der Begriff der politischen Kultur verschleiert dagegen zunächst einmal mehr, als er Erkenntnis bringt, weil er keine klare Aussage darüber zu treffen vermag, was sich bedingt: Bedingt die Politik die Kultur oder die Kultur die Politik? Kommen die Einstellungen aufgrund eines historischen Gewordenseins zu Stande und bilden daher ein Kulturgut, das

12 Ich beziehe mich hier auf die Unterscheidung in *parochial culture*, *subject culture* und *participant culture*, die Almond/Verba als Ergebnis ihrer Untersuchung idealtypisch treffen.

sich bereits institutionalisiert und damit stabilisiert hat, oder handelt es sich um den wühlenden Geist, der Stabilitäten untergräbt? Gehen wir davon aus, dass Einstellungen als *patterns* bereits den Prozess des Gewordenseins durchlaufen und sich stabilisiert haben, bleibt trotzdem die Frage offen, zu welcher Potenz sie nun zuzuordnen wären.

Während Burckhardt die drei Potenzen sinnbildlich nebeneinander anordnet, sprechen die VorreiterInnen des Konzepts der politischen Kultur von einem „particular pattern of orientation to political action in which each political system is imbedded“ (Elazar 1966: 78, zitiert nach Formisano 2001: 397). Politik wäre demnach also eingebettet in Kultur und hier spezifisch in die politische Orientierung von Kultur. Verändert wird zum einen die Vorstellung von Kultur und Politik als Begrifflichkeiten, die Konzepte beschreiben; zum anderen findet eine Umdeutung des Verhältnisses von Kultur und Politik statt. Die politische Kultur wird demnach als eine „*internalisierte Instanz*“ (Schwelling 2001: 606, Hervorhebung im Original) gedeutet, die sich in Abgrenzung zu anderen kulturellen Ausprägungen auf die Einstellung von Subjekten zur Politik bezieht (vgl. Almond/Verba 1963: 14 f.). Dies würde in Anlehnung an Burckhardt bedeuten, dass Politik, bedingt durch Kultur, zu politischer Kultur wird. Für eine Einzelfallstudie erscheint mir die Herausstellung dieser Bedingtheit legitim zu sein, sie kann jedoch keinen Anspruch darauf erheben, zu einer Bedingung für universelle Konzepte politischer Kulturforschung zu werden. Formisano konstatiert, dass kaum eine wissenschaftliche Arbeit zur politischen Kultur gegeben habe, die das Konzept nicht auf den jeweiligen Einzelfall der Analyse zugeschnitten hätte.¹³ In der Forderung, sich auf Einzelfälle zu konzentrieren, stimmt Burckhardt übrigens mit der neueren politischen Kulturforschung (vgl. Pickel/Pickel 2006: 130 f.) überein, denn das, was bei Burckhardt zunächst als philosophische oder weltgeschichtliche Betrachtungen erscheint, sind eher auf der Basis exemplarischer Fälle deduzierte Allgemeinheiten, die letztlich kaum abstrakte Geltungen entfalten können (vgl. Burckhardt 1978: 95).

Aber vielleicht ist gerade die Dynamik der Bedingtheiten eine sinnvolle Grundlage für Konzepte politischer Kulturforschung. Ein Konzept der politischen Kulturforschung muss sich entsprechend erstens über die Bedingtheiten seiner im Begriff sich vereinigenden Potenzen klar werden: Was wird wodurch bedingt? Es muss zweitens klar sein, dass sich eine politische Kultur nicht allein im Hinblick auf Politik und in Abtrennung von einer ‚allgemeinen‘ Kultur konstruieren lässt. Politische Kultur kann nicht gesondert von anderem kulturell zu Bestimmenden betrachtet werden.¹⁴ Es ist gerade die Bedingtheit von Politik durch die allgemeine Kultur, durch Kunst, Geschichte, Essen und Trinken, präferierte Sportarten oder Vorabendserien, die die Einstellungen zu politischen Themen verknüpfen und in die sich alltägliche Politik hineinwebt, indem die Frage nach der Revision von Kinderbüchern zur Entfernung rassistischer Inhalte zu einem Politikum wird.¹⁵ Politische

13 Einen gelungenen, historisch orientierten Überblick über die Entwicklung des politischen Kulturkonzepts seit Almond und Verba gibt Formisano (2001).

14 Paul Lichterman verweist auf eine Unterscheidung zwischen dem Konzept der *Civic Culture*, das die allgemeine kulturelle Bedingtheit beinhaltet und *Political Culture*, das vor allem dann greife, wenn es um politische Forderungen gehe (Lichterman 2012: 208). So sinnvoll die grundsätzliche Unterscheidung sein mag, so wenig weiterführend erscheint die viel zu kurz greifende defnitorische Zuschreibung.

15 Ich beziehe mich hier auf die Initiative, das ‚N-Wort‘ und andere diskriminierende Fremdbezeichnungen aus Kinderbüchern zu entfernen und die damit verbundene Debatte, die in den letzten Jahren losgetreten wurde (vgl. zum Beispiel Oetinger-Verlag zu Astrid Lindgren, 2009: <http://www.oetinger.de/verlag/haeufige-fragen/neger-und-zigeuner.html>)

Kultur bildet keine Potenz an sich, sondern sie entsteht in der Bedingtheit von Politik und Kultur: in einem Dazwischen oder einem Darüberhinaus (*Beyond*). Um das Dazwischen fassen zu können, ist es nützlich, Überlegungen darüber anzustellen, wie die beiden Potenzen zueinander stehen, sie trotz ihrer faktischen Unabgrenzbarkeit abzugrenzen. Nicht immer gestalten sich die Dinge, wie sie scheinen, und deshalb ist nicht immer klar, was sich wie bedingt. So wie Macht im Sinne beispielsweise Foucaults nichts ist, was jemand *hat*, sondern was im Dazwischen wirkmächtiger Diskurse fließend entsteht, ist politische Kultur drittens nie vordiskursiv, sondern die sie betreffende Forschung muss sich der Konstruiertheit der Kultur als Bedingtheit bewusst werden. Einstellungen zu oder Vorstellungen von bestimmten politischen Phänomenen sind an sich nicht natürlich, sondern bedingen sich durch ihre jeweiligen Kontexte. So hat man nicht einfach eine Einstellung, sondern in die Einstellung selbst fließt die Vorstellung *von der* Einstellung mit ein.

Die Weigerung der politischen Kulturforschung zur Universalisierbarkeit wird dann zur Stärke, wenn die Bedingtheiten des Dazwischen, des Verhältnisses zu einer allgemeinen Kultur als auch der diskursiven Konstruiertheit der Bedingtheiten für den Einzelfall variabel bleiben.¹⁶ Damit plädiere ich am Rande für ein weiteres *Beyond*, das hier darüber hinaus meint – eine neuere politische Kulturforschung sollte sich längerfristig von ihren zu stark auf Quantität setzenden und systematisierenden Wurzeln im Sinne Almonds und Verbas lösen, um sich in stärker qualitativ argumentierenden Einzelfallstudien¹⁷ interessanten Bedingtheiten zu widmen, wie dies beispielsweise Andreas Dörner oder Paula Diehl getan haben.

3.2. Variabilität als zweites Beyond

Die Übersetzung, die ich zu Anfang vorgenommen habe, dass Staat bei Burckhardt wie Politik im Konzept der politischen Kulturforschung gelesen werden kann, bedingt die Möglichkeit, Politik im Sinne einer relativ stabilen ontologischen Ebene zu lesen und das Kulturelle in Anlehnung an Burckhardt aber im Sinne von Chantal Mouffe als ontische Ebene, was in hegemonialer Weise, aber nicht immer agonistisch ausgehandelt wird.¹⁸ Während Mouffe die Politik und das Politische in ähnlicher Weise miteinander kontrastiert (vgl. Mouffe 2007: 16), hat sie zusammen mit Ernesto Laclau das Politische und das Soziale so voneinander abgegrenzt (vgl. Laclau/Mouffe 1991), dass das die Politik betreffende Konzept sich als relativ stabile Instanz erweist, die zwar immer verhandelbar ist, aber als fleischgewordener Aushandlungsprozess sich beispielsweise in Institutionen widerspiegelt. Das Variable bleibt bei Laclau/Mouffe das Soziale, das ich hier um das Kulturelle erweitern möchte, nicht im Gegensatz zum Sozialen, sondern sowohl als dessen Präliminarie als auch als dessen Unterkategorie. Bedingung für die Dynamik des Sozialen

16 Mit dieser Einschätzung richte ich mich explizit gegen einzelne Kriterien des von Stephen Chilton aufgestellten Neun-Punkte-Katalogs für Politische Kulturforschung. Er hat unter anderem als Kriterium für eine sinnvolle Theoriebildung in Bezug auf Politische Kulturforschung ihre „unrestricted applicability“, also ‚uneingeschränkte Anwendbarkeit‘, auf alle Studien der politischen Kulturforschung hervorgehoben (Chilton 1988: 423).

17 Dabei können auch Einzelfallstudien quantitativ argumentieren; es geht hier weniger um eine vollständige Ablehnung dieser wissenschaftlichen Stoßrichtung als vielmehr um eine Fokussierung kleinerer Bereiche, die dafür aber die Kontexte weitreichend berücksichtigen können.

18 Der Begriff ‚Agonismus‘ geht auf Chantal Mouffe zurück, die ihn in Abgrenzung zu Antagonismus als produktive Gegnerschaft entwirft.

ist bei Mouffe das agonistische Modell der Gegnerschaft von miteinander konkurrierenden Gruppen, die sich temporär zu einer bestimmten Thematik als Einheit mit einer gemeinsamen Forderung zusammenfinden. So wie das Soziale verhandelbar ist, wie es verschiedene Forderungen aus verschiedenen politischen Lagern gibt, so steht auch die Kultur nicht als gegebene oder vermeintlich gewachsene Größe im Raum, sondern ist ebenso Aushandlungsprozessen, also dem Diskursiven – zwischen dem Politischen und dem Kulturellen – unterworfen. Der Geist ist ein Wühler, der sich an der Kultur als Potenz besonders wohlfühlt – ihre Variabilität und Dynamik bedingt. Es sind nicht die kulturellen Kontinuitäten, sondern gerade die Diskontinuitäten, die für Burckhardt seine Zeit charakterisieren (vgl. Rösen 1985: 239). Dies scheint jedoch nicht nur für das 19. Jahrhundert vorherrschendes Beschreibungsmerkmal zu sein, denn 2010 zeigt Jörg Rogge, dass die wissenschaftliche Terminologie in den verschiedenen Bereichen der Kulturforschung (Kulturwissenschaften, historische Kulturforschung, *Cultural Studies*) sich von „Kohärenzbegriffe[n]“ verabschiedet habe und stattdessen „Ausdrücke für Diskontinuität wie Differenz, Bruch, Schwelle, Übergang, Grenze“ verwende (Rogge 2010: 355). Burckhardt macht die Bedeutung der Diskontinuitäten am Konzept der geschichtlichen Krise fest, der er – neben vielen negativen Eigenschaften – einräumt, als neuer „Entwicklungsknoten“ zu fungieren (Burckhardt 1978: 188). Wenn das Kulturelle in der politischen Kulturforschung als das Variable zu bezeichnen ist und aufgrund der Schnelllebigkeit der (Post-)Moderne kaum mehr Zeit bleibt, aus dem Geist Kulturgut zu etablieren, dann könnte sich die Forschung, die auf einer Vorstellung von Kultur basiert, die Rituale, Bräuche und Sitten als Grundlage betrachtet, in einer Krise befinden. Diese Krise legt jedoch frei, was der Begriff der Kultur als gedachte Einheit einer abgrenzbaren und womöglich räumlich definierten Gemeinschaft bislang überdeckt hat.

3.3. Hybridität als drittes Beyond

Ein weiterer Zwischenraum, auf den bereits Burckhardt verwies und der im Kontext der politischen Kulturforschung aufgeworfen wurde, scheint das Verhältnis des „self“ as political actor“ (Almond/Verba 1963: 15) zu seiner Umwelt zu sein, das einerseits die Handlungsfähigkeit des Individuums betont und andererseits seine Prägung durch den kulturellen Kontext anspricht. So spielt auch in neueren Konzepten zur politischen Kulturforschung das Verhältnis vom Individuum zu seiner Kultur beziehungsweise seinem politischen System eine herausragende Rolle. Dem würde Burckhardt mitnichten widersprechen, denn auch für ihn fließt der Geist in Form von Kulturgut durch die Denkweisen des jeweils gegenwärtigen, dynamischen Geistes. Was sich bei Burckhardt in der Genialität einzelner Kulturschaffender ausdrückt, versuchen die empirischen Studien im Sinne Almonds und Verbas anhand von Einstellungen zu beziehungsweise ‚Vorstellungen‘ von (vgl. Rohe, zitiert nach Greiffenhagen 2009: 17–20) bestimmten Themenkomplexen oder politischen Konzepten zu messen.

Es geht dabei nicht um die Einstellung von Einzelnen, sondern um das Vorhandensein von etwas, dass Aussagen Einzelner derart kollektiviert, dass sie als politische Kultur gedeutet werden können. Die Analyse kollektivierter Einstellungen setzt ihre Abgrenzbarkeit, wenn auch nicht notwendigerweise Abgeschlossenheit, zunächst einmal voraus. Ebenso wie Demokratie sich auf den *demos* bezieht, bezieht sich Kultur auf spezifische *Kulturräume*, die, wenn auch nicht territorialräumlich, so doch als ‚irgendwie als Einheit

erkennbare Entitäten‘ ersichtlich sein müssen, zumindest dann, wenn man sie wissenschaftlich untersuchen will. Die Schaffung von Kulturräumen funktioniert nur unter der Bedingung eines konstitutiven Außens, das das Innere als temporäre Einheit definiert. Nur in der Differenz zu anderen Identitäten können imaginierte Identitäten Gemeinschaften belastbar vereinen, wenn auch nur temporär. Das Subjekt ordnet sich in der Regel verschiedenen Identitäten zu oder wird diesen durch hegemonialen Ausschluss zugeordnet. Als Beispiele für mögliche Kategorisierungen von Identität führt Bhabha „Rasse, Geschlecht, Generation, institutionelle Verortung, geopolitischer Raum, sexuelle Orientierung“ (Bhabha 1997a: 124) an. Diese Mehrfachverortung der Subjekte führt zur Entstehung von „Zwischenräumen“ oder dritten Räumen (*third spaces*), in denen Repräsentation und Machtaneignung ausgehandelt werden müssen (vgl. Bhabha 2011: 327). In diesen Zwischenräumen gibt es „diesseits der Psychose des patriotischen Enthusiasmus überwältigende Belege für das transnationalere und ‚übersetzbarere‘ Phänomen der Hybridität imaginärer Gemeinschaften“ (Bhabha 1997a: 129). Die Hybridität oder Heterogenität von Subjekten bedingt die Heterogenität von Gemeinschaften, die hegemoniale Deutungsmacht ermittelt, aber Subkulturen in einigermaßen pluralistisch-demokratischen Gemeinwesen zulässt oder zulassen kann. Dabei kommt es Bhabha in der *Verortung der Kultur* wesentlich auf das exilierte Subjekt an, das sich in der Hybridität zwischen einem Innen und einem Außen befindet, das weder als Eigenes noch als Anderes, weder zur Differenz noch zur Identität verortet werden kann. Der Zwischenraum, der hier entsteht, vermittelt den Eindruck des *Beyond*, das sich zwischen dem Individuum und seiner kulturellen und/oder politischen Struktur konstituiert. Die Struktur kann internalisiert sein, aber ebenso gut als fremd und äußerlich empfunden werden. Entsprechend können „essentialistische Vorstellungen [...] von Kulturen als weitgehend geschlossenen Systemen“ (Vasilache 2003/2004: 92) beziehungsweise Potenzen im Sinne Burckhardts nicht aufrechterhalten werden, sondern müssen analog zu den von Benedict Anderson (1983) erkannten *imagined communities* als imaginiert und brüchig dechiffriert werden. „Die Ambivalenz des ‚Dritten‘ eröffnet bei Bhabha einen metaphorischen Zwischenraum, der als Raum der kulturellen Aussage und Identifikation binäre Kategorisierungen unterläuft. Als kulturtheoretisches Modell lenkt der ‚Dritte Raum‘ auf metaphorische Weise das Augenmerk auf die ‚Verortung‘ kultureller Identitäten“ (Rath 2010: 140), die von Bhabha – so Rath – weniger räumlich als vielmehr zeitlich zu verstehen sind (vgl. ebd.), worauf ich noch zurückkommen werde. Die Identifikationsgefüge der Menschen werden als im steten Wandel begriffen. Bei der Frage der Vermittlung zwischen der Struktur und dem Individuum gilt es daher immer auch zu fragen, welche Struktur beschrieben wird und welche Zugehörigkeitsmerkmale das jeweilige Individuum eigentlich markieren. Rath weist aber auch auf die Studien hin, die der Metaphorik Bhabhas gesellschaftliche und politische Realitätsferne vorgeworfen haben (vgl. ebd.: 142). Ob hybriden Identitäten tatsächlich von einem *third space* ausgehend das Sprechen¹⁹ ermöglicht wird, spielt für die Frage der Selbstermächtigung von Subjekten eine entscheidende Rolle, die bei der Betrachtung politischer Kulturen insofern Relevanz entwickelt, als dass Subjekte, die in ihrer Hybridität verkannt werden, ein weiteres Mal implizit zum Schweigen gebracht werden. Es ist also sowohl bedeutsam, *ob* gesprochen werden kann, als auch, dass das, *was* gesagt wird, nicht von der Hybridität der Identität gelöst werden kann. Sprechen können hat viel mit Gehört- und Ernst-genommen-Werden zu tun, daher wird die Einbeziehung der Hybridität von Subjek-

19 Vergleiche Spivak (2011).

ten zu einer dringlichen Forderung an die politische Kulturforschung, die sich von Vorstellungen homogener Gemeinschaften in einer Postnationale trennt.

Trotz der oben herausgestellten Spontaneität und der Nähe der Potenz Kultur zum dynamisierenden Geist blieb bei Burckhardt die tendenzielle Homogenität und Abgrenzbarkeit beispielsweise zu anderen Kulturen oder innerhalb einer Kultur von Hochkultur zur Alltagskultur erhalten. Er bleibt hier als Historist des 19. Jahrhunderts der Vorstellung von eingrenzbaren Kulturräumen verhaftet, verweist aber schon auf ihre Transkulturalität und Verschiedenheit innerhalb eines Kulturraums.²⁰ Insofern aber nicht nur horizontale und vertikale Unterschiede von Kulturalität bestehen, also Verquickungen und Abgrenzungen zwischen sogenannter Hoch-, Pop- und Alltagskultur (horizontal) beziehungsweise zwischen Kulturaspekten an unterschiedlichen Orten der Welt (vertikal), kommt es zu einem Kreuz und Quer kultureller Einschreibungen von Subjekten, die wesentlich mehr Zwischenräume öffnen, als sie schließen. Das war schon zu Burckhardts Zeiten der Fall und ist es – angesichts sich vereinfachender Mobilitäten – im 21. Jahrhundert umso mehr.

Für die politische Kulturforschung bedeutet die konstatierte Mehrfachverortung von Subjekten, dass Subjekte immer relational und kontextuell²¹ zu bestimmen sind. Relational sowohl innerhalb konstruierter Kulturräume zu den Überlappungen mit anderen kulturellen Identitäten des gleichen Subjekts als auch in Abgrenzung oder Übereinkunft des Subjekts zu anderen Subjekten des gleichen oder eines anderen Kulturraums. Kontextuell heißt: unter Berücksichtigung historischer und jeweils gegenwärtiger Rahmenbedingungen. Im Rahmen intersektionaler und interdependenter Studien ist bereits auf den inneren Zusammenhang der Mehrfachwirkung von verschiedenen identitären Zuschreibungen hingewiesen worden, der möglicherweise entstehende Einstellungen zu Politik oder Anschauungen über dieselbe nicht durch einfache Kausalketten erklären lässt. Die Überlappung von Identitäten oder zugewiesenen Identitäten in ihrer Relationalität und Kontextualität kann verschiedenerlei Auswirkungen haben. Sie kann zu interdependenten Hegemonialzuschreibungen ebenso führen wie zu interdependenten Unterdrückungszuschreibungen, oder sie kann Subjekte in sich spalten, weil ihnen jeweils kontextuell eine hegemoniale oder eine unterdrückte Identität zugesprochen wird.²² Das, was wühlender Geist war und zum Kulturgut geworden ist, mag aufgrund althergebrachter Vorstellungen noch die Ideologie²³ einer ‚Leitkultur‘ beinhalten, die Annahme einer stabilen Potenz, doch der spontane und dynamisierende Geist hat diese Stabilität bereits unterhöhlt und kann fortschreiten nur mit der Porosität und Offenheit hybrider Identitäten: Aus einem Geist wer-

20 Zwar sieht Burckhardt diese Weltkultur nicht als ein einvernehmlich gewachsenes und unveränderliches Phänomen an, sondern verweist vielmehr auf ihre Entstehungsgeschichte im – durch Handel bedingten – Kulturkontakt, der sowohl „Nacheiferung“ als auch „bloßen Austausch“ ermöglichte. Diesen Austausch sieht er nicht nur horizontal zwischen Staaten und Kulturkreisen, sondern auch vertikal, innerhalb von Gesellschaften in wechselseitiger Beeinflussung zwischen oben und unten, Hochkultur, Technik und Populärkultur. Den Begriff der Populärkultur verwendet er zwar nicht, spricht aber von der Berührung durch Geselligkeit bei „Aufrechterhaltung der Stände“. Aus seinem Weltbild heraus ist die Beschreibung von Staaten und Kulturräumen als mehr oder weniger abgeschlossene Systeme unproblematisch.

21 Auch Barbara Schwelling verweist auf „Beziehungen“ und „Zusammenhänge“, allerdings in Bezug auf „kulturelle Phänomene“. Sie leitet dieses auch nicht aus Agonismen ab, sondern basiert ihre Ideen auf der „*pattern*-Idee“ von Ruth Benedict (Schwelling 2001: 614 f.).

22 Um diesen Zuschreibungskategorien gerecht zu werden, könnte sich ein Blick in Theorien des Kritischen Okzidentalismus, der Critical Whiteness Studies, Feministische oder Queer Theorien anbieten.

23 Ideologie wird in diesem Aufsatz im Marx’schen Sinne verstanden, ohne an dieser Stelle jedoch eine weiterführende Ideologiediskussion führen zu wollen.

den Geister. Die Pluralität der Geister hat entgegen ihrer Mehrdeutigkeit aber durchaus nichts Erschreckendes, sondern eröffnet ein dynamisches Feld von kulturellem Agonismus. Sicherlich gibt es hegemoniale Stabilitäten, sie gehören für viele Menschen zu ihrem Alltag in Unterdrückung, die Frage ist jedoch, welcher Raum diesen Stabilitäten eingeräumt wird und wie stabil und vor allem dauerhaft sie angesichts ihrer Hybridität eigentlich sind.

Für eine politische Kulturforschung legt die Heterogenität des Subjekts innerhalb einer ebenso heterogenen Vorstellung von Kultur den Einzug zusätzlicher Komplexitätsebenen nahe, die die Beschreibbarkeit von möglicherweise auftretenden Phänomenen nicht eben erleichtern. Andererseits führt die Nichtberücksichtigung der Heterogenität von Subjekten zu unsachgemäßen Verkürzungen, die zwar mögliche Trends innerhalb von Kulturräumen aufzeigen können, deren Aussagefähigkeit sich jedoch – durch die verkürzte Wahrnehmung auf ausgesuchte Identitäten – beschränkt. Der Einwand Bettina Westles²⁴, es komme auf das jeweilige Untersuchungsinteresse an, ob Teil- und/oder Subkulturen berücksichtigt werden, hebeln den Vorwurf der Homogenisierungstendenzen nicht aus. Sie verweist dabei auf einen späteren Aufsatz Almonds von 1968, in dem dieser von „typischen, dominanten Orientierungsmustern“ gesprochen habe, was ja beinhalte, dass es auch „weniger dominante, untypischere Orientierungsmuster“ gebe (Westle 2009: 28, Hervorhebung im Original). Allein die Frage, was typisch sein soll, wirft uns auf die Leitkulturdiskussion zurück, während die Dominanz von Orientierungsmustern ja gerade abhängig von bestimmten Gruppenzugehörigkeiten empfunden wird, was nicht in Abrede stellt, dass es dominante Orientierungsmuster geben kann, aber diese bilden keine stabile Potenz. Was hier missverstanden wird, ist die Rolle des *frame* oder Rahmens. Es ist nicht nur die Frage, wie *frames* entstehen, sondern auch wie sie aussehen. Die Annahme, der *frame* sei durch typische, dominante Orientierungsmuster zu bestimmen, schlägt fehl, denn die Hybridität selbst bestimmt das Erscheinungsbild des Rahmens. Er ist an sich brüchig und offen, umschließt, aber öffnet und lässt entweichen. Der Geist als Kulturgut ist immer schon wieder verbunden mit dem Geist, der verändert, insofern verändert der Rahmen schon seine Form, bevor er sich stabilisiert hat. Dies bedingt seine Kontingenz (vgl. Bhabha 2011: 327). Hybridität bleibt für Bhabha unrepräsentierbar, und zwar in der von Spivak aufgezeigten Doppelbedeutung: in Darstellung beziehungsweise Vorstellung und als Sprechen für Jemanden (vgl. Spivak 2011: 29). Hybridität ist weder politisch repräsentierbar noch darstellbar und als solche auch nicht theoretisch fassbar.

3.4. Kollektivierung als viertes Beyond

Die vorangegangenen Ausführungen werfen die Frage auf, ob angesichts nicht eindeutig identifizierbarer Räume überhaupt politische Kulturforschung betrieben werden kann, die diese Räume beispielsweise zum Zweck der Vergleichbarkeit als gegeben voraussetzt. Durch die soeben dargelegte Heterogenität von Subjekten ergibt sich aber die Problematik, Gemeinschaft als Untersuchungsfeld einer politischen Kulturforschung überhaupt zu denken, denn sie beinhaltet eine „radikale Revision des Begriffs der menschlichen Gemeinschaft selbst“ (Bhabha 1997a: 130).

24 Bettina Westle hat gemeinsam mit Oscar Gabriel ein Einführungswerk zur Politischen Kultur verfasst (vgl. Westle/Gabriel 2009).

Hier kann Burckhardt zunächst nicht weiterhelfen, denn sein Weltbild ist von der Vorstellung einer „Weltkultur im 19. Jahrhundert“ (Burckhardt 1978: 68) geprägt, die sich sowohl durch seinen Eurozentrismus auszeichnet als auch vom Gedanken des ‚Volkstums‘ als Ursprung staatlicher und kultureller Zusammenschlüsse. Die Zeit der großen Erzählungen, in denen sich der Geist als Kulturgut einfrisst, ist – so scheint es – in der Postmoderne vorbei (vgl. Lyotard 1986: 13 ff.). Lyotard hinterfragte insbesondere die Fortschritts- und Vernunftsgläubigkeit aus der großen Erzählung der Aufklärung sowie den Hegel’schen Idealismus. Anderson hat zusätzlich das Konzept der Nation als Konstrukt entlarvt, dem das Konstrukt ‚Kultur‘ nebensuorden ist. Ein ‚Kampf der Kulturen‘ ist ein Kampf um Ideologien und also von außen an Gemeinschaften herangetragene Konzepte, der von einer Vorstellung von Kultur als historisch gewachsener Gesamtheit nur wenig überlässt. Insofern muten Systematisierungen (vgl. Fußnote 10), Zuschreibungen und Vergleiche merkwürdig anachronistisch an. So schreiben Greiffenhagen/Greiffenhagen noch 2002 in ihrer Definition zur politischen Kultur: „*Politische Kulturforschung lebt vom Vergleich*. [...] Man vergleicht verschiedene politikgeschichtliche Phasen eines Volkes, gleichzeitig vergleicht man verschiedene nationale Kulturen“ (Greiffenhagen/Greiffenhagen 2002: 389, Hervorhebung im Original). In dieser Beschreibung werden gleich drei Zuschreibungen oder *frames* unhinterfragt verwendet: ‚Volk‘, ‚Nation‘ und ‚Kultur‘. Aber die erste Frage, die sich stellen sollte, lautet „Where do frames or collective identities come from?“ (Lichterman 2012: 222).

Statt also nationale und/oder kulturelle Konstrukte heranzuziehen, um Analysebedingungen für Gemeinschaften denkbar zu machen, möchte ich auf Bhabhas Begriff der Temporalität zurückkommen. „Privates und Öffentliches, Vergangenheit und Gegenwart, Psyche und Gesellschaft entwickeln eine Zwischenintimität. [...] Diese Lebensbereiche werden durch ‚Zwischen‘-Zeitlichkeit verbunden“ (Bhabha 1997a: 141). Kollektives Gedächtnis, kollektive Identität oder auch kollektiver Ethos sind Konzepte, die seit den Arbeiten von Maurice Halbwachs (1939) und Jan Assmann (1992) in der Forschung präsent sind, doch Kollektivität an sich oder *per se* gibt es nicht (vgl. Jameson 1993: 34).²⁵ Susan Sontag führt aus: „Strictly speaking, there is no such thing as collective memory – part of the same family of spurious notions as collective guilt. But there is collective instruction. All memory is individual, unreproducible – it dies with each person. [...] Ideologies create substantiating archives of images which encapsulate common ideas of significance and trigger predictable thoughts, feelings“ (Sontag 2003: 85 f.). Mit der Betonung von Ideologien für die Herausbildung gemeinsamer und signifikanter Ideen verweist Sontag auf den bereits diskutierten Aspekt der Konstruiertheit von Einstellungen, die nicht als natürliche einheitsstiftende Voraussetzungen gedeutet werden können. Ideologien aber können Gemeinschaften auf Zeit begründen. Ideologiekritisch führt Judith Butler in ihren Ausführungen zum kollektiven Ethos und unter Rückgriff auf Adornos Moralphilosophie an: „[T]he collective ethos instrumentalizes violence to maintain the appearance of its collectivity“ (Butler 2005: 4 f.). Sie geht also noch einen Schritt weiter und sieht in der Auflösung vormals als natürlich empfundener Gemeinschaften wie ‚Nation‘, ‚Kultur‘ oder ‚Klasse‘ immer schon den Akt der gewaltsamen Kollektivierung. Wenn aber die Kollektivierung an sich bereits als von außen oktroyiert empfunden wird, macht es dann Sinn,

25 Bhabha grenzt sich in seinem Text *Wie das Neue in die Welt kommt* stark von Fredric Jamesons Fokussierung auf die Differenzkategorie ‚Klasse‘ ab. Auf diese interessante Auseinandersetzung kann hier nicht weiter eingegangen werden (Bhabha 2011: bes. 331 f.).

nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu anderen ebenso gewaltsam zustande gekommenen Gemeinschaften zu fragen?

Gewalt muss hier differenziert werden, es geht nicht um die gewaltsame Gemeinschaft zusammengepferchter Gallionssklaven, sondern um den Aspekt der ‚Nicht-Natürlichkeit‘ von Gemeinschaften: Dies kann ein Kinopublikum ebenso sein wie ein Wahlvolk oder wie Teilnehmende an einem Symposium. Es kann sich um eine Eintagsfliege handeln, wie sie sich in der Bild-Überschrift „Wir sind Papst“ vom 20. April 2005 zeigt, sich über ein paar Wochen hinziehen wie im ‚Sommermärchen‘ während der Fußball-WM in Deutschland oder über ein paar Jahre beispielsweise in Kriegszeiten. Es wird eine Form von Gemeinschaft erzeugt, die hybride Subjekte temporär kollektiviert oder in der sich hybride Subjekte temporär kollektivieren. An dieser Stelle verlasse ich Bhabhas Definitionen von Zeitlichkeit, der Minoritäten und Majoritäten auf ungleichzeitigen Ebenen einordnet (vgl. Bonz/Struve 2011: 133). Temporäre Kollektivierungen sind trotz der Hybridität der Subjekte denkbar, auch wenn die Motivationen, Interessen und Ziele der Mitglieder dieser zeitlich begrenzten Gemeinschaften weit voneinander abweichen können, je nachdem, ob sie Minoritäten oder Majoritäten angehören oder sich sonst differenzieren. Lichterman schlägt vor, sich weniger auf Institutionen als vielmehr auf Aktionen als Lösung des Kollektivierungsproblems zu fokussieren (vgl. Lichterman 2012: 212). Eine Aktion wie beispielsweise eine Demonstration kann politische AkteurInnen kollektivieren, nicht vollständig kontextunabhängig, aber doch über Länder-, Klassen- und ‚Rasse‘-Grenzen hinaus, wie die *Occupy*-Bewegung zeigt. Interessanter als die Frage einer Systematisierung wäre in diesem Beispiel, die Motivation der hybriden Subjekte zu hinterfragen, die sich weder unter einem politischen Überbau vereinen, noch klare gemeinsame Ziele haben.

Für Burckhardt gibt es zwar den eindeutigen Rahmen einer ‚Volkskultur‘, doch würde er die Entstehung von Kulturellem mit dem Begriff der ‚Geselligkeit‘ (Burckhardt 1978: 126) beschreiben, die im Umfeld „freier, geistiger Tauschplätze“ gegeben ist (ebd.: 123 ff.). Diese definiert er gerade nicht als der Politik entgegenstehende Bewegung, die nur der Unterhaltung diene, sondern gerade in der Geselligkeit stellt sich „klarer als sonst irgendwo die Wechselwirkung zwischen dem Allgemeinen und den Individuen dar“ (ebd.: 126). In der aus freien Stücken gewählten Geselligkeit, die also nicht auf Ideologie beruht wie Konzepte von Nation oder Kultur, denn diese sind nicht frei gewählt, in dieser Geselligkeit befindet sich die Kollektivierung als *Beyond*, als Zusammenspiel zwischen handelnden Subjekten und der sie umgebenden Struktur. Die Geselligkeit weist wiederum zurück auf die verschiedenen Identitätskonstitutionen der einzelnen Subjekte, die sich verschiedenen Gemeinschaften zugehörig fühlen können, woraus sich durchaus individuelle „Wirklichkeitskonstruktionen“ ergeben und die sich aufgrund „handlungsmotivierender“ Faktoren zu eben dieser Form von Geselligkeit entschieden haben und nicht zu einer anderen (vgl. Pesch 2000: 169 ff.). Hier könnte sich ein möglicher Zugang für die politische Kulturforschung eröffnen, der danach fragt, wie es zu dieser oder jener Kollektivierung beziehungsweise Geselligkeit überhaupt gekommen ist, um die Bedeutung der Zusammenkunft aus der handlungsorientierten Motivation heraus zu erschließen.

4. Auswege über Umwege

Die vier *Beyonds* der Bedingtheit, der Variabilität, der Hybridität und der Kollektivierung zu beschreiben, soll vor allem eines bewirken: Eine Sensibilisierung der politischen Kulturforschung für theoretische Belange jenseits einer empirischen Sozialforschung, die auf Operationalisierung von Theoremen eher bedacht zu sein scheint als auf die Belastbarkeit ihrer theoretischen Voraussetzungen. Komplexität zu reduzieren, indem Systematiken versucht werden, scheint mir die *Beyonds*, als Dazwischen und als Darüberhinaus, auszublenzen. Einzelfallanalysen zu politischen Kulturen sind jedoch möglich, wenn – neben sicherlich noch weiteren, jeweils zu bestimmenden Aspekten – dieses Dazwischen Beachtung findet: wenn also zunächst die Bedingtheit von Politik und Kultur bestimmt wird, indem das untrennbar scheinende Konzept der politischen Kultur getrennt wird, um die Potenzen oder Wirkmächtfelder in ihrem Verhältnis zu betrachten. Aus „Waddehadeddeda“²⁶ muss Klarheit und Differenzierung werden. Für eine moderne politische Kulturforschung gilt es, die Potenz der Kultur um ihre Variabilität zu erweitern, um sie so als Potenz im eigentlichen Wortsinn, als Mächtige, zu begreifen, die sich ihrer Instabilität bewusst ist. Wenn die Variabilität der Kultur als instabile Potenz (Burckhardt) oder Instanz (Laclau/Mouffe) zur Voraussetzung der weiteren Überlegungen wird, dann muss die Hybridität der handelnden Subjekte Anerkennung und Berücksichtigung in den Fallstudien finden, um sich dann viertens von konstruierten Großprojekten wie Nationalkulturen zu befreien und die Temporalität von Kollektivierung ins Zentrum zu stellen. Es sind die Geister, die im Dazwischen wühlen, die die politische Kulturforschung vorantreiben können. Dann muss man gar nicht einen ganzen Pudding zweckentfremden, sondern kann an kleinen theoretischen Portionen die Zusammensetzung der Zutaten und ihre Zubereitung in Augenschein nehmen.

Literatur

- Almond, Gabriel A. / Verba, Sidney, 1963: *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London
- Bhabha, Homi K., 1997a, Verortungen der Kultur. In: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Stauffenberg Discussion, Band 4*, Tübingen, 123–148.
- Bhabha, Homi K., 1997b, DissemiNation, Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation. In: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Stauffenberg Discussion, Band 4*, Tübingen, 149–194.
- Bhabha, Homi K., 2011: Wie das Neue in die Welt kommt. In: Ders., *Die Verortung der Kultur. Stauffenberg Discussion, Band 5*, 317–352.
- Bonz, Jochen / Struve, Karen, 2011: Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“. In: Stephan Moebius / Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage*, Wiesbaden, 132–145.
- Burckhardt, Jacob, 1978 [1905]: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart.
- Butler, Judith, 2005: *Giving an Account of Oneself*, New York.

26 Bei „Waddehadeddeda“ handelt es sich um ein Lied, das Stefan Raab für den *Eurovision Song Contest* 2000 geschrieben hat.

- Chilton, Stephen, 1988: Defining Political Culture. In: *The Western Political Quarterly* 41, 419–445.
- Drichel, Simone, 2008: The Time of Hybridity. In: *Philosophy Social Criticism* 34, 587–615.
- Formisano, Ronald P., 2001: The Concept of Political Culture. In: *Journal of Interdisciplinary History* 31, 393–426.
- Greiffenhagen, Sylvia, 2009: Theorie(n) der Politischen Kultur. In: Samuel Salzborn (Hg.), *Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, Frankfurt (Main) / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 11–30.
- Greiffenhagen, Martin / Greiffenhagen, Sylvia, 2002: *Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*, 2., völlig überarbeitete und aktualisierte Auflage, Opladen.
- Günther, Horst, 1997: *Der Geist ist ein Wühler. Über Jacob Burckhardt*, Frankfurt (Main).
- Hardtwig, Wolfgang, 2011: *Politische Kultur der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen.
- Hinde, John R., 2000: *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal / Kingston / London / Ithaka.
- Jameson, Fredric, 1993: On Cultural Studies. In: *Social Text* 34, 17–52.
- Kaase, Max, 1983: Sinn oder Unsinn des Konzepts Politische Kultur für die Vergleichende Politikforschung, oder auch: Der Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln. In: Ders. / Hans Dieter Klingemann (Hg.), *Wahlen und politisches System. Analysen aus Anlaß der Bundestagswahl*, Opladen, 144–171.
- Laclau, Ernesto, 2007: Ideologie und Postmarxismus. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld, 25–40.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1991: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lane, Ruth, 1992: Political Culture: „Residual Category or General Theory?“ In: *Comparative Political Studies* 25, 362–386.
- Lichterhan, Paul, 2012: Reinventing the Concept of Civic Culture. In: *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, Oxford, 207–231.
- Liotard, Jean-François, 1986: *Das postmoderne Wissen*, Graz / Wien.
- Mouffe, Chantal, 2007a: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2007b: Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld, 41–55.
- Newman, Saul, 2002: Constructing Political Culture Theory. *The Political Science of Ronald Inglehart*. In: *Politics & Policy* 30, 597–622.
- Noll, Thomas, 1997: *Vom Glück der Gelehrten. Versuch über Jacob Burckhardt*, Göttingen
- Oetinger-Verlag zu Astrid Lindgren, 2009: <http://www.oetinger.de/verlag/haeufige-fragen/neger-und-zigeuner.html>, 27.02.2013.
- Opielka, Michael, 2006: Politische Kultur – Zur Aktualität eines Theorieprogramms. In: *Sozial* 11, 45–50.
- Papathanassiou, Vassilios, 1982: *Kulturwissenschaftliche Ansätze in den Werken von Jacob Burckhardt*, Saarbrücken.
- Pesch, Volker, 2000: *Handlungstheorie und Politische Kultur*, Wiesbaden.
- Pettenkofer, Andreas, 2002: Mythischer Diskurs / Symbolische Form. Zur Unvollständigkeit des ‚cultural turn‘ in der Politischen Soziologie. In: *Zeitschrift für Soziologie* 31, 451–471.
- Pickel, Susanne / Pickel, Gert, 2006: *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden*, Wiesbaden.
- Rath, Gudrun, 2010: ‚Hybridität‘ und ‚Dritter Raum‘. *Displacements* postkolonialer Modelle. In: Eva Eßlinger / Tobias Schleichriemen / Doris Schweitzer / Alexander Zons (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt (Main), 137–149.
- Reisinger, William M., 1995: The Renaissance of a Rubric: Political Culture as Concept and Theory. In: *International Journal of Public Opinion* 7, 328–352.
- Rogge, Jörg, 2010: Historische Kulturwissenschaften. Eine Zusammenfassung der Beiträge und konzeptionellen Überlegungen. In: Jan Kusber (Hg.), *Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven*, Bielefeld, 351–379.
- Rohe, Karl, 1994: Politische Kultur – Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts. In: Oskar Niedermayer / Klaus von Beyme (Hg.), *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Berlin, 1–21

- Salzborn, Samuel, 2009: Der Vergleich politischer Kulturen. Theorien, Konzepte und Methoden. In: Ders. (Hg.), *Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, Frankfurt (Main) / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 45–60.
- Sammer, Marianne, 1994: *Intuitive Kulturgeschichtsschreibung. Ein Versuch zum Verhältnis von Geschichtsdanken und kulturhistorischer Methode bei Jacob Burckhardt*, Kulturgeschichtliche Forschungen Band 19, München.
- Schulin, Ernst, 1983: Burckhardts Potenzen- und Sturmlehre. Zu seiner Vorlesung über das Studium der Geschichte (den Weltgeschichtlichen Betrachtungen). In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophischhistorische Klasse Bericht 2*, Heidelberg, 5–30.
- Schwelling, Birgit, 2001: Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der politischen Kulturforschung nach dem „cultural turn“. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 11, 601–630.
- Scott, David, 2003: *Culture in Political Theory*. In: *Political Theory* 31, 92–115.
- Siebert, Irmgard, 1991: *Jacob Burckhardt. Studien zur Kunst- und Kulturgeschichtsschreibung*, Basel.
- Sigurdson, Richard, 2004: *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, Toronto / Buffalo / London.
- Sontag, Susan, 2003: *Regarding the Pain of Others*, New York.
- Spivak, Gayatri C., 2011: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien / Berlin.
- Vasilache, Andreas, 2003/2004: Ethischer Universalismus und die Vielfalt von Kulturen. Zur Geltungsmöglichkeit und Legitimierung von universellen Werten jenseits der Relativität kultureller Begründungsversuche. In: *WeltTrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien* 41, 91–106.
- Westle, Bettina, 2009: Rezeptionsgeschichte des Konzepts der politischen Kultur. In: Dies. / Oscar W. Gabriel (Hg.), *Politische Kultur*, Baden-Baden, 24–39.

Rückkehr der Krisentheorie?

Ein Blick voraus auf Claus Offes Frühwerk

David Strecker*

Claus Offe gilt heute zweifellos als einer der renommiertesten deutschen Sozialwissenschaftler. Die Gründe dafür sind vielfältig. Seine Forschung bezieht sich auf die grundlegenden institutionellen Komplexe moderner Gesellschaften, die er im Einklang mit gängigen Annahmen in den Bereichen der Politik und der Ökonomie erkennt. Dabei lässt er sich von aktuellen Herausforderungen anregen und versteht seine Analysen als Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstaufklärung; sozialwissenschaftliche Forschung hat dieser Auffassung zufolge in erster Linie den Sinn, neue Perspektiven sowie relevante Informationen in die politische Öffentlichkeit einzuspeisen und auf diese Weise die Qualität der normativen Debatten einer Gesellschaft zu steigern. Damit begibt Offe sich gerade nicht auf das Feld utopischer, von empirischen Befunden entkoppelter Spekulation; in seiner Forschung verkörpert sich vielmehr der nüchterne, methodisch kontrollierte Blick der professionalisierten Sozialwissenschaften. Geprägt worden ist dieser nicht zuletzt durch den frühen Kontakt mit und die produktive Verarbeitung der englischsprachigen Forschung. Hinzu kommt Offes Neigung, die Widersprüche, Probleme, Hindernisse und Blockaden (Geis/Strecker 2005) institutioneller Arrangements aufzuzeigen.

Dieser Fokus, in Kombination mit seinen politischen Überzeugungen, die öffentlich wurden durch die von ihm mitverfasste SDS-Denkschrift *Hochschule in der Demokratie* (1961) und das daraus dann hervorgegangene gleichnamige Buch, seine frühe Kenntnis auch der kritischen europäischen Autoren, insbesondere der Weimarer Zeit, sowie schließlich der Umstand, dass Offe nach seinem Studium der Soziologie, Volkswirtschaft und Philosophie in Köln und Berlin 1965 in Frankfurt am Main Assistent des gut zehn Jahre älteren Jürgen Habermas wurde, bereiteten den Boden dafür, dass er bald wie dieser als führender Kopf einer zweiten Generation der Kritischen Theorie der ‚Frankfurter Schule‘ galt, die damals im Rahmen der 68er-Bewegung wiederentdeckt wurde und hierzulande bald als die kritische Alternative schlechthin zu den etablierten Ansätzen nicht zuletzt ehemals nationalsozialistischer Autoren galt. Entscheidend dafür war freilich die von Offe damals entwickelte Spätkapitalismustheorie. Diese fand ein breiteres Publikum, als er im Anschluss an einen längeren Aufenthalt in Berkeley und Harvard an das neugegründete Starnberger Max-Planck-Institut gegangen war, an dem unter Habermas gewis-

* Dr. David Strecker, Friedrich-Schiller-Universität Jena
Kontakt: david.strecker@uni-jena.de

sermaßen das frühe Programm des Frankfurter Instituts für Sozialforschung in modernisierter Form wiederaufleben sollte, und er 1972 die Aufsatzsammlung *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* publizierte. 1973 an der Universität Konstanz in Politikwissenschaft mit einer Studie habilitiert, die diesen Ansatz weiter ausgearbeitet hat, erhielt Offe 1975 in Bielefeld eine Professur für Politikwissenschaft und Soziologie. Noch in den ersten Jahren dort trat die Spätkapitalismustheorie freilich zunehmend in den Hintergrund. Schon lange vor seiner Zeit in Bremen (ab 1989) und Berlin (ab 1995 HU, seit 2006 Hertie School of Governance) fand sie kaum noch Erwähnung.

Allen ökonomischen Problemen zum Trotz, die die Regierungen zunächst der westlichen Welt in den vergangenen Jahrzehnten unter einen permanenten Handlungsdruck setzten, hat der kapitalismus- und krisentheoretische Zuschnitt, dem dieser Ansatz seinen Erfolg verdankte, ihn auch bald als überholt erscheinen und in Bibliotheksregalen verstauben lassen. Zur Bewältigung der ökonomischen Probleme wurden den theoretischen Annahmen zuwider scheinbar fortlaufend neue Instrumente entwickelt, die krisenhafte Zuspitzungen abzufedern vermochten; zudem galt der Kapitalismus als solcher zunehmend als normativ wie faktisch alternativlos und darüber hinaus angesichts seiner unzähligen *varieties* kaum mehr als analytisch reputabler sozialwissenschaftlicher Begriff. Das hat sich mittlerweile bekanntlich grundlegend geändert. Angesichts der aktuellen Verwerfungen, durch die der heute global entfesselte, finanzmarktgetriebene Kapitalismus die politischen Eliten zu immer kurzatmigeren Reaktionen nötigt, sind Kapitalismusanalyse und Krisenthematik auf die sozialwissenschaftliche Bühne zurückgekehrt. Diese Entwicklung verhilft auch der zwischenzeitlich vergessenen Spätkapitalismustheorie zu neuer Aufmerksamkeit. Indes pflegt nicht nur Offe selbst ein eher distanzierendes und ambivalentes Verhältnis zu seinen frühen Schriften und spricht von „überambitionierten oder unter-substantiierten Behauptungen“ (Offe 2012: 601). So dürften auch eine Neuauflage (Offe 2006) und jüngere Aktualisierungsbemühungen (Borchert/Lessenich 2005; Lessenich 2008; Streeck 2013) wenig daran geändert haben, dass die Spätkapitalismustheorie über ihren Namen hinaus einstweilen kaum mehr zum etablierten Kernbestand sozialtheoretischen Wissens gezählt werden darf. Als Ergänzung zu dem nachfolgend abgedruckten Gespräch, möchte ich deswegen die vom jungen Claus Offe entwickelte Theorie des Spätkapitalismus in Erinnerung rufen und in ihrer gesellschaftstheoretischen Relevanz skizzieren (vgl. dazu ausführlich Strecker 2012).

Der Begriff des Spätkapitalismus ist schon zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts eingeführt worden, um zu verdeutlichen, wie weitgehend sich der damalige Kapitalismus gegenüber dem von Marx analysierten sozioökonomischen System strukturell verändert hatte (Sombart 1902). Wie schon frühere Autoren aus dem Frankfurter Theoriekontext greift Offe diesen Begriff dann in den späten 1960er Jahren auf, also im Kontext keynesianischer Programme gesamtwirtschaftlicher Steuerung und technokratischer Sozialordnungskonzeptionen, um eine Gesellschaft zu analysieren, in der die Staatstätigkeit im Prinzip alle sozialen Sphären erfasst hat, die Entscheidung über Investitionen und die Aneignung von Gewinnen im Kern aber dennoch in privater Hand verbleiben, anstatt politisiert zu werden. Als Schlüssel zur Erklärung dieses Rätsels dient ihm der Begriff des kapitalistischen Staates. Auf diesen richten sich die drei Erklärungsansprüche, die sich mit der Spätkapitalismustheorie verbinden: Welche Kräfte haben den kapitalistischen Staat entstehen lassen? Wie bewerkstelligt dieses Gebilde, dass Kapitalismus und Demokratie trotz ihres grundlegenden Spannungsverhältnisses gleichwohl koexistieren? Und welche

strukturellen Tendenzen bestimmen unter diesen Bedingungen die künftige gesellschaftliche Entwicklung?

In einem ersten Schritt erläutert Offe (1973) die Genese des kapitalistischen Staates als Reaktion auf die Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Ökonomie. Bei den unterschiedlichen Formen politischer Intervention handelt es sich mithin um Problemlösungsinstrumente für die Dysfunktionalitäten einer durch unkoordinierte private Investitionsentscheidungen strukturierten Wirtschaft. Monopolbildungen sorgen zunächst für die Organisation des Einzelkapitals. Auf einer nächsten Stufe folgt die Organisation des Gesamtkapitals durch die systematische Verkopplung der Forschung mit dem ökonomischen Prozess und die Vergabe umfangreicher staatlicher Aufträge. Darüber hinaus bleibt zur Absicherung von Wirtschaftswachstum dann noch der Ansatz gesamtwirtschaftlicher Steuerung. Weil damit, wie Offe damals glaubte, die Möglichkeiten zur systemkonformen Bearbeitung kapitalistischer Krisentendenzen kategorial ausgeschöpft seien, sei mit dem Keynesianismus die Phase des Spätkapitalismus angebrochen. Der kapitalistische Staat, von dessen Leistungen der ökonomische Prozess auf dieser Stufe des postliberalen Kapitalismus abhängig geworden ist, entsteht also aus der Bearbeitung von Systemproblemen. Handlungstheoretische Überlegungen spielen dabei keine Rolle. Die Erklärung beruht ganz auf funktionalistischen Annahmen.

Ebenso verfährt Offe bei der Analyse der Funktionsweise des kapitalistischen Staates. Dass sich die Politik trotz demokratischer Legitimation vorrangig an den Erfordernissen einer profitgetriebenen Ökonomie orientiere, sei nicht etwa durch die manifeste Repression antikapitalistischer oder doch zumindest systembedrohender Interessen auf der Ebene politischer Entscheidungen zu erklären. Ausschlaggebend sei vielmehr die institutionelle Struktur des kapitalistischen Staates. In den Formeigenschaften politischer Institutionen identifiziert Offe (1969) im Anschluss an Überlegungen aus der amerikanischen Politikwissenschaft zu den Verzerrungseffekten politischer Verfahrensregeln Filtermechanismen, die die Politik funktional auf den Akkumulationsprozess abstimmen. Auf der Input-Seite des politischen Prozesses beschreibt die Spätkapitalismustheorie solche institutionellen Selektivitäten erstens an politischen Parteien, die sich im Wettbewerb um Stimmen sachlich und sozial weitgehend annähern. Abweichende, polarisierende, gar systemkritische Positionen, so das hier in arg groben Zügen gezeichnete Bild der politischen Arena, werden unter diesen Bedingungen im Prinzip nicht einmal mehr formuliert. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Offe zweitens mit Blick auf den Funktionswandel von Parlamenten, in denen ähnliche zentripetale Kräfte das Kritikspektrum effektiv beschränkten und sich zudem die Regierungsfractionen in Werbeträger der Regierungspolitik transformiert hätten, anstatt parlamentarische Kontrollaufgaben wahrzunehmen. Innovativer ist drittens die Analyse der ungleichen Chancen gesellschaftlicher Interessen in der erweiterten politischen Arena, also im Bereich von Verbänden und Gewerkschaften. Ein erster Filter trennt hier der Spätkapitalismustheorie zufolge schon die Interessen spezifischer Statusgruppen einerseits und andererseits allgemeine Interessen, die aufgrund der Logik kollektiven Handelns nur in geringem Maße organisationsfähig sind. Ein zweiter Filter besteht in der unterschiedlichen Konfliktfähigkeit auch der überhaupt organisationsfähigen Interessen. In kapitalistischen Gesellschaften können sich hier vor allem Interessen Geltung verschaffen, die aufgrund ihrer ökonomischen Bedeutung mit Leistungsverweigerung drohen können. Schließlich verfügen aber auch Arbeitnehmer- und Arbeitgeberseite über asymmetrische Chancen dafür, dass ihre Interessen im politischen Prozess berücksichtigt werden, weil Erstere deutlich heterogener und folglich schwieriger zu klären und zu vereinbaren sind.

Diese Selektivität des kapitalistischen Staates setzt sich auf der Output-Seite des politischen Prozesses fort. Der aus dem ohnehin schon beschränkten Spektrum politischer Alternativen resultierende demokratische Wille wird im Bereich der Exekutive noch weiter verzerrt. Dabei unterstellt die Spätkapitalismustheorie auch hier nicht, dass ökonomische und politische Eliten zu einem Herrschaftsblock verschmolzen wären und sich die Gesellschaft gewissermaßen zur Beute gemacht hätten. Ebenso ist Offe darum bemüht, den funktionalistischen Fehlschluss zu vermeiden, der kapitalistische Staat sei aufgrund der Funktionsdefizite entstanden, die er bearbeitet. Deswegen zeichnet er am Beispiel der Berufsbildungsreform empirisch nach, wie die Tätigkeit der Exekutive durch das formale Interesse an Selbsterhaltung motiviert wird. Die selbstinteressierte Perspektive des Staates zwingt zur vorrangigen Bearbeitung besonders grundlegender Herausforderungen, insbesondere der Gewährleistung ökonomischer Stabilität und hinreichender Loyalität der Bevölkerung.

Spätkapitalistische Gesellschaften müssen dieser Überlegung zufolge auch mit Blick auf ihre künftige Entwicklung im Rahmen eines dreigliedrigen Schemas analysiert werden, in dem das politisch-administrative System zwischen dem ökonomischen und dem normativen System angesiedelt ist. Einerseits muss der Staat zur Vermeidung ökonomischer Krisen systemkonforme Steuerungsleistungen erbringen, ohne andererseits den Rückhalt in der Bevölkerung zu verlieren. Entscheidend ist hier die nicht weiter problematisierte Annahme, dass eine unverzerrte demokratische Willensbildung nicht mit der ungleichen Verteilungsstruktur kapitalistischer Ökonomien vereinbar ist. Unter Bedingungen einer umfassenden Staatstätigkeit kann die bestehende Ordnung deswegen nur aufrechterhalten werden, indem die Folgebereitschaft durch sozialstaatliche Leistungen erkaufte wird. Weil erkaufte Loyalität im Gegensatz zu einer auf Überzeugungen beruhenden Legitimität aber keine Stopregel kennt, kann der kapitalistische Staat lediglich zwischen den inkompatiblen Anforderungen von Wirtschaft und Bevölkerung herumlavieren und vermag Legitimitätskrisen, also politische Krisen, die sich aus dem notwendigerweise unzureichenden Management ökonomischer Krisen ergeben, letztlich nicht dauerhaft zu vermeiden.

Nun ist es in der Folgezeit bekanntlich nicht zu den prognostizierten Legitimitätskrisen gekommen. Eine mögliche Erklärung dafür bietet die berühmte Kolonialisierungsthese von Jürgen Habermas, die aus einer Weiterentwicklung der Spätkapitalismustheorie hervorgegangen ist. Wie erläutert, geht Offes Version der Spätkapitalismustheorie zunächst klassisch marxistisch davon aus, dass der kapitalistische Akkumulationsprozess zwangsläufig ökonomische Krisen verursacht, die, so die theoretische Innovation, durch politische Interventionen aufgefangen werden, allerdings nur um den Preis von politischen Krisen, die auf der Input-Seite des politischen Systems die Gestalt von Legitimitätskrisen annehmen. Hier schließt Habermas (1973) an. Während Offe annimmt, dass der Staatsinterventionismus eine Anspruchsinflation bewirkt, die der kapitalistische Staat systematisch enttäuschen muss, macht Habermas geltend, dass dies nur dann notwendigerweise folgt, wenn die Motivbildung der Individuen einer Eigenlogik folgt, die zu den kapitalistischen Aneignungsverhältnissen in Spannung tritt. Dieser Überlegung gemäß setzen Legitimationskrisen Motivationskrisen voraus. Doch ebenso wie ökonomische Krisen durch die Ressource administrativer Macht, sollen politische Krisen durch Ressourcen der Lebenswelt aufgefangen werden können: Die Zahlungen vonseiten der staatlichen Leistungsverwaltungen und der Arbeitgeber sorgen für ein hinreichendes Niveau an politischer Folge- und ökonomischer Leistungsbereitschaft, doch der Preis dafür besteht in einer Ausbreitung klientelistischer und konsumistischer Orientierungen, die persönliche Urteils- und Handlungskompetenzen angreift und gesellschaftliche Sinnressourcen aus-

trocknet, eine autonome und ausgewogene Meinungsbildung der Gesellschaftsmitglieder über ihre individuellen und gemeinschaftlichen Ziele unterminiert, sie anfällig für paternalistische Bevormundung werden lässt und die Dominanz einseitig an der Warenwelt ausgerichteter Lebensstile zementiert (Habermas 1981; vgl. ausführlich dazu Strecker 2012: 225 ff.).

Auch diesem Szenario einer Kolonialisierung lebensweltlicher Sphären durch systemische Imperative, also des Eindringens von Geld und administrativer Macht in grundlegend kommunikativ strukturierte Bereiche wie die der Sozialisation und der Kultur, liegt freilich die Annahme einer erfolgreichen politischen Bearbeitung der ökonomischen Krisentendenzen zugrunde. Legitimitätskrisen wie Kolonialisierungspathologien ergeben sich diesen Überlegungen zufolge aus der mit keynesianischen Instrumenten gewährleisteten Strategie dauerhaften Wirtschaftswachstums und ökonomischer Prosperität. Rückblickend kann man heute festhalten: Die entsprechenden wirtschaftspolitischen Konzepte befanden sich schon in der Defensive, als die hier referierten Thesen noch formuliert wurden. Nun hatte Habermas (1985: 195 f.) die Möglichkeit einer Rückkehr ökonomischer Probleme durchaus erwogen und für diesen Fall als Alternative zur Kolonialisierung die Aufkündigung des sozialstaatlichen Kompromisses und traditionelle Klassenkonflikte vorausgesagt. Auch diese Prognose entspricht jedoch nicht der tatsächlichen gesellschaftlichen Entwicklung.

Beobachten lässt sich stattdessen: Das Scheitern des kontinuierlichen Wachstumsversprechens, das jedoch keine systemgefährdenden Legitimitätskrisen ausgelöst hat, sondern, im Gegenteil, mit einer Zunahme der Akzeptanz des demokratischen Kapitalismus einhergegangen ist; trotz Abschieds von einer Politik der Globalsteuerung gleichwohl eine sogar gesteigerte Bürokratisierung und Monetarisierung sozialer Beziehungen; das Management ökonomischer Krisentendenzen durch die Entwicklung neuer Instrumente, die wie im Fall von Workfare-Programmen immer tiefer in die persönliche Lebensführung eindringen und die auf dem Wege öffentlicher wie privater Verschuldung neue Investitionsmöglichkeiten eröffnen und das Wachstum deregulierter Finanzmärkte gefördert haben; sowie nicht zuletzt einen von den Frankfurter Krisentheoretikern nicht vorausgesehenen und, mehr noch, überraschenderweise von der Bevölkerung hingenommenen neoliberalen Angriff der Kapitaleseite auf das sozialstaatliche Nachkriegsarrangement, der den Bürgerstatus durch Verlagerung von Aufgaben der Daseinsvorsorge vom Staat auf den Markt nachhaltig ausgedünnt hat.

Beobachtungen wie die letztgenannte verlangen nach einer handlungstheoretischen Deutung, wie sie zuletzt am aufsehenerregendsten von Wolfgang Streeck (2013) vorgelegt worden ist. Gleichwohl steht jede handlungstheoretische Erneuerung der Krisentheorie vor dem Problem, erklären zu müssen, auf welche Weise Strategien wie der neoliberale Umbau der Gesellschaft den divergierenden Interessen heterogener Eliten zum Trotz überhaupt formuliert und realisiert werden können. Der systemtheoretische Zugang der Spätkapitalismustheorie und die Betonung der den unterschiedlichen Funktionsbereichen je spezifischen Interessenlagen sowie der korrespondierenden institutionellen Eigenlogiken eignen sich hier als Korrektiv gegen die Gefahr verschwörungstheoretischer Verkürzungen. Ohnehin bedarf es funktionalistischer Theoreme, um in der Mannigfaltigkeit historischer Kontingenzen jene sozialen Zusammenhänge erfassen zu können, die krisenhafte Entwicklungen bewusstseinsfern, also ‚hinter dem Rücken‘ der Akteurinnen und Akteure und durch den ‚Druck der Verhältnisse‘ anstoßen. Der durch die Erfahrung der vergangenen drei bis vier Jahrzehnte belehrte Blick zurück auf die Spätkapitalismustheorie

von Offe und ihre Weiterentwicklung bei Habermas lässt folglich deren Stärken wie deren Schwächen erkennen und ist damit zugleich ein Blick voraus auf die Konturen einer überzeugenden aktuellen Krisentheorie.

Neben der grundlegenden Einsicht in das Erfordernis einer Verknüpfung handlungstheoretischer und funktionalistischer Annahmen zeigt sich insbesondere an dem unvorhergesehenen Verhalten sowohl der Eliten wie der breiten Bevölkerung ferner, dass die Frankfurter Krisentheorie die Genese handlungsleitender Überzeugungen nicht hinreichend ausgeleuchtet und trotz aller Distanz zu kruden materialistischen Annahmen allzu direkt von sozialen Strukturen auf Akteursüberzeugungen geschlossen hat. Abgesehen von dem überholten nationalstaatlichen Analyserahmen wurzeln die falschen Prognosen der Spätkapitalismustheorie in erster Linie in fehlerhaften Annahmen dazu, welche Akteurinnen und Akteure wann welche Forderungen erheben und welche Zumutungen von ihnen in welchen Konstellationen hingenommen werden. Es ist also vor allem der Zusammenhang von Krise und Konflikt, der gerade angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen einer erneuten Analyse bedarf.

Literatur

- Borchert, Jens / Lessenich, Stephan, 2005: „Spätkapitalismus“ *revisited*. Möglichkeiten und Grenzen adaptiver Selbsttransformation der Wohlfahrtsstaatsanalyse. In: Anna Geis / David Strecker (Hg.), Blockaden staatlicher Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe, Frankfurt (Main) / New York, 83–97.
- Geis, Anna / Strecker, David, 2005 (Hg.): Blockaden staatlicher Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe, Frankfurt (Main) / New York.
- Habermas, Jürgen, 1973: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1985: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt (Main).
- Lessenich, Stephan, 2008: Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld.
- Nitsch, Wolfgang / Gerhardt, Uta / Offe, Claus / Preuß, Ulrich K., 1965: Hochschule in der Demokratie. Kritische Beiträge zur Erbschaft und Reform der deutschen Universität, Berlin.
- Offe, Claus, 1969: Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme. In: Gisela Kress / Dieter Senghaas (Hg.), Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme, Frankfurt (Main), 155–189.
- Offe, Claus, 1972: Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur Politischen Soziologie, Frankfurt (Main).
- Offe, Claus, 1973: ‚Krisen des Krisenmanagement‘. Elemente einer politischen Krisentheorie. In: Martin Jänicke (Hg.), Herrschaft und Krise. Beiträge zur politikwissenschaftlichen Krisenforschung, Opladen, 197–223.
- Offe, Claus, 1975: Berufsbildungsreform. Eine Fallstudie über Reformpolitik, Frankfurt (Main).
- Offe, Claus, 2006: Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Veränderte Neuausgabe, Frankfurt (Main) / New York.
- Offe, Claus, 2012: Rede anlässlich der Verleihung des Theodor-Eschenburg-Preises der DVPW. In: Politische Vierteljahresschrift 53, 601–606.
- Sombart, Werner, 1902: Der moderne Kapitalismus, Leipzig.
- Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS), 1961: Hochschule in der Demokratie. Denkschrift des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes, Frankfurt (Main).
- Strecker, David, 2012: Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis, Weilerswist.
- Streeck, Wolfgang, 2013: Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Frankfurt (Main).

„Die plötzliche Implosion eines obsoleten Gesellschaftssystems ist ja eine Eventualität, die auch auf der anderen Seite des ehemaligen Eisernen Vorhangs keineswegs auszuschließen ist“

Claus Offe im Gespräch mit David Strecker

*David Strecker**

Strecker: Sie sind von der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft im vergangenen Jahr für Ihr Lebenswerk ausgezeichnet worden. Der seit 2003 alle drei Jahre verliehene Preis trägt bisher den Namen Theodor Eschenburgs, dessen Verstrickungen mit dem NS-Regime gegenwärtig in der Diskussion sind. In Ihrer Preisrede, die ein Medienecho zur Folge hatte, das diese Diskussion über die Fachgrenzen hinaus in die breitere Öffentlichkeit getragen hat, distanzieren Sie sich deutlich von Eschenburg, vor allem von der Wahl seines Namens zur Benennung des Preises und schließen sich der Empfehlung eines im Auftrag von Vorstand und Beirat der DVPW von Hannah Bethke angefertigten Gutachtens an, den Preis künftig anders zu benennen. Bitte skizzieren Sie Ihre Kritik nochmals.

Offe: Die unerwartet dramatische Entwicklung, die da eingetreten ist, hat ihren Anfang im Frühsommer 2011, als mir von einem Mitglied des Vorstandes berichtet wurde, dass die Entscheidung getroffen worden ist, mir den Preis zu verleihen. Ich habe damals schon in einem Brief, aus dem ich dann in meiner Rede zitiert habe, in Bezug auf die Benennung des Preises nach Theodor Eschenburg drei Vorbehalte und Motive meines Zögerns formuliert.

Der erste Vorbehalt war, dass Theodor Eschenburg als hoher wirtschaftspolitischer Funktionär und Leiter eines staatskorporatistischen Verbandes eines Industriesektors in das Naziregime involviert und an zumindest *einer* Enteignung, ‚Arisierung‘ nannte man das damals, beteiligt gewesen ist, und zwar in einer Weise und, wie die Dokumente zeigen, in einer Sprache, die schlicht abstoßend ist. Nun bin ich nicht zum Richter über einzelne Handlungen und Entscheidungen von Personen im NS-Regime berufen. Aber die Dokumente zeigen doch eine mehr als belanglose Verwicklung. Eines der beiden Gutachten, auf die ich mich gestützt habe, das von Frau Bethke, lässt deutlich erkennen, dass er in mindestens diesem Falle bedenkenlos und aktiv, ohne jeden Vorbehalt und mit einer gewissen Beflissenheit dem Regime seine Wünsche erfüllt hat.

* Dr. David Strecker, Friedrich-Schiller-Universität Jena
Kontakt: david.strecker@uni-jena.de

Der zweite Punkt ist der, dass er dazu in seinem ausführlichen autobiografischen Werk nie Stellung genommen hat. Vielmehr hat er, als politischer Publizist in der *Zeit* und an anderen Stellen, die politische Biografie von Leuten wie Hans Globke beschönigend, verharmlosend und preisend kommentiert. Dieses Fehlen einer expliziten rückblickenden Stellungnahme zu eigenen und anderen Handlungen – das stört mich. Zumal es Anhaltspunkte dafür gibt, die von seinen Freunden und Schülern geäußert worden sind, dass er über seinen auch in den frühen 1930er Jahren schon bezugten Antisemitismus nie wirklich hinweggekommen ist. Es findet sich keine Äußerung dazu. Das ist schwerlich geeignet, ihn zum irgendwie vorbildhaften Vertreter politikwissenschaftlicher Forschung und Lehre zu machen; die Entscheidung eines früheren Vorstandes der DVPW, dies dennoch zu tun, war meines Erachtens nicht gut bedacht. Das sind die beiden wichtigen Punkte.

Hinzu kommt aber auch die Art und Weise, wie Eschenburg Politikwissenschaft betrieben hat. Fachkundige Beobachter haben die Frage gestellt, ob er überhaupt Politikwissenschaft in Forschung und Lehre betrieben hat. Er hat politische Bildung betrieben und in den 1950er Jahren die institutionellen und curricularen Grundlagen für politische Bildung entwickelt. Ob man ihn deshalb, wie Marion Gräfin Dönhoff das getan hat, als Präzeptor Germaniae, also als Reeducation-Leiter charakterisieren muss, ist eine andere Frage. Aber er hat, zusammen mit Arnold Bergstraesser, das Fach Politische Bildung begründet. Das hat er allerdings in einer Weise getan, die in höchstem Maße unkritisch und distanzlos ist und für kritische Fragen wenig Raum bietet. Er hat davon gesprochen, dass politische Bildung die „Fahrschule der Demokratie“ sei. Verfassungspolitische Entscheidungen, die 1948/49 getroffen worden sind, hat er also als ein Regelwerk begriffen, das den Schülern, den Studierenden und der Öffentlichkeit als verbindlich nahegebracht und wie positives Recht eingepflegt werden muss. Dabei fehlt mir die Berücksichtigung des Sachverhalts, dass Demokratien stets selbstbefragende und zur Perfektionierung ihrer selbst disponierte und verpflichtete Systeme sind. Wozu ist eigentlich Demokratie gut und welches sind ihre Gefährdungen? Weshalb können Demokratien wie in der Weimarer Republik scheitern? Welche Kräfte und Machtverhältnisse sind maßgeblich dafür, dass Demokratien funktionieren und sich konsolidieren können? Alle diese Fragen sind ausgeblendet. Das war eben in den fünfziger Jahren so. Ich bin in den fünfziger Jahren aufgewachsen und dieser Doktrin ausgesetzt gewesen. Die mag seinerzeit ihr gutes Recht gehabt und heilsame Wirkungen entfaltet haben; aber sie verdient heute nicht, als vorbildgebende intellektuelle Leistung gewürdigt zu werden.

Einige der nicht sehr zahlreichen, wenn auch lautstarken Kritiker meiner Entscheidung, diese Fragen zu stellen und das auch öffentlich zu tun, sagen, ich habe Eschenburg herabgewürdigt. Das war nicht meine Absicht. Ich wollte nur einen Gegenakzent setzen gegen die meines Erachtens aus den drei genannten Komplexen von Gründen ungerechtfertigte *Heraufwürdigung* zum Namensgeber einer ganzen professionellen Vereinigung beziehungsweise ihres repräsentativen Preises. Zumal es auch andere Kandidaten gegeben hätte (wie Eugen Kogon, Ernst Fraenkel, Wolfgang Abendroth oder Franz Neumann), die als Gründungsväter der Politikwissenschaft in Nachkriegsdeutschland eine Rolle gespielt haben; Ernst Fraenkel ist als Remigrant sicher ein sehr viel plausiblerer Namensgeber.

Geradezu bestürzt hat mich dann die Äußerung eines Fachvertreters, man habe Eschenburg nicht überschätzen wollen, aber die Benennung des Preises sei ein Mittel gewesen, um konservative Mitglieder der Profession bei der Stange zu halten. Da es schon einmal eine Abspaltung gegeben hat, habe man einen Anreiz schaffen wollen, um die

Mitgliedschaft eher konservativer Kollegen zu erhalten. Das ist meines Erachtens eine zynische Instrumentalisierung dieses Vorgangs.

Mit dem Kollegen konnte ich mich im Übrigen problemlos darüber verständigen, dass die intellektuelle Bedeutung von Eschenburg heute – heute, das betone ich – eine durchaus beschränkte ist, was auch sein Zitiererfolg im aktuellen Schrifttum zeigt. Niemand liest heutzutage selbst das Buch, das am populärsten war, nämlich *Herrschaft der Verbände*, was ein schlecht strukturiertes politisches Feuilleton mit politischen Bemerkungen, Beobachtungen, Vermutungen und Befürchtungen ist und von seriöser Verbändeforschung und der Pluralismus-, der Korporatismus- oder der Gewerkschaftstheorie weit entfernt ist. Man liest das heute, wenn überhaupt, mit dem schönen Gefühl, dass es wirklich einen Fortschritt in der Politikwissenschaft gibt. Das sagt nichts über seine Rolle in den fünfziger Jahren aus, aber den Preis heute so zu benennen, suggeriert eine intellektuelle Respektabilität der namensgebenden Person, die meines Erachtens nicht mehr gegeben ist. Ich glaube nicht, dass es darüber ernsthaft Streit geben kann.

Strecker: Gab es denn auch Reaktionen auf Ihre Rede, die Sie für bedenkenswert halten?

Offe: Ja, es gab eine Reaktion des Kollegen Roland Czada, die mich nachdenklich gemacht hat und die ich respektabel fand. Czada hat in Telefonaten und einem Briefwechsel dargelegt, dass er, gerade auch durch seine Erfahrung mit politischer Bildung in jungen Demokratien Afrikas, davon überzeugt ist, dass politische Bildung im Sinne einer Propädeutik der Institutionenkunde – Was ist ein Parlament? Was ist ein Rechtsstaat? Was ist Gewaltenteilung? Was sind Wahlen? Was sind Bürgerrechte? – etwas ist, das unbedingte Voraussetzung für die Stabilität einer demokratischen Ordnung ist. Genau das habe Eschenburg praktiziert, der schon deswegen mehr Respekt verdiene, als ich das durch meine Intervention zum Ausdruck gebracht habe. Es ist nicht meine Sichtweise, aber ich nehme zur Kenntnis, dass dieses Argument besteht.

Meine Sichtweise über die Entwicklung der Demokratie in Westdeutschland unter den Bedingungen des Kalten Krieges und mit ihren durchaus problematischen Aspekten ist die, dass die Konsolidierung der Demokratie deshalb so erfolgreich war, weil sie mit einem präzedenzlosen Nachkriegsboom und der damals betriebenen Westintegration zusammenfiel. Eine Rolle gespielt hat damals die Erhardt'sche Version der sozialen Marktwirtschaft als einem bis in die Mitte der sechziger Jahre nicht enden wollenden Positivsummenspiel sowie die Tatsachen, dass die Sozialdemokraten mit ‚Godesberg‘ aufgehört haben, von Sozialismus zu reden, und dass die KPD 1956 verboten war. Auch für Wirtschaftshistoriker wie Christoph Kleßmann oder Werner Abelshäuser ist diese Konsolidierungsphase so zu erklären, also durch die historische Koinzidenz von Nachkriegsboom und einem politischen Kräftefeld, das durch starke Konvergenzen charakterisiert war. Das sind die wahren Gründe und nicht die politische Bildung. Auch dass wir, anders als in der Weimarer Republik, praktisch keine intellektuell präsentablen Antidemokraten haben, ist eher so als durch die Erfolge der politischen Bildung zu erklären. Diese Konvergenz gibt es auch in den Medien: Es findet sich seit den fünfziger Jahren keine systemkritische Zeitung von irgendeiner Relevanz mehr. Wie es zu dem tragenden Konsens des ‚CDU-Staates‘ gekommen ist, kann man gewiss nicht nur mit politischer Bildung erklären.

Strecker: Einige Ihrer Kritiker haben Unverständnis dafür geäußert, dass Sie den Preis trotz Ihrer Vorbehalte angenommen haben. Bevor wir dann zu Fragen der Politischen Theorie kommen, möchte ich Sie bitten, auch noch zu diesem Punkt Stellung zu nehmen.

Offe: Ich habe mich, wie ich gern gestehe, darüber gefreut, dass eine Reihe von mir teils bekannten, teils unbekanntem Kollegen vom Vorstand der Vereinigung den Beschluss gefasst hat, mir diese Ehrung zuteilwerden zu lassen. Das sind Leute, die ich, soweit ich sie und ihr Werk kenne, ausgesprochen schätze und die ich brüskiert hätte, wenn ich die Annahme des Preises verweigert hätte. Ich hätte mich dem Verdacht ausgesetzt, hier irgendwie eine Show aufzuführen und mein Ego in einer gespreizten und unverständlichen Weise spazieren zu führen. Das wollte ich nicht. Ich habe mich gefreut. Ich wollte niemanden brüskieren. Aber ich wollte auch nicht ungesagt lassen, was ich an Vorbehalten habe hinsichtlich der Namensgebung des Preises; diese erfolgte immerhin erst 1999.

Die Frage, ob ich die Auszeichnung annehmen soll, habe ich im Sommer 2011 außer mir selbst auch einigen befreundeten Kollegen gestellt. Deren einhelliger Rat war: „Nimm an, aber sag’ etwas dazu.“ Diesen Rat habe ich befolgt und bin eigentlich nicht unzufrieden damit. Alles andere, sowohl das Schweigen zu Eschenburg wie die Zurückweisung des Preises, wäre auf noch größeres Unverständnis gestoßen. Bei der Preisverleihung selbst waren dann vielleicht 400 bis 500 Leute im Saal, und ich kann berichten, dass der öffentliche sowie der anschließend privat geäußerte Beifall zu der Rede wie auch zu der ganzen Veranstaltung überwältigend war. Auch viele mir völlig unbekannte junge Leute haben mir gesagt: „Das finde ich richtig, wie Sie das gemacht haben.“ Das ist alles kein Argument, aber Kennzeichen einer Situation, in der Indignation und Unverständnis ein ausgesprochen minoritäres Phänomen geblieben sind.

Strecker: An dem Werk, für das Sie gerade ausgezeichnet worden sind, fällt auf, dass Sie ganz unterschiedliche sozialwissenschaftliche Ansätze kombinieren und dabei schon sehr früh neben kontinentaleuropäischen auch von angelsächsischen Traditionen Gebrauch machen. In Ihren Schriften finden sich marxistische ebenso wie funktionalistische Theoreme, Weber’sche Motive und Überlegungen der kritischen Elitentheorie, Systemtheorie und Rational Choice, Moralsoziologie neben Institutionenanalyse, empirische Sozialforschung sowie Ideengeschichte. Wie ist es zu diesem Methodenpluralismus gekommen?

Offe: Ein frohgemuter Eklektizismus, auch eine unterentwickelte Anhänglichkeit an eigene frühere Positionen und Äußerungen ergeben sich schon daraus, dass das durch den Preis ausgezeichnete Werk im Wesentlichen aus Aufsätzen besteht. Das ist eine bewusste Entscheidung. Man kann das auch als mangelnden Mut zum Risiko kritisieren. Es ist jedenfalls die Dokumentation von Lernprozessen oder laufenden Reorientierungen, sozusagen das Basteln auf weiterhin bestehenden Baustellen, zu denen sich immer wieder neue Aspekte ergeben können –, zumal dann, wenn man wie ich das Glück hatte, im Umfeld von ausgesprochen theoretischen Köpfen einem herausfordernden Lerndruck ausgesetzt zu sein.

Strecker: Welche Baustellen sind das? An welchen Denkmotiven und thematischen Interessen haben Sie festgehalten?

Offe: Zwei Angelpunkte sind da, nämlich einmal eine sozialwissenschaftlich informierte, jedenfalls nicht rein ökonomische Kapitalismustheorie und die Anknüpfung an materialistische Theorien der Gesellschaft, die ich aus Frankfurt, aber auch von den Trotzkisten, von den britischen marxistischen Historikern wie E. P. Thompson und Eric Hobsbawm und auch von den großen Juristen der Weimarer Republik, Otto Kirchheimer insbesondere, oder auch von Joseph Schumpeter und Karl Polanyi mitgenommen und abgelesen habe. Das war sozusagen als Denkmotiv immer präsent. Das zweite Zentralthema sind poli-

tische Institutionen, Konstitutionen, Demokratie, politische Herrschaft und die damit verbundenen normativen Ansprüche einer gerechten und deshalb friedlichen und letztlich dem Motiv der materiellen Freiheit verpflichteten sozialen Ordnung. Die beiden Angelpunkte sind also die (vertragliche Lohn-)Arbeit im Kapitalismus sowie sozialstaatliche Demokratie und ihre normativen Aspirationen, und ich versuche, beides in Verbindung zu bringen.

Strecker: Welche akademischen Erfahrungen und Autoren waren für Sie dabei besonders prägend?

Offe: Die beiden genannten Baustellen sind außerordentlich bevölkert. Viele Leute sind da tätig, und ich habe, vermittelt durch Anregungen, Informationen und Hinweise, die ich von meinem Freund und Lehrer und ersten Arbeitgeber Jürgen Habermas empfangen habe, doch mit einer gewissen Aufmerksamkeit rezipiert, was dazu international auf dem Markt ist, bei den Franzosen, den Engländern, den Amerikanern, den Italienern und einigen lateinamerikanischen Autoren. Viele dieser Lerngelegenheiten haben sich ‚vor Ort‘ ergeben, also im Rahmen einer etwas überbordenden Mobilität bei zahlreichen Konferenzen, Kongressen, überregionalen Kooperationen und vor allem Gastaufenthalten an Universitäten und Instituten. Im deutschen Bereich ist neben Jürgen Habermas noch der stupend produktive und rätselhafte, aber zum Teil auch mit schneidenden Evidenzen aufwartende Niklas Luhmann zu nennen, der mein Zimmernachbar in Bielefeld war und mit dem ich mich viel auseinandergesetzt habe. Viel gelernt habe ich auch von meinem Freund Ulrich Preuß als politisch ähnlich orientiertem Juristen, mit dem ich in den frühen 1960er Jahren dieses Hochschulbuch konzipiert und geschrieben habe. Wichtige Einflüsse waren zudem Leute wie Jon Elster und Steven Lukes, den Mitgliedern der URPE-Gruppe an der amerikanischen Ostküste, also der *Union for Radical Political Economics*, aber auch David Lockwood in England und in den USA Reinhard Bendix, über den man damals Weber rezipiert hat; ebenso Autoren wie Albert Hirschman, Robert Dahl, Mancur Olson und leicht zwei Dutzend anderen, mit denen ich in für mich lehrreichem Kontakt gestanden habe. Ich bin eigentlich immer auf der Suche nach Anregungen gewesen. Jon Elster hat einmal von sich gesagt, sein Name bezeichne im Deutschen einen Vogel, der von einer diebischen Sammelleidenschaft inspiriert ist, und diese Deutung finde er durchaus adäquat für sein eigenes Werk. Ich für meines im kleineren Maßstab auch.

Strecker: Worin sehen Sie die Stärken und die Schwächen solch eines ‚Elster-Ansatzes‘?

Offe: Ich denke, dass ein verbreiteter Mangel der Sozialwissenschaften darin besteht, dass zu viele Leute sich geradezu verpflichtet fühlen, auf der einmal eingeschlagenen Spur zu bleiben, und dann Identitätsbrüche erfahren, wenn sie damit nicht mehr zurechtkommen, alles mit einem ‚Ansatz‘, einer Kernformel zu erklären. Das ist bei vielen eingeschriebenen Mitgliedern marxistischer Gemeinden der Fall, und es ist bei Foucaultianern der Fall, die eingesperrt in einem intellektuellen Paradigma sind und sich dann zum Systemdenken verpflichtet fühlen, also zur erschöpfenden und systematisierenden Auskunft über alles, was in der Welt passiert.

Die Schwäche einer solchen eklektizistischen Position, wie ich sie eingenommen habe und wie man sie rückblickend wahrnimmt – es ist ja kein Vorsatz, Eklektizist zu sein, sondern das ergibt sich so –, besteht natürlich darin, dass man Gesamtaussagen und systemische Großkonstruktionen nicht hinbekommt, und das weder in normativer noch in analytischer Hinsicht. Auch wird man viel zu sehr, wie Luhmann einmal kritisch einge-

wendet hat (und was ich als Warnung nicht wirklich ernst genommen habe, aber doch respektiere), von Aktualitäten getrieben, von neu auftretenden und unerwarteten Phänomenen.

Ich erinnere mich, das war 1970/71 in Harvard, wo ich damals ein Jahr verbracht habe, dass in der deutschen Diskussion ein neuer Begriff für ein ebenso neues Phänomen aufkam, nämlich die ‚Bürgerinitiativen‘. Das war ein Nachklang der unter der Regierung der Großen Koalition und im Anschluss an studentische Protestbewegungen entstandenen ‚außerparlamentarischen Opposition‘, ein Typus von lokalen politischen Mobilisierungen, die vom ‚normalen‘ politischen Pfad der Wahlen und Parlamente, der Parteien und Verwaltungen abwichen und institutionell nicht vorgesehen waren. Ich fand es interessant, einen kleinen Aufsatz darüber zu schreiben: Was sind eigentlich Bürgerinitiativen, welche Funktionen können sie haben, aus welchen Mängeln des institutionellen Systems entstehen sie, was tun sie, wer macht da mit, was sind die typischen Themen und so weiter? ‚Bürgerinitiativen‘ waren etwas, das es 1969 noch nicht gab und über das 1971 jede zweite Zeitung berichtete. Die ganze aus den 1970er Jahren stammende ‚grüne‘ Thematik habe ich dann mit einbezogen (wie schon in einem Aufsatz von 1969 über die amerikanische Umweltbewegung und ihre Ziele), als ich mich später mit Neuen Sozialen Bewegungen beschäftigt habe. Sich ein Stück weit von Aktualitäten treiben zu lassen oder sie jedenfalls zur Kenntnis zu nehmen und mit einer gewissen Neugier zu versuchen, sie analytisch einzuordnen, das war eigentlich eine Arbeitsweise, bei der ich mich wohlgeföhlt habe.

Strecker: Wenden wir uns Ihren Schriften nun etwas detaillierter zu. Dabei fällt zunächst auf, dass Sie in Ihren frühen Texten doch so etwas wie eine ‚Großtheorie‘ oder jedenfalls gesellschaftstheoretische Überlegungen entwickelt haben und Ihre Arbeiten bis in die späten 1970er sich mehr oder weniger kohärent als Beiträge zu einer Theorie des Spätkapitalismus zusammenfügen. Bitte erläutern Sie die Grundzüge dieser Theorie und das damit verbundene Anliegen.

Offe: ‚Spätkapitalismus‘ ist ein Periodisierungsvorschlag, der in den 1920er Jahren schon Werner Sombart gebräuchlich war, dann von den Frankfurtern, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, relativ leger aufgegriffen worden ist und auf der Grundlage dieser Traditionen schließlich im Umkreis des Starnberger Instituts verwendet wurde (erst von mir, glaube ich, und dann von Habermas in dem 1973er Bändchen über *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*). Fallengelassen worden ist er dann relativ geräuschlos, weil der Begriff die Suggestion zu enthalten schien, der Kapitalismus komme bald an ein Ende, obwohl der Wortgebrauch und die Semantik ja nicht ausschließen, dass damit ein Dauerzustand eines politisch-ökonomischen Systems gemeint ist, dessen empirische Dynamik und moralische Plausibilität sozusagen erloschen sind.

Was wir im Auge hatten, war der zeitgenössische Kapitalismus, der entwickelte, sozialstaatlich reglementierte, durch Staatsinterventionen wie immer unzulänglicher Art gehetzte und ‚geordnete‘ Kapitalismus. Das analytische Gerüst war in aller Schlichtheit eines, das sich auch heute noch ganz gut verwenden lässt. Der ‚kapitalistische Staat‘ im demokratischen Kapitalismus ist ein Komplex von Institutionen, in dem drei Triebkräfte wirksam sind: Zum einen die ‚stummen‘ *Erfordernisse* von Akkumulation, Wachstum, Beschäftigung; zum zweiten die manchmal durchaus lautstarken *Forderungen* von zivilgesellschaftlichen Akteuren aller Art, die sich auf politisch vermittelte Sicherheit, Gerechtigkeit und materielle Freiheit richten; und drittens (im Anschluss an Rudolf Hilferding)

das ‚Interesse des Staates an sich selbst‘, der Erhaltung seiner eigenen fiskalischen und organisatorischen Handlungsfähigkeit, die von der Spannung zwischen ‚Erfordernissen‘ von Akkumulation und Wachstum und ‚Forderungen‘ aller Arten von politischen Akteuren ständig aufgerieben zu werden droht. Was die verschiedenen Studien dann zusammenhielt, waren also analytische Anstrengungen, das Augenmerk auf die Gebrechlichkeit beziehungsweise Zerbrechlichkeit einer hybriden, auf Kreuzungen von verschiedenen Elementen beruhenden Ordnung zu lenken. Sehr inspiriert hat mich in diesem Zusammenhang das *fiscal crisis*-Argument von James O’Connor, mit dem ich schon 1969 in Berkeley viel diskutiert habe und der damals kurz davor war, sein Buch über *The Fiscal Crisis of the State* zu veröffentlichen, das so viele heute aktuelle Anknüpfungspunkte enthält. Über die unbewältigte Krisenhaftigkeit einer Ökonomie, die vermeintlich unter politischer Aufsicht steht, in Wahrheit aber die staatliche Politik über deren fiskalisches Eigeninteresse und unter dem scheinselfverständlichen Imperativ der ‚Vollbeschäftigung‘ steuert – über die braucht man ja heute kein Wort mehr zu verlieren. Staatsintervention, Sozialstaat und *Keynesian Welfare State* sind in Wahrheit nichts so Krisenfreies, Dauerhaftes, Harmonisierbares, wie es den Anschein haben sollte – einen Anschein, den sämtliche politischen Parteien zu bekräftigen versuchten. Das ist die erste These.

Aber neben dieser inhärenten Krisenhaftigkeit ist hier auch eine ebenfalls inhärente Konflikthaftigkeit zu erwähnen, also die Vorstellung, dass die repräsentative Demokratie vielleicht doch kein geeignetes und dauerhaft funktionsfähiges institutionelles Arrangement ist, um die in der Gesellschaft entstehenden und mehr als ephemeren Konflikte zu bewältigen und in eine stabile Gleichgewichtssituation einzubinden, in eine soziale ‚Ordnung‘, die diesen Namen verdient, weil sie mit elementaren Gerechtigkeitsvorstellungen im Einklang steht. Krise und Konflikt sind die beiden Zentralbegriffe, die gesellschaftstheoretisch in einen Zusammenhang zu bringen sind. Ich habe mich deswegen bemüht, die weniger sichtbaren, gleichsam unter der Oberfläche schlummernden Konfliktpotenziale und unerfüllten Ansprüche von Teilen der Bevölkerung irgendwie begrifflich in den Blick zu bekommen. Sehr interessiert habe ich mich damals für die einflussreichen Einwände von Peter Bachrach und Morton S. Baratz sowie später von Matthew Crenson gegen die Lobpreisungen der ‚pluralistischen Demokratie‘ seitens der politikwissenschaftlichen ‚herrschenden Lehre‘ der fünfziger und frühen sechziger Jahre (Lipset, Dahl). Während die Krisenthematik eher mit der Organisation der Ökonomie, konkret des Arbeitsmarktes, verbunden ist, geht es bei der Konfliktthematik eher um das politische System oder, bei Habermas vor allem, um abweichende Motivbildungen und Legitimationsansprüche. So habe ich versucht, das gedanklich zusammenzubauen – sicher belehrt und inspiriert durch die Lektüre der ‚Weimarer Juristen‘ (Neumann, Kirchheimer, Fraenkel, Heller), aber ohne daraus eine prognostisch ambitionierte Theorie über ‚den‘ Spätkapitalismus machen zu wollen. Aber Anhaltspunkte für eine skeptische Sicht auf die Bestandsfähigkeit der gegenwärtigen Ordnung, also die einer kapitalistischen Demokratie mit sozialstaatlichem Gerechtigkeitsanspruch, haben wir damals immerhin erarbeitet. Das war nicht nur für mich ein Leitthema.

Wenn man das so abstrakt fasst, gibt es doch eine gewisse Kontinuität über den Eklektizismus und die Aktualitäten hinaus: Soziale Konflikte (die nicht allein oder auch nur vornehmlich Klassenkonflikte sein müssen), Krise, Kapitalismus, Demokratie, Bestandsfähigkeit versus Veränderung, Tendenzen der Selbstsubversion. Die plötzliche Implosion eines obsoleten Gesellschaftssystems ist ja eine Eventualität, die auch auf unserer Seite des ehemaligen Eisernen Vorhangs keineswegs auszuschließen ist – nur dass es mangels

eines rettenden ‚anderen Ufers‘ einen ganz anderen Verlauf nehmen würde, vermutlich einen weniger erfreulichen und wünschenswerten. In diesem Punkte sehe ich mich ganz in Übereinstimmung mit Wolfgang Schäuble. Dieser erklärt in einem SZ-Interview (vom 11. 4. 2013): „Würden wir noch einmal eine Krise bekommen wie 2008, dann stünde nicht nur die marktwirtschaftliche Ordnung auf dem Spiel, sondern die gesamte Gesellschaftsform der westlichen Demokratie.“ Was ist das anderes als ein Bekenntnis angstschlotternder Machtlosigkeit? Zumal ja die ‚Krise von 2008‘ schwerlich schon als eine abgeschlossene und überwundene Angelegenheit missdeutet werden kann.

Wenn in einem EU-Mitgliedsstaat 27 Prozent der Arbeit suchenden Bevölkerung keine findet (und 55 Prozent der Jugendlichen), wenn dort das Bankensystem ruiniert, der öffentliche Haushalt durch externen Druck zur Austerität genötigt und überdies durch Schuldendienste so ausgezehrt ist, dass sich Hoffnungen auf beschäftigungsschaffendes Wachstum von selbst verbieten (die Rede ist von Spanien im Frühjahr 2013), dann besteht wohl aller Anlass, mit Entwicklungen und Ereignissen zu rechnen, die vollkommen außerhalb des gestern noch für möglich gehaltenen Bereiches liegen. Phänomene wie die rund ums gesamte Mittelmeer im Jahr 2011 aufgetretenen Protestbewegungen mit dem zentralen Wort ‚Würde‘, das in Ägypten wie in Tel Aviv wie in Madrid das Schlüsselwort ist, und auch *Occupy Wallstreet* und so weiter sind Symptome einer überzeugenden, glaubwürdigen und folgenreichen Verneinung der Frage, ob dieses System als eines anerkannt zu werden verdient, das die Qualität einer (wie auch immer verstandenen) sozialen Ordnung aufweist. Selbst wenn die Leute nicht ‚gegen das System‘ sind, bleibt unverkennbar, dass das System ‚gegen die Leute‘ ist.

Strecker: Bleiben wir noch einen Moment bei der Spätkapitalismustheorie. Ihre damalige Annahme, der Staat könne die Krisenhaftigkeit einer auf privater Investitionshoheit beruhenden Ökonomie nur durch solche Interventionen in das Wirtschaftssystem abfedern, die aufgrund ihrer ungerechten Verteilungseffekte politische Legitimationskrisen zur Folge hätten, hat Jürgen Habermas in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* kritisch weiterentwickelt: Mit Legitimationskrisen sei nur zu rechnen, wenn sich die Handlungsmotivationen der Gesellschaftsmitglieder gegenüber politischen und ideologischen Zugriffen als eigensinnig behaupten. Habermas hat später mit der Kolonialisierungsthese zwar eine Erklärung dafür entwickelt, warum Legitimationskrisen dennoch nicht notwendig auftreten müssen, im Gegensatz zu Ihnen jedoch intrinsische Schranken der Formbarkeit von Motiven gesehen.

Offe: „Es gibt keine administrative Erzeugung von Sinn.“ Das ist der zentrale Satz in *Legitimationsprobleme*. Habermas hat das damals mit bildungspolitischen Entwicklungen in Zusammenhang gebracht, die in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit standen. Bei Lawrence Kohlberg hat er dafür eine Entwicklungstheorie gefunden, mit der ich selbst, mangels einschlägiger Vorbildung, nie viel anfangen konnte.

Strecker: Sie haben die Anfälligkeit subjektiver Überzeugungen und Handlungsorientierungen für politische Übermächtigungen und ideologische Durchdringungen also weitaus höher eingeschätzt?

Offe: Es gibt Grenzen der Gleichschaltbarkeit, der Funktionalisierung von Personen und ihren Handlungsmotiven. An dieser Intuition würde ich gern auch angesichts von Industriearbeitern aus dem amerikanischen Süden festhalten, für die das politische Hauptproblem nicht Arbeitsplatzverlust und Reallohn-Stagnation ist, sondern die gottlose Bereitschaft

der regierenden ‚liberals‘, das Verbot der gleichgeschlechtlichen Eheschließung aus dem Gesetzbuch zu streichen. Aber es ging mir auch um das negative Motiv der Weigerung, eingelebte Ansprüche auf Prosperität und soziale Sicherheit zur Disposition stellen zu lassen und sich mit systemproduzierten Enttäuschungen abzufinden. Heute sind zum Beispiel die Erwartungen und Normalitätsvorstellungen, dass man mit 30 Jahren einen Job hat, der eine gewisse Sicherheit verschafft, dass man diesen Job auch behält oder sogar aufsteigt, wenn man sich hinreichend anstrengt, und dass man mit 65 in Rente gehen kann, außer Kraft gesetzt. In der Situation meiner Kinder, also der ‚Generation Praktikum‘, muss ein unbefristetes Arbeitsverhältnis mit auskömmlicher Bezahlung geradezu als glücklicher Ausnahmefall erscheinen. Wenn das, was mal war, plötzlich nicht mehr gilt, wird unsere Lebensplanung zur Disposition gestellt. Meine Vermutung ist, dass diese Erfahrung von ‚Prekarität‘, von allseitiger Verunsicherung, Kontingenz und Deinstitutionalisierung ein Konfliktpotenzial anhäuft, das zumindest zum Zynismus, wenn nicht zur aktiven Infragestellung der institutionellen Grundlagen dieses politisch-ökonomischen Systems führen kann.

Strecker: Haben Sie die Differenzen zwischen den spätkapitalismustheoretischen Ansätzen von Ihnen und Habermas damals diskutiert?

Offe: Habermas hat dazu ja in einer Fußnote gegen Ende von *Legitimationsprobleme* Stellung genommen. Ich glaube – das äußere ich zum ersten Mal, aber gedacht habe ich mir das schon öfters –, mein leicht besorgter Chef hat, nachdem ich die *Strukturprobleme* mit einem gewissen Aufmerksamkeitserfolg veröffentlicht hatte, gedacht, dass schon zur Erhaltung der Reputation des damals noch jungen Instituts, das er in Starnberg mit Weizsäcker gegründet hat, dieser frohgemute Voluntarismus und die unzulängliche sozialpsychologische und sozialphilosophische Begründung dessen, was der Offe da geschrieben hat, ein bisschen zurechtgerückt werden müssen. Darüber haben wir auch viele Diskussionen gehabt, wohlwollend kritische bis freundschaftliche.

Dennoch waren wir relativ weit voneinander entfernt. Er hat außerhalb der institutsöffentlichen Kommunikationen sein Weber-Buch geschrieben und war insofern auf einen anderen Planeten unterwegs, während wir uns mit der Rolle der Bauindustrie für die Stabilisierung der Ökonomie, also mit öffentlichen Auftraggebern, mit Straßen- und Brückenbau, mit Verkehrsinfrastruktur und so weiter, beschäftigt haben. Aber wir hatten immer einen intensiven intellektuellen Austausch, bis ich dann Anfang 1975 nach Bielefeld gegangen bin.

Sehr fokussierte Auseinandersetzungen dazu, wonach Sie fragen, hat es also nicht gegeben, sondern sehr wohlwollende, wenn auch grundsätzliche Kritik derart, dass ich zumindest damals für die Analyse von Prozessen der Normbildung weniger Sinn hatte als er. Habermas hat sich damals viel mit der Entwicklung des moralischen Bewusstseins und ähnlichen Fragestellungen beschäftigt, mit Lawrence Kohlberg und Jean Piaget. Ich wusste, dass es das gibt, und hatte mir das auch gelegentlich, aufsatzweise, angeeignet, habe es aber nie aktiv in meine eigenen Überlegungen und Arbeiten inkorporiert. Das war ein Fehler. Ich habe auch Foucault erst später gelesen.

Strecker: Wie schätzen Sie die Frage der Formbarkeit von Motiven heute ein? Wie überzeugend finden Sie in diesem Zusammenhang gouvernementalitätstheoretische Analysen zu neoliberalen Subjektivierungsformen? Lässt sich auf dieser Linie eine Lücke füllen, die sich mit der Habermas'schen Weiterentwicklung der Spätkapitalismustheorie ergeben

hat? Diese führt ja in die Alternative, dass entweder im Zuge einer keynesianischen Konjunktursteuerung bürokratische Übergriffe unsere Autonomie bedrohen, das ist der Fall der Kolonialisierung, oder aber eine angebotsorientierte Wirtschaftspolitik Klassenkonflikte klassischer Prägung provoziert. Was wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, ist stattdessen die Gleichzeitigkeit von ökonomischer Deregulierung und kolonialisierenden Aktivierungsprogrammen. Lässt sich das nicht eher auf der Linie ‚Formbarkeit von Motiven‘, wie bei Ihnen, in Fortsetzung mit foucaultianischen Annahmen beschreiben?

Offe: Ich sehe das und verfolge auch mit Interesse, was Sie und auch Stephan Lessenich daraus machen und was Nikolas Rose dazu schreibt, also die Machtausübung im Kern der Subjektivität, durch die die Leute sozusagen auf eine Mentalität und einen Funktionsmodus umgestellt werden, der die reibungslose Hinnahme der übelsten Zumutungen, die Selbstzuschreibung von Enttäuschungen verlangt und konditioniert. Wenn wir aber ein totalisierendes, geschlossenes, auf den Kern der Subjektivität uneingeschränkt zugriffsfähiges Konzept der Macht übernehmen, dann wird die Sache uninteressant – einfach deshalb, weil Phänomene wie Konflikt, Widerstand und Befreiung kategorial abgewertet werden.

Zu den relativ kontingenten Bildungserlebnissen, die ich dazu gehabt habe, gehört eine Foucault-Kritik von Clifford Geertz, die 1978 in der *New York Review of Books* erschienen ist. In der *Stir Crazy* betitelten Rezension von *Überwachen und Strafen* stellt Geertz die Frage, ob in der Suggestion einer, im Frankfurter Jargon gesprochen, total verwalteten Welt nicht ein Element von hintergründigem Einverständnis liegt: Es gibt dann keine andere Welt mehr als diese durch Gouvernamentalität regierte. Müssen wir uns also damit abfinden und müssen allenfalls mit verstreuten Äußerungen oppositionellen Willens, mit gelegentlichen Zusammenstößen rechnen? Ich weiß, dass dieses Foucault-Bild umstritten ist. Aber ich stimme mit Geertz darin überein, dass dies jedenfalls zu wenig wäre. Eine kritische Theorie der gegenwärtigen Welt muss in der Lage sein, auf nicht nur private, belanglose, folgenlose Störeffekte hinzuweisen, sondern die Opposition im Entstehen zu charakterisieren und zu identifizieren und zur Selbstaufklärung derselben beizutragen.

Darüber habe ich viel mit dem Foucaultianer Barry Hindess in Australien diskutiert. Er gab mir dann die Auskunft, unsere Zeit sei nicht mehr für Revolutionen gemacht. Nicht, dass ich das Gegenteil behaupten wollte. Aber die Geschichte ist weder im einen noch im anderen Sinne zu Ende. Ich finde die Behauptung, sie sei es, nicht überzeugend, weder bei Francis Fukuyama, der nun auch stilisiert wird und seine These längst revoziert hat, noch bei Michel Foucault, der ebenfalls eine *End of History*-Botschaft hat. In den Künsten, aber auch in den sozialen Bewegungen sehen wir doch viele Symptome dafür, dass die Fügsamkeit der Leute ihre Grenzen hat, dass die Gouvernamentalität keine perfekte und durchgreifende ist und dass die systemkonforme Aktivierung der Arbeitskraft, aber auch der Motive der Leute durch Konsumismus und so weiter keine wirklich geschlossene ist. Am wenigsten dann, wenn die Eliten selbst in der Krisendiagnose übereinstimmen – in der Anerkennung des Umstands also, dass es ‚so nicht weitergehen kann‘.

Ich habe gelegentlich bereut, dass ich ein Interesse nie systematisch verfolgt habe, nämlich das Interesse an der Sphäre des Konsums, und dort insbesondere an der Differenz zwischen *needs* und *desires*, zwischen dem, was ich brauche, und dem, was ich gerne hätte. Ich hatte einmal vor zu untersuchen und zu verstehen, wie eine Ökonomie funktioniert, die auf Gedeih und Verderb von den *desires* abhängt, weil die bloße Erfüllung von *needs* lächerlich unrentabel geworden ist. *Needs* und der *basic needs approach* sind etwas für

die Dritte Welt, *desire* ist alles! Aber *desires* lassen sich nicht beliebig vervielfältigen, und zu Recht findet heute in der Forschung über Formen politischer Partizipation eine neuartige unter ihnen Berücksichtigung, nämlich Partizipation durch *critical consumption*. Man braucht ja keineswegs von protestantisch-asketischer Lustfeindschaft getrieben zu sein, um sich die Frage zu stellen, ob wir das wirklich alles brauchen oder auch nur für wünschenswert halten sollten, was uns da angeboten wird. Amitai Etzioni hat kürzlich einmal, ähnlich wie Reinhard Loske oder Harald Welzer bei uns, für die Notwendigkeit deliberativer Operationen bei der Beantwortung dieser Frage plädiert. Überzeugend finde ich auch die am Verhältnis von Eigenheimbesitzern und Mietern demonstrierte These, dass es unserer Art von Kapitalismus gelungen sei, Klassenbildungskonflikte von der Produktionssphäre in die Konsumsphäre zu verschieben. Ich kenne Leute, die wirtschaftlich allen Grund hätten, bei Aldi einzukaufen, aber sich davor fürchten, dort gesehen zu werden, weil sie sich der Klasse der Boutiquen-Klientel zurechnen – eine Selbststilisierung, die ihnen die mitgeführte Kreditkarte ja auch (bis auf weiteres) gestattet. Heute kauft man sich keine Klamotten, sondern Identitäten. Das sind alles Splitter zur Sphäre des Konsums, die ich nie richtig so gut zusammenbekommen habe, wie das Wolfgang Streeck in einem jüngeren Aufsatz gelungen ist.

Strecker: Sie haben sich wiederholt kritisch gegenüber Ihren Arbeiten zur Spätkapitalismustheorie geäußert und in Ihrer nunmehr in der *Politischen Vierteljahresschrift* abgedruckten Preisrede von „überambitionierten oder untersubstantiierten Behauptungen“ gesprochen. Bitte führen Sie das doch etwas genauer aus?

Offe: In Starnberg wurde ja allen Ernstes und gleichsam als über der Tür als Motto eingemeißeltes Prinzip vertreten, jedenfalls für eine Weile, ehe es dann doch zum Katzenjammer kam, dass wir an Horkheimers Programm eines „interdisziplinären Materialismus“ anknüpfen und dieses mit zeitgemäßen Mitteln fortsetzen wollten. Wir waren einerseits sehr, sehr gut ausgestattet, ließen andererseits jedoch wirklich die intellektuelle Disziplin und die methodische Sorgfalt und die Kohärenz der Debatte vermissen. Das lag vielleicht auch an dem bombastischen Namen dieser Einrichtung, die sich der „Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt“ widmen sollte und dann bombastische Buchtitel wie *Krisen in der kapitalistischen Weltökonomie* oder *Wege in die Informationsgesellschaft* oder *Atomkrieg* oder *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* hervorbrachte. Vielleicht war es damals so, dass man für kecke Pauschalierungen und zeitdiagnostische Provokationen mehr Kredit bekam als dafür, dass man Daten sammelte, Fallstudien anstellte, sich auf methodisch reflektierte Vergleiche einließ und sich in die Sozial- und Ideengeschichte eines Problems vertiefte. Die Selbst- und Stilkritik an einer gewissen Großspurigkeit, mit der sozialwissenschaftliche Positionen damals vertreten wurden, bezieht sich aber mehr auf deren Selbstdarbietung als auf die inhaltlichen Behauptungen, von denen ich viele, was neben anderen auch meine Person angeht, nach wie vor ganz brauchbar finde. Das Nachfolgeinstitut in Köln, das dann gegründet wurde, hat solche Fehler gottlob vermieden, und zwar ohne ambitionierte gesellschaftsdiagnostische Ansprüche aufzukündigen; dafür gebührt den Kollegen Fritz Scharpf, Renate Mayntz und insbesondere Wolfgang Streeck ein herzhaftes Kompliment. Die Details der Geschichte beider Institute sind einer lesenswerten Arbeit von Ariane Leendertz (2010) zu entnehmen.

Insofern habe ich durchaus ambivalente Erinnerungen an die Zeit am Starnberger Institut, und es war zu meinem großen Vorteil und ein glücklicher Zufall, dass ich dann 1974 auf eine Bielefelder Berufsliste geraten bin, deren ersten Platz ich dann einneh-

men konnte. Das war alles sehr überraschend. Ich bin dann im Februar 1975 nach Bielefeld gegangen und habe da sozusagen auf eigene Rechnung gearbeitet. Der Nutzen der akademischen Lehre ist ja gar nicht zu überschätzen. Die Lehre setzt einen ständig der Eventualität aus, dass irgendein intelligenter Student, von denen ich viele hatte, der eigenen intellektuellen Blasenbildung ein Ende bereitet.

Strecker: Das bezieht sich alles auf den institutionellen Kontext Ihrer damaligen Arbeit. Gerade mit Blick auf jüngere Aktualisierungsversuche Ihrer frühen Überlegungen wie zum Beispiel von Stephan Lessenich möchte ich Sie bitten, auch die inhaltlichen Probleme zu erläutern, welche Sie bewogen haben, die Spätkapitalismustheorie gewissermaßen fallenzulassen.

Offe: Damals glaubten wir, uns die empirische Ausarbeitung und die theoretische Vernetzung mit anderen Begriffen und einer Gegenposition ersparen zu können. Spuren dieser luxurierenden Spekulationen tragen diese Texte auch bei heutiger Betrachtung. Das hat offenbar auch für heutige Leser noch einen gewissen Reiz. Einige der vorhin erläuterten Annahmen über Krise und Konflikt, über Politik und Ökonomie sind tatsächlich rote Fäden, die sich durchziehen, aber die Textur war allzu locker. Die Hintergrundintuition war, dass die nationale Staatsgewalt in der Lage sein werde, das destruktive Potenzial ökonomischer Naturgewalten wirksam stillzustellen, und dass der demokratische politische Prozess im Verein mit sozialen Bewegungen in der Lage sein würde, weitergehende Ansprüche als die der Vollbeschäftigung und der sozialen Sicherheit hervorzutreiben. Solche Intuitionen und Erwartungen wirken heute bestenfalls befremdlich. Ich habe damals, zusammen mit Habermas und auch alleine, in der Grundwertediskussion der Sozialdemokratie (der ich nie angehört habe) und in verschiedenen Bonner Zirkeln gesessen und an den Debatten über Reformpolitik teilgenommen. Da wurde mir schon klar, dass man den Orientierungsrahmen 1985, ein Langzeitprogramm der SPD, das damals für die nächsten zehn Jahre aufgestellt wurde, in einer durch politische und ökonomische Sachkenntnisse bereicherten und sehr viel sorgfältigeren Weise hätte angehen und kritisieren müssen, als wir damals in der Lage gewesen waren, es zu tun. Ohne dass ich meine damaligen Behauptungen pauschal revozieren möchte, erscheint es mir rückblickend doch so, dass ich in dieser Situation nicht genug gefordert war. Das hat sich in Bielefeld dann gebessert.

Strecker: Die große Aufmerksamkeit, die der Spätkapitalismustheorie damals zuteilwurde, dürfte auch mit deren Anspruch zu tun haben, gesellschaftliche Gesamtzusammenhänge verständlich zu machen. Als Sie die Spätkapitalismustheorie hinter sich gelassen hatten, hatte sich in den Sozialwissenschaften insgesamt ein Trend weg von Großtheorien durchgesetzt. Dies mündete später darin, anstelle ‚des‘ Kapitalismus *varieties of capitalism* zu analysieren. Und um den Begriff der Krise machte schließlich besser einen Bogen, wer seinen akademischen Ruf nicht leichtfertig aufs Spiel setzen wollte. Angesichts der Verwerfungen, die gegenwärtig von den entfesselten Finanzmärkten ausgehen, hat sich der Wind gedreht. So fordert etwa Nancy Fraser heute wieder Theorien großer Reichweite, die ‚den‘ Kapitalismus krisentheoretisch in den Blick nehmen. Inwiefern teilen Sie diese Auffassung? Auf welche Theorieansätze könnte und müsste sich ein solches Projekt heute stützen? Welche konzeptuellen Mittel wären sowohl der gesellschaftlichen Komplexität als auch der Kontingenz politischen Handelns angemessen und würden gleichwohl eine Analyse struktureller Entwicklungen erlauben, die gesamtgesellschaftlich folgenreiche politische Kämpfe veranlassen?

Offe: Es gibt heute sehr vielversprechende und wirklich neue Versuche, das zu tun. Diese Ansätze gehen aus einer Revitalisierung der politischen Ökonomie als Wissenschaft beziehungsweise einer auf hohem Niveau geführten Selbstkritik der liberalen oder neoliberalen Ökonomie hervor. Leute wie Joseph Stiglitz, Paul Krugman und Amartya Sen sind Beispiele dafür, dass die Wirtschaftswissenschaft gewahrt wird, dass sie etwas vergessen hat, nämlich das Problem sozialer Ordnung und die normativen Fragen, die durch Marktgleichgewichte nicht zu beantworten sind.

Einer der einflussreichsten Denker auf diesem Gebiet für mein eigenes Werk, auch ein verehrter akademischer Lehrer und Freund, war Albert Hirschman mit seiner Konzeption des *possibilism*: Wir müssen unsere Gegenwart auf Möglichkeiten hin ableuchten, um zu sehen, was die von Ihnen erwähnte Kontingenz von Krisen und Konflikt bedeutet. Was diese neuen Konstellationen, in denen wir leben, angeht, sind doch zumindest einige der aufgeklärten Ökonomen sozialwissenschaftlich sehr anregend. Kein seriöser Sozialwissenschaftler sollte heute darum herumkommen, sich gründlich mit Fragen des internationalen Handels und seiner sozialen Konsequenzen zu beschäftigen (von David Ricardo [1817] bis Dani Rodrik [2010]); und auch nicht darum, sich über so rätselhafte Dinge wie Geld, Banken, Kredit, Schulden und Finanzialisierung halbwegs gesicherte Vorstellungen zu machen.

Ein Beispiel für eine von Ökonomen angestoßene Diskussion, an der Soziologen, Politikwissenschaftler und Philosophen bestenfalls nachfolgend Anteil haben, ist die *Beyond GDP*-Debatte, zu der in Jena jetzt unter dem Begriff der ‚Postwachstumsgesellschaften‘ gearbeitet wird: Neuere, hochsolide und äußerst einflussreiche, auf die Titelseiten verschiedener Tageszeitungen durchschlagende Überlegungen laufen darauf hinaus, dass wirtschaftliches Wachstum ein welthistorisches Minutenphänomen gewesen ist, das am Ende des 18. Jahrhunderts in Großbritannien und in seinen Kolonien eingesetzt hatte, insbesondere in Nordamerika, und das Mitte des 21. Jahrhunderts, jedenfalls in der früher so genannten westlichen Welt, aufhören wird; an den Rändern, der BRIC-Welt und etwas darüber hinaus, geht das noch ein Jahrhundert weiter, und dann endet dieses Zeitalter einfach, wie Max Weber das schon vor über 100 Jahren in der *Protestantischen Ethik* geschrieben hat, wenn die letzte Tonne fossiler Brennstoffe ‚verglüht‘ ist. Diese Vorstellung, dass ein Arrangement sich verbraucht, weil seine Grundlagen sich verbrauchen, und zwar seine kulturellen und moralischen wie seine physischen Grundlagen, kann heute ein ziemlich umfangreiches Theoriegebäude inspirieren.

Es funktioniert nicht mehr, es wird aber auch nicht mehr akzeptiert; es geht also in Krisen und Konflikten unter, das heißt, um mit David Lockwood zu sprechen, sowohl die Systemintegration wie die Sozialintegration scheitern. System und Lebenswelt unterliegen einer Herausforderung, deren Größenordnung und deren Folgen uns noch nicht annähernd klar sind. Aber eine solche Fragestellung wird heute nicht mehr nur von den Marxisten, sondern von den Dissidenten der etablierten herrschenden Lehre entwickelt. Ich finde es spannend, was da sowohl an kritischen Infragestellungen wie auch an politischen Vorschlägen kommt. Insofern leben wir in einer Zeit, in der eine stürmische Entwicklung von analytischen und normativen Neuigkeiten die Szene beherrscht. Unter Bedingungen der Normalität haben solide, neue, ernsthafte, plausible Gedanken es schwer. Unter Bedingungen von Krisen und Konflikten beziehungsweise absehbaren Funktionsstörungen hat sich die theoretische Produktivität sprunghaft erhöht.

Wir haben im letzten Quartal des 20. Jahrhunderts mit dem Neoliberalismus, also *Thatcherism*, *Reagonomics*, *Washington Consensus*, mit dem Ende des Kalten Krieges, mit 9/11 und so weiter eine Entwicklung erlebt, die ein intellektuelles und politisch-

normatives Trümmerfeld hinterlassen hat, das wir jetzt wegräumen und irgendwie neu zu strukturieren versuchen. Daran sind alle Sozialwissenschaften, aber insbesondere auch die Ökonomie, beteiligt. Die gewaltige Polarisierung innerhalb der Profession, in der, um es zu überspitzen, fünfzig Prozent der Leute die anderen fünfzig Prozent für charakterlose Idioten halten, ist gut für die intellektuelle Fortentwicklung einer Disziplin und der Sozialwissenschaften insgesamt. Früher, unter Bedingungen der Normalität, gab es einen Klassikerbestand, den lernte man, dann machte man die dazugehörige Empirie, und dann war nach den Maßstäben der Professionalität alles in Ordnung. Heute gibt es in den Sozialwissenschaften Frontverläufe, über die hinweg keine Verständigung möglich ist. Das sind noch keine Debatten, aber fruchtbare Entzweigungen.

Strecker: Und solche produktiven Differenzen sehen Sie gegenwärtig auch innerhalb der VWL beziehungsweise Makroökonomie?

Offe: Aber sicher. Mulmige Gefühle haben viele, und es gibt auch diese Starkkonvertiten wie Stiglitz oder Sachs. Paul Krugman hat das einmal für die USA geographisch dargestellt: Die ökonomische Rechte residiert im Mittleren Westen (Schwerpunkt Chicago) und die ‚liberals‘ (also die Sozialdemokraten) an beiden Küsten. Letztere machen klar, dass das inzwischen erreichte Maß der sozialen Ungleichheit bei der Vermögens- und Einkommensverteilung extrem ineffizient ist, weil es Kosten verursacht, die auf kein bekanntes Konto verbucht und niemandem ursächlich zugeschrieben werden können und gleichwohl verheerend sind. Die ganzen Debatten über Inklusion und Kohärenz und Integration betreffen wirtschaftspolitisch unbewältigte Probleme, unberücksichtigte ‚externe Effekte‘ des Marktgeschehens.

Hierzulande finde ich zum Beispiel sehr ermutigend, was ein Konvertit wie Meinhard Miegel so macht, einst Topintellektueller der CDU. Und auch das Jenaer Kolleg *Postwachstumsgesellschaften*, ein großes Projekt der DFG, gehört in diesen Zusammenhang. Das sind alles Versuche, neue Vorstellungen von einer funktionsfähigen und zugleich normativ halbwegs plausiblen sozialen Ordnung zu konzipieren. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Bundestags-Enquete-Kommission über Wachstum (zum Beispiel die zwischen den Professoren Loske und Paqué) sind ja ebenfalls von erfreulicher Grundsätzlichkeit.

Strecker: Seit den 1980ern haben Sie in einigen Aufsätzen den Fokus auf die Bewahrung bestehender gesellschaftlicher Standards und die Gewährleistung zivilisatorischer Minima gelenkt. Hinsichtlich der heutigen Entkopplung des Reformbegriffs von dem des Fortschritts mag dies weitsichtig erscheinen; vor dem Hintergrund Ihrer frühen kapitalismuskritischen Arbeiten könnte es aber auch als ‚konservative Wende‘ gedeutet werden. Inwiefern bilden die *Null-Option* und *Fessel und Bremse* Bestandteile eines politischen Fortschrittsprojekts?

Offe: Seit meiner Diplomarbeit von 1964 ist für mich der Institutionenbegriff eine wiederkehrende Herausforderung gewesen. Institutionen im Sinne von Arnold Gehlen, Helmut Schelsky oder Sigmund Freud (*Unbehagen...*) sind Arrangements der Disziplinierung, der Repression, der verschleierte Machtausübung, der sozialen Kontrolle. Institutionen sind zunächst kategorial freiheitswidrige Erfindungen. Gleichzeitig sind sie ganz unverzichtbare Bedingungen einer zivilisierten Lebensführung und sozialer Ordnung. Was sollte an dieser Einsicht besonders ‚konservativ‘ sein? Diese Ambivalenz beziehungsweise Doppelseitigkeit von Institutionen hat Stephen Holmes schön auf den Begriff gebracht: Institutionen sind wie die Schwerkraft, sie hindern uns am Fliegen, aber erlau-

ben uns, aufrecht zu gehen. Höhnisch titelt Gehlen: „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“, weil ihm *jede* Art von institutioneller Domestizierung recht und willkommen ist, solange sie nur die „fürchterliche Natürlichkeit“ der Menschen in Schach zu halten in der Lage ist. Dagegen besteht die Ambition eines aufgeklärten und kritischen Institutionalismus darin, Institutionen am doppelten Maßstab einer ihnen eigenen ‚Vernünftigkeit‘ zu prüfen: Sie müssen in einer für alle Beteiligten einsehbaren Weise *begründbar* sein und zugleich den *anhaltenden* Vernunftgebrauch der Beteiligten ermutigen, zumindest erlauben. Institutionen, die diesem doppelten Kriterium standhalten, verdienen es dann durchaus als eine Errungenschaft, ‚konserviert‘, das heißt, gegen die anarchisch-libertären Mahlströme von Postmodernismus und Neoliberalismus verteidigt zu werden. In diesem Sinne habe ich mich in *Fessel und Bremse* und anderen Aufsätzen mit Arrangements vernünftiger Selbstbeschränkung beschäftigt, wobei ich den ‚verfassungssoziologischen‘ Arbeiten von Jon Elster wichtige Anregungen verdanke. Welche Institutionen geeignet sind, eine universell einsehbare und zugleich bestands- und entwicklungsfähige Art von ‚sozialer Ordnung‘ zu stützen und welche Institutionen diesen anspruchsvollen Maßstäben aus welchen Gründen nicht genügen – diese Frage könnte man meines Erachtens geradezu zu einer Leitfrage der Sozialwissenschaften erklären. Konservativ ist dabei der Gedanke, dass wir die Institutionen nicht einfach in anarchisierender Weise geringschätzen dürfen. Durchaus *nicht* konservativ ist der Vorbehalt, dass nur die ‚richtigen‘, das heißt ausweisbar vernünftigen und den Vernunftgebrauch ermutigenden, Institutionen jenen Respekt verdienen. Institutionenverteidigung und Institutionenkritik sind zwei Seiten desselben gedanklichen Unternehmens.

Strecker: Sie haben wiederholt behauptet, der Wert sozialwissenschaftlicher Arbeit bemesse sich in erster Linie an ihrem Beitrag zu den zentralen normativen beziehungsweise praktischen Diskursen einer Gesellschaft. Wie stellen Sie sich dabei das Verhältnis zwischen der sozialwissenschaftlichen Analyse von Wirkungszusammenhängen und normativen Argumentationen im Einzelnen vor?

Offe: Sozialwissenschaften können die Mängel von Institutionen identifizieren und dadurch die Dringlichkeit von institutionellen Innovationen plausibel machen, ohne die Antwort auf die so gestellte Frage mit eigener Autorität geben zu können. Sie können aber Vorschläge machen und beobachten, welche dieser Vorschläge bei wem auf fruchtbaren Boden fallen und welche als eine Professorenspinnerei marginalisiert werden.

Ich kann das an einem Beispiel machen: Arbeitnehmerinteressen setzen sich aus einem magischen Dreieck zusammen, nämlich der Höhe des Lohns, der Qualität der Arbeitsbedingungen und dem Niveau der Arbeitsnachfrage, also dem Niveau der Beschäftigung. Für zwei dieser Interessen existieren Verhandlungssysteme, in denen sie kleingearbeitet und auf gleitende Kompromisse geführt werden können. Es gibt Tarifverhandlungen zwischen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, in denen es im Wesentlichen um die Entgeltung der Arbeitsleistung geht, und es gibt im deutschen dualen System betriebliche Interessenvertretungen, Betriebsräte, in denen über Personalfragen und Arbeitszeitregimes und andere Elemente der qualitativen Bedingungen der Arbeit gestritten, verhandelt und beschlossen wird. Es gibt aber kein Verhandlungssystem für das Beschäftigungsniveau und damit die Arbeitsplatzsicherheit, wenn man einmal von den durch Eigentums- und Direktionsrechte beschränkten Einrichtungen und Verfahren der staatlichen Wirtschafts- und Konjunkturpolitik absieht. Das Niveau der Beschäftigung bleibt dabei aggregiertes Resultat vieler Einzelentscheidungen von Arbeitgebern, eine den Naturge-

walten der Arbeits- und anderen Märkte ausgesetzte Residualgröße und nicht (oder allenfalls indirekt) Gegenstand kollektiver Verhandlungen. Insofern kann man hier eine institutionelle Lücke, eine Leerstelle im System der Lohnarbeit konstatieren, das insoweit einer Komplettierung bedarf, zumal die Ergebnisse, die in betrieblichen und tariflichen Verhandlungssystemen erzielt werden, ihrerseits durch das Marktgeschehen gesteuert sind, das sich sozusagen vor der Tür des Verhandlungssaales abspielt.

Zu diesen Fragen war Karl Polanyis *Great Transformation* sehr wichtig für mich. Die Kommodifizierung der Arbeitskraft als das entscheidende Merkmal kapitalistischer Gesellschaftsformationen, also die Allokation und Entschädigung von Arbeitskraft durch einen (Quasi-)Markt, ist keine für eine institutionell bestandsfähige Ordnungsbildung geeignete Art, die Produktion und Verteilung in modernen Gesellschaften zu regeln. Da haben wir institutionelle Defizite, die auf die Erfindung, Entwicklung und Verteidigung institutioneller Neuerungen hinauslaufen und das schleichend auch schon tun. Denn der Arbeitsmarkt ist ja ein schrumpfendes Phänomen, um den herum sich ein immer breiterer Ring von direkt politisch verfügbaren Einkommensübertragungen legt. Das ist ein sehr interessantes Phänomen. Wir sehen hier, dass die Logik des Arbeitsmarktes – man arbeitet und bekommt etwas dafür, man kann gekündigt werden oder kündigen, es gibt Kontraktfreiheit und es gibt Verhandlungsfreiheit über Löhne und Arbeitsbedingungen – versagt. In dieses selbst schon hybride System der Marktvergesellschaftung sickern unauffällig andere Logiken ein, wie es sich etwa am Vormarsch gesetzlicher Mindestlöhne zeigt. Solche hybriden Mischungen von ganz gegensätzlichen Systemen, denen von Markt, Politik und zivilgesellschaftlicher Solidarität, spielen in der Sozialpolitikforschung eine große Rolle.

Analyse und Kritik von Institutionen kann zur Identifizierung der Punkte führen, an denen einzelne institutionelle Regeln inkompatibel miteinander werden und Innovationsdruck erzeugen – ohne dass wir mit wissenschaftlichen Mitteln vorschreiben oder auch nur voraussehen könnten, wie dieses Neue aussieht. Immerhin können wir die konflikthaften Suchprozesse beschreiben und den Erfolg oder Misserfolg von Ergebnissen, zu denen sie führen. Der Arbeitsmarkt, die Beschäftigung, die Qualifikation für Beschäftigung, die zeitliche Struktur der Beschäftigung angesichts der Tatsache, dass man auch mal andere Dinge zu tun hat, als Geld zu verdienen, also *life-work-balance* – das sind alles unge löste Probleme, die institutionell notdürftig geflickt werden, bei denen aber ein enormer Bedarf an institutionellen Innovationen besteht. Die Dringlichkeit dieses Bedarfs führt dann manchmal zu Vorschlägen für ordnungspolitische Neuerungen, für deren Durchsetzbarkeit und Bewährung die Wissenschaftler keine Gewähr übernehmen können, die in die Debatte zu werfen und zu begründen gleichwohl das gute Recht (und auch die weithin geübte Praxis) der Sozialwissenschaften ist. In meinem Fall waren das Vorschläge für die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens, die Einführung eines ‚Startkapitals‘ für die Absolventen sekundärer Bildungsgänge, die Etablierung von Parallelwährungen, neue Messverfahren zur Bestimmung sozialen ‚Fortschritts‘ und die Institutionalisierung von Foren für deliberative politische Willensbildung.

Strecker: Lassen sich dennoch über einzelne Beispiele hinaus allgemeinere Kriterien für Fortschritt angeben? Lässt sich mit sozialwissenschaftlichen beziehungsweise sozialtheoretischen Mitteln überhaupt etwas Substanzielles zum Begriff des Fortschritts beitragen?

Offe: Fortschritt bedeutet die vorbeugende Bewältigung von Desorganisation, Prekarität und Chaotisierung von individuellen und gesellschaftlichen Lebensprozessen, von Belie-

bigkeit oder postmodernem Zynismus, also die Verhinderung von Rückschritt. Die galoppierende Unterbietung von zivilisatorischen Standards, die wir früher für normal gehalten haben, ist ja heute nicht zu übersehen. Ich glaube aber, dass wir mit Blick auf diese Probleme und institutionelle Innovationen ein generelles Muster erkennen können und über ein Modell für ihre Analyse verfügen: Wir zeigen Punkte auf, wo die Institutionen Defizite haben und Fortschritt ist die Lösung dieser Unzulänglichkeiten, die gefährlich und potenziell regressiv sind.

Alle Welt ist sich heute einig darüber, dass der Europäischen Union in ihrer institutionellen Struktur etwas fehlt. Da ist ein außerordentlich gefährliches Maß an Ungeregeltheit zu konstatieren, also an Abläufen, an deren (stets vorläufigem) Ende man allenfalls aufatmend feststellen kann, dass es in kontingenter Weise ‚noch einmal gut gegangen ist‘, ohne sich dessen im Vorhinein gewiss sein zu können. Es gibt keinen europäischen Finanzminister, aber eine einheitliche Währung, es gibt eine einheitliche Geldpolitik ohne einheitliche Fiskalpolitik. Alle Welt fragt sich heute, wie es passieren konnte, dass hier derartig sorglos und mit geradezu frivoler Waghalsigkeit eine institutionelle Konstruktion adoptiert worden ist, die sich, wie man hätte wissen können, als unzulänglich funktionsfähig und ‚resilient‘ (wie man heute sagt) erweisen würde. Das permanente Grundlagenproblem der Sozialwissenschaft besteht darin, institutionelle Ordnungen zu diagnostizieren und die Punkte zu zeigen, an denen institutionelle Ordnungen ergänzt und umgestellt werden müssen. Das ist eigentlich das Gegenteil eines ‚konservativen‘ Vertrauens auf die Institutionen, wie sie nun einmal sind.

Ein anderes Beispiel sind demokratische Institutionen beziehungsweise die Tatsache, dass wir unter Demokratie ein rein aggregatives Arrangement verstehen, bei dem Wählerpräferenzen als gegeben unterstellt und dann irgendwie, nach majoritären oder proportionalen Systemen, hochgerechnet werden, um zur Bildung einer Regierung zu führen. Die Willensbildung beziehungsweise Präferenzbildung selbst ist nicht Thema von demokratischen Institutionen. Jeder hat seinen Willen, wo immer er auch herkommen mag. Die Präferenzen gelten als irgendwie ‚gegeben‘, und ihre Herkunft liegt im Dunkeln und soll möglichst auch dort bleiben, weil sonst irgendwelche Doktrinen vom ‚wahren‘ Volkswillen oder ‚objektiven‘ Interessen bedrohlich um sich greifen würden. Stattdessen, so denke ich in Übereinstimmung mit einer breiten Strömung innerhalb der neueren Demokratietheorie, sollte es deliberative Institutionen geben, die den Volkswillen – in einer gewissen Distanz zu Parteien und Medien – im Wege eines diskursiven Bildungsprozesses erzeugen, statt ihn bloß in der strategischen Einstellung des positivistischen Opportunismus als gegeben zu unterstellen und in Wahlen (oder bei der Messung von Einschaltquoten) abzurufen.

Strecker: Wenn Fortschritt also in der Überwindung institutioneller Defizite besteht, welche Rolle kommt dabei dann demokratischen Prozeduren zu? Die Bearbeitung politischer Probleme scheint der politischen Willensbildung heute oftmals keine Zeit zu lassen, hochspezialisiertes Expertenwissen zu verlangen und mit heterogenen Interessenlagen konfrontiert zu sein, die sich im Rahmen demokratischer Prozeduren nicht in eine Lösung überführen lassen. Tritt demokratische Beteiligung damit in Konkurrenz zu anderen Gesichtspunkten einer progressiven Politik und insbesondere zu Wohlstandsversprechen?

Offe: Die Knappheit der für Entscheidungen zur Verfügung stehenden Zeit oder auch die Knappheit an Expertenwissen sind oft vorgeschobene Argumente technokratischer Eliten, die ihre Zuständigkeitsmonopole verteidigen. Ein halbwegs informiertes Forum von

Normalbürgern kann sich durchaus einen Willen (nicht unbedingt einen konsensuellen) darüber bilden, ob es zum Beispiel angesichts des chronischen und weiter zunehmenden Angebotsüberhangs am Arbeitsmarkt und angesichts der weiter steigenden Arbeitsproduktivität wirklich wünschenswert ist, das gesetzliche Renteneintrittsalter von 65 auf 67 Jahre zu verlegen und diejenigen finanziell zu bestrafen, die früher aussteigen wollen oder müssen. Wenn man in diese Debatte des Weiteren einige Informationen über demographische Entwicklungen und die nach Geschlechtern und Berufsgruppen unterschiedlichen erwerbsbiografischen Verläufe und Belastungen sowie Gesichtspunkte der Generationengerechtigkeit einbringt, dann entsteht eine ziemlich komplexe Diskussionslage, deren Ausgang möglichst nicht von Parteien und ihren Rentenpolitikern präjudiziert werden sollte. Wichtig ist mir die Frage nach dem Entstehungsmodus politischer Präferenzen. Der demokratische Wettbewerb von Volks-, Kartell- und (zunehmend) populistischen Parteien und personalisierten Kampagnen führt jedenfalls zu einem Modus der Präferenzbildung, von dem kaum plausibel angenommen werden kann, dass seine Ergebnisse aus wohlherwogener, hinreichend informierter und an wie auch immer ausbuchstabierten Gerechtigkeitsprinzipien orientierter Präferenzbildung hervorgehen. Dies gilt zumal dann, wenn wachsende und keineswegs zufallsverteilte Teile der Bevölkerung es resigniert aufgegeben haben, mit Wahlen, Politik und Regierung die Aussicht auf nennenswerte Besserung ihrer eigenen oder der alle betreffenden Situation in Zusammenhang zu bringen.

Strecker: Äußert sich in diesen Tendenzen potenziell eine Abnahme der Bedeutung von Demokratie in den Augen der Bevölkerung? Wir erleben gegenwärtig eine wiederholte Übertragung von politischen Entscheidungskompetenzen an nicht direkt verantwortliche Gremien und beobachten außerhalb Europas ökonomisch erfolgreiche, prosperierende Systeme, die nicht demokratisch verfasst sind, aber dennoch die Unterstützung ihrer Bevölkerungen genießen.

Offe: Absolut richtig: wir beobachten sowohl die anhaltende Robustheit von halbautoritären Systemen wie auch, in repräsentativen Demokratien, die Verlagerung von wichtigsten Entscheidungsbefugnissen auf sogenannte *fiduciary institutions*, also institutionell entpolitisierte Gremien wie die Bundesbank, den Europäischen Gerichtshof, die Europäische Kommission, Sachverständigengremien – von der ad-hoc-Erfindung paralegislativer Gremien wie der folgenreichen rot-grünen ‚Hartz-Kommission‘ ganz zu schweigen. Das ist alles weit vom Wählerwillen entrückt. Ich fasse das unter die generalisierende These, dass die *policies* (als Inbegriff staatlicher Strategien) den Kontakt mit *politics* (als der Gesamtheit konflikthafter politischer Willensäußerungen von Bürgern und ihrer Willensverbände) allmählich verlieren. Was die Leute ‚wollen‘, verpufft in der folgenlosen Expressivität von Medien- und Wahlkampagnen, wenn nicht in *culture wars*; und was die politischen Mandats- und Amtsträger in strategisch-instrumenteller Einstellung und bei zunehmender parteipolitischer Ununterscheidbarkeit ‚tun‘, vermögen sie den Leuten nicht zu vermitteln oder auch nur *ex post* einsehbar zu machen. Im Ergebnis wird die Vorstellung unplausibel, dass das Volk durch repräsentative Mechanismen relevante Wahlmöglichkeiten hinsichtlich der Richtung sozialökonomischer und politischer Entwicklungen hätte.

Strecker: Durch Ihre demokratietheoretischen Studien zieht sich als roter Faden die Analyse des Zusammenhangs von Form und Inhalt politischer Institutionen. Während Sie in früheren Arbeiten zum Beispiel zur Interessenvertretung durch Parteien und Verbände oder zur Mehrheitsregel das Augenmerk auf Verzerrungseffekte durch Ausschluss oder

Bevorzugung gerichtet haben, steht in späteren Arbeiten trotz Ihrer jüngsten Überlegungen zur sozioökonomischen Struktur der Wahlbeteiligung doch im Vordergrund, welche institutionellen Designs auf Seiten der Bürger wünschenswerte Einstellungen (wie eine Orientierung am Gemeinwohl und an Nachhaltigkeit) generieren können. Wie erklären Sie diese Verschiebung, und lassen sich beide Perspektiven miteinander kombinieren? Welche institutionellen Reformen scheinen Ihnen besonders wichtig?

Offe: Von ‚wünschenswerten‘ Einstellungen würde ich ungern reden, eher von ‚wohlerwogenen‘. Aber das Interesse am Zusammenhang von Form und Inhalt, institutionellem Verfahren und materialem Ergebnis interessiert mich (wie viele andere) ganz zentral. Die sachlichen, sozialen und zeitlichen Verzerrungseffekte bei Partizipation und Repräsentation sind ganz deutlich, und neuere Forschungen auf breiter Front, gerade auch aus den USA, dokumentieren sie sehr feinkörnig. Ein wachsender Teil der Bevölkerung ist vom politischen System faktisch ausgeschlossen. Sie haben nichts zu melden und sie wollen auch nichts melden; so vermeidet man schmerzhaft kognitive Dissonanzen. Sie haben kein Vertrauen, dass irgendetwas im Spektrum möglicher Ergebnisse sie in einer wünschenswerten Weise betrifft. Schicksalsergeben klinken sie sich selbst aus. Wir haben ein institutionelles Arrangement, in dem große Teile der Bürger politisch verwahrlosen, entweder dadurch, dass sie überhaupt nicht teilnehmen, oder dadurch, dass sie sich durch tatsächliche oder nominelle Vorteilsgewährungen vor Wahlen kaufen lassen oder das unterhaltsamste Infotainment nach personalistischen Kriterien („gefällt mir“, „gefällt mir nicht“) prämiieren. Eine mich nicht ganz überzeugende Antwort von Arend Lijphart auf das Problem der sozialen Verzerrung der Beteiligung ist die, dass man das Wählen zur Pflicht macht. Das ist in einigen Ländern der Fall, so in Griechenland, Luxemburg, Belgien, den Anden-Staaten und Australien. Die Wahlpflicht (oder genauer: Anwesenheitspflicht im Wahllokal) hat eine ganze Reihe von Problemen und leistet keinen ersichtlichen Beitrag zur Rationalisierung der Willensbildung selbst.

Symptomatischerweise gibt es auf breiter Front Modelle, Empfehlungen, Experimente und Vorschläge für deliberative Institutionen, die den Vorteil haben, nicht nur Informationen über politische Sachverhalte zu generieren – die Leute werden informiert, informieren sich gegenseitig –, sondern die auch bewirken, dass die Leute sich gegenseitig ermutigen – sich vor Augen führen, dass die Lösungen und Vorschläge, die ihnen schon mal durch den Kopf gegangen sein mögen, solche sind, mit denen sie nicht alleine stehen. Die Evidenz von Übereinstimmung und Potenzialen für Koalitionen ist eine Erfahrung, die politisch sehr bildend sein und die Wiederaneignung politischer Funktionen durch Bürger motivieren kann. Sowohl die neorepublikanischen (Philip Pettit) als auch die deliberativen Strömungen in der normativen Demokratietheorie sind da sehr ermutigend.

Strecker: Die Idee ist also, die gegenseitige Abhängigkeit von Form und Inhalt politischer Institutionen beziehungsweise die Ausschlusseffekte politischer Institutionen ebenso wie ihre Funktion der Generierung von ‚wohlerwogenen‘ Einstellungen dadurch zu berücksichtigen, dass institutionelle Designs gesucht und identifiziert werden, ...

Offe: ... die die Wiederaneignung der politischen Funktionen erlauben und entsprechende Anstrengungen ermutigen, wie es auf den großen Plätzen rund ums Mittelmeer, aber auch in Lateinamerika in den letzten Jahren und Monaten geschehen ist.

Strecker: An welche konkreten Reformen denken Sie hierbei? Hubertus Buchstein hat ja beispielsweise Überlegungen zu öffentlichen Wahlen sowie zu Zufallsmomenten im demokratischen Prozess angestellt und die Idee eines *House of Lots* entwickelt.

Offe: Das sind geradezu verwegene Vorschläge, die indes alle ihre gute Tradition haben, von Athen bis zu John Stuart Mill. Hubertus Buchstein ist da wirklich äußerst kreativ. Doch das ist noch nicht nah genug an der Realisierbarkeit. Man muss sich da ganz konkret Vorstellungen machen, die man dann auch institutionell einer Umsetzung näherbringen kann. Die deliberativen Theorien müssen ja mit einem Losverfahren operieren, um das Element der *self selection*, der Selbstausswahl der Mitglieder von repräsentativen Körperschaften, zu entschärfen. Das haben sie auch beim *British Columbia Citizen's Assembly on Electoral Reform*, diesem kanadischen Experiment, getan. Ansonsten kommt es nämlich zu einer Situation wie im Deutschen Bundestag, aus dem 1990 mit Willi Hoss der meines Wissens letzte regelmäßig praktizierende Industriearbeiter ausgeschieden ist. Die krasse sozialstrukturelle Nicht-Repräsentativität der politischen Elite, von der eine Hälfte Beamte sind, ist ein Skandal. Auf diesen Skandal der Zusammensetzung der ‚politischen Klasse‘ reagiert eine Bewegung wie die italienische *Cinque Stelle* mit großem Erfolg, wenn auch nur negativ. Durch Randomisierung von deliberativen Beratungsorganen kann man die öffentliche Willensbildung verändern – selbst dann, wenn gewählte Parlamente das letzte Wort behalten müssen.

Ich stelle mir das, wie von Ackerman und Fishkin vorgeschlagen, so vor, dass man die zur Wahl stehenden Spitzenkandidaten der Parteien fragt, welche die beiden wichtigsten Themen sind, über die bei den kommenden Wahlen zu entscheiden ist. Das geschieht etwa drei Monate vor der nationalen oder regionalen Wahl. Und dann gibt es deliberative Institutionen, zum Beispiel in der Form eines *Deliberation Day*, an dem diese Fragen von entweder zufallsausgewählten Personen oder (durch großzügige, monetäre und zeitliche Regelungen eingeladene und dann) freiwillig kommende Bürger in *mini-publics* genannten deliberativen Gremien erwogen und zu einem Ergebnis geführt werden, das übrigens nicht konsensuell sein muss. Sogenannte *facilitators* sorgen als Moderatoren dafür, dass die Debatte respektvoll und argumentativ bleibt und alle Beteiligten gleichermaßen zu Wort kommen. Über diese Deliberationen, sowohl ihre Ergebnisse wie über ihren Verlauf, wird in den Medien ausführlich berichtet, sodass alle Bürger, auch diejenigen, die nicht selbst teilgenommen haben, ebenso wie die politischen Eliten darüber informiert sind, wie zu diesen Fragen ein Volkswille aussieht, der als ein wohlwogener, außerhalb der Kontrolle von politischen Parteien gebildeter Volkswille gelten kann. Kein Gladiatorenmatch im Fernsehen, keine Kandidatenkonfrontation, keine Talkshow, sondern eine Berichterstattung über das, was Bürger zu diesen Fragen denken, und nicht das, was die Eliten anpreisen. Dieser Prozess geht dann in einen Wahlkampf ein, der nach den normalen Regeln des geltenden Wahlrechts, das man (wie in British Columbia) selbst einer solchen deliberativen Erörterung aussetzen kann, geführt wird.

Die repräsentative Demokratie konventioneller Sorte wird also um deliberative Verfahren ergänzt, die in ihrer Überzeugungskraft erwartbar auf die Wählerschaft insgesamt sowie auf die politischen Eliten ausstrahlen. Alle Seiten wissen dann, was der *wohlerwogene* Volkswille, im Gegensatz zum *empirischen* Volkswillen, sein würde, und wissen, dass alle anderen es auch wissen. Diese Reflexionsverhältnisse können zu einer Verbesserung der Involviertheit von Bürgern führen und gleichzeitig zu einer Erweiterung der Wahlmöglichkeiten und Alternativen, die im politischen Spektrum auftauchen.

Wenn Demokratie irgendetwas ist, dann ist es die Situation, eine Wahl zu haben – *choice* –, und zwar nicht zwischen regierenden Personen, sondern zwischen erwartbaren Politikergebnissen. Unsere Demokratien tendieren dahin, dieses *choice*-Element zu neutralisieren. Was dann tatsächlich an Arbeitsmarkt-, Fiskal-, Renten-, Bildungs-, Forschungs- und Außenpolitik herauskommt, unterscheidet sich je nach Wahlergebnis um Millimeter. Dieses „vanishing of the opposition“ hat Otto Kirchheimer schon 1956 vorausgesehen. Die Opposition verspricht immer fünf Prozent mehr von dem, was die Regierung schon getan hat, und einigt sich mit der Regierung hinterher, fünf Prozent weniger zu tun. Das ist oft ein abgestandenes, pointen- und alternativloses Spiel, was da getrieben wird. Das führt zu Frustration und Zynismus, ohne dass es allerdings antidemokratische Strömungen nennenswerter Größenordnungen geben würde, in Deutschland sogar weniger als irgendwo sonst. Es gibt antiliberale, antieuropäische und antikosmopolitische Strömungen, aber wirklich antidemokratische Bewegungen gibt es in Deutschland, in Europa, in Nordamerika und selbst in Zentralasien, anders als in der Weimarer Republik, nicht in maßgeblichem Umfang.

Strecker: Sie schätzen das antidemokratische Potenzial also trotz des Aufkommens der Autonomen Nationalisten und der Daten der jüngsten Ebert-Studie zu Ausmaß und Anstieg rechtsextremer Überzeugungen als gering ein?

Offe: Wilhelm Heitmeyer sieht das ja so, aber ich kann keine wirklich antidemokratische Bewegung erkennen. Zwar sitzen in einigen Landtagen NPD-Abgeordnete, die indes dadurch auffallen, dass sie nichts Substanzielles zu sagen haben. Gewiss, es gibt Leute, die von den zivilisierenden Potenzialen der repräsentativen Demokratie nicht erreicht worden sind. Aber das ist ein Teil der erwähnten Verwahrlosung, weist auf eine Funktionsschwäche und institutionelle Defizite hin und führt uns wieder zur politischen Bildung.

Strecker: Demokratietheoretisch orientieren Sie sich schon seit vielen Jahren an der Konzeption deliberativer Demokratie. In dieser Konzeption besteht eine grundlegende Spannung zwischen den Aspekten der Rationalität und der Partizipation. Der große Erfolg der Theorie deliberativer Demokratie dürfte auch damit zu tun haben, dass sie für diejenigen, die auf Expertendeliberationen setzen, ebenso anschlussfähig scheint wie für diejenigen, die politische Entscheidungen von einer breiten zivilgesellschaftlichen Beteiligung abhängig machen wollen. Wie schätzen Sie vor diesem Hintergrund die Bedeutung aktivistischer Demokratiemodelle (zum Beispiel Iris Marion Young) und die neueren Theorien des Politischen (zum Beispiel Jacques Rancière, Alain Badiou) ein, die den Stellenwert von Auseinandersetzung und Konflikt in der Politik betonen?

Offe: Bei Suhrkamp ist dazu ja auch dieses kleine Bändchen *Demokratie?* herausgekommen. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe beschäftigen sich damit ebenfalls schon lange, teilweise in einer neoschmittianischen Diktion, und feiern sozusagen den Eigenwert des Konfliktuellen. Ich kann nur bekennen, dass mich das kaltlässt. Aber ebenso wenig ist wohl zu erwarten, dass die gut informierten Deliberationen unter Bürgern, die selbst nicht (wie Parteien) an Machterwerb interessiert sind, auf einen materialen Konsens hinauslaufen; wenn nicht, dann dienen sie eben dazu, die Frontverläufe zu klären und sichtbar zu machen.

Strecker: Auch mit Blick auf die expressiven und identitätsbildenden Aspekte politischen Handelns, die Sie ja in Ihrem Stufenmodell zivilgesellschaftlich initiiertes Politik berück-

sichtigen und die Jean Cohen und Andrew Arato mit dem Konzept der *dual politics* neben der instrumentellen Dimension der Durchsetzung politischer Ziele als zweite dauerhafte Aufgabe sozialer Bewegungen begrifflich zu fassen versucht haben?

Offe: Klasse gegen Klasse, die Jungen gegen die Alten, wir gegen das Ausland, diese Imagination von Großaggregaten, das sind verstaubte und nur in unattraktiven Formen revitalisierbare Denkmodelle, die großen Wert auf den ästhetischen Eigenwert des Aktivismus und der politischen Expressivität legen. Von dem Weber'schen Ideal der ‚Sachlichkeit‘, das man nicht kleinreden sollte, also von der informationshaltigen Präferenzbildung in Ansehung der Präferenzen der anderen, bleibt dieses schwärmerische, aktivistische Denken weit entfernt.

Denken Sie nur an die Frage, wie wir in Zukunft unsere Elektrizität produzieren wollen. Es ist einfach notwendig, ziemlich viel über erneuerbare Energien zu wissen, darüber, was das kostet, wer daran verdient, welche Folgen das hat, was passiert, wenn nichts passiert, wie sicher die Versorgung ist, wie der Zeitrahmen aussieht und so weiter. Selbst auf solch einem sicherlich wichtigen, aber doch eingeschränkten Gebiet wie der Energiepolitik und ihrer Implikationen für die Klima-, Umwelt- und Ernährungspolitik muss man sich zumindest rudimentär erst einmal mit vielen Dingen sachlich auseinandersetzen, bevor man zu Positionen kommt, die sich dann wahrscheinlich für die Inszenierung kämpferischen Elans nicht gut eignen.

Strecker: Ändert sich an ihrer Einschätzung etwas, wenn man das Thema nicht vonseiten der Theorieangebote, sondern von politischen Phänomenen her betrachtet wie beispielsweise *Occupy* oder *Stuttgart 21*?

Offe: Eine große Rolle bei *Stuttgart 21* spielte die festliche Stimmung, die aufkommt, wenn sich so viele Leute als ein buntes Gemisch aus Jugendlichen, Bankangestellten, *middle class* versammeln und zusammen sind, obwohl es so regnet ... Zu deren lokaler Identität gehört einfach dieses vertraute (und scheußliche) Bahnhofsgebäude, das dort alle lieben. Die Protestbewegung hat die Administration dafür bestraft, dass sie gemeint hat, sich am Volkswillen vorbeischieben zu können, indem sie vollendete Tatsachen schafft. Hinzu kommt die Art und Weise, wie die Befürworter mit Vollbeschäftigung, Investition und Wachstum argumentiert haben. Das Kapital sucht ja verzweifelt nach Anlagemöglichkeiten außerhalb des riskanten Finanzsektors. Aber angesichts dieser stupiden Version von Arbeitsplatzargument, bei der von 15.000 Arbeitsplätzen für acht Jahre die Rede war, haben die Leute dann gesagt, dass sie da ganz anderer Meinung sind, und haben eine Orgie von Protest und Expressivität veranstaltet. Am Ende war dann fast alles wie vorher. Nur dass es noch viel teurer wird, noch viel mehr Arbeitsplätze entstehen, noch mehr Schulden dafür aufgehäuft werden.

Ich finde, das ist etwas ganz anderes als *Occupy* und *Indignados*. Aber auch die *Indignados* wissen, dass sie eine ziemlich ephemere politische Expressivität praktizieren, von der sie – ich kann nur hoffen: zu Recht – annehmen, dass sie im nationalen und internationalen Gedächtnis haften bleibt, dort Spuren hinterlässt und sowohl den Eliten wie den Nicht-Eliten als eine Handlungsmöglichkeit gegenwärtig bleibt. Das ist sehr viel ernsthafter, weil es zugleich um Fragen der Würde und solche der Gerechtigkeit geht.

Ich habe selbst in Mutlangen vor der Kaserne gesessen und dieses Gefühl der kämpferischen Zusammengehörigkeit, des Protestes, der Berechtigung und des tiefen moralischen Anspruches erlebt. Das sind alles wichtige Elemente der Politik. Wenn sie sich ver-

selbstständigen, wie bei diesen ‚aktivistischen‘ Theorien der Demokratie, ist das vielleicht etwas zu kurz gesprungen. Zudem sind manche dieser Dinge nicht so folgenreich, wie es die betroffenen Eliten fürchten und die Aktivisten hoffen. Es sind Spektakel, die den einen den Selbstgenuss ihrer Radikalität erlauben und den anderen eine vielleicht auch nur geheuchelte Angst einjagen. Niemandem war doch unklar, dass *Stuttgart 21* nach den *sunk costs*, also den schon getätigten Investitionen, irgendwie weitergehen muss, modifiziert oder verzögert. Es gibt da kein Zurück, ebenso wie es aus dem Euro kein Zurück gibt. Das sind gesetzte Prämissen, die man durch Protest- und Bewegungspolitik meistens nicht umstoßen kann.

Die typischen Verläufe in London, in Athen, in Paris, wo eine Schicht von unterprivilegierten, abgehängten, prekären Existenzen, Migranten dadurch zu einem plötzlichen, kurzlebigen Aktivismus aufgerührt wird, dass eine einzelne Person zu Tode kommt, und sei es durch einen Querschläger aus einer Polizeipistole wie bei dem 16-Jährigen in Athen, führen zu manchmal nur zerstörerischen Revolten; sie bleiben beiden Seiten jedoch als fortdauernde Eventualität im Gedächtnis und können, wie man in Istanbul gesehen hat, zu erdrutschartigen Veränderungen der politischen Machtverhältnisse führen, oft aber auch zum Rückfall in die Ruhe bleierner Hoffnungslosigkeit.

Strecker: Wird diese Einschätzung auch mit größerem zeitlichen Abstand noch zutreffen? Bewerten Sie zum Beispiel den Fall Rodney King gleichermaßen?

Offe: In Los Angeles und den USA ist das sowieso ein typischer Verlauf. Das wird dann zum Kristallisationspunkt einer verpuffenden Mobilisierung und Gewalttätigkeit, die wie zum Beispiel in London oft mit großflächigen Ladendiebstählen und Zerstörungen von Gebäuden und Supermärkten einhergeht, die erst ausgeräumt und dann in Flammen gesetzt werden. Das hat eigentlich keine politischen Qualitäten, wenn und weil es weder zu äußeren Erfolgen noch zu einer Art Selbstbelehrung der Aktivisten führt.

Strecker: Worin besteht dann die Funktion von Protest? Welche Bedeutung kommt außerinstitutionellen Formen politischer Beteiligung zu?

Offe: Eine sehr große. Denken Sie an die Proteste in Indien gegen die verbreitete Praxis brutalster Vergewaltigungen. Diese Proteste sind nicht auf feministische Gruppen beschränkt und auch nicht altersspezifisch. Hier will sich eine Bevölkerung das Hinwegsehen über ein von den Staatsorganen bagatellisiertes elementares Unrecht der sexuellen Gewalt gegen Frauen nicht länger bieten lassen. Ein ähnlicher Fall ist die Selbstverbrennung von Mohamed Bouazizi in Tunesien. Diese nichtinstitutionellen Formen thematisieren ein Unrecht der Polizei, der Regierung, der Gerichte, des Militärs, aber auch der Reichtumsverteilung im Lande, wie in Ägypten, und können dann zu gewaltigen institutionellen Konsequenzen führen.

Aber *Stuttgart 21* oder der Frankfurter Flughafen können das eher nicht. Das manifeste Unrecht, und nicht nur die Erschleichung von Verwaltungsentscheidungen hinter geschlossenen Türen und die Schaffung vollendeter Tatsachen – das erscheint mir als eine notwendige Bedingung. Dieses Unrecht – sei es von Gewaltakten, sei es der Verteilung von Gütern – war in Ägypten, in Tunesien, sogar in Tel Aviv und vielen anderen Orten evident. Doch auch dann führt die Mobilisierung nicht zwangsläufig zu institutionellen Konsequenzen. Ich habe in diesem Zusammenhang den Ausdruck ‚verpuffen‘ verwendet, das heißt eine spektakuläre, aber kurzzeitige und institutionell folgenlose Eruption von Hass, Wut und Empörung, die selbst bei den Aktivisten nicht in einer uneingeschränkt heroischen Erinnerung

bleibt. Die Erinnerung ist nicht: „Wir haben da etwas geschafft“, sondern: „Wir haben die Sau rausgelassen.“ Das kann man auch in Los Angeles sehen, denke ich. Das hat sehr viele ästhetische Momente im Erleben der Beteiligten. Ich denke, dass diese vollkommen aus den Institutionen entlassenen Arten der politischen Protestpartizipation, wenn sie nicht zumindest thematisch fokussiert sind auf Polizeiwillkür, Rassismus, Sexismus oder Verteilungsfragen, zwar ein häufiger wiederkehrendes Phänomen sind; aber ich würde politisch nicht allzu viel darauf setzen, wenn sie nicht von institutionellen Forderungen begleitet sind und die Aussicht auf entsprechende politische Folgen haben.

Strecker: Folgenreich kann nichtinstitutioneller Protest also sein, sofern er klare Forderungen zur Überwindung grundlegender Probleme formuliert?

Offe: Mutlangen, Abrüstung, Wackersdorf, Atomenergie oder jetzt auch in Indien die Rechtsprechung, die Polizei und die Gesetzgebung, das sind klare Protestthemen. Die Leute haben ein Thema und sie haben Forderungen, zumindest in der negativen Form, dass es so nicht weitergeht. Der Protest selbst ist jedoch nicht der kausale Faktor. Kausal und folgenreich und institutionell maßgeblich wird er dadurch, dass sich angesichts des Protests die Eliten spalten. In Ägypten zum Beispiel hat sich das Militär von Mubarak losgesagt und ihn fallen lassen. Ähnliche Dinge sind 1989 passiert. In Rumänien hat das Militär den regierenden Klan fallen lassen. 1991 bei der Auseinandersetzung um das Weiße Haus in Moskau war das auch so. Spaltungen in der Elite finden statt, Teile der Elite scheren aus dem Machterhaltungskartell aus – das ist die Sequenz, in der Proteste zu institutionellen Innovationen, zur Abdankung des Regimes und gegebenenfalls zu Neuwahlen und einer neuen Verfassung führen.

Strecker: Muss man hier nicht zwischen reformerischen Innovationen einerseits und revolutionären Konstellationen andererseits unterscheiden?

Offe: Das ist richtig. Um überhaupt Reformperspektiven eröffnen zu können, muss in autoritären Regimes irgendein Akt der Abdankung oder des *breakdown* stattfinden. In autoritären Regimes sind solche revolutionär genannten erzwungenen Abdankungen durch Aufspaltung und innere Spaltung des Regimes Voraussetzung für Reformen. Voraussetzung ist, dass das Regime nicht mehr dasselbe ist oder es irgendwelche notdürftigen Übergangs- und Scheinlösungen gibt, durch die die Kräfte des alten Regimes in neuer Besetzung und neuer Konfiguration die Oberhand gewinnen beziehungsweise behalten können wie in Rumänien, Bulgarien, aber auch Ägypten. Das ist schwer zu generalisieren, da gibt es verschiedene Pfade. Ziemlich einflussreich geworden ist – neben den Studien von Juan Linz und Alfred Stepan – die von Philippe Schmitter und Guillermo O'Donnell konzeptualisierte Unterscheidung von *dictadura* und *dictablanda*. Die *dictablanda* sagt sich von der harten Linie los, spricht mit der Gegenseite und bildet eine Koalition. Dann kommt es zu galoppierenden Prozessen des Zusammenbruchs und der Notwendigkeit, etwas Neues auf die Schiene zu setzen.

Strecker: Wie Sie auch soeben nochmals betont haben, sehen Sie in demokratiethoretischer Hinsicht die institutionelle Dimension als vorrangig. Welche flankierenden Institutionen und insbesondere sozialpolitischen Instrumente halten Sie für erforderlich, damit deliberativ-demokratische Institutionen soziale Ungleichheiten nicht verstärken? Welche Bedeutung messen Sie in diesem Zusammenhang der Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens bei?

Offe: Das wertvollste Gut im menschlichen Leben ist verfügbare Zeit – *discretionary time*, wie Robert Goodin das im Titel seiner Untersuchung genannt hat. Zeit, die man nach eigenen Prioritäten und ohne Verelendungsrisiko verbringen kann, ist die absolut knappe, nicht vermehrbare Ressource. Ein Reiz der Grundeinkommensidee besteht darin, dass man dadurch, wenn auch unter allen realistischen Bedingungen auf sehr bescheidenem Niveau, mit seiner Zeit andere Dinge anstellen kann, als sie als seine Arbeitskraft zu Märkte zu tragen, um Erwerbseinkommen zu erzielen. Das hat auch, keineswegs nur, den Effekt, dass man sich mit öffentlichen Angelegenheiten beschäftigen kann. Das fand ich schon immer faszinierend, das im sozialen und wirtschaftlichen Modernisierungsprozess abhandenkommende Repertoire an Zeitverwendungsmöglichkeiten, die etwas anderes sind als Erwerbszeit oder Konsumzeit. Familien mit kleinen Kindern sind da vielleicht eine der wenigen Ausnahmen, weil sie, oft unter großem Stress, Kontingente für Erziehungs-, Kinder- und Familienzeit freimachen müssen. Aber diese Zeitkontingente sind doch auf eine immer kürzer werdende Lebensphase von immer weniger Leuten beschränkt. Das Grundeinkommen ist eine Möglichkeit, verfügbare Zeit für selbst gewählte Tätigkeiten freizusetzen, die im weitesten Sinne auch eine politische Rolle spielen, angefangen bei Selbst- und Nachbarschaftshilfe, Ehrenamt, bürgerschaftlichem Engagement und den mit diesen Tätigkeitsfeldern verbundenen Sozialisations- und Zivilisierungseffekten, die ich nicht geringschätzen würde.

Strecker: Sie haben vorhin die Ausschlusseffekte gegenwärtiger repräsentativ-demokratischer Institutionen angesprochen. Als Gegenstrategie haben Sie demokratische Beteiligungsformen genannt. Welche Rolle kommt in diesem Zusammenhang sozialpolitischen, bildungspolitischen oder anderen verwandten Maßnahmen zu?

Offe: Das Grundeinkommen hat hier insbesondere bei angespannten Arbeitsmärkten und den Hartz IV-bedingten Einkommensverhältnissen die Funktion, Möglichkeiten autonomer Zeitverwendung zu eröffnen. Eine Herausforderung, die sich in der Bildungspolitik stellt, betrifft eine manifeste Pathologie unseres Typs von Gesellschaften: Es gelingt ihnen nicht zureichend, durch formale oder auch weniger formalisierte Bildungsprozesse Migration und Integration zu bewältigen. Wie immer man die Anforderungen an Integration bestimmen mag (und zu ihr gehört wesentlich auch die Integration der Inländer in eine multiethnisch geprägte soziale Realität), das allgemeinbildende Vorschul- und Schulwesen ist der institutionelle Ort, an dem sie stattfinden müsste. Wenn aber 80 Prozent der Jugendlichen mit ‚Migrationshintergrund‘ keine Lehrstelle finden und 60 Prozent keinen Hauptschulabschluss erreichen, dann ist das nur als ein gigantisches Versagen des Bildungssystems zu bewerten. Es muss doch die Möglichkeit geben, jemanden, der in einer türkischen Familie aufgewachsen ist und der 14 Jahre alt ist, mit den (unter anderem sprachlichen) Grundvoraussetzungen seiner oder ihrer Arbeitsmarktfähigkeit auszustatten. Hier liegt meines Erachtens ein offensichtliches Institutionenversagen vor. Unsere Bildungseinrichtungen kommen da nicht mit. Hier liegen dringlichste politische Prioritäten.

Ich habe mich in zwei Aufsätzen mit Problemen von Migration, Integration, Einbürgerung beschäftigt und finde dazu Ansätze wie die von Philippe van Parijs, Christian Joppke, Rainer Bauböck und Lea Ypi besonders erhellend. Das Problem ist ein zweiseitiges. Einerseits wäre es wünschenswert und im Rahmen einer Theorie globaler Gerechtigkeit normativ geboten, wenn die Leute sich leisten könnten, in den Ländern, in denen sie geboren sind oder in deren Kultur und Sprache sie aufgewachsen sind, zu *bleiben*. Brian Barry hat das schön ausgedrückt: In einer idealen Welt gäbe es keine starken und massen-

haften Wanderungsanreize, erst recht keine negativen. Aber dafür müssten die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse in den Herkunftsländern anders sein, als sie es sind, und dürften diesen Migrationsdruck nicht ständig neu erzeugen. So sind heute drei Prozent der Weltbevölkerung grenzüberschreitende Migranten. Das ist das eine.

Andererseits müssen diejenigen, die in absehbarer Zeit Migranten sein werden beziehungsweise zweite, dritte oder vierte Generation von Migranten sind, eine Perspektive haben beziehungsweise qualifiziert werden, Perspektiven für sich selbst zu entwickeln. Das sind 20 Prozent der Wohnbevölkerung in Deutschland. In Berlin, Frankfurt, Stuttgart oder wo auch immer, in Frankreich ebenso, sind wir von einer Migrations- und Bildungspolitik weit entfernt, die an das ohnehin vielfältig korrumpierte Ideal der ‚Chancengleichheit‘ herankommt. Ich weiß nicht, weshalb das nicht Thema Nummer eins in der politischen Öffentlichkeit ist. Heinz Buschkowsky, der Bürgermeister von Berlin-Neukölln, bringt das ja drastisch und, ich denke, integer und publikumswirksam zum Ausdruck, wie weit wir da hinterher sind.

Nicht nur bei Fragen von Migration und Integration ist die oberste Priorität der sozialpolitischen *philosophy*: Vorsorge statt Nachsorge, investive statt konsumtive Leistungen, Dienste und Geld für die jüngeren Generationen statt Zahlungen für die Alten. Dagegen gibt es jedoch eine machtvolle, quasi ‚natürliche‘ Interessenallianz zugunsten der älteren Generation, weil alle Noch-nicht-Alten damit rechnen, über kurz oder lang einmal alt zu sein, während sie trivialerweise nie wieder jung sein werden. Dieser Umstand, zusammen mit der demographischen und damit wahlpolitischen Verschiebung der Kräfteverhältnisse, erzeugt einen *bias* zugunsten nachsorgender statt investiver Sozialpolitik. Gösta Esping-Anderson, Anton Hemerijk und viele andere haben diese Schieflage der Sozialpolitik beschrieben; aber es fehlt ersichtlich an der politischen Kapazität, sie zu begründen.

Generationengerechtigkeit ist ein sehr ernstes und akutes Thema. Ich habe dazu ein kleines Buch geschrieben, zusammen mit Michael Maschke und Gerd Grözinger, über die Idee eines Startkapitals in Gestalt eines kapitalisierten Grundeinkommens. *Teilhabe-gesellschaft* haben wir das im Anschluss an Bruce Ackerman genannt: Jeder 18-Jährige erhält 60.000 Euro, steuerfinanziert. Vorfinanziert und wieder aufgefüllt wird das durch die Vermögens- und Erbschaftssteuer. Das kostet schlappe 30 Milliarden im Jahr. Das ist nahezu nichts angesichts der heutigen Verhältnisse. Um das Stammkapital dieser 60.000 Euro (und nicht nur die Rendite) ausgezahlt zu bekommen, muss man entweder einen Hauptschulabschluss plus Lehre oder ein Abitur haben. So ein Arrangement würde vielfältige und höchst erwünschte Anreizwirkungen entfalten. Früher waren bürgerrechtliche Einkommens- und Vermögensansprüche unter dem Motto „Eigentum in Arbeitnehmerhand“ beziehungsweise „Vermögensbildung“ einmal christlich-soziale, linke CDU-Programmatik. Das ist alles vorbei, aber das könnte man mit solchen und ähnlichen Modellen wiederbeleben.

Strecker: Haben sich Ihre Vorstellungen zum bedingungslosen Grundeinkommen in den letzten Jahren verändert? Wie schätzen Sie dessen Realisierungschancen heute ein?

Offe: Ein Grundeinkommen, das flächendeckend, lebenslanglich und universalistisch ist, also nicht auf beschränkte Kategorien von Bedürftigen zielt, sondern für die gesamte Bevölkerung gilt, ist eine Leitidee, deren Realisierung, wenn überhaupt, in weiter Ferne liegt. Es gibt aber Annäherungspfade, von denen der von mir favorisierte der ist, dass man nach dem Alter von, sagen wir, 28 Jahren einen bis zur Altersgrenze wirksamen Anspruch auf ein Ziehungsrecht von insgesamt zehn Jahren hat. Man kann – wann immer und für

welchen Zweck oder Anlass man möchte – in zeitlichen Portionen von mindestens sechs Monaten Grundeinkommen ziehen, solange bis der individuelle Zehn-Jahres-Etat aufgebraucht ist. Zu begründen ist das so, dass die Lebensphasen (Jugend, Erwerbsphase, Rentenphase) gemischt werden. Das ist gleichsam ein auf individuelle, biografisch nicht standardisierbare Zeitbedarfe abgestimmter, vorgezogener und befristeter Rentenbezug, so wie es auch in die Erwerbsphase eingeschobene Weiterbildung im Sinne von *lifelong learning* gibt. Mit einer solchen bürgerrechtlichen (nicht: arbeitnehmerrechtlichen) Regelung kann man Zeitkontingente für freibleibende Zwecke erwerben. Außer diesem Freiheitsgewinn wären eine Reihe von durchaus erwünschten Nebeneffekten zu erwarten, vor allem die des temporären Rückzuges von Teilen der gesellschaftlichen Arbeitskraft von der Angebotsseite des Arbeitsmarktes. In einer Zeit, in der die Aussichten auf (,voll‘-)beschäftigungssicherndes Wachstum mehr als ungewiss sind, das effektive globale Arbeitsangebot sich innerhalb einer Generation verdoppelt hat und die Arbeitsproduktivität weiter steigt, kann das resultierende Überangebot auf dem Arbeitsmarkt nur lohnsenkende und ‚prekarisierende‘ Konsequenzen haben, die ihrerseits zu weiterem Überangebot beitragen. Weitere attraktive Aspekte ergeben sich, wenn man ein solches Modell in den Zusammenhang von klimapolitischen Überlegungen stellt sowie solchen über *global justice* und eine *post growth society*. An der Finanzierungsfrage scheidet ein so konzipiertes Grundeinkommen im Übrigen nicht. Das kann man im nationalen Maßstab durch Vermögens-, Transaktions-, Klima- oder auch Megabytesteuern machen, insbesondere bei solchen approximativen Modellen, die erst einmal zehn Jahre pro Leben vorsehen und das Niveau dann gegebenenfalls erhöhen. Das kann man alles berechnen, und nichts ist da prohibitiv kostspielig.

Strecker: Sie sehen also heutzutage auch auf nationalstaatlicher Ebene noch Möglichkeiten für effektive Reformen des wohlfahrtsstaatlichen und des liberaldemokratischen Institutionenhaushalts?

Offe: Auf diese höchst aktuelle Frage gibt es eine gänzlich pessimistische und eine etwas optimistischere Antwort. Die pessimistische liegt auf der Hand: Die Europäische Union mit ihrem völlig falsch konstruierten Euro ist eine marktschaffende Liberalisierungsmaschine, die trotz aller Subsidiaritätsklauseln und Bezugnahmen auf ein etwas nebulöses „Europäisches Sozialmodell“ den „Wettbewerbs-“ und „Schuldenstaat“ (Strecker) an die Stelle des politik- und sozialpolitisch autonom leistungsfähigen Nationalstaats hat treten lassen; die Dynamik dieses Gebildes hat zu einer tiefen Nord-Süd-Spaltung Europas geführt – und in den Ländern der ‚Peripherie‘ zu einer drastischen Verschlechterung der Arbeitsmarktverhältnisse sowie der Lohn- und Sozialstandards, die bis vor fünf Jahren nirgends vorstellbar war. Demnach ist die Antwort auf Ihre Frage ganz eindeutig: Nein!

Auf der anderen Seite ergeben sich gerade aus dieser zugespitzten Krisenlage auch optimistischere Perspektiven. Jeder Passant ahnt mittlerweile, dass neben der Geldpolitik auch die Finanz-, Wirtschafts- und Sozialpolitik ‚europäisiert‘ werden muss, und zwar mit dem Ergebnis von Umverteilungseffekten nicht nur zwischen sozialen Klassen, sondern auch zwischen Mitgliedsstaaten. Völlig offen ist dabei die Frage, ob und wie eine solche antineoliberale Kehrtwende demokratisch organisiert werden kann. Im Ergebnis wohl nur so, dass unter dem Druck der Krise und der von ihr hervorgerufenen Konflikte das anonyme Marktgeschehen mit seinen verheerenden Resultaten durch europäische politische Interventionen begrenzt und korrigiert wird.

Unabhängig davon befinden wir uns aber auf nationalstaatlicher Ebene in einem Prozess der schleichenden, undeklarierten Annäherung an das, was ich die ‚Fiskalisierung‘ der Einkommensverhältnisse nenne: Familien, Kinder, Schüler, Studenten, Geringverdiener, Arbeitslose, Kranke, Rentner und viele andere beziehen Einkommen aufgrund von gesetzgeberischen Entscheidungen und werden zunehmend aus öffentlichen Mitteln (zum Beispiel in Gestalt von Bundeszuschüssen zu den Budgets der Sozialversicherungsträger) alimentiert – von dem gigantischen Volumen an Mitteln, die als eine Art ‚Grundeinkommen‘ an europäische Landwirte im Rahmen der Gemeinsamen Agrarpolitik ausgezahlt werden, ganz zu schweigen. Das alles nicht aus Generosität: Mehr als die Hälfte der Hartz IV-Mittel dient der Aufstockung von Löhnen von durchaus erwerbstätigen Personen, die so wenig verdienen, dass sie andernfalls unter die Armutsgrenze fallen würden. In allen diesen Fällen haben wir es mit einer partiellen ‚Verstaatlichung‘ der Einkommensverteilung zu tun, wenn diese auch keineswegs von egalitären Motiven getrieben wird, sondern nur angesichts regressiver Tendenzen der Einkommensverteilung einen partiellen und gruppenbezogenen Beitrag zur Armutsprävention leistet. Auf der Fluchtlinie dieser hochkomplexen ‚Etatisierung‘ von Einkommensansprüchen könnte ein bürgerrechtlich verallgemeinertes und von Bedingungen entkoppeltes Grundeinkommen liegen. Van Parijs hat in neueren Beiträgen vorgerechnet, wie eine parallele Entwicklung auf europäischer Ebene aussehen könnte.

Strecker: Und wie bewerten Sie über den Fall des Grundeinkommens hinaus die nationalstaatlichen Reformmöglichkeiten und Handlungsspielräume?

Offe: Die Reformspielräume, die auf nationalstaatlicher Ebene gründlich ‚wegliberalisiert‘ worden sind, müssen auf europäischer Ebene rekonstruiert werden. Wenn das nicht gelingt (und auch die Linke in Europa hat keine klaren Vorstellungen, wie das gelingen könnte), dann müssen wir uns auf außerordentlich schlechte Nachrichten gefasst machen, angesichts derer es vielleicht doch gelingen könnte. Wir können heute schon europarechtlich normieren, wie viel Staub sich in einem Kubikmeter Luft in einer Großstadt befinden darf. Warum können wir nicht ebenso europäisch normieren, was bei gegebenem GDP per capita die Obergrenze des Gini-Koeffizienten sein darf oder die Mindestgrenze nationaler Sozialhaushalte als Prozentsatz des BIP? Fritz Scharpf hat dergleichen schon vor mehr als zehn Jahren ins Gespräch gebracht. Oder man könnte auf europäischer Ebene normieren, wie groß der Anteil der armutsbedrohten Bevölkerung sein darf, also derer, die unter 60 Prozent des Medianeinkommens liegen. Um das durchzusetzen, braucht man allerdings europäische Parteien, die für die europäischen Bürger mit den großen Lagern gesellschaftspolitischer Interessen identifizierbar sind. Solange es die nicht gibt, gilt der Satz von Peter Mair: „Solange wir nicht *in* Europa opponieren können, bleibt uns gar nichts anderes übrig, als *gegen* Europa zu opponieren!“ Ich bin verhalten zuversichtlich, dass der Druck der Krise einen Lernanstoß geben wird, der über das bisher für möglich Gehaltene ein Stück hinausgeht.

Strecker: Eine Vertiefung der europäischen Integration gilt zum Beispiel Jürgen Habermas als geradezu logischer Schritt zur Wiedererlangung politischer Handlungsfähigkeiten, die im Zuge von Globalisierungs- und Denationalisierungsprozessen auf einzelstaatlicher Ebene verloren gegangen sind. Heute steht auch nach Ihrer Einschätzung der Fortbestand der EU auf dem Spiel. Inwiefern sehen Sie die Ursachen für die gegenwärtige Krise in institutionellen Konstruktionsfehlern einer zu weitgehenden oder einer unzureichenden

Integration und in welchem Maße in der mangelnden Regulierung ressourcenmächtiger Akteure? Welche Chancen sehen Sie, die Krise zu überwinden? Welche Reformen halten Sie auf europäischer Ebene für vordringlich? Und welche Perspektive sehen Sie für den Fall einer Desintegration der EU?

Offe: Die Paradoxie der Situation besteht ja darin, dass die verwegenen Träume der europäischen Föderalisten von vor zehn Jahren heute zum technokratischen Imperativ geworden sind. Die utopische Vision der *finalité* eines föderalen Europas, die Joschka Fischer in seiner Rede an der Humboldt-Universität vorgestellt hat, tritt jetzt in entpolitisierte Weise auf die Bühne, und zwar in perverser Gestalt, insofern es keiner gewollt hat, aber es erweist sich, dass es einfach notwendig ist, ein europäisches Fiskalregime zu errichten. Es gibt keinen Weg zurück, denn ein Weg zurück würde zu einer desaströsen Kettenreaktion führen, und (fast) jeder weiß das. Die Auflösung des Euroraums beziehungsweise auch die Abschaffung der durch Beitritt wirksam gewordenen Verpflichtung der neuen Mitgliedsstaaten, den Euro irgendwann einmal einzuführen, hätte wirklich katastrophale Folgen. Die Bertelsmann-Studie zum Euro-Austritt der südeuropäischen Mitgliedsstaaten hat ebenfalls gezeigt, dass solch ein Szenario unkontrollierbare Dominoeffekte in alle Richtungen hätte und auf ein drastisches Negativsummenspiel hinauslaufen würde. Kaum jemand bestreitet das wirklich. Aber die Folgerungen daraus werden nicht von hegemonialen europäischen Parteien und ihrem demokratischen Wettbewerb implementiert, sondern in hektischen Verhandlungen hinter geschlossenen Türen von Herrn Schäuble und Herrn Draghi beschlossen, in denen für immer mehr Geld immer weniger Zeit gekauft wird, wie Streeck analysiert.

Die Frage ist, ob wir dafür genug Zeit haben. Denn eine ordentliche Vertragsreform dauert, selbst wenn es gut geht, was es ja nicht muss, fünf bis acht Jahre. Die politischen Parteien und die nationalen Regierungen versagen vollkommen dabei, in institutionell vorgesehener Weise benötigte neue Institutionen zu kreieren. Stattdessen basteln sie *ad hoc* und in ungebahntem Gelände. Das kann einen in höchstem Maße nervös und bedenklich stimmen. Bei Jürgen Habermas zeigt sich das deutlich und überzeugend.

Aber irgendetwas im Sinne eines europäischen Integrationsschritts wird passieren. Ein interessantes Theorem, das jetzt viel herumgereicht wird, ist von dem Harvard-Ökonomen Dani Rodrik, einem klugen und originellen Geist. Rodrik zufolge haben wir es auch mit Blick auf Europa mit einem magischen Dreieck zu tun: Von den drei guten Dingen, erstens der Globalisierung mit den daraus resultierenden Vorteilen des Handels und der Arbeitsteilung, zweitens nationaler Selbstbestimmung und drittens Demokratie, könne man immer nur zwei zur gleichen Zeit haben. Es kommt also darauf an, Rodrik zu widerlegen und europaweit sowohl Demokratie als auch im wohlverstandenen nationalen Eigeninteresse zurückgenommene nationale Selbstbestimmung sowie wohlstandsmehrende Marktvergesellschaftung zu realisieren. Denn zurück geht es nicht, zurück wäre eine Katastrophe.

Die nächste Aufgabe besteht deswegen darin, durch sozialpolitische Disziplinierung der Regimekonkurrenz dem *regime shopping* einen Riegel vorzuschieben. Man muss die Mitgliedsstaaten verpflichten, ihre Sozialpolitik im Sinne von Höchstgrenzen für Gini und Mindestgrenzen für Armutspräventionen zu harmonisieren. In diesen Zusammenhang gehören auch Höchstgrenzen für die Jugendarbeitslosigkeit und ihre Dauer im Einzelfall. Wenn diese Höchstgrenzen erreicht sind, dann gibt es halt einen europäisch bedingten Zwang beispielsweise für den spanischen Nationalstaat, mit europäischen Mitteln im gro-

ßen Umfang Lehrwerkstätten zu finanzieren. Das liegt dann nicht mehr in der nationalen Souveränität von Mitgliedsstaaten. Wir hätten dann fiskalische Verhältnisse, wie sie zwischen den Bundesstaaten der USA und der amerikanischen Bundesregierung bestehen. Wenn das erreicht wäre, dann gäbe es für viele Leute auch Anlass, sich für Europa zu interessieren.

Die gegenwärtige Situation verführt nicht gerade zu optimistischen Überschätzungen der Möglichkeiten. Die europa- und integrationspolitische Diskussion arbeitet zum Teil mit dem Begriff des ‚Funktionalismus‘. Die Idee ist die des Überschwappens, bei dem das Erreichen einer Integrationsstufe zwangsläufig zur nächsten führt. Ich würde eine Lesart präferieren, nach der Europa nur dann einen Weg nach ‚vorne‘ schaffen kann, wenn es nicht *nur* aus jenen funktionalistischen Gründen, sondern auch aus demokratischen Gründen den Wunsch nach einer tieferen Integration generiert. Das kann geschehen, wenn von Europa sozialpolitische Flankierungen der nationalen Anpassungsprozesse ausgehen und das erkennbar auf europäischer Ebene verhandelt und beschlossen wird. In diesem Punkt unterscheide ich mich von dem rabenschwarzen Funktionalismus, den Streeck in seinem brillanten Buch ausgebreitet hat.

Strecker: Kommen wir schließlich noch zur globalen Ebene. Wo sehen Sie hier die drängendsten zukünftigen politischen Herausforderungen?

Offe: Es gibt keinen Dissens darüber, dass die drei Hauptprobleme der Weltpolitik des 21. Jahrhunderts Energie, Klima und Sicherheit sind, Sicherheit insbesondere im Hinblick auf die Prävention und Bewältigung asymmetrischer Kriege. Auch die Wechselverhältnisse, die sich daraus entwickeln, sind ganz klar: Es gibt Kriege um Wasser, Klima versus Energieverbrauch und so weiter. Das sind alles ‚postproduktivistische‘ Themen. Höhere Wachstumsraten führen nicht zur Zielerreichung in diesem Dreieck, sondern verhindern diese in Einzelfällen sogar. Nicht klar ist dagegen, wie das bewältigt werden kann. Die Amerikaner leisten sich weitgehend, das Klima zu ignorieren und der Energie und der Sicherheit, der militärischen Sicherheit, Vorrang zu geben. Das wird nicht gut ausgehen.

Strecker: Inwiefern spielen in die Bewältigung oder in die Verhandlung dieser Probleme Verschiebungen der Mächte auf globaler Ebene hinein?

Offe: Die *No-Growth*-Strategie muss eine selektive sein. Als Inbegriff von Unfairness gibt es im Englischen das Bild: Jemand zieht die Leiter hinter sich hoch. Man selbst ist hochgeklettert, hindert aber andere nachzukommen. Das ist unter *Global Justice*-Gesichtspunkten keine normativ akzeptable oder auch nur praktisch durchsetzbare Lösung. In großen Teilen der Nicht-OECD-Welt wird sich die Industrialisierung also fortsetzen. Man kann sie nicht stoppen, und man sollte sie auch nicht stoppen wollen. Das bedeutet aber, dass sie unter Klimagesichtspunkten so reguliert werden muss, dass die Schäden nicht weiter potenziert werden.

Miegel hat eine sehr schöne Maßeinheit vorgeschlagen: Wenn alle mit dem Ressourcenverbrauch der Amerikaner leben wollten, dann bräuchten wir dafür nicht *einen* Globus, sondern viereinhalb. Wir müssten noch dreieinhalb andere Planeten besiedeln. Wenn alle leben würden wie in Europa, inklusive der externen Effekte, dann bräuchten wir dafür eindreiviertel Globen. Wegen der Begrenztheit des Globus, den wir nun einmal haben, sind also gigantische, auch internationale Umverteilungen notwendig, und zwar hinsichtlich des Wachstums auch in dynamischer Hinsicht. Die Lösung wäre also kein Wachstumsstopp in China, sondern eine Wachstumsregulierung hier – derart, dass das Ergebnis

klimakompatibel ist. Bei einem faktisch eintretenden Null-Wachstum in der OECD-Welt würde das Wachstum allerdings auch in China prekär werden. Mehr als die Hälfte des globalen jährlichen Wirtschaftswachstums findet bereits in China und Indien statt.

Das Problem ist hier wiederum ein Dreieck. Aus Gründen, die der Ökonom Robert Gordon ausgeführt hat und die mich überzeugen, denke ich, dass, was die OECD-Welt angeht, Wirtschaftswachstum Mitte dieses Jahrhunderts eine Sache der Vergangenheit sein wird. Es wird empirisch einfach nicht stattfinden, nicht mehr machbar sein. Die Wachstumsraten sind kontinuierlich im gesamten Zeitraum seit den späten 1970er Jahren gesunken, und es ist auch keine neue Technologie zu sehen, die diesen Trend, wie nach der Erfindung des Automobils, umkehren würde. Das ist der erste Punkt. Zweitens ist Wachstum für kapitalistische Gesellschaften ganz unverzichtbar, sowohl auf der Mikro-Ebene (denn warum sollte man investieren, wenn kein Gewinn zu erwarten ist?) wie auf der kollektiven Ebene, weil Wirtschaftswachstum der große Friedensstifter ist, nämlich ein Positivsummenspiel organisiert, in dem (fast) alle ihre Lebenslage nach geltenden Standards zu verbessern erwarten. Man kann also nicht auf Wachstum verzichten, aber es findet nicht statt. Das Dritte ist noch schlimmer. Selbst wenn Wachstum stattfände, wäre es wegen der externen Effekte auf das Klima, den Energie- und sonstigen Ressourcenverbrauch unerträglich.

Diese drei Dinge kommen zusammen, vollkommen ungereimt und logisch inkompatibel: Was notwendig ist, ist unmöglich; wäre es möglich, so wäre es nicht erträglich. Man kann nur das Problem formulieren und wiederum auf die institutionelle Lücke hinweisen, dass es kaum Verhandlungstische gibt, an denen solche Fragen überhaupt besprochen, geschweige denn entschieden werden können. Institutionelle Lücken, institutionelles Versagen beziehungsweise das Fehlen von Kompetenzen, das ist wirklich das zentrale Problem, sowohl in Europa wie eben auch auf globaler Ebene.

Strecker: Bislang haben Theorieansätze, die nicht an der westlichen Moderne entwickelt sind, in Ihren Arbeiten keine wichtige Rolle gespielt. Welche Bedeutung messen Sie dem globalen Süden für die Theorieentwicklung in den Sozialwissenschaften bei? Welchen Beitrag zum Verständnis der anstehenden Herausforderungen können zum Beispiel Konzeptionen einer globalen Moderne oder von *Multiple Modernities* oder postkoloniale Überlegungen leisten?

Offe: Ich habe etwas Zeit darauf verwendet, mich mit den Regimewechseln und revolutionären Bewegungen im arabischen Raum zu beschäftigen, und das war und ist eine aufregende Art von Neuland für mich.

Strecker: Auch mit Blick auf theoretische Ansätze?

Offe: Ja, denn wir haben es mit Systemen zu tun, in denen zwei Elemente der Modernisierung fehlen. Erstens hat der Universalismus, wie wir ihn aus dem Abendland kennen, dort keine religiöse Fundierung. Die theologische Fundierung des Universalismus ist, dass wir alle Gottes Kinder sind und deshalb zu einer gleichberechtigten Verbrüderung verpflichtet sind. Das ist ein Anspruch, der weiß Gott auch vom Abendland nicht auf die gesamte Menschheit bezogen und universalisiert worden ist; aber er ist jedenfalls im kulturellen Code enthalten und bleibt aktivierbar. Zweitens gibt es in der abendländischen, westlichen Tradition die nach wie vor allerdings nicht befriedete Grenzlinie zwischen den zwei Reichen einerseits der göttlichen Gebote und andererseits der menschlichen, das heißt politischen Normsetzung, also die Trennung von Staat und Religion.

Ich habe nicht gut genug verstanden, wie das in Japan oder in China oder in der arabischen Welt aussieht, aber jedenfalls sieht das nicht so aus, wie es in Europa ausgesehen hat und wie es in Amerika versucht worden ist. Die Trennung von Staat und Religion und die Gleichstellung von Menschen qua Menschenrechte, also der menschenrechtliche Universalismus, sind nicht in die kulturellen Gene dieser Gesellschaften eingesickert. Das ist mir kürzlich noch einmal deutlich geworden, als ich in Krasnojarsk in Sibirien war. Dort höre ich: „Wenn es Staatsfeinde gibt und die Behörden befunden haben, dass die Staatsfeinde wirklich Staatsfeinde sind, warum soll man sie dann nicht foltern? Was spricht dagegen?“ Und in einem Vortrag von einem Soziologie-Professor in Abu Dhabi habe ich gehört, weshalb der Islam und die Demokratie nicht zusammenpassen. Dabei hat er sich auf den *Multiple Modernities*-Ansatz berufen, wie allerdings erst in der Diskussion klar wurde, weil man Shmuel Eisenstadt in Abu Dhabi schließlich nicht zitieren kann, sondern nur für die eigenen Zwecke ausbeuten. Die Behauptung war jedenfalls, dass der Schöpfer nicht die rechtliche Gleichheit aller Menschen gewollt haben *kann*. Denn wenn Gott wirklich *Menschen* hätte schaffen wollen, dann hätte er sie ja nicht in Männer und Frauen unterteilt. Infolgedessen ist da eine schöpferbedingte Differenz, auf die wir auch in unserer Gesetzgebung achten sollen, jedenfalls nicht unter Berufung auf *Menschenrechte* neutralisieren sollten, wie es in liberalen Demokratien geschieht. Wenn man Scharia sagt, sagt man also ‚Männer‘ und ‚Frauen‘ und nicht ‚Menschen‘. Das ist ja das Thema der Scharia, die im Familienrecht und in geringen Teilen im Strafrecht eine Rolle spielt. Vorsichtig gesagt, hat die westliche Moderne in diesen Weltregionen bisher keine zureichende Überzeugungskraft entfaltet, um dort solche Theoreme infrage zu stellen. Eher ist das Gegenteil der Fall. So wird ein thailändischer Betriebswirtschaftsprofessor mit den Worten zitiert: „Drei Dinge sind es, mit denen Ihr Neoimperialisten unseren Wohlstand verhindern wollt, nämlich Menschenrechte, Arbeiterrechte und Umwelt. Das sind westliche, normative Komplexe, die uns in ewiger Abhängigkeit zu halten bestimmt sind, und unter den Umständen kommen wir nicht zu einem *agreement*.“

Die Menschenrechtsdeklaration ist zwar ratifiziert, aber was ist die Praxis *on the ground*? Da kann man schon ins Grübeln kommen, wie auch nur simple Dinge realisiert werden können wie zum Beispiel in Indien die Gleichstellung in Sachen Polizeischutz zwischen den Geschlechtern. Andererseits gibt es in diesen Ländern, insbesondere in China, interessanter- und ermutigenderweise auch massenhafte nichtinstitutionelle Protest- und Widerstandsbewegungen, die sich auf Menschen- und übrigens auch Arbeitnehmerrechte beziehen und das zum Hebel nehmen. Das macht dann wieder den Gedanken plausibel, dass der westliche, modernistische Universalismus und Säkularismus, also die Trennung von Staat und Religion, auf großen Umwegen doch Chancen auf globale Verbreitung haben. Aber nur durch Widerstandsbewegungen vor Ort und nicht dadurch, dass man Eliten, ob intellektuelle oder juristische oder politische, davon von außen zu überzeugen versucht. Das sind alles offene Fragen.

Das Gespräch fand am 4. Januar 2013 an der Hertie School of Governance statt. Wir danken Stephan Langenhan, der eine erste Abschrift besorgt hat, die anschließend von beiden Gesprächspartnern überarbeitet wurde.

Kontingenz – zur Geschichte eines politiktheoretischen Modebegriffes

Rieke Trimçev*

Vogt, Peter: Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte, Akademie-Verlag, Berlin 2011.

Seit den späten siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts ist der Begriff der Kontingenz auch in der Politischen Theorie zu einer „vielfältig gebrauchten Grundvokabel vom Dienst“ (Graevenitz/Marquard 1998: XII) avanciert.¹ So arbeiten heute zwei gängige Politikverständnisse mit dieser Semantik: Kontingenz als Synonym von Entscheidbarkeit ist auf der einen Seite Prämisse jenes Politikverständnisses, das politisches Handeln als Überführung streitbarer Möglichkeiten in einen Zustand allgemeiner Verbindlichkeit versteht (zum Beispiel Greven 2009; Holzinger 2006: 12). Kontingenz ist auf der anderen Seite auch ein Argument, wenn als ‚politisch‘ gerade der Eintritt solcher Möglichkeiten verstanden wird, die sich der Verfügung durch Entscheidungshandeln entziehen und so stets grundlos bleiben. Gemein ist beiden, wenn auch sehr unterschiedlichen Politikverständnissen, der Verweis auf etwas, das Luhmann (1976: 288) sehr treffend als „Zwei-Ebenen-Erfahrung“ beschrieb. Politik sowohl als zeitweise Reduktion des Umstrittenen ins Verbindliche als auch als Einbruch des grundlos Möglichen in die Wirklichkeit geht mit einer „Doppelung des Wirklichkeitsverhältnisses“ (Makropoulos 2004: 375) einher, und die Kontingenzsemantik scheint sich in ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen auf eine solche Doppelung zu beziehen. Als Preis seiner Allgegenwart trifft der Kontingenzbegriff den zeitgenössischen Verstand freilich mit der tauben Wucht des Schlagworts, und so scheinen begriffshistorische Studien zu seinen Bedeutungsnuancen nur allzu angebracht.

Es war John Pocock (1975), der die gedankliche Verbindung von Politik und Kontingenz im *Machivellian Moment* zuerst geschichtlich erhellte. Kari Palonen (1998) bereicherte das historische Verständnis des Kontingenzbegriffes mit dem Nachweis, dass Kon-

* Rieke Trimçev, Universität Hamburg
Kontakt: rieke.trimcev@uni-hamburg.de

1 Zu den politiktheoretischen Konjunkturen des Kontingenzbegriffes vergleiche Palonen (1998: 13, 305). Jüngst versammelt ein Band von Toens und Willems (2012) unterschiedliche Aspekte des Zusammenhangs von Politik und Kontingenz.

tungenz im Werk und in der Wirkungsgeschichte Max Webers von einem Hintergrundmerkmal politischen Handelns zu einem seiner konstitutiven Bestimmungsmerkmale aufsteige. Nun verspricht die im Kontext des Erfurter Weber-Kollegs entstandene Habilitationsschrift von Peter Vogt, *Kontingenz und Zufall* in ihrer *Begriffs- und Ideengeschichte* (so Titel und Untertitel) auf fast 700 Seiten umfassend zu entfalten. Bewusst an ein breites interdisziplinäres Publikum adressiert, ist dieses „Kompendium zur Kontingenzthematik“ (Hans Joas in seinem Vorwort, 16) auch für Politische Theoretikerinnen und Theoretiker eine bereichernde Lektüre.

Im ersten Teil seines Buches führt Vogt in die Begriffsgeschichte von ‚Kontingenz‘ und ‚Zufall‘ ein. Der antike Begriffsgebrauch, der hier den Schwerpunkt der Analyse bildet, erklärt die Unterscheidung beider Termini im Titel des Buches. Denn die griechischen und lateinischen Vorgänger der Worte ‚Kontingenz‘ und ‚Zufall‘ waren nicht immer so synonym zu verwenden, wie es ihr heutiger Gebrauch nahelegt. ‚Zufällig‘ ist im Sinne der drei Aristotelischen Begriffe *syμβekon*, *tyche* und *automaton* dasjenige Nicht-Notwendige und Nicht-Unmögliche, das Teil der Wirklichkeit ist. Dabei lässt sich als Zufall einerseits das Zusammentreffen von zwei intentionalen Handlungen bezeichnen, deren Ergebnis nicht intendiert war, prinzipiell aber Ergebnis einer intentionalen Handlung hätte sein können. Auf der anderen Seite ist zufällig auch das Zusammentreffen einer intentionalen Handlung mit einem handlungsunabhängigen Geschehen, dessen Ergebnis weder intendiert, noch prinzipiell als Ergebnis einer intentionalen Handlung vorgestellt werden kann. ‚Kontingenz‘ auf der anderen Seite ist die spätantike Latinisierung des Aristotelischen Möglichkeitsbegriffes *endechomenon*, eine logische Kategorie, mit der Aristoteles all dasjenige bezeichnet, was weder notwendig noch unmöglich ist, aber eben auch nicht schon Teil der Wirklichkeit. Vogt zeigt überaus anschaulich, wie im Laufe der spätantiken Übersetzung und besonders der spätscholastischen Kommentierung diese Differenzierungen innerhalb des Nicht-Notwendigen sukzessive eingeebnet werden, bis dann in der Folge insbesondere von Leibniz und Kant der Begriff der Möglichkeit zum Antonym und der Begriff des Zufalls zum Synonym von Kontingenz wird. Vogt verbindet diese begriffsgeschichtliche Studie mit einem Plädoyer für die analytische Differenzierung von Kontingenz und Zufall, die dem Kontingenzbegriff „die Dimension eines noch nicht Wirklichen, aber eben doch Möglichen“ als *differentia specifica* erhalte (65). Es ist bedauerlich, dass der Autor die Intuition hinter diesem Plädoyer im Laufe des Buches nicht entwickelt. Vielmehr scheint, als habe die Arbeit an den Folgekapiteln ergeben, dass die rekonstruierten Unterscheidungen nach ihrer begriffsgeschichtlichen Nivellierung auch heuristisch wertlos würden (zum Beispiel 185). Bedauerlich ist das besonders, als jene Differenzierungen an Leitmotive des politischen Kontingenzdenkens anschlussfähig sein könnten. So hätte beispielsweise die Beobachtung, derzufolge der Kontingenzbegriff seiner „möglichkeitstheoretischen Einbettung beraubt“ (21) werde, einen interessanten Dialog mit Palonens Interpretation des ‚Weberschen Momentes‘ erlaubt.² Denn Palonen (1998) zufolge gelingt ja Weber mit Konzepten wie ‚Chance‘ oder ‚objektiver Möglichkeit‘ gerade, ein Möglichkeitsdenken *innerhalb* einer Wirklichkeitswissenschaft auszuprägen.

In einer weiteren Etappe seiner Begriffsgeschichte erschließt Vogt die historischen Vorstellungen des Kontingenten und Zufälligen anhand dreier als solcher thematisierter Gegenstände, nämlich „Welt, Natur und Geschichte“ (184 ff.). Die schöpfungstheologische Aneignung des Kontingenzbegriffes durch die mittelalterliche Scholastik und die

2 Die Arbeiten von Kari Palonen werden erstaunlicherweise von Peter Vogt vollkommen ignoriert.

Rede von einer *contingentia mundi* führen aus begriffshistorischer Sicht zu zwei Veränderungen: Einerseits bezieht sich der Begriff nicht länger auf partikuläre Phänomene der Wirklichkeit, sondern auf die Totalität der Welt. Andererseits ist die Nicht-Notwendigkeit der *contingentia mundi* weder eine Kategorie der Logik noch eine Situationsanalyse, sondern wird ganz und gar zu einer ontologischen Kategorie. Eine Fortführung dieser Totalisierung und Ontologisierung des Kontingenzbegriffes sieht Vogt in der Annahme einer Kontingenz der Natur, die zum Beispiel Darwins Evolutionstheorie zu Grunde liege. Ausgehend von dieser Ähnlichkeit von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie argumentiert Vogt, die Beobachterrolle des Begriffsgeschichtlers zeitweise verlassend, dann für ihre Vereinbarkeit. Diejenige Sphäre, der Vogt für die Formulierung von Vorstellungen der Nicht-Notwendigkeit schließlich die größte Bedeutung zuspricht (190), ist die Geschichte. An ihrem Gegenstand gewinnt der Autor die Leitdifferenz, anhand derer er in den dann folgenden ideengeschichtlichen und systematischen Teilen des Buches die unterschiedlichen Verständnisse der nun weitestgehend synonym verwandten Begriffe von ‚Kontingenz‘ und ‚Zufall‘ unterscheiden wird: Es ist die Leitdifferenz von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit. An die Stelle der Unterscheidung von möglichem und wirklichem Nicht-Notwendigen scheint begriffshistorisch die Unterscheidung von verfügbarem und unverfügbarem Nicht-Notwendigen zu treten.

Diese Perspektive führt Vogt im zweiten, ideengeschichtlichen Teil seines Buches fort. Die Stärke dieses Abschnitts liegt in der Ergänzung der chronologischen Blickrichtung, die im ersten Teil vorherrschend war, durch einen gegenchronologischen Blick, der seine Prägung durch zeitgenössische Sinnhorizonte transparent macht. So liest sich der Autor in diesem zweiten großen Abschnitt bewusst durch die Brille von Koselleck, Pocock oder Skinner zurück bis in die Frühe Neuzeit. In der Auseinandersetzung mit Koselleck gewinnt Vogt die Hypothese, dass der Historismus eine Vorstellung von Kontingenz als Unverfügbarkeit von Geschichte ausprägte, während sich in der Philosophie und Historiographie der Romantik eine Vorstellung von Kontingenz als Verfügbarkeit von Geschichte finde. Für diese Vorstellungen sucht Vogt dann historische Vorgänger, allerdings erneut mit Schützenhilfe aus dem 20. Jahrhundert. Vorläufer historistischen Denkens werden anhand der Arbeiten von Pocock in der vergleichenden Rechtsgeschichte der Frühen Neuzeit freigelegt. Dabei stellt sich allerdings, wohl im Gegensatz zu anfänglichen Vermutungen, die Leitdifferenz von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zur Charakterisierung des dortigen Kontingenzverständnisses als ungeeignet heraus. Vielmehr, so Vogt, drücke sich Kontingenzbewusstsein hier in einer Sensibilität für eine der Geschichte immanente Diskontinuität aus. Ob somit die sattelzeitliche Leitdifferenz von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit auf eine Bedeutungsverschiebung der Kontingenzsemantik hinweist, bleibt eine offene Frage. Tatsächlich scheinen die Ausführungen in jenem Kapitel eine solche Antwort auch nicht zuzulassen. Es wird nicht deutlich, inwiefern der Zusammenhang von Kontingenz und Diskontinuität einer ist, den Vogt *angeregt* durch Pocock aus den Quellen gewinnt, oder schlicht eine Gebrauchsweise des Kontingenzbegriffes des 20. Jahrhunderts, die in die Vergangenheit projiziert wird.

Überzeugender gelingt die doppelt chronologische Analyse im Kapitel zum Topos *virtu vince fortuna*, den Vogt als einen historischen Vorläufer des romantischen Kontingenzverständnisses von der Verfügbarkeit der Geschichte sieht. Stichwortgeber war hier das Werk von Quentin Skinner (1978). *Fortuna* als außergeschichtliche Instanz ist Quelle von Kontingenz, kann jedoch der menschlichen Virtuosität zum Anlass der Verfügung über ihre eigene Geschichte werden. Als Ergebnis seiner ideengeschichtlichen Studien

formuliert Vogt die These, dass sich die unterschiedlichen Kontingenzenverständnisse seit der Frühen Neuzeit anhand von drei Aspekten typologisieren lassen, nämlich erstens der Leitdifferenz von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, zweitens der Thematisierung von Diskontinuität und drittens der Rückführung von Kontingenz auf eine immanente oder aber transzendente Quelle (346).

In seinen abschließenden philosophischen Schlussfolgerungen argumentiert der Autor entsprechend für eine differenzierte Form der Kontingenzbewältigungspraxis.³ Gegen Richard Rortys Plädoyer für die ironische Ersetzung vorgefundener durch eigene Vokabulare wendet Vogt ein, dass hinter einer solchen Haltung der Ironie gerade eine Sensibilität für Kontingenz als Unverfügbarkeit verloren ginge (672). Mit Odo Marquard und Hermann Lübbe möchte Vogt auch ein Kontingenzbewusstsein als Anerkennung von Unverfügbarkeit gewahrt wissen. Dafür scheint ihm aber weder Marquards skeptische Bewusstseinshaltung gegenüber dem „Schicksalszufälligen“ geeignet noch Lübbes religiöse „sinnfragenabstinente Anerkennung ‚absoluter Kontingenz‘“ (691). Als einzig überzeugende Lösung präsentiert der Autor William James' Konzeptualisierung eines spezifisch religiösen Sinnes, der dem Unverfügbaren mit „Hoffnung, Vertrauen oder auch Dankbarkeit“ begegne (692). Wie schon zu früheren Zeitpunkten verbindet Vogt Kontingenzbewusstsein also mit religiösen Argumentationsfiguren und Haltungen.

In Anbetracht der erstaunlichen Auffächerung seines Materials hätte man dem Buch eine zwar in ihrem Tenor ebenso grundsätzliche, in ihrer argumentativen Engführung aber weniger bescheidene Schlussfolgerung gewünscht. Das Buch von Peter Vogt ist eine reiche und präzise geschriebene Aufforderung, die Kontingenzsemantik stets mit Mut zur Differenziertheit zu gebrauchen. Es hat den Verdienst aufzuzeigen, dass Kontingenz als Machbarkeitserwartung und Könnensbewusstsein nicht um eine Problematisierung von Unverfügbarem verkürzt werden kann. Auch Michael Makropoulos (2004: 369) hat bemerkt, dass die Kontingenzthese ihre zeitgenössische Eingängigkeit andernfalls mit ihrer eigenen Ontologisierung erkaufen muss. In welcher Weise kann gerade das Sprechen von Politik und Kontingenz eine solche Differenziertheit wiedererlangen oder bewahren? Diese Frage lässt die vorliegende Arbeit noch offen. Denn während ihr erster Teil Kontingenz auch als Phänomen des Handelns der Vielen thematisiert, wird Kontingenzbewältigungspraxis im Laufe des Buches immer stärker eine Frage des Subjekts und nicht die eines intersubjektiven Verhältnisses. Das verwundert, gerade weil sich die Auseinandersetzung im zweiten und im dritten Teil des Buches ganz wesentlich aus den Arbeiten von politischen Ideengeschichtlern oder politischen Theoretikern inspiriert. Die spezifisch politiktheoretische Bemühung um ein historisch differenziertes und reiches Verständnis von Kontingenz hat im Anschluss an Vogt also noch einiges zu tun.

Literaturverzeichnis

- von Graevenitz, Gerhart / Marquard, Odo, 1998 (Hg.): *Kontingenz*, München.
 Greven, Michael Th., 2009: *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie*, Wiesbaden.
 Holzinger, Markus, 2006: *Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz*, München.

3 Mit dieser Intention knüpft Vogt auch an seine Dissertation zu Kreativitäts- und Kontingenzenvorstellungen im Faschismus und im Pragmatismus an (Vogt 2002: 13).

-
- Makropoulos, Michael, 2004: Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne. In: *European Journal of Sociology*, 45, 369–399.
- Luhmann, Niklas, 1976: Evolution und Geschichte. In: *Geschichte und Gesellschaft* 2, 284–309.
- Palonen, Kari, 1998: Das ‚Webersche Moment‘. Zur Kontingenz des Politischen, Opladen.
- Pocock, John G. A. 1975: *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton.
- Skinner, Quentin, 1978: *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 Bände, Cambridge.
- Toens, Katrin / Willems, Ulrich, 2012: *Politik und Kontingenz*, Wiesbaden.
- Vogt, Peter, 2002: *Pragmatismus und Faschismus. Kreativität und Kontingenz in der Moderne*, Weilerswist.

Die Macht der Verfassungsgerichte als Problem der Gewaltenteilung

Tagungsbericht zum 5th *Central and Eastern European Forum of Young Legal, Political and Social Theorists* am Alfried Krupp Wissenschaftskolleg in Greifswald vom 3.– 4. Mai 2013

Steven Schäller*

Das *Central and Eastern European Forum of Young Legal, Political and Social Theorists* (CEE Forum) ist eine verhältnismäßig junge Plattform, und dies in zweierlei Hinsicht. Erstens schafft das CEE Forum Nachwuchswissenschaftlern¹ eine Gelegenheit zum Austausch – und wenn hier von Nachwuchswissenschaftlern die Rede ist, dann ist damit nicht ausschließlich der deutsche Sinn gemeint, in dem unter ‚Nachwuchs‘ in der Regel alle Nichtberufenen verstanden werden. Daher drängen sich nicht unbedingt tattendurstige habilitierte Mittvierziger auf engem Raum, sondern der, wenn man so will, ‚junge‘ Nachwuchs. So ist es keine Seltenheit, dass man hier auch einmal den Vortrag eines Studenten hören kann. Und auch wenn das nicht immer glücken sollte, ist die Atmosphäre eine überaus offene und konstruktive, die geradezu einlädt, sich zu präsentieren und auszutesten. Zweitens ist das CEE Forum mit seinen fünf jungen Jahren selbst noch nicht in dem Maße in akademische Routinen eingeübt, was wiederum für die angenehme Atmosphäre nicht ganz unverantwortlich sein dürfte.

* Dr. Steven Schäller, Technische Universität Dresden
Kontakt: steven.schaeller@tu-dresden.de

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird hier und im Folgenden das auf beide Geschlechter referierende generische Maskulinum verwendet.

Was darf man also generell auf und von einer Veranstaltung des Forums erwarten? Zunächst einmal geht es keineswegs um eine thematische Engführung auf Mittel- und Osteuropa. Im Gegenteil, mit der diesjährigen Tagung vom 3. und 4. Mai in Greifswald stand rund um das Thema *Konstitutionalismus* keine osteuropäische Introspektion auf der Tagesordnung, sondern der akademische Mainstream. Dass die Behandlung des Themas gleichwohl durch die jeweilige Herkunftsperspektive gesättigt werden kann, ist dann kein Nachteil, wenn man bedenkt, wie vital und dynamisch die relativ jungen Demokratien mit all ihren Konsolidierungsproblemen nach wie vor sind. Die beiden Tagungsorganisatoren Antonia Geisler und Michael Hein (beide Greifswald) schafften zudem durch die Kooperation mit dem Greifswalder Alfried Krupp Wissenschaftskolleg ein exzellentes Tagungsumfeld, von dem sich rund 50 Teilnehmer aus 15 Ländern anziehen ließen. Dass darunter dann Herkunftsländer wie Großbritannien, Schweden und Italien vertreten waren, deutet nicht nur auf ein „breites Verständnis von Mittel- und Osteuropa“ (Michael Hein bei seiner Begrüßung), sondern auch auf die Mobilität des osteuropäischen akademischen Nachwuchses.

Das umfangreiche Konferenzprogramm mit rund 45 Vorträgen wurde auf insgesamt

drei Sektionen aufgeteilt: zwei Sektionen zum Schwerpunkt *Konstitutionalismus* sowie eine offene Sektion. Die beiden Schwerpunkt-Sektionen beschäftigten sich einmal mit der *Separation of Powers & Constitutional Review* und zweitens mit *Constitutional Rights & Obligations*. In diesen beiden Sektionen spiegelte sich die thematische Breite des Konferenzthemas wider. So standen in der ersten Sektion ideengeschichtliche Vorträge zu Aristoteles (*Miklós Könczöl*, Péter Pázmány Universität Budapest) oder Friedrich August von Hayek (*Lukas Necio*, Jagiellonen Universität Krakau) neben rechtsphilosophischen Vorträgen über linguistische Konzeptionen der Praktikabilität von Rechtstheorien (*Maciej Dybowski*, Adam Mickiewicz Universität Poznan). Aber auch empirische Fallstudien, beispielsweise zum verfassungsrechtlichen Status von Katalonien (*Vajk Fargas*, Péter Pázmány Universität Budapest) oder über die konkreten Folgen der sozialistischen Rechtstradition für die polnische Verfassungsrechtsprechung (*Rafal Mańko*, Europäisches Parlament, Brüssel) waren in der ersten Sektion zu hören. Die rechtsphilosophische Disziplin war auf der Konferenz stark vertreten, was nicht zuletzt in der zweiten Sektion deutlich zum Ausdruck kam: Hier wurden verfassungsmäßige Pflichten aus libertärer Sicht kritisch diskutiert (*Axelle Reiter*, Universität Verona, Vicenza), das Konzept des öffentlichen Vernunftgebrauchs von John Rawls auf den Prüfstand gestellt (*Wojciech Ciszewski*, Jagiellonen Universität Krakau) oder die aktuelle Debatte um Tiere als Rechtssubjekte (*Tomasz Pietrzykowski*, Schlesische Universität Katowice) reflektiert.

Bei einer parallelen Gestaltung der Tagung ist es nicht möglich, alle Vorträge zu hören und dementsprechend auch alle zu besprechen. Daher schlägt dieser Tagungsbericht Schneisen, die sich vor allem an meinen Interessen ausrichten. Entsprechende Verzerrungen liegen so auch nicht in der Verantwortung der Tagungsorganisation, sondern gehen allein auf mein Konto.

Die Keynote: Judikative Macht

Für die Keynote der Tagung konnte *André Brodocz* (Erfurt) gewonnen werden. Brodocz stellte ein politikwissenschaftliches Modell zur Beschreibung der Mächtigkeit der Dritten Gewalt vor. Diese judikative Macht ist als prägendes Merkmal des Konstitutionalismus zu begreifen. Der konkrete Analysegegenstand ist in vergleichender Perspektive die Verfassungsgerichtsbarkeit und hier insbesondere das Bundesverfassungsgericht. Als solches ist dieses dann mächtig zu nennen, wenn seinen Entscheidungen von Seiten der Exekutive und Legislative gefolgt wird und darin implizit die Anerkennung ausgesprochen ist, dass erstens die Verfassung jeden politischen Konflikt in letzter Instanz entscheiden kann, zweitens das Verfassungsgericht der legitime Interpret der Verfassung ist und schließlich drittens diese Rolle des Verfassungsgerichts als autoritativer Interpret der Verfassung bei den Bürgern anerkannt ist. Erst über dieses Anerkennungsverhältnis generiert das Verfassungsgericht jenen Sanktionsmechanismus, der in Machtbeziehungen zwischen dem Verfassungsgericht einerseits und Legislative und Exekutive andererseits die Folgebereitschaft für die Entscheidungen des Gerichts sicherstellt.

Die Diskussion zur Keynote war sehr lebhaft und kreiste unter anderem um die Frage, ob es sich um eine generelle Theorie judikativer Macht handelt oder nur um eine spezielle Theorie der Macht von Verfassungsgerichten. Dahinter verbarg sich nicht zuletzt auch das Interesse, die Anwendbarkeit der Theorie als analytisches Instrumentarium zu ergründen. Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass eine mächtige Judikative, und sei es auch nur ein Verfassungsgericht, auf einem schmalen Grat zwischen Recht und Politik wandelt. Sichtbar wurde dies auf der Tagung dann an drei thematischen Schwerpunkten, nämlich der mehrfach behandelten Frage nach der Legitimität des *judicial review*, der Frage nach dem Status der Gewaltenteilung angesichts einer mächtigen Judi-

kative und den aktuellen Problemen des ungarischen Verfassungsgerichts.

Das *judicial review* zwischen Begründbarkeit und Evidenz

Die Legitimität des *judicial review* wurde in verschiedenen Panels thematisiert, so beispielsweise von *Miodrag Jovanović* (Belgrad), der sich mit der Kritik Jeremy Waldrons an dem Instrument der verfassungsgerichtlichen Normenkontrolle auseinandersetzte. Hier und in vielen Diskussionsbeiträgen war auffallend, dass die richterliche Normenkontrolle als etwas unzweifelhaft Gutzuheißendes anzusehen sei. Die Grundlage dafür bot jedoch kein normativer Standpunkt, mit dem sich der Vorrang des Rechts vor der Politik prinzipiell begründen ließe, sondern primär die Evidenz guter Erfahrung mit diesem zentralen Instrument moderner Verfassungsgerichtsbarkeit. In den Diskussionen fehlte daher ein Argument, welches eine ausreichende Legitimationsbasis für den Vorrang des Verfassungsrechts vor der demokratischen Politik begründen könnte. Das führte dazu, dass erstens ein möglicher Missbrauch des *judicial review* nur konsequentialistisch (schlechte Erfahrung) beobachtet werden konnte, nicht aber im Bereich des theoretisch Sagbaren lag. Zweitens zeigte sich im Kontext der Diskussionen zu Ungarn, dass die demokratisch legitimierte Mehrheit von Orbán von vornherein mit dem Misstrauen jener konfrontiert ist, die vorbehaltlos an das Gute im Verfassungsrichter glauben. Die richterliche Normenkontrolle wurde daher im Rahmen der Tagung vor allem auf der Grundlage einer evidenzbasierten politischen Klugheitslehre befürwortet.

Insofern war es sehr interessant, ein Stimmungsbild zu erfassen, das unter den anwesenden Nachwuchsforschern, insbesondere den zahlreichen Rechtswissenschaftlern unter ihnen, als ausgesprochen legalistisch und gerichtsfreundlich charakterisiert werden kann. Von den Gerichten wird Heilsames für die politischen Systeme erwartet.

Die dabei mitschwingende implizite Demokratiekritik sowie das mangelnde Vertrauen in die Lösungsfähigkeit und Regelbefolgungswilligkeit der politischen Akteure scheint vor dem Hintergrund der strukturellen Konsolidierungsprobleme der mittel- und osteuropäischen Demokratien nachhaltig geschädigt zu sein. Aber Gerichte allein retten eine Demokratie nicht. Gerichte, so hob Brodocz hervor, sind auf eine politische Kultur angewiesen, mit der sie erst ihre Macht gegenüber der Politik entfalten können. Wo diese spezifische politische Kultur für eine starke Verfassungsgerichtsbarkeit fehlt – siehe Frankreich –, muss nicht zwangsläufig die Demokratie in Gefahr geraten. Stattdessen aber werden Gerichte dort wenig ausrichten können, wo die politische Kultur nicht einmal den demokratischen Prozess zu stützen vermag. Insofern fällt die Kritik an den gegenwärtigen Zuständen der Demokratie nicht zuletzt auch jenen auf die Füße, die selbst nicht an diese Demokratie glauben und meinen, eine unkritische Zuflucht in der Gerichtsbarkeit suchen zu müssen.

Gewaltenteilung

Das zweite Schwerpunktthema behandelte das Problem einer Judikative, die durch ihre Mächtigkeit in Konflikt mit dem System der Gewaltenteilung gerät. *Mariusz Jerzy Golecki* (Universität Łódź/Wirtschaftsuniversität Warschau) setzte sich mit dem Suprematieanspruch des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) auseinander. Er ging dabei insbesondere auf das Verhältnis von nationalen Verfassungsgerichten und dem EuGH ein. So bestehe Letzterer auf der Suprematie der europäischen Rechtsordnung, während die nationalen Verfassungsgerichte – Golecki zog dazu insbesondere die nationalen Verfassungsgerichte von Ungarn, Polen, der Tschechischen Republik und der Bundesrepublik Deutschland heran – eine ausdifferenziertere Position beziehen, die eine Abwägung zwischen Suprematie (*supremacy*) und Vorrang (*primacy*) vornehmen. Die Diskus-

sion spiegelte diese scharfe Trennung wider. Einerseits wurde von Praktikern des EU-Rechts darauf hingewiesen, dass der Suprematieanspruch des EuGH faktisch umgesetzt sei, während andere darauf beharrten, dass die Suprematie des EU-Rechts in seiner Anwendbarkeit immer noch nicht geregelt ist und eine entsprechende Passage aus dem Verfassungsvertrag für Europa (Art. I–6) explizit nicht in den Lissabonvertrag übernommen wurde. Golecki nahm dieses Stimmungsbild auch als Bestätigung für seine These, dass der Dialog zwischen den Verfassungsgerichten unvermeidlich fortgesetzt werden wird, dies aber eine von ihm sogenannte „third wave of Solange-cases“ zur Folge haben wird.²

Andreas Orator (Wirtschaftsuniversität Wien) thematisierte die Notwendigkeit einer Rekonfigurierung des Prinzips der Gewaltenteilung in der Europäischen Union. So behandelte er zunächst den gängigen Topos der ‚institutionellen Balance‘ aus der Rechtsprechung des EuGH, dem er normatives Potential zusprach. Diese institutionelle Balance sei der spezifische Ansatz des EuGH, um die Doktrin der Gewaltenteilung aus den Intentionen der Verträge abzuleiten und für die Europäische Union praktikabel zu machen, ohne dabei die Grundideen der Gewaltenteilung aufgeben zu müssen, nur weil diese nicht explizit in den Verträgen geregelt sei. Anschließend versuchte Orator, die Vielzahl unabhängiger Agenturen der Europäischen Union in den Kontext institu-

tioneller Balancen einzuordnen. So erzeugt beispielsweise gerade die Übertragung quasi-legislativer Kompetenzen auf unabhängige Regulierungsbehörden der Europäischen Union ein systematisches Problem für die Gewaltenteilungsdoktrin und, man darf hinzufügen, ein Legitimitätsproblem für den Anspruch der Union, demokratische Politik zu betreiben. Das systematische Problem weiß Orator mit dem Hinweis zu lösen, dass gerade solche Behörden zur institutionellen Balance beitragen können, etwa wenn sie Kompetenzen der Rechtsimplementation, die vorher in den Händen der Mitgliedsstaaten lagen, zugewiesen bekommen (vertikale Balance) oder wenn die Europäische Kommission von ‚technischen‘ Details entlastet wird, so dass diese sich wieder ihren ursprünglichen Aufgaben zuwenden könne (horizontale Balance). Mit dem Legitimitätsproblem der Agenturen tut sich Orator etwas schwerer: Zwar sei zu überlegen, ob das Europäische Parlament in den Aufsichtsgremien der Regulierungsbehörden stärker vertreten sein sollte, wendet aber ein, dass es fraglich sei, ob es dann nicht wieder gegen seine ursprünglichen Funktionen verstoßen würde, sollte es hier tätig werden. Zumindest bedenkenswert erscheint jedoch gerade mit der Argumentation von Orator, dass das Europäische Parlament auch hier in den Aufsichtsgremien vertreten sein muss, um im Rahmen der institutionellen Balance der demokratischen Legitimation einer Politik der Europäischen Union weiterhin Wirksamkeit zu verleihen.

Martin Belov (Universität Sofia) beschäftigte sich schließlich mit der theoretischen Neukonfiguration der Gewaltenteilungslehre. Neue institutionalisierte Formen der Machtausübung seien hinzugekommen und bereits bekannte Formen hätten sich ausdifferenziert. Belovs zentrale These der Notwendigkeit einer theoretischen Neukonfiguration wurde dann im Laufe des Vortrags zu plausibilisieren versucht. Zu den Innovationen neuer staatlicher Gewalten rechnete Belov erstens in Anlehnung an Locke und mit Blick auf den Intergouvernementalismus der EU die externe

2 Im Kontext dieser These von Golecki ist auch mein eigener Vortrag in diesem Panel zu sehen, der sich mit der Möglichkeit einer föderalen Gewaltenteilung des EuGH durch die nationalen Verfassungsgerichte beschäftigte. Im Zentrum standen dabei empirische Überlegungen zu den institutionellen und symbolischen Voraussetzungen verfassungsgerichtlicher Macht. Der EuGH und das Bundesverfassungsgericht wurden in einer vergleichenden Perspektive gegenübergestellt. Im Ergebnis stellt das Bundesverfassungsgericht eine effektive, weil deutungsmächtige, föderale Machtschranke für den auf EU-Ebene weitestgehend unbeschränkt wirkenden EuGH dar.

Gewalt. Zweitens fasst er die Macht, die hinter Haushaltsplanung, Besteuerung und Investitionspolitik steht, als finanzielle Macht. Drittens beschreibt er mit der Patronagegewalt die Rekrutierung demokratieloYaler Eliten. Und schließlich viertens bezeichnet die kommunikative und symbolische Gewalt jene Macht, Öffentlichkeit herzustellen und den öffentlichen Diskurs entscheidungsfähig zu halten. Diese Aufzählung hat eine gewisse Evidenz für sich, in der Diskussion aber musste sich Belov dann doch der Frage stellen, ob sich mit diesen vier Innovationen der staatlichen Gewalten tatsächlich die Notwendigkeit einer Neukonfiguration der Gewaltenteilungslehre hinreichend begründen lässt. Denn immerhin ziele der normative Aspekt der ‚normalen‘ Gewaltenteilungslehren auf die Stabilität und Dauerhaftigkeit eines politischen Systems durch die wechselseitige Beschränkung staatlicher Gewalt, mit der letztlich der Machtmissbrauch verhindert werden soll. Sein deskriptiver Ansatz dagegen lasse kein derartiges Projekt erkennen, vielmehr ziehe er nur einen Querschnitt aus den bisherigen Gewalten, zumal seine ‚Gewalt‘-Semantik ihrerseits nicht sofort plausibel erscheine: Stattdessen könnten diese auch einfach als Staatsfunktionen reformuliert werden.

Politisierung der Justiz – Judicialisierung der Politik?

Der letzte Schwerpunkt hatte den Verfassungskonflikt in Ungarn und die Politisierung des ungarischen Verfassungsgerichts zum Gegenstand. Zunächst konnte man in dem Vortrag von *Stefan Ewert* und *Michael Hein* (beide Universität Greifswald) Grundlegendes über den Begriff der Politisierung erfahren. Wiewohl die ‚Politisierung der Gerichte‘ häufig als pejoratives Schlagwort verwendet wird, zeigte sich doch eine erstaunliche semantische Breite, die – aus Gründen der Darstellbarkeit etwas verengend – hier als Dichotomie wiedergegeben werden kann: Zum einen ist mit ‚Politisierung‘ eine analytische Perspektive gemeint, die auf die politischen

Konsequenzen von Gerichtsentscheidungen abstellt. ‚Politisierung‘ kann zum anderen aber auch eine analytische Perspektive meinen, mit der die versuchte Einflussnahme der Politik auf eben jene Gerichtsentscheidungen beobachtet wird. Den vielfältigen Verwendungskontexten stellten beide einen systemtheoretisch informierten Ansatz gegenüber, mit dem der Gegensatz der beiden Perspektiven dadurch aufzulösen ist, dass das Verfassungsgericht auf der Schnittstelle von Politik und Recht verortet wird und genau dann ‚politisiert‘ entscheidet, wenn die Grundlage der Entscheidung nicht mehr dem Rechtssystem entnommen wird, sondern dem politischen System.

Das mag zunächst noch sehr abstrakt klingen, erhält seine analytische Relevanz aber mit Blick auf den Vortrag von *Johanna Fröhlich* (Budapest), Mitarbeiterin am Verfassungsgericht Ungarns. Fröhlich ging der Frage nach, wie der Konflikt zwischen dem Verfassungsgericht Ungarns und der Regierung Orbán einzuordnen sei: Handelt es sich um einen politischen oder um einen juristischen Konflikt; ist das Gericht, wie die Regierung Orbán behauptet, ein aktivistisches Gericht, das Politik betreibt und damit seine Kompetenzen überschreitet oder verhält es sich genau umgekehrt, weil die Regierung Orbán unzulässigen Einfluss auf das Gericht zu nehmen sucht? Fröhlich, die verständlicherweise nicht ganz unbefangen über das Thema sprechen konnte, versuchte den Spannungsbogen auszuleuchten, den ein Gericht zu bewältigen hat, dessen Entscheidungen immer auch politische Folgen haben. Sie kam zu der Einschätzung, dass es sich um einen juristischen Konflikt zwischen dem Verfassungsgericht und der Regierung Orbán handeln müsse. Damit löste sie die, der Verfassungsgerichtsbarkeit inhärente Spannung zwischen Recht und Politik einseitig auf. Mit dieser Einschätzung vernachlässigte sie nicht nur, dass Entscheidungen eines Verfassungsgerichts eine politische Dimension haben können. Fröhlich übersah ebenfalls, dass die Behauptung, es handle sich um einen juristischen Konflikt, ihrer-

seits ein strategischer Zug in einem politischen Machtspiel ist. Nur im – glaubhaften – Rahmen dieser Behauptung kann das ungarische Verfassungsgericht auch weiterhin seine Rolle als unpolitisch wahrgenommene Autorität ausfüllen, die einzig und allein die Verfassung zum Sprechen bringt.

Dass es sich bei dieser Frage um eine verfassungspolitische Problematik von außerordentlicher Tragweite für das politische System Ungarns handelt, zeigte dann der Vortrag von *Katalin Capannini-Kelemen* (Örebro). Ausgangspunkt war hier die Frage danach, welche Faktoren die ‚Politisierung‘ eines Gerichts fördern und wie vor diesem Hintergrund die gegenwärtige Lage des ungarischen Verfassungsgerichts zu bewerten sei. Die erste Frage wurde damit beantwortet, dass ein Gericht dann politisiert sei, wenn es über zahlreiche Kompetenzen der Normenkontrolle verfügt, weil so ja gerade erst der Konflikt zwischen Politik und Recht ermöglicht werden würde. Wenn nun also, so der Subtext des Vortrages, die gegenwärtige Regierung Orbán ein Problem mit dem Verfassungsgericht habe, so müsste diese doch zweitens die Kompetenzen des Gerichts beschneiden wollen. Das aber sei gerade nicht der Fall, denn die meisten Kompetenzen habe das Verfassungsgericht mit dem Neuregelungsgesetz zum 1. Januar 2012 behalten, nur zwei Kompetenzen verloren (darunter die nicht unwichtige *actio popularis*), gleichzeitig aber auch durch einen ausdifferenzierten Verfahrensweg im Bereich der Verfassungsbeschwerde neue Kompetenzen hinzugewonnen. Insofern sei das Bild vom entmachteten Gericht trügerisch, was Capannini-Kelemen nicht zuletzt auch mit den Verfahrenszahlen seit der Gültigkeit des neuen Verfassungsgerichtsgesetzes belegen wollte. Diese sprächen keinesfalls für ein entmachtetes und ruhig gestelltes Gericht.

Diese Ergebnisse mögen zunächst in entschiedenem Gegensatz zu der Diskussion in Europa über die (verfassungs-)gesetzlichen Maßnahmen der Regierung Orbán stehen. Jedoch stellen sie auch nur einen Ausschnitt aus den Ereignissen rund um die strukturellen Änderungen am politischen System Ungarns

dar. Denn nicht allein die umfangreichen Kompetenzen zur Normenkontrolle können als ausschlaggebender Faktor für jene Gerichtsentscheidungen angesehen werden, die ein Gericht als politisiert erscheinen lassen. Kompetenzen müssen auch eingesetzt werden. Wenn dies nicht geschieht, handelt es sich nicht um ein aktivistisches Gericht, dass in den Mahlstrom politischen Streits geraten kann, der dann letztlich auch seine Autorität bedroht. Insofern ist neben den Kompetenzen des Gerichts auch die Bereitschaft der Richterschaft in Betracht zu ziehen, mit diesen Kompetenzen eine ganz bestimmte Interpretation der Verfassung als gültig durchzusetzen. In den Blick gerät daher das wohl sehr viel wirkungsvollere *court packing-scheme* der Regierung Orbán. Damit wurde die Anzahl der Richter, die von der Regierung Orbán an das Gericht berufen wurden und von denen diese sich einen anderen Stil erhofft, um genau jene Menge erweitert, mit der eine regierungsfreundliche Mehrheit sichergestellt werden kann. Insofern wäre den Thesen Capannini-Kelemens mindestens hinzuzufügen, dass nicht die vermeintliche Kompetenzbeschneidung der schwierigste Aspekt der Vorgänge in Ungarn rund um das Verfassungsgericht ist. Stattdessen ist die Machtbasis des Gerichts, seine Unabhängigkeit, allein schon durch die neuen, mit einer Konformitätsvermutung belasteten neuen Richter bedroht. Dementsprechend wäre auch einer Analyse der Macht des ungarischen Verfassungsgerichts der Weg gewiesen: Nicht die formalen Kompetenzen entscheiden maßgeblich über die Rolle eines Gerichts, sondern was das Gericht und seine Richter daraus machen. Denn die Macht der Judikative ist, wie Brodocz in seinem Eingangsvortrag hervorhob, als Praxis vor allem in sozialen Interaktionen zu beobachten.

Voraussichtlich am 9. und 10. Mai 2014 wird die 6. Konferenz des CEE Forums an der Universität Zagreb in Kroatien stattfinden. Details zu den Vorbereitungen auf diese Konferenz und weitere Informationen zum CEE Forum sind auf dessen Website (<http://www.cee-forum.org>) zu finden.

Hat Humpty Dumpty eigentlich ‚Recht‘? Interpretationen zwischen Politik und Recht

Bericht über die Gründungstagung der DVPW-
Themengruppe *Politik und Recht* vom 21.–23. Juni 2013
an der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Jörn Ketelhut*

Humpty Dumpty und die Vieldeutigkeit des Rechts

Wer ist eigentlich Humpty Dumpty? Und was hat er mit einer Tagung zu tun, in der es um die Vieldeutigkeit beziehungsweise Interpretationsoffenheit des Rechts geht? Eine ganze Menge, wie wir sehen werden – aber eines nach dem anderen: Humpty Dumpty, das Ei auf der Mauer, ist eine Figur aus einem alten englischen Kinderreim, die durch ihr Auftreten in *Alice hinter den Spiegeln* (im Original: *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*) Eingang in die Literaturgeschichte gefunden hat. In dem Buch entwirft Lewis Carroll erneut eine bizarre Traumwelt, in der es von skurrilen Gestalten nur so wimmelt, deren Lieblingsbeschäftigung darin zu bestehen scheint, sich aberwitzige Wortgefechte zu liefern. Die Geschichte ist episodenhaft angelegt: Alice findet sich durch ihre Neugier getrieben im Spiegelland wieder. Die Welt, die vor ihr liegt, entpuppt sich als riesiges Schachbrett und schon bald ist Alice in das Spiel eingebunden. Sie verkörpert den weißen Damenbauern, dessen Bestimmung darin besteht, nach dem Erreichen der Grundlinie zur Königin aufzusteigen. Auf ihrem Weg über das Spielfeld stellt Alice nicht nur fest, dass die Naturgesetze und Gebräuche der Außenwelt im Land hinter den Spiegeln nicht gelten, sie macht auch allerlei seltsame Bekanntschaften. Unter anderem begegnet ihr der auf einer hohen Mauer sitzende, in Lingu-

istik und Semantik bewanderte Humpty Dumpty. Zwischen beiden entspinnt sich binnen kurzer Zeit ein Disput über die Bedeutung der Wörter:

‘I don’t know what you mean by “glory”,’ Alice said.

Humpty Dumpty smiled contemptuously. ‘Of course you don’t – till I tell you. I meant “there’s a nice knock-down argument for you!”’

‘But “glory” doesn’t mean “a nice knock-down argument”,’ Alice objected.

‘When I use a word,’ Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, ‘it means just what I choose it to mean – neither more nor less.’

‘The question is,’ said Alice, ‘whether you *can* make words mean so many different things.’

‘The question is,’ said Humpty Dumpty, ‘which is to be master – that’s all.’¹

Humpty Dumpty weist Alice darauf hin, dass Wörter ihre Bedeutung erst durch den Sprecher² erhalten. Eine ‚natürliche‘, das heißt: offensichtliche und absolut unmissverständliche Bedeutung gibt es hingegen nicht.

* Dr. Jörn Ketelhut, Helmut-Schmidt-Universität Hamburg
Kontakt: ketelhut@hsu-hh.de

1 Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass* (Project Gutenberg, eBook No. 12, Last Update: 25 June 2008), Chapter VI – www.gutenberg.org

2 Im Folgenden wird das generische Maskulinum verwendet, mit dem die weibliche Form auch impliziert wird.

Vielmehr können mit ein und demselben Wort ganz unterschiedliche Dinge gemeint sein – je nachdem *wie* und von *wem* es verwendet wird. Für das Ei auf der Mauer ist somit nicht das Wort selbst, sondern der Sprecher ‚Herr‘ über den Sinngehalt eines Begriffs. Gleichwohl: Ganz unproblematisch ist es nicht, die Wörter in ihre Bedeutung zu zwingen. Humpty Dumpty erklärt Alice, dass einige von ihnen – vor allem die stolzen Verben – sehr *eigensinnig* sind. Nichtsdestoweniger werde er auch mit ihnen fertig. Es komme letztendlich nur darauf an, hinreichend undurchdringlich zu sein und einem Wort für harte Arbeit einen guten Lohn zu zahlen.

Auch die Sprache des Rechts erscheint bisweilen undurchdringlich. Sie bemüht sich zwar um Präzision und begriffliche Klarheit, schafft es aber dennoch nicht immer, eindeutig und unmissverständlich zu sein. Die von Lewis Carroll mit hintergründigem Humor, viel Wortwitz und Sinn für Nonsens geschilderte Begegnung zwischen Alice und Humpty Dumpty lässt sich deshalb gut heranziehen, um das Grundproblem zu veranschaulichen, das mit der politikwissenschaftlichen wie juristischen Analyse des Rechts zwangsläufig einhergeht: Sprechen Rechtsbegriffe für sich selbst oder erschließt sich ihre Bedeutung erst durch Interpretation? Humpty Dumpty würde vermutlich fragen: Wer ist der ‚Herr‘ – das Recht oder der Interpret? Unter diesem, hier leicht überspitzt formulierten Motto stand die von der Fritz-Thyssen-Stiftung großzügig geförderte Tagung im Senatsaal der Friedrich-Schiller-Universität Jena, in deren Verlauf sich die DVPW-Themengruppe *Politik und Recht* offiziell konstituierte. In das dreiköpfige, für zwei Jahre amtierende Sprecherteam wurden am 22. Juni 2013 Oliver W. Lembcke, Roland Lhotta und Verena Frick gewählt. Die Themengruppe verfolgt das Ziel, denjenigen ein Forum zu bieten, die – mit unterschiedlichem disziplinären Hintergrund – im Bereich Politik und Recht arbeiten, forschen und lehren. Mit ihrer Gründung knüpft die DVPW in inhaltlicher wie organisatorischer Hinsicht

an Standards an, die in der amerikanischen Politikwissenschaft seit geraumer Zeit etabliert sind.

Die neue Themengruppe: Ein ‚Reisebüro‘ in die Welt des Rechts

Die komplexen Interaktions- und Interdependenzbeziehungen zwischen Politik und Recht gehören in den USA längst zum Kernbestand politikwissenschaftlicher Forschung und Lehre. Den eindrucksvollen *state of the art* dokumentieren die zahlreichen Bände, die in der *Oxford Handbook-Reihe* zu diesem Themenfeld erschienen sind.³ Sie informieren nicht nur über die einschlägigen theoretischen Ansätze, das differenzierte Untersuchungsinstrumentarium und die vielfältigen Forschungsgegenstände, sie geben auch einen guten Eindruck über das Selbstverständnis und den hohen Stellenwert des Teilgebietes im Kontext der Gesamtdisziplin und der benachbarten Fächer. Ganz anders sieht es in der deutschen Politikwissenschaft aus. Hier fristete das Feld geraume Zeit ein Nischendasein, obwohl es immer wieder Anläufe gab, einige seiner Aspekte prominenter zu platzieren. Im letzten Jahrzehnt hat die Forschung zu Politik und Recht allerdings auch in Deutschland verstärkt Aufmerksamkeit erfahren. Vorangetrieben wurde sie vor allem durch Studien, die sich aus sozialwissenschaftlicher Perspektive mit Verfassungsfragen, Höchst- und Verfassungsgerichten

3 Gegenwärtig liegen sechs Bände vor:
Whittinton, Keith E. / Kelemen, R. Daniel / Caldeira, Gregory A., 2008 (Hg.): *Law and Politics*, Oxford / New York.
Cane, Peter / Kritzer, Herbert M., 2010 (Hg.): *Empirical Legal Research*, Oxford / New York.
Rosenfeld, Michael / Sajó, András, 2012 (Hg.): *Comparative Constitutional Law*, Oxford / New York.
Reimann, Matthias / Zimmermann, Bernd, 2006 (Hg.): *Comparative Law*, Oxford / New York.
Cane, Peter / Tushnet, Mark, 2003 (Hg.): *Legal Studies*, Oxford / New York.
Tiersma, Peter M. / Solan, Lawrence M., 2012 (Hg.): *Language and Law*, Oxford / New York..

sowie dem supranationalen Recht der Europäischen Union auseinandersetzen. Damit ist für den Augenblick ein vielversprechender (Neu-)Anfang gemacht. Zugleich belegen zahlreiche Qualifikationsarbeiten, dass das Themenfeld gerade in den Reihen des wissenschaftlichen Nachwuchses an Attraktivität gewinnt. Gleichwohl: Forschung und Lehre im Bereich Politik und Recht befinden sich in Deutschland längst noch nicht auf dem amerikanischen Niveau – vor allem wenn man den Blick auf die Theorie- und Methodenkompetenz richtet. Es gibt trotz erkennbarer Fortschritte noch viel zu tun. Neben der Zusammenführung und kritischen Würdigung von Forschungsansätzen kommt es gegenwärtig darauf an, den interdisziplinären Dialog zu intensivieren. Hier sind vor allem Politik- und Rechtswissenschaft, aber auch Verfassungsgeschichte, Rechtssoziologie und Rechtsphilosophie angesprochen.

Die Themengruppe *Politik und Recht*, deren Gründung Oliver W. Lembcke, Roland Lhotta und Britta Rehder initiiert haben, möchte innerhalb der DVPW die organisatorische Plattform sein, die diesen intellektuellen Austausch ermöglicht und ihn in ertragreiche Bahnen lenkt. Sie versteht sich als Heimstatt derjenigen, die das Recht in seiner ganzen Bandbreite und unter Berücksichtigung aller involvierten Akteure aus einer politikwissenschaftlichen, aber dennoch interdisziplinär anschlussfähigen Perspektive erforschen möchten. Darüber hinaus geht es ihr darum, über das Querschnittsthema Politik und Recht in die einzelnen Untergliederungen der DVPW hineinzuwirken und auf diese Weise vielfältige Synergien freizusetzen. In gewisser Weise versteht sich die Themengruppe als ein ‚Reisebüro‘, das es interessierten Besuchern ermöglicht, in kundiger Begleitung ‚durch den Spiegel‘ zu treten und die mitunter wundersame Welt des Rechts zu erkunden. Die nächsten Reisen sind auch schon geplant: Am 15. und 16. November 2013 findet an der Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg die nächste Tagung der Themengruppe statt. Sie wird von Roland Lhotta organisiert und widmet sich dem Be-

reich der Rechtsetzung. Für das Jahr 2014 sieht der Veranstaltungskalender Folgendes vor: Im Frühling trifft sich die Themengruppe erneut an der Alster und der Elbe. Britta Rehder und Ingrid Schneider richten an der Universität Hamburg eine Tagung aus, die danach fragt, wie Policy-Koordinierung durch Gerichte im Kontext des europäischen Mehrebenensystems erfolgt. Im Herbst des Jahres führt der Weg dann in den Südwesten der Republik, nach Kaiserslautern. Marcus Höreth und Dennis-Jonathan Mann laden ein, um über Kurskorrekturen und Schwenks in der Rechtsprechung zu diskutieren.

Über das Jahr 2014 hinaus gibt es derzeit noch keine konkreten Veranstaltungsplanungen. Allerdings sind während der konstituierenden Sitzung der Themengruppe bereits Anregungen für Folgetagungen gesammelt worden. Das Spektrum der momentan noch unverbindlichen Vorschläge weist eine erstaunliche Bandbreite auf: Neben einer eingehenden Diskussion der theoretisch-methodischen Grundlagen des Forschungsfeldes wurde angeregt, auf zukünftigen Treffen die Rolle des Rechts in unterschiedlichen institutionellen Regimen zu untersuchen, den nichtrechtlichen Einflüssen und Bestimmungsfaktoren des Verwaltungshandelns nachzugehen, dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte und den innerstaatlichen Fachgerichten mehr Aufmerksamkeit zu widmen, die gerichtliche Medien- und Kommunikationspolitik zu betrachten und danach zu fragen, warum (verfassungs-)richterliche Entscheidungen von politischen Akteuren überhaupt befolgt werden.

Humpty Dumpty fragt: Wer ist der Herr – das Recht oder der Interpret?

Der im ersten Quartal 2013 veröffentlichte und mit einem *Call for Papers* verbundene Aufruf zur Gründung der Themengruppe *Politik und Recht* ist auf große Resonanz gestoßen. Es gingen deutlich mehr Vortragsvorschläge ein als erwartet. Ein klares Indiz dafür, dass die Initiatoren des Aufrufs mit ih-

rem Ansinnen auf einen in der deutschen Politikwissenschaft blank liegenden Nerv gestoßen sind.

Ausgerichtet wurde die Gründungstagung der Themengruppe von Oliver W. Lembcke und Roland Lhotta. Politologen, Juristen und Wissenschaftler benachbarter Disziplinen versammelten sich bei bestem Sommerwetter in Jena, um über die Interpretationsbedürftigkeit des Rechts zu diskutieren. Der Anreisetag war den Eröffnungsvorträgen und dem Get-together vorbehalten. Lembcke und Lhotta begrüßten die Anwesenden und luden sie dazu ein, gemeinsam ‚durch den Spiegel‘ in die Welt des Rechts zu treten, die dortigen Sitten und Gebräuche kennenzulernen, allerlei Skurriles zu bestaunen und mit Humpty Dumpty über die „Masterfrage“ zu diskutieren. Das anschließende Get-together wurde gekrönt durch ein abendliches Grillfest im Innenhof der Friedrich-Schiller-Universität. Die beiden Folgetage standen im Zeichen des intensiven wissenschaftlichen Austausches: Nicht selten staunten dabei die Politologen über die Eigenarten juristischen Denkens und Arbeitens. Die Juristen wiederum hatten hier und da Probleme, die – sonderbaren? – sozialwissenschaftlichen Forschungsansätze nachzuvollziehen. So ähnlich muss es zugegangen sein, als Alice das Land hinter den Spiegeln besuchte! Die meisten Debatten, die auf der Gründungstagung der Themengruppe geführt wurden, dienten daher auch der Verständigung zwischen den Disziplinen. Hauptdiskussionspunkt war die Frage, aus welcher sozialwissenschaftlichen Perspektive sich das Recht in all seinen Facetten angemessen erfassen lässt. Auf Kritik stießen dabei vor allem Ansätze, die sich einer rein quantitativ beziehungsweise spieltheoretisch ausgerichteten Vorgehensweise bedienen. Jenseits der anregenden, bisweilen hitzig verlaufenen und mit viel Herzblut geführten Debatten gab es auf der Tagung aber auch viel Raum für persönliche Gespräche, Kontaktpflege und den Austausch von Ideen. Zudem war während der gesamten Zeit für das leibliche Wohl der Tagungsteilnehmer

auf das Allerfeinste gesorgt. Kurzum: Die Themengruppe *Politik und Recht* hätte sich keinen besseren Auftakt wünschen können!

Das prall gefüllte Tagungsprogramm umfasste achtzehn Vorträge.⁴ Es zeigte an ganz unterschiedlichen Beispielen, dass das Recht in all seinen Entwicklungsstadien und Erscheinungsformen nie vollständig determiniert ist, sondern als ein ‚frame of reference‘ fungiert, der Interpretations- und Entscheidungsspielräume offenlässt. Im Mittelpunkt der meisten Referate stand die Frage, wie Gerichte mit diesen Handlungsressourcen umgehen. Dabei fiel der Blick auch auf die Methoden der Rechtsauslegung. Es wurde deutlich, dass der klassische juristische Methodenkanon in der Praxis unterer und mittlerer Gerichtsinstanzen kaum eine Rolle spielt. Stattdessen würde ein ergebnisorientiertes Denken, das mit Analogieschlüssen operiert, zur Anwendung kommen. Es gehe vor allem darum, Fälle im Lichte bestehender Rechtsprechungslinien zu entscheiden. Mit Blick auf höchst- und verfassungsgerichtliche Urteile wurde gezeigt, dass ein gewisser Grad an argumentativer Unschärfe eine wichtige Opportunitätsressource darstellt, die dazu beiträgt, künftige richterliche Gestaltungsspielräume zu wahren und Rechtsprechungsschwenke zu ermöglichen. Auch die Funktion von Sondervoten kam in diesem Zusammenhang zur Sprache. Darüber hinaus beschäftigte sich die Tagung mit den juristischen, politischen und gesellschaftlichen Folgen, die sich aus einer allzu ‚kreativen‘ Ausdeutung beziehungsweise ‚zweckentfremdeten‘ Anwendung unbestimmter Rechtsbegriffe ergeben.

Die Interpretationsoffenheit des Rechts ist in Jena auch aus historischer Perspektive untersucht worden. Im Mittelpunkt standen dabei Fälle aus der deutschen sowie amerikanischen Rechts- und Verfassungsgeschichte.

4 Es ist an dieser Stelle unmöglich, allen Tagungsbeiträgen gerecht zu werden. Dazu war das Programm in thematischer Hinsicht einfach zu breit aufgestellt. Auf die Inhalte der Referate kann im Rahmen dieses Berichts deshalb nur cursorisch und in allgemeiner Form eingegangen werden.

An ihrem Beispiel konnte abermals gezeigt werden, dass sich Normen auf völlig unterschiedliche Weise interpretieren lassen, je nachdem wie es um das subjektive Empfinden, die individuellen Interessen und die rechtlichen Vorverständnisse der am Deutungsprozess Beteiligten bestellt ist. Eine absolut objektive Auslegung des Rechts könne es aus diesem Grund nicht geben. Den letzten thematischen Block der Tagung bildeten Vorträge, die das Recht und die Rechtsforschung aus metatheoretischer Warte betrachten: Einerseits wurde in diesem Kontext nach der philosophischen Rezeption der juristischen Rechtsformenanalyse gefragt, andererseits galt es, auf den ‚Schulstreit‘ zwischen neopositivistischen und kontextualistischen Ansätzen

in der deutschen Staatsrechtslehre aufmerksam zu machen.

Recht ist interpretationsbedürftig und niemals selbsterklärend. Auf diese knappe Formel lässt sich der wissenschaftliche Ertrag der Tagung bringen. Liegt Humpty Dumpty also richtig? Kann ein Rechtsbegriff wirklich jede Bedeutung annehmen, die ihm autoritativ zugewiesen wird? Ja und Nein. Das Recht ist zwar deutungsoffen, aber nicht substanzlos. Es hält in der Regel nur ein begrenztes Repertoire an Interpretationsalternativen bereit. In einer rechtsstaatlichen Demokratie ist der Preis, juristische Begriffe mit aller Gewalt in eine davon abweichende Bedeutung zu zwingen, ein sehr hoher – vielleicht ein zu hoher.