

BÜRGERGESELLSCHAFT UND KATHOLISCHE KIRCHE IN TSscheCHIEN

Entstehung und Entwicklung der Bürgergesellschaft in Tschechien nach 1989
als Herausforderung für die tschechische katholische Kirche

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktors der Theologie
durch den Fachbereich Katholische Theologie
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Petr Křížek

aus

Prag

am 25.01.2006

Referent: Prof. Dr. André Habisch
Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
1 Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft und ihre Konsequenzen	8
1.1 Funktionale Differenzierung	8
1.2 Individualisierung	14
2 Bürgergesellschaft und ihre Potentiale	28
2.1 Zur Terminologie	28
2.2 Die Auslöser der Debatte um die Bürgergesellschaft	30
2.3 Die Theoriegeschichte der Bürgergesellschaft.....	38
2.4 Die aktuellen Konzepte der Bürgergesellschaft.....	49
2.4.1 Die liberale Variante der Bürgergesellschaft.....	49
2.4.2 Die kommunitaristische Variante der Bürgergesellschaft	62
2.4.3 Die kritisch-emanzipatorische Variante der Bürgergesellschaft	77
2.4.4 Konzeptionsübergreifende Merkmale einer Bürgergesellschaft	90
2.5 Voraussetzungen für die Entstehung und die Entwicklung einer Bürgergesellschaft ..	94
2.6 Zum Verhältnis von Staat und Bürgergesellschaft.....	97
2.7 Begriffsentwicklung – Bürgergesellschaft als ein problemorientiertes und zeitgeschichtlich relevantes Konzept	102
2.8 Potentiale der Bürgergesellschaft.....	106
3 Das Konzept der Bürgergesellschaft aus der Sicht der Katholischen Gesellschaftslehre	111
3.1 Das Personalitätsprinzip und das Konzept der Bürgergesellschaft.....	111
3.2 Die Sozialprinzipien der Solidarität, des Gemeinwohls und der Subsidiarität und das Konzept der Bürgergesellschaft	114
3.3 Die Affinität zwischen dem Konzept der Bürgergesellschaft und der Katholischen Gesellschaftslehre als Auftrag für die Kirche	123

4	Die katholische Kirche im Prozess der Entstehung der tschechischen Bürgergesellschaft – eine historische Perspektive	125
4.1	Der geschichtliche Rückblick auf das bürgerschaftliche Engagement in Böhmen und Mähren vor 1989 – mit einem Seitenblick auf die Kirche	125
4.2	Das Jahr 1989 als Impuls für die Entstehung der Bürgergesellschaft und als Anstoß für die Kirche	132
4.3	Die fortschreitende Entwicklung der tschechischen Bürgergesellschaft seit 1993.....	142
5	Die katholische Kirche und die Bürgergesellschaft in Tschechien von heute – ein analytischer Blick	147
5.1	Der jetzige Zustand der Bürgergesellschaft in Tschechien.....	147
5.1.1	Zur Struktur der tschechischen Bürgergesellschaft	148
5.1.2	Über das gesellschaftliche Milieu, in dem die tschechische Bürgergesellschaft sich entwickelt und wirkt.....	157
5.1.3	Über die Werte, auf denen die tschechische Bürgergesellschaft aufbaut.....	162
5.2	Die aktuelle Positionierung der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft.....	165
5.2.1	Neue Pfarr- und Diözesanaktivitäten im Hinblick auf die Gesellschaft.....	167
5.2.2	Vereine und Verbände, Bewegungen und Kommunitäten als Akteure der tschechischen Bürgergesellschaft	171
5.2.3	Karitative und soziale Diakonie der Kirche als ein integraler Bestandteil der tschechischen Bürgergesellschaft	177
5.2.4	Kirchliche Erwachsenenbildung – ein ungewolltes Kind der tschechischen Kirche?.....	183
5.2.5	Kirchliches Schulwesen als ein der Instrumente für das Engagement der Kirche in der Bürgergesellschaft	187
5.2.6	Die Versuche der Kirche um die Teilnahme am Dialog der Bürgergesellschaft – mediale Präsenz der Kirche	191
5.2.7	Das Engagement der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft – eine kritische Würdigung.....	195
6	Den Weg wagen – zehn Thesen zum Bezug der katholischen Kirche auf die tschechische Bürgergesellschaft	203
	Verzeichnis der Quellen und Literatur	218
	Quellenverzeichnis	218
	Literaturverzeichnis.....	219
	Abkürzungsverzeichnis	232

Einleitung

Nach der politischen Wende von 1989 wurde die „Bürgergesellschaft“ nicht nur in der früheren Tschechoslowakei zu einem beliebten Begriff. Befreit von der sozialistischen Parteidiktatur und der totalitären Macht, sah man sich auch hier am Anfang der 90er Jahre vor die Aufgabe gestellt, ein nicht totalitäres Gesellschaftsmodell zu entwickeln bzw. zu erneuern. Weil der demokratische Westen der Mehrheit der tschechischen Bevölkerung schon immer ein Vorbild politischer Gerechtigkeit gewesen war und die Tschechoslowakei auf eine zwanzigjährige demokratische Tradition in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg zurückgreifen konnte, lag die Entscheidung für das liberal-demokratische und kapitalistische Modell auf der Hand. In diesem Zusammenhang kamen dann ganz natürlich die Diskussionen um die wiederherzustellende Bürgergesellschaft auf.

Der politische und gesellschaftliche Wandel in Tschechien seit November 1989 hatte auch eine radikale Umstellung aller gesellschaftlichen Subsysteme zur Folge, die katholische Kirche nicht ausgenommen. Nach vielen Jahren des Wirkens in der Unfreiheit, bekam sie nun die Chance frei und ungehindert zu agieren. Es zeigt sich jedoch, dass der Einstieg der tschechischen Kirche in die freiheitlichen demokratischen und pluralistischen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht immer und überall gelingt. Dies ist kein Wunder, bedenkt man, dass die tschechische katholische Kirche sich zuletzt in den Jahren vor dem zweiten Weltkrieg frei entfalten konnte. Der Modernisierungsprozess der tschechischen Gesellschaft ist in den Zwischenjahren jedoch weiter gegangen. Er wurde nicht aufgehalten, höchstens durch den Kommunismus gebremst. Umso rasanter setzt er sich nun fort, ohne der tschechischen Kirche eine Auszeit für eine Orientierung in der neuen Situation zu gewähren.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den beiden genannten Größen – der Bürgergesellschaft und der tschechischen katholischen Kirche. Sie beide stellen ihr Materialobjekt dar. Das Ziel der Arbeit ist ein Doppelpes: Zum einen will sie das Konzept der Bürgergesellschaft als das anzustrebende und trotzdem nie endgültig erreichbare Ziel des Transformationsprozesses, sowie als Instrument für eine demokratische und produktive Entwicklung der modernen Gesellschaft analysieren. Sie will nachfragen, ob und inwiefern in diesem Konzept ein Sozialethos aufscheint, das mit den Grundsätzen der Katholischen Gesellschaftslehre kongruent

wäre. Zum anderen soll die Arbeit untersuchen, ob, wo und wie die katholische Kirche in Tschechien ihren Platz in diesem Konzept gefunden hat bzw. finden kann.

Von diesem doppelten Ziel her reflektiert die Arbeit im ersten Kapitel in einer systematischen Weise die Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft und ihre Konsequenzen für die weitere gesellschaftliche Entwicklung, einschließlich der Konsequenzen im Bereich Religion und Kirche. Eine solche Reflexion erweist sich für die Arbeit als unumgänglich. Der gesellschaftliche Modernisierungsprozess hatte die Region Böhmen und Mähren bereits im 19. Jahrhundert erreicht, wurde aber durch den Kommunismus und ihm vorausgehenden Nationalsozialismus deutlich abgebremst, so dass seine Fortsetzung nach dem Wegfall der äußeren politischen Hindernisse nun umso radikaler in Erscheinung tritt. Neben der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und ihrer ambivalenten Konsequenzen auf der individuellen und gesellschaftlichen Ebene (1.1) wird dann das Phänomen der Individualisierung behandelt (1.2). Ausführlich wird dabei vor allem auf die Auswirkungen auf das Werteservoir einer Gesellschaft, auf ihre Kohäsion sowie auf Religion und Kirche eingegangen.

Das zweite Kapitel verortet den Begriff der Bürgergesellschaft als einen Begriff, der für die Überwindung diverser Probleme unserer hoch entwickelten, ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaft eine Lösung bieten kann. Nach einer einführenden terminologischen Festlegung (2.1) werden in einem ersten Schritt (2.2) die vier wichtigsten aktuellen Diskurse vorgestellt, in deren Kontext der Begriff der civil society eine wesentliche Rolle spielt (Transformations- und Demokratisierungsdiskurs, sowie Werte- und Sozialstaatdebatte). In einem historisch-philosophischen Rückblick wird anschließend die Theoriegeschichte der Bürgergesellschaft (Antike, Mittelalter, Neuzeit) in gebotener Kürze erörtert (2.3). Die darauf folgende systematische Analyse der drei wichtigsten aktuellen Konzeptvarianten - der liberalen, der kommunitaristischen und der kritisch-emanzipatorischen Spielarten der Bürgergesellschaft - führt in einem nächsten Schritt zur Extraktion mehrerer Merkmale (Öffentlichkeit, Pluralität, Legalität, Bürgersinn, Einfluss) einer civil society, die allen wichtigen Konzepten der Bürgergesellschaft gemeinsam sind und deswegen eine Substanz des Civil-Society-Begriffs darstellen (2.4). Im Zusammenhang damit werden sowohl die Prämissen, von denen die Chancen für Aufbau und Entfaltung einer civil society abhängig sind (2.5), als auch das Verhältnis von Staat und Bürgergesellschaft unter verschiedenen gesellschaftlichen Konstellationen (2.6) dargelegt. Die theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Bürgergesellschaft gipfelt zum Ende des Kapitels in die Entwicklung eines eigenen

problemorientierten und zeitgeschichtlich relevanten Arbeitsbegriffs der Bürgergesellschaft (2.7), dessen Potentiale für eine demokratische und produktive Entwicklung der modernen Gesellschaft abschließend aufgezeigt werden (2.8).

Eine kritische Bewertung des vorher entwickelten Begriffs der Bürgergesellschaft aus der Sicht der Katholischen Gesellschaftslehre wird im dritten Kapitel der Arbeit vorgenommen. Verglichen werden dabei in einem ersten Schritt die Menschenbilder, die den beiden Konzepten zugrunde liegen – d.h. das christliche Menschenbild, das durch das Grundprinzip der Personalität charakterisiert wird und das Menschenbild der Bürgergesellschaft, das auf Selbstbestimmung und Solidarität aufbaut (3.1). In einem zweiten Schritt werden dann die drei traditionellen Sozialprinzipien der Katholischen Gesellschaftslehre – Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl - und die strukturbildenden Prinzipien der Bürgergesellschaft wie Zivilität, Gemeinsinn, Eigenverantwortung, Partizipation u.ä. nebeneinander gestellt (3.2). In einem letzten Schritt wird eine Parallele zwischen dem dualen Ansatz der Katholischen Gesellschaftslehre im Hinblick auf die Struktur- und Gesinnungsreform und dem Akzent der Bürgergesellschaftstheorie auf den Bürgersinn und den strukturellen Aufbau der civil society gezogen. Ein abschließendes Resümee, das nicht nur das dritte Kapitel, sondern die ganze erste Hälfte der Arbeit beendet (3.3), zeigt aufgrund des durchgeführten Vergleichs eine starke Affinität zwischen dem in der Arbeit entwickelten Konzept der Bürgergesellschaft und der Katholischen Gesellschaftslehre und bescheinigt dem erarbeiteten Konzept eine hohe sozialetische Relevanz. Diese Schlussfolgerung führt dann konsequenterweise zu der Verpflichtung der katholischen Kirche, ein solches Modell der Bürgergesellschaft, das den Prinzipien ihrer Gesellschaftslehre entspricht, anzumahnen und einzuklagen, zu unterstützen, befürworten und ermutigen, sowie – und das wird als mindestens genauso wichtig herausgestellt – durch eigene Tätigkeit und aktive Mitarbeit ihren Part bei der Förderung und Pflege der Bürgergesellschaft zu übernehmen.

Anknüpfend an die theoretischen Ausführungen in den ersten drei Kapiteln wird im Folgenden die Einbindung der katholischen Kirche in den Prozess der Entstehung und der Stabilisierung der Bürgergesellschaft in Tschechien fokussiert. Im vierten Kapitel wird zuerst in einem historischen Rückblick das bürgerschaftliche Engagement in Böhmen und Mähren vor 1989 erörtert (4.1). Mit einem Seitenblick werden dabei das gesellschaftliche Engagement der katholischen Christen und ihre Einbindung in die bürgerschaftlichen Strukturen verfolgt. Es wird belegt, dass die Idee und das Faktum der Bürgergesellschaft und des damit verbundenen bürgerschaftlichen

Engagements in Tschechien keine Neuerscheinung ist, die sich dort erst nach der Wende etablieren würde. In diesem Zusammenhang wird vor allem an das bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts breit entwickelte Vereinsleben in Böhmen und Mähren, aber auch auf Ansätze bürgergesellschaftlicher Strukturen in der tschechischen Gesellschaft während der kommunistischen Herrschaft (Regimeopposition, Umweltbewegungen, kirchliche Kreise usw.) hingewiesen. Die historische Betrachtung der Entstehung und der Entwicklung der tschechischen Bürgergesellschaft in der neuesten Geschichte setzt sich dann auch in den beiden nächsten Absätzen (4.2 und 4.3) fort. Hier werden die wichtigsten Meilensteine dieses Prozesses festgehalten und die Entwicklung rekonstruiert. Ausführlich wird dabei auf die Positionierung der tschechischen katholischen Kirche in der entstehenden Bürgergesellschaft eingegangen – vor allem auf ihre Einbindung in den sich entwickelnden gesellschaftlichen Dialog. Es werden Erfolge auf diesem Feld festgestellt, aber auch Mängel ausgewiesen.

Eine analytische Arbeitsweise charakterisiert das fünfte Kapitel, das als das Herzstück der Arbeit bezeichnet werden kann. Von einer Analyse des aktuellen Zustands der tschechischen Bürgergesellschaft (5.1) ausgehend (Struktur, Milieu, Werte) konzentriert sich der Text auf die aktuelle Positionierung der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft. Aus sozialetischer Sicht werden hier sechs Wirkungsbereiche der Kirche im Hinblick auf ihren Bezug zur Gesellschaft untersucht. Es handelt sich um neue gesellschaftsorientierte Pfarr- und Diözesanaktivitäten (5.2.1), diverse kirchliche oder der Kirche nahe stehende Assoziationen (Vereine, Verbände, Bewegungen, Kommunitäten) (5.2.2), den karitativen und sozialen Bereich (5.2.3), kirchliche Erwachsenenbildung (5.2.4) und kirchliches Schulwesen (5.2.5) sowie das mediale Engagement der Kirche (5.2.6). Die durchgeführte Analyse mündet dann am Ende des fünften Kapitels in eine zusammenfassende Würdigung des Engagements der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft (5.2.7).

Das abschließende sechste Kapitel stellt einen Ausblick in die Zukunft dar. Unter dem sozialetischen Gesichtspunkt werden hier zehn Thesen zum Bezug der tschechischen Kirche auf die Bürgergesellschaft entfaltet. Diese Thesen können als eine Empfehlung an die tschechische katholische Kirche bzw. als eine Ermunterung zu einem stärkeren Engagement in der tschechischen Bürgergesellschaft verstanden werden.

1 Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft und ihre Konsequenzen

Keine theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema der Repositionierung der Kirche nach der Wende in Tschechien kann ohne eine gründliche Reflexion der sich veränderten gesellschaftlichen Strukturen auskommen. Der Prozess der Modernisierung der Gesellschaft, der spätestens seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts auch die Länder Mittel-Osteuropas erreicht hatte, wurden in diesen Ländern für etwa fünfzig Jahre durch zwei Diktaturen - den Nationalsozialismus und den Kommunismus - abgebremst. Um so heftiger setzt er sich aber jetzt fort. Die Strukturen der Gesellschaft werden grundsätzlich umgestaltet, eine Bürgergesellschaft entsteht. Diese Entwicklung kann nicht ohne Folgen für Religion und Kirche bleiben. Somit muss die erste Aufgabe dieser Abhandlung über die Verortung der tschechischen katholischen Kirche in der entstehenden Bürgergesellschaft eine Vergewisserung über die Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft sein. Die grundlegenden Strukturmerkmale, die die moderne Gesellschaft von den früheren Gesellschaftsformationen unterscheiden, werden nun im ersten Schritt einschließlich ihrer Konsequenzen für Religion und Kirche aufgezeigt. Es handelt sich um die Phänomene der funktionalen Differenzierung und der Individualisierung.

1.1 Funktionale Differenzierung

(a) Zum Begriff

Die funktionale Differenzierung gilt ohne Zweifel als Grundmerkmal der Modernisierungsprozesse. Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann beschreibt mit dem Begriff die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Kommunikationszusammenhänge, die sich, orientiert an spezifischen Bezugsproblemen, bilden.¹

Der Prinzip der funktionalen Differenzierung gewann erst ab dem 17./18. Jahrhundert an Bedeutung. Die früheren vormodernen Gesellschaften gelten entweder als segmentär differenziert (Stammesgesellschaften) oder stratifikatorisch differenziert (mittelalterliche Gesellschaft).² Das gesellschaftliche Leben der Individuen vollzog sich in ihnen beinahe

¹ Vgl. Luhmann 1988, ders. 1990a, ders. 1993a, ders. 1997.

² Vgl. Luhmann 1997, S. 613, vgl. Luhmann 1993b, S. 72 ff. Luhmann weist jedoch darauf hin, dass im Mittelalter - obwohl die europäische mittelalterliche Gesellschaft im großen und ganzen eine stratifiziert differenzierte

vollständig in einem spezifischen Subsystem der Gesellschaft, dem 'Haus' bzw. der 'Familie'. Hier konzentrierten sich alle Prozesse von der wirtschaftlichen Produktion über Bildung, pädagogische und religiöse Erziehung bis zur Rechtsprechung. Im Zuge des Übergangs von segmentären und stratifikatorischen Gesellschaftsformationen zu einer funktional differenzierten Gesellschaftsformation verselbständigten sich dann bestimmte soziale Handlungsbereiche zu eigenständigen Funktionssystemen. So konzentrierten sich beispielsweise die ökonomischen Funktionen in der Wirtschaft, die Bildungsfunktionen in der Schule und die Konfliktbewältigung im Rechtssystem.

Die Verselbständigung der ehemals diffusen Systeme, durch welche die funktionale Differenzierung gekennzeichnet ist, verläuft in der Weise, dass das System alle anderen Funktionen abgibt, bis auf die eine, für die es besonders geeignet ist, um sich besser auf diese eine Funktion konzentrieren zu können. Im Grunde geht es bei dem Begriff der funktionalen Differenzierung um eine Generalisierung bzw. konzeptionelle Weiterentwicklung des Begriffs der Arbeitsteilung, welche bereits von Emile Durkheim als Strukturprinzip der Gesellschaft thematisiert wurde.³ Zwei Vorgänge verlaufen also gleichzeitig – ein Funktionsverlust und eine funktionale Spezialisierung. Das Prozessergebnis sind verschiedene differenzierte funktionale Systeme, welche jeweils spezielle funktionale Leistungen erbringen.⁴ Ihre funktionalen Leistungen sind in der Gesellschaft nicht durch andere Funktionssysteme substituierbar. Funktionale Äquivalente können nämlich nur innerhalb der Funktionssysteme existieren. Politik, Wirtschaft, Recht und Wissenschaft gelten als Beispiele für die wichtigsten funktionalen Systeme in der modernen Gesellschaft.

Die ausdifferenzierten und an speziellen Funktionen orientierten Systeme verarbeiten Probleme gemäß ihren eigenen Codes und Programmen.⁵ Codes sind zweiwertige Schemata, die von den Funktionssystemen benutzt werden, um die eigenen Operationen zu strukturieren. Das moderne Wirtschaftssystem arbeitet beispielsweise mit dem Code Haben/Nichthaben, das Rechtssystem mit dem Code rechtmäßig/unrechtmäßig oder das Funktionssystem Wissenschaft mit dem Code

Gesellschaft war – z.T. eine segmentäre Differenzierung nach Familien, Häusern, Herrschafts- und Klientelverhältnissen des Adels erhalten geblieben war (vgl. Luhmann 1993a, S. 165f).

³ Vgl. Durkheim 1992, S. 86.

⁴ Die Funktion des Wirtschaftssystems besteht z.B. in der Behandlung des Problems der Knappheit und der Verständigung des Zugriffs auf knappe Güter, die Funktion des Systems Wissenschaft in der Produktion neuer Erkenntnisse, die Funktion des Rechtssystems in der Stabilisierung der normativen Erwartungen und die Funktion des Systems Politik in der Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen (vgl. Gerecke 1998, S. 23-25).

⁵ Vgl. Luhmann 1990b, S. 89ff., 1988, S.346 und 1993a, S. 165 ff.

wahr/unwahr.⁶ Der Code eines jeden Systems ist der funktionale Imperativ, „um den sich in der jeweiligen funktionalen Sphäre alles dreht.“⁷ Nur derjenige, wer den Code akzeptiert, kann erfolgreich innerhalb des jeweiligen funktionalen System kommunizieren. Zu den funktionalen Imperativen gehört weiterhin neben dem Code auch ein bestimmtes Programm, nach dem im System gehandelt wird. Die Programme sind im Gegensatz zu den Codes änderbar und ermöglichen somit die Anpassungsfähigkeit der Systeme.⁸ Kurz gesagt entwickeln die Funktionssysteme „eine jeweils eigene ‘Kultur’ mit spezifischen Arbeits- und Denkweisen, Wertvorstellungen und Kommunikationsformen, die jeweils auf ihre gesamtgesellschaftliche Funktion abgestimmt ist.“⁹

(b) Konsequenzen – Positiva und neue Probleme

Die Positiva, welche die funktionale Differenzierung der Gesellschaft mit sich brachte, sind unübersehbar und in der Menschheitsgeschichte einzigartig. Die Ausdifferenzierung der Systeme in der modernen Gesellschaft erlaubt die Verarbeitung von mehr Komplexität, als dies in der traditionellen Gesellschaft möglich war. Die modernen Gesellschaften sind durch die Spezialisierung und Rationalisierung leistungsfähiger und produktiver geworden, sie ermöglichen ihren Mitgliedern einen höheren Lebensstandard. Ihre Leistungsfähigkeit verdanken sie jedoch nicht nur der arbeitsteiligen Spezialisierung ihrer Systeme, sondern auch der Abkoppelung der Erfüllung der funktionalen Aufgaben von den privaten Motiven der Menschen. „Es muß für das Funktionieren der Systeme *nicht* verlangt werden, daß die Akteure das Ziel des Systems selbst unterstützen.“¹⁰ Nicht zu vergessen ist bei der Aufzählung der Positiva einer Ausdifferenzierung auch die Ermöglichung von mehr individuellen Freiheiten der Bürger, welche dem Prozess vorausging, ihn begleitete und zugleich aus ihm folgte.

Die Konsequenzen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung sind jedoch ambivalent. Das gilt sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene. Auf der individuellen Ebene hat die Komplexität der modernen Gesellschaft durchaus auch problematische Auswirkungen auf die Sozialisierung. Der einzelne ist nicht mehr - wie in der Vormoderne - in ein einziges soziales System integriert, sondern nimmt typischerweise an unterschiedlichen funktionalen Systemen teil. Die Folge davon ist, dass er „keine einheitlichen und

⁶ Vgl. Reese-Schäfer 1999, S. 176f.

⁷ Esser 2000, S. 64.

⁸ Vgl. Luhmann 1990b, S. 89ff., 1988, S.346 und 1993a, S. 165 ff.

⁹ Habisch / Schmidpeter 2001, S. 110.

¹⁰ Esser 2000, S. 71.

gleichgerichteten, sondern immer nur situationsspezifische Interessen und Identitäten“¹¹ entwickeln kann. Diese Tatsache kann dann seine soziale Integration erschweren.

Auf der gesellschaftlichen Ebene lässt der Ausdifferenzierungsprozess ebenfalls ein gravierendes, systematisches Problem entstehen. Die ausdifferenzierten Systeme entwickeln – wie bereits gezeigt wurde – eine charakteristische „Kultur“ mit eigenen Arbeits- und Denkweisen, Wertvorstellungen und Kommunikationsformen. Die Realität wird in den Funktionssystemen durch eine Reduktion von Komplexität konstruiert, wozu systemspezifische Codes, Medien und Programme benutzt werden. Das steigert zwar die Produktivität, führt aber auch dazu, dass Informationen, welche Systeme produzieren, nur intern kommuniziert werden können. Die Systemtheorie spricht in diesem Zusammenhang von der selbstreferentiellen Geschlossenheit der autopoietischen Systeme. Gemeint ist damit jedoch keine ontologische Abgeschlossenheit. Das geschlossene System kann freilich auf die Außenwelt reagieren, aber nur mittels „struktureller Kopplung.“¹² „Die Erscheinungen der Außenwelt werden vom System nach Maßgabe der systemeigenen Möglichkeiten beobachtet und, falls das System dafür entsprechende Kapazitäten ausgebildet hat, in seine eigenen Operationen umgesetzt.“¹³ Fehlen die entsprechenden Kapazitäten, entsteht keine Resonanz. Informationen aus einem System werden in ein anderes System nicht kommuniziert.

Die gefährdete Kommunikation und Kooperation über die Systemgrenzen hinweg stellt für die moderne Gesellschaft ein wesentliches Problem dar. Der immer weiter fortschreitende Prozess der funktionalen Differenzierung, welcher durch Funktionsverlust und Spezialisierung der einzelnen Systeme gekennzeichnet ist, verändert nämlich in einer bedeutenden Weise die Struktur der Beziehungen zwischen den Funktionssystemen. Dank der Spezialisierung können sich die Systeme jetzt zwar ganz auf ihre spezifische funktionale Aufgabe konzentrieren und müssen nicht noch Rücksicht auf andere, für das System nicht adäquate Fragen, nehmen; der Funktionsverlust bedeutet jedoch auch, dass die Systeme, um ihre spezifische Funktion in der Gesellschaft möglichst optimal zu erfüllen, nun auf den Austausch mit den anderen Systemen deutlich mehr als früher angewiesen sind.¹⁴ Die Systeme werden somit voneinander einerseits unabhängiger und andererseits abhängiger – sie werden interdependent. Die wechselseitige

¹¹ Esser 2000, S. 69f.

¹² Luhmann 1997, S. 779ff.

¹³ Reese-Schäfer 1999, S. 15.

¹⁴ In einer segmentär differenzierten Gesellschaft blieb das Verschwinden eines Systems für die anderen Systeme beinahe ohne Folgen.

Abhängigkeit der Systeme lässt das Problem der gefährdeten Kommunikation und Kooperation zwischen den Systemen aus einem anderen Blickwinkel erscheinen. Gemeint ist die Möglichkeit, dass die Operationen in einem System aufgrund der Interdependenz der autopoietischen Systeme zu unerwünschten, nichtintendierten Folgen in anderen Systeme führen können. So kann sich beispielsweise eine Verbesserung des Kündigungsschutzes im Arbeitsrecht negativ auf die Neuanstellungen in der Wirtschaft auswirken.

Die moderne Soziologie sieht in der Interdependenz der Systeme ein Beispiel für antagonistische Kooperation. Der funktionalen Differenzierung wohnen danach nicht nur zentrifugale desintegrative Tendenzen inne, die mit dem Interesse der Akteure in den Funktionssystemen zur Ausweitung der Eigenlogik des Systems zu tun haben, sondern auch zentripetale integrative Tendenzen, welche das gemeinsame Interesse der Akteure in den verschiedenen funktionalen Systemen an der arbeitsteiligen Kooperation zum Ausdruck bringen.¹⁵ Auf ein mögliches Missverständnis sollte aber an dieser Stelle hingewiesen werden. Es könnte der Eindruck entstehen, dass der Prozess der funktionalen Differenzierung einer Gesellschaft in sich bereits ein Element ihrer Kooperation trägt. Das ist jedoch nicht der Fall. Ob die funktionalen Systeme bei der Behaltung ihrer Ausdifferenzierung miteinander kooperieren oder nicht, ist im Ergebnis stets offene Folge des Handelns von konkreten Akteuren.

Die Darstellung des Stichworts der funktionalen Differenzierung zeigte deutlich einige Widersprüchlichkeiten, die diesem Begriff innewohnen. Einerseits ermöglicht die immer weiter fortschreitende Spezialisierung in den Systemen eine höhere Produktivität, andererseits wächst die Abhängigkeit der Systeme voneinander. Weiterhin ermöglicht die Entkoppelung der privaten Motive ein besseres Funktionieren des Systems, die Entwicklung einer einheitlichen Identität wird dadurch aber erschwert. Und nicht zuletzt wissen zwar die Akteure um die gewachsene Abhängigkeit der Systeme, trotzdem tendieren die Funktionssysteme aufgrund der Eigendynamik zur weiteren Trennung. Angesichts dessen kann es niemanden überraschen, dass diese Ambivalenz die Frage nach der Integration der funktional differenzierten Systeme entstehen lässt.¹⁶ Die unterschiedlichen Antwortversuche auf diese Frage werden im nächsten

¹⁵ Vgl. Esser 2000, S. 64f.

¹⁶ Für Luhmann ist diese Frage überflüssig. Er sieht die moderne Gesellschaft als „überintegriert und dadurch gefährdet.“ (Luhmann 1997, S. 618) Die Konflikte seien eher ein Resultat einer zu starken Integration der Teilsysteme. Der Versuch, Differenzen einzuplanieren, statt sie aushaltbar zu machen, führe nach ihm erst recht zu Streit. Deshalb kommt es eher auf erfolgreiche Ausdifferenzierungsprozesse an (vgl. Luhmann 1997, S. 604). Luhmann geht also einen anderen Weg. Er ersetzt das Schema Differenzierung/Integration durch die Unterscheidung Autopoiesis und strukturelle Kopplung (vgl. dazu Reese-Schäfer 1999, S. 26f). Die sich selbst

Abschnitt im Zusammenhang mit den Konsequenzen des Individualisierungsprozesses angedeutet und im zweiten Kapitel dann gründlich erläutert.

(c) Ausdifferenzierung der Religion

Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit ist es von Bedeutung, wie sich der gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozess im Hinblick auf Religion und Kirchen auswirkt. Das soll hier aber nur in aller Kürze geschehen, denn die Auswirkungen des Modernisierungsprozesses auf Kirche und Religion werden vorrangig im Zusammenhang mit der Individualisierung als dem nächsten Strukturmerkmal der modernen Gesellschaft unter 1.2 behandelt. Da das gesamte Leben der Menschen bis ins Mittelalter in einen religiösen Rahmen integriert war, kann die Religion für diese Zeit als eine in der Gesellschaft verankerte, multifunktionale Einrichtung begriffen werden. Doch seit dem späten Mittelalter fing dieser religiöse Rahmen mit den großen Entdeckungen und mit der Entwicklung von Wissenschaften zu bröckeln an. Aus dem einheitlichen, religiös-moralischen Kosmos haben sich Systeme der modernen Gesellschaft ausdifferenziert, welche die tragenden Funktionen nach eigener, nicht mehr religiöser Code-Logik erfüllen.¹⁷ „Die Religion hat [dabei] viele [ihrer] Funktionen verloren, für sie ist die Luft in der modernen Gesellschaft deutlich dünner geworden.“¹⁸ Infolge des Ausdifferenzierungsprozesses kann somit auch Religion als ein Subsystem innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtsystems begriffen werden. Eine solche Einordnung birgt jedoch ein nicht geringes Risiko in sich. Aufgrund der fortschreitenden Spezialisierung und Autonomisierung der Systeme droht der Religion die Gefahr, sich selbst in ihrem Geltungsbereich einzuschränken oder von außen eingeschränkt zu werden etwa auf einen Bereich der „Befriedigung der religiösen Bedürfnisse“, der Grenzsituationen des menschlichen Lebens oder den karitativen Bereich. Durch eine solche Einordnung der Religion in das Gesamtsystem des gesellschaftlichen Lebens wird sie aber weltlos und die säkularen Daseinsbereiche werden fast notwendigerweise gottlos. Die Religion verlangt jedoch „von Hause aus einen Blick auf das Ganze; sie beanspruch[t] auch Orientierungen grundsätzlicher Art für alle Daseinsbereiche; Sinndeutungen sind auf eindeutiges Handeln angelegt.“¹⁹ Dies ist gegengläufig zu dem funktionalen Ort, der bei Luhmann in seiner

steuernden und selbst ausdifferenzierenden Systeme sind faktisch „durch strukturelle Kopplung miteinander verbunden und in der Gesellschaft gehalten“ (Luhmann 1997, S. 779).

¹⁷ Vgl. Schramm 2000, S. 156-159; Schramm bringt hier (S. 158) mit dem Hinweis auf die alttestamentlichen Aussagen zum Zusammenhang zwischen gottgefälligen Leben und dem Ernteertrag ein gutes Beispiel für die Ausdifferenzierung des modernen Wirtschaftssystems aus dem religiösen Rahmen.

¹⁸ Schramm 2000, S. 159.

¹⁹ Lehmann 1995, S. 8.

Systemtheorie der Religion noch verbleibt.²⁰ Trotzdem aber bleibt auch die Ausdifferenzierung des Systems Religion in der modernen Gesellschaft ein Faktum.²¹ Ist man sich des oben dargestellten Risikos bewusst, muss man diesen Prozess gar nicht negativ bewerten, wie es vielerorts in Kirchenkreisen noch geschieht. Die Freisetzung des Systems Religion ermöglicht ihm nämlich – wie den anderen Funktionssystemen –, die ihm eigene Aufgabe immer besser zu erfüllen. Welche Aufgabe das sein kann und wie sie – am Anfang des 21. Jahrhunderts – bewältigt werden kann, wird im sechsten Kapitel behandelt.

Mit dieser Feststellung kann die Behandlung über das erste Strukturmerkmal der modernen Gesellschaft – die funktionale Differenzierung – abgeschlossen werden, um sich in einem nächsten Schritt und unter einem anderen Aspekt dem gesellschaftlichen Modernisierungsprozess annähern zu können.

1.2 Individualisierung

(a) Zum Begriff

Es wäre ein einseitiges Herantreten an den Modernisierungsprozess, wollte man ihn allein durch die funktionale Differenzierung charakterisieren. Die Analyse der Entwicklung der modernen Gesellschaft muss sich notwendigerweise mit einem nicht weniger bedeutenden Phänomen – dem Phänomen der Individualisierung - beschäftigen. Dieses Phänomen wird sogar oft als der spezifische Aspekt des Modernisierungsprozesses in den Mittelpunkt solcher Untersuchungen gestellt. Es ist ein vielschichtiger Begriff und umfasst mehrere Momente.

Die Lockerung und Auflösung von dominanten Sozialstrukturen vormoderner Gesellschaften - von selbstverständlich erachteten Vorgaben des Familienlebens, der Geschlechter- und Standesrollen, der lebenslangen Erwerbsarbeit und der regionalen wie der religiösen Bindungen - gilt als der erste Aspekt des Individualisierungsprozesses. Ulrich Beck spricht in diesem Zusammenhang von der „Freisetzungsdimension“.²² An die Stelle der mit der Geburt zugeschriebenen Teilhabe an bestimmten Formen des gesellschaftlichen Lebens treten vielfach Wahl und eigene Entscheidung über Ausbildung, Beruf, Arbeitsplatz, Wohnort, Ehepartner,

²⁰ Vgl. Luhmann 1989, S. 230ff.

²¹ Einen handfesten Beweis aus der letzten Zeit liefert dazu ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom Dezember 2000. Vgl. dazu Fincke 2001, S. 130-134.

²² Beck 1986, S. 206. Vgl. auch Beck / Beck-Gernsheim 1994, S. 11f.

Kinderzahl usw., die nicht nur getroffen werden können, sondern müssen.²³ Die Normalbiographien werden somit in einem stärkeren Maße zu Wahlbiographien, der einzelne entwickelt sich zum Planungsbüro seiner eigenen Existenz. Dass dadurch auch das Risiko einer fehlerhaften Entscheidung wächst, liegt auf der Hand. Luhmann weist auf diese Tatsache hin, in dem er - im Unterschied zu der vormodernen Gesellschaft, die ihm als gefahrenreich gilt, - die moderne Gesellschaft als risikoreich bezeichnet.²⁴ Die Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge ist aber nicht der einzige Aspekt der Individualisierung. Der Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen, von Beck als die „Entzauberungsdimension“²⁵ dieses Prozesses thematisiert, stellt ein weitere Seite dieses Phänomens dar. Das göttliche, in den traditionellen Gesellschaften alle menschlichen Lebensbereiche umfassende Gesetz wird immer weniger als der einzige Orientierungsmaßstab anerkannt. Angesichts aufbrechenden Alternativen verliert es seine selbstverständliche Geltung und büßt den Charakter des Schicksalhaften, in das man einfach hineingeboren wird, ein. „Lebenssinn zu erwerben wird [in der modernen Gesellschaft] zu einer lebenslangen Aufgabe des einzelnen, die ihn zum Auswählen aus verfügbaren Deutungsmöglichkeiten zwingt.“²⁶

Die beiden aufgeführten Aspekte charakterisieren den Individualisierungsprozess in einem engeren Sinn. Nach Beck gehört zum Individualisierungstheorem noch ein dritter Aspekt, den er als „Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension“²⁷ bezeichnet. Er will damit zum Ausdruck bringen, dass die Individualisierung nicht einseitig nur als eine Steigerung von Freiheit und Autonomie verstanden werden kann. Laut ihm bedeutet die These von der Individualisierung weder „die Atomisierung von ehemals gemeinschaftsgebundenen Individuen noch die sozial unbestimmte, unumschränkte Wahl von Handlungsalternativen“, sondern „befreite Gemeinschaften“²⁸, quasi eine neue Art der sozialen Einbindung. In der Tat wäre es ein Missverständnis, die Individualisierung allein mit einem Zuwachs an Entscheidungsautonomie

²³ Ulrich Beck formuliert denselben Inhalt folgendermassen: „Die Anteile der prinzipiellen entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten nehmen ab, die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie nehmen zu.“ (Beck 1986, S. 216.)

²⁴ Luhmann unterscheidet zwischen Gefahr und Risiko. Beide haben mit der Unsicherheit der Zukunft zu tun. Ist die Unsicherheit auf die Entscheidung eines Individuums zurückzuführen, spricht Luhmann von „Risiko“, ist sie auf die Umwelt zurückzuführen, spricht er von „Gefahr“. Mit zunehmender Modernisierung verwandelt sich „Gefahr“ in „Risiko“ (vgl. Luhmann 1990c, S. 131-169 und 1991, insb.Kap. 1).

²⁵ Beck 1986, S. 206.

²⁶ Gabriel 2000, S. 6.

²⁷ Beck 1986, S. 206.

²⁸ Beck 1986, S. 206.

gleichzusetzen. Andererseits ist die Behauptung eines notwendigen Konnexes zwischen der Individualisierung im engeren Sinn (Freisetzungs- und Entzauberungsdimension) und dem Entstehen befreiter Gemeinschaften (Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension) fraglich. Deshalb verdient diese Frage eine nähere Klärung.

Kaum jemand würde bezweifeln, dass dank der Herauslösung aus den überkommenen Lebensformen und Lebensdeutungen die Individuen an Freiheit gewinnen und autonomer werden. Der Individualisierungsvorgang ist aber kein linearer Prozess, an dessen Ende ein Individuum steht, das sich nur noch über den Reichtum seiner Wahlmöglichkeiten und Handlungsalternativen beschreiben lässt. In der modernen Gesellschaft, die sich durch eine nie da gewesene Komplexität auszeichnet, steigert sich nämlich nicht nur die individuelle Freiheit und Autonomie, sondern auch die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft. Die Interdependenz wird gleichsam mit jedem Freiheitsgewinn und Autonomiezuwachs größer. In diesem Sinn gilt dann, dass die „Individualisierung nicht ohne weiteres Steigerung von Freiheit und Autonomie“²⁹ bedeutet. Es lässt sich ferner in einer ähnlichen Weise wie bereits im Zusammenhang mit der Behandlung des Phänomens der funktionalen Differenzierung aufzeigen, dass dem Individualisierungsprozess nicht nur desintegrative Tendenzen innewohnen, die mit dem Interesse der Individuen an mehr Freiheit und Autonomie zu tun haben, sondern auch integrative Tendenzen, welche die zunehmende gegenseitige Angewiesenheit der Individuen und der Gesellschaft widerspiegeln, einerseits also Wachstum individueller Handlungsspielräume, andererseits steigende Interdependenzen. Die beiden Tendenzen seien nicht in einem Gegenüber zu verstehen, sondern als ein Steigerungsverhältnis zu begreifen. Einen Deutungsfehler sollte man jedoch in diesem Zusammenhang vermeiden – die Vorstellung, dass der Individualisierungsprozess gleichsam logisch in sich bereits ein Element der gesellschaftlichen Reintegration beinhaltet. Ob es zu einer Reintegration der autonomen Individuen kommt oder nicht, ist im Ergebnis stets eine offene Folge des Handelns von konkreten Personen.

(b) Konsequenzen des Individualisierungsprozesses

Die nähere Bestimmung des Individualisierungsbegriffs macht es nun möglich, sich mit den Konsequenzen im Hinblick auf den Wertewandel, auf die Kohäsion der Gesellschaft und auf Religion und Kirche auseinanderzusetzen. Zuvor soll aber in Kürze auf den engen

²⁹ Gabriel 2000, S. 7.

Zusammenhang von funktionaler Differenzierung und Individualisierung hingewiesen werden, da die Konsequenzen, die sich aus den beiden Phänomenen ergeben, eng miteinander verquickt sind.

Individualisierung und funktionale Differenzierung lassen sich nach Gerecke³⁰ als zwei Momente derselben Entwicklung interpretieren. Mit Hinweisen auf Luhmann zeigt er auf, dass die Individualisierungsprozesse nicht nur durch funktionale Differenzierung befördert werden, sondern dass sie diese auch fördern. Die Individuen in der modernen Gesellschaft können nämlich nicht mehr nur in ein einzelnes von Leistungen und Gegenleistungen geprägtes System integriert werden, wie es noch in der vormodernen Gesellschaft der Fall war. Statt dessen sind sie in unterschiedliche Systeme (Wirtschaftssystem, Rechtssystem, usw.) eingebunden. Das führt dazu, dass die sozialen Normen der Vormoderne ihre allgemeine Prägestärke einbüßen. Der einzelne sieht sich nämlich sehr unterschiedlichen Verhaltenserwartungen in den verschiedenen Funktionssystemen ausgesetzt, zwischen welchen er sehr genau unterscheiden muss. Solche Umstände erschweren in ihrer Konsequenz die Entwicklung einer Gesamtpersönlichkeit. „Die Sozialisation wird komplexer, und die Möglichkeit abweichender Sozialisation steigert sich.“³¹ Auf diese Weise wird der Individualisierungsprozess durch die funktionale Differenzierung befördert. Umgekehrt trägt jedoch auch Individualisierung „verstanden als Personalisierung von Rechtslagen und Festschreibung subjektiver Rechte“³² zur Ausdifferenzierung von Funktionssystemen bei. Die abstrakten Regelsysteme, die Codes und Programme der Funktionssysteme verdanken ihre von den Strukturen traditioneller Gesellschaften unabhängige Entstehung der Personalisierung von Rechtslagen. Somit bildet erst der Individualismus der Moderne die Voraussetzung dafür, „daß die Funktionssysteme Eigenkomplexität aufbauen und die Entscheidung über Inklusion/Exklusion in eigene Regie nehmen können.“³³

Der enge Zusammenhang zwischen funktionaler Differenzierung und Individualisierung wird noch deutlicher, wenn man die Konsequenzen der beiden Strukturmerkmale getrennt zu ermitteln versucht. Trotzdem soll nun dieser Versuch unternommen werden und nachdem die Auswirkungen des Ausdifferenzierungsprozesses bereits an einem früheren Ort behandelt wurden, soll hier – so weit es geht - die Aufmerksamkeit auf die Folgen konzentriert werden, die sich vorrangig aus dem Individualisierungsprozess ergeben.

³⁰ Vgl. Gerecke 1998, S. 47-51.

³¹ Gerecke 1998, S. 49.

³² Gerecke 1998, S. 49.

³³ Luhmann 1993a, S. 293.

Allem voraus muss der mit der Individualisierung verbundene Freiheitsgewinn und die gestiegene Autonomie der Individuen festgehalten und gewürdigt werden. Die Gewährung bzw. das Erlangen eines hohen Maßes individueller Freiheiten ermöglichte die Freisetzung der menschlichen Kräfte und führte – gestützt durch die funktionale Differenzierung - über beeindruckende Innovationsleistungen zu enormen Produktivitätssteigerung und Wachstumsprozessen in allen gesellschaftlichen Funktionsbereichen. Den heutigen nie zuvor vorkommenden Wohlstand hätte es nie ohne den Individualisierungsprozess gegeben.³⁴

(c) Konsequenzen im Hinblick auf Werte in der Gesellschaft (Wertewandel, Wertepluralismus, veränderte Implementierungschancen von Moral, pluralistische Gesellschaftsstruktur)

Man muss nicht unbedingt Roland Inglehardt zustimmen, wenn er behauptet, dass es der materielle Wohlstand war, der in der modernen Gesellschaft zum Bedeutungsverlust von materiellen Werten und zu gleichzeitigem Bedeutungsgewinn von Selbstverwirklichungswerten geführt hat.³⁵ Das Faktum des Wertewandels, dessen Theorie er vorgelegt hat,³⁶ ist jedoch als eine Begleiterscheinung der Individualisierung anzuerkennen. In der Tat kommt es im Verlauf des Modernisierungsprozesses zu einem Vorgang, der sich generell als Wertewandel charakterisieren lässt. Kam in den traditionellen Gesellschaften einer bestimmten von religiösen Bindungen dominierten einheitlichen Wertordnung ein Vorrang zu, büßt diese traditionelle Wertordnung ihre früher selbstverständliche Vorrangstellung mit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und fortschreitender Individualisierung ein. An die Stelle einer solchen allgemein akzeptierten Wertordnung treten unterschiedliche Werthaltungen und Wertpräferenzen.³⁷ Ein Wertepluralismus bildet sich heraus. Die neuen Haltungen und Präferenzen gliedern sich dann nicht nur innerhalb der Gesellschaft auf, sondern sie wechseln auch innerhalb eines Lebensablaufs. Charakteristisch für den Wertewandel ist eine stärkere Betonung von Selbständigkeit und freier Selbstbestimmung. Die Gesinnung des einzelnen gewinnt „gegenüber der für die ganze Gesellschaft geltenden normativen Ordnung an

³⁴ Nicht zuletzt gehen die gesellschaftlichen Veränderungen des Jahres 1989 in den kommunistischen Ländern auf die Tatsache zurück, dass die kommunistische Gesellschaftsordnung trotz zahlreicher technokratischer Versuche nicht im Stande war – ohne Gewährung von größeren Freiheiten an die Bürger – das Wachstum des Wohlstandes zu gewährleisten.

³⁵ Vgl. Inglehart 1995.

³⁶ Vgl. Inglehart 1977; vgl. Inglehart 1995; vgl. Inglehart 1998.

³⁷ Vgl. Huber 1998, S. 42f.

Gewicht.“³⁸ Diese Grundstimmung wird oft in der Gesellschaft als ein einseitiger Werteverfall oder als ein Ausdruck des zunehmenden Egoismus gedeutet. Eine solche Deutung erweist sich jedoch im Lichte der empirischen Forschung als fehlerhaft.³⁹ Es lässt sich zwar zeigen, dass Selbstentfaltungswerte immer bedeutsamer werden, allerdings lösen sie nicht einfach die traditionellen Tugenden und Pflichten ab. Vielmehr kommt es zu einer interessanten Mischung von alten und neuen Werten – von traditionellen Orientierungen und selbstverwirklichungsbezogenen Motiven. Daher gilt: nicht ein Werteverfall lässt sich für die moderne Gesellschaft diagnostizieren, sondern eine Tendenz hin zu mehr Eigeninitiative, Eigensinn und Selbstsorge.

Der sich im Verlauf des Individualisierungsprozesses herausgebildete Wertepluralismus bleibt für die Gesellschaft nicht ohne Folgen. Zwei davon erscheinen aus der Sicht der vorliegenden Arbeit von einer besonderen Bedeutung. Die eine ist die Veränderung der Kontextbedingungen für die Implementierung von Moral in die Gesellschaft und die andere die Entstehung einer pluralistischen Gesellschaftsstruktur. Die folgenden Überlegungen fokussieren sich auf diese beiden Folgen.

Der mit dem Übergang von der Vormoderne zur Moderne verbundene Zerfall des grundlegenden Wertekonsenses und der sich an seiner Stelle entwickelnde Wertepluralismus verändern in einer wesentlichen Weise die Implementierungschancen von Moral in der modernen Gesellschaft.⁴⁰ In der klassischen, etwa bis zum Beginn der Neuzeit wirksamen Moralkonzeption spielt die Tugend – eine Haltung bzw. Tüchtigkeit, von der angenommen wird, dass sie gut ist, sowohl für das Individuum wie auch für die Gesellschaft, in der es lebt - die entscheidende Rolle. Die Ethik wird in Form einer Tugendlehre entwickelt. Die aufgestellten Tugend- bzw. Lasterkataloge geben zu erkennen, welche Handlungen gebilligt werden und welche nicht. Da die Moral religiös legitimiert wird, stellt eine unmoralische Handlung zugleich einen Verstoß gegen die von Gott gewollte Ordnung dar. Die Stabilität einer solchen Ethikkonzeption, „die Handlungen an festen Tugend- und Lasterkatalogen mißt und durch Ausdruck von Achtung bzw. Mißachtung deren Durchsetzung garantiert,“⁴¹ ist aber von der Existenz einer beständigen und überschaubaren Sozialstruktur abhängig. Ist diese Struktur nicht mehr vorhanden, verliert eine nur auf Tugend basierende Moralkonzeption ihre Berechtigung. Das ist der Fall in der modernen

³⁸ Huber 1998, S. 43.

³⁹ Vgl. etwa Klages 1998.

⁴⁰ Vgl. dazu Gerecke 1998, S. 31-43.

⁴¹ Gerecke 1998, S. 35.

ausdifferenzierten Gesellschaft. Hier kann nämlich die Kontrolle der Handlungen des einzelnen nicht mehr vorrangig spontan durch andere erfolgen, d.h. durch Ausdruck von Lob und Tadel und durch die Durchsetzung entsprechender Sanktionen in überschaubaren Interaktionsstrukturen. Um kollektiv erwünschte Resultate zu erreichen, ist man in der Moderne an andere Steuerungsmechanismen angewiesen. Sie dürfen nicht mehr nur auf Tugend setzen und müssen der Möglichkeit des Auseinanderliegens von individuellen Interessen und Gemeinwohl Rechnung tragen. Als solche Steuerungsmechanismen gelten im Kontext komplexer moderner Gesellschaften vor allem Regeln und Institutionen. Diese Kontroll- und Sanktionsmechanismen arbeiten überwiegend mit dem Anreizprinzip - das erwünschte Verhalten wird unterstützt bzw. belohnt und das unerwünschte Handeln erschwert bzw. bestraft. Es ergibt sich daraus, dass derjenige, der heute die Implementierungschancen der Moral verbessern will, vorzugsweise bei den Handlungsbedingungen anzusetzen hat und nicht bei den individuellen Entscheidungen, ihren Zielen und Motiven.⁴² Das Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft „hängt nicht vom Wohlwollen der einzelnen ab, sondern von einem geeigneten Regelsystem, das die eigeninteressierten Handlungen der einzelnen Akteure in die allgemein zustimmungsfähige Richtung kanalisiert.“⁴³ Die Rahmenordnung ist somit der systematische Ort der Moral in der Moderne.

Der neu entstandene Wertepluralismus äußert sich jedoch nicht nur durch die veränderten Rahmenbedingungen für die Implementierung von Moral in die Gesellschaft. Er findet seinen Ausdruck auch in der Pluralisierung von Lebensstilen, Lebensformen, Ansichten und Tätigkeiten, so dass die modernen Gesellschaften ohne Zweifel pluralistische Gesellschaften sind. Pluralismus gilt als ihr unüberschreitbares und unaufhebbares Prinzip. „Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit gibt es nur im Plural“, stellt Lehmann in einer Zeitdiagnose fest. „Dabei geht es ... nicht um Nachlässigkeit und billigen Relativismus, sondern die Vielheit ergibt sich aus Gründen der geschichtlichen Erfahrung und der Freiheit.“⁴⁴ Auch der Sozialphilosoph Rawls bescheinigt den modernen demokratischen Gesellschaften einen Pluralismus religiöser, philosophischer und moralischen Vorstellungen, welche unvereinbar und doch vernünftig sind.⁴⁵ Diese Ansichten werden durch ihre Vertreter in die Gesellschaft eingebracht. Dabei kann keine der Vorstellungen sich selbst zur einzig legitimen erklären. Würde jemand anders plädieren, würde er sich einer totalitären Mentalität annähern.

⁴² Vgl. Homann 1998, S. 21.

⁴³ Homann 1998, S. 21.

⁴⁴ Lehmann 1995, S. 6.

⁴⁵ Vgl. Rawls, 1993, S. XVIII f.

Dementsprechend gewinnt in der pluralistischen Gesellschaft die Frage nach der zu geltenden sozialen Ordnung an Brisanz. Brüchig wird nämlich die Überzeugung, „daß alle Gesellschaftsmitglieder aus freier Einsicht und ohne Zwang eine gemeinsame materielle Vorstellung vom Gemeinwohl, eine kollektive substantielle Vision vom guten und gerechten Leben ausbilden könnten. In modernen ... [G]esellschaften lassen sich die Staatsbürger nicht mehr auf eine konkrete, fraglos eingelebte und kollektiv geteilte Gemeinwohlkonzeption verpflichten. Vielmehr herrschen im Hinblick auf die Frage nach der richtigen moralischen, kulturellen, politischen und sozialen Ordnung des Zusammenlebens nicht selten unüberbrückbare Differenzen, so daß mit der Erosion der traditionellen, kulturell und weltanschaulich homogenen Gesellschaften auch die Hoffnung auf eine einheitliche, von allen zwanglos akzeptierte Gemeinwohlvorstellung nicht mehr tragfähig ist.“⁴⁶ Somit erweist sich das pluralistische System im Vergleich zu seinen vormodernen Pendanten verletzlicher und labiler.

(d) Konsequenzen im Hinblick auf Kohäsion der Gesellschaft

Die von der Minderung der Autorität von Institutionen begleitete Reduzierung des Bereichs gemeinsamer Werte und Sinnbezüge, die als Kitt der Gesellschaft gelten, kann aber letztendlich – und darin steckt ein Risiko - zu einer Schwächung des gesellschaftlichen Zusammenhangs führen; denn menschliche Gesellschaft wird von verschiedenen Kräften zusammengehalten, u. a. durch gemeinsame normative Orientierung. Gibt es diese nicht mehr und kann sie generell nicht mehr, wie bereits angedeutet, über eine verbindliche Festschreibung gemeinsamer am Gemeinwohl orientierter Werte und entsprechende Sozialisationsprozesse, die auf eine Internalisierung dieser Normen abzielen, erreicht werden, wird die Gesellschaft von einer Desintegration bedroht. Insbesondere dort scheint diese Entwicklung kritisch zu sein, wo die Verständigung über eine gemeinsame Wahrnehmung der Welt nur aufgelöst, aber nicht mehr in Gang gebracht wird. In dem Maß, in dem das geschieht, gefährdet die Individualisierung die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Daraus ergibt sich eine Frage, der sich die moderne Gesellschaft wohl temporär, aber nicht auf Dauer entziehen kann – die Frage nach ihrer Kohäsion bzw. Integration.

⁴⁶ Große Kracht 1997, S. 288.

Beantwortet wird die Frage nach der Integration der Gesellschaft sehr unterschiedlich. Sehr häufig wird hierzu der normative Weg verwendet. Seine Verfechter⁴⁷ würden gern die komplexe Gesellschaft durch eine übergreifende moralische Ordnung integriert sehen. Das ist jedoch insofern problematisch, als eine Gesellschaft, die in Funktionssysteme mit eigenen Codes und Programmen aufgegliedert ist, nur schwer über die Moral integrierbar ist. Ebenfalls naiv wäre es, eine Integration der Gesellschaft von der Politik zu erwarten. Die von der Politik mit Hilfe von Nation oder Klasse betriebenen Integrationsversuche des 20. Jahrhunderts brachten keine Integration der Gesellschaft, dafür jedoch eine große Zahl von Opfern. Die funktionale Differenzierung macht nämlich die Idee vom Primat eines Funktionssystems – klassischerweise des politischen Systems – welcher die integrative Rolle übernehmen würde – obsolet. Die soziologische Systemtheorie⁴⁸ macht einen anderen Vorschlag für den Integrationsweg – Integration durch die symbolisch generalisierte Medien – z. B. durch eine Verfassung. Der letzte Versuch einer Antwort auf die Frage nach der Integration geht in eine liberale Richtung.⁴⁹ Die Integration kommt danach zu Stande „als Markt, also als unintendierte Folge eines gigantischen Geflechts von Interdependenzen und ertragreichen Tauschakten, auch ganz ohne ein Motiv der Akteure, dieses Geflecht als ‚Ganzes‘ zu wollen oder zu unterstützen.“⁵⁰ Alle drei Antwortansätze, egal ob sie sich um Moral, Medien oder Markt drehen, verbindet die Vorstellung eines Raumes, in dem Integration bzw. Kooperation und Koordination geschehen kann. Alle drei Ansätze verbindet der Begriff der Bürger- bzw. Zivilgesellschaft. Da dies jedoch bereits die Thematik des nächsten Kapitels ist, wird es erst dort fortgeführt.

Der erörterte Pluralismus ist nicht die einzige Herausforderung, mit der sich die moderne Gesellschaft im Hinblick auf ihre Kohäsion auseinandersetzen muss. Es wurde bereits gezeigt, dass dem Individualisierungsprozess zwei Tendenzen innewohnen – eine desintegrative und eine integrative. Eine nicht nur theoretische Bedrohung – wie deutlich die Entwicklung in den postkommunistischen Länder Mittel- und Osteuropas zeigte – stellt für die gesellschaftliche Kohäsion eine Situation dar, in der die desintegrativen Tendenzen aus welchen Gründen auch immer infolge einer Überbetonung der Autonomie des einzelnen die Oberhand im Prozess der Individualisierung gewinnen. Wird diese Entwicklung von einem Verlust an Selbstverständlichkeit von Normen, die der Selbstentfaltung und Selbstbehauptung Grenzen

⁴⁷ Der Weg über die Normativität findet eine Zustimmung vor allem in den Reihen der Kommunitaristen. Vgl. dazu Kap. 2.4.2.

⁴⁸ Als der prominenteste Repräsentant dieser Richtung gilt heute Jürgen Habermas. Vgl. dazu Kap. 2.4.3.

⁴⁹ Stellvertretend für diese Denkrichtung wird oft Ralf Dahrendorf aufgeführt. Vgl. dazu Kap. 2.4.1.

⁵⁰ Esser 2000, S. 78

setzen, begleitet, besteht eine reale Gefahr, dass sie zum reinen Individualismus und zu einem Zerbröckeln der Gesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen führen wird – von der Familie über die Ortsgemeinde bis zum Arbeitsplatz und zum Staat. Manche solcher potentieller besorgniserregender Begleiterscheinungen der Individualisierung geben den Anlaß dazu, dass der Individualisierungsprozess nicht selten mit einer Atomisierung der Gesellschaft, einer Vereinzelung bzw. Vereinsammung von Individuen und mit einer Privatisierung bzw. einem Rückzug der Individuen aus der öffentlichen Verantwortung in eine private Nische und persönliche Kuschelecke gleichgesetzt wird.⁵¹ Die empirische Netzwerkforschung, die sich mit städtischen Lebensformen beschäftigt,⁵² beweist jedoch, dass die Individualisierung nicht unbedingt zu einer Vereinzelung oder Vereinsammung führen muss, dass sie nicht eine Beziehungslosigkeit bedeuten muss.⁵³ Zwar stimmt die Feststellung, dass Individuen infolge der Individualisierung sozial ortloser werden, da ihnen selbstverständlich vorgegebene soziale Orte immer seltener zur Verfügung stehen. Daraus aber das Ende jeder Art von Gesellschaft zu folgern, wäre falsch. Vielmehr ist es so, dass die Individualisierung wohl ein Vereinzelungspotential freisetzt, dass sie jedoch zugleich neue Chance der Gesellschaftsbindung entstehen lässt.⁵⁴ Mithin lässt sich daraus das Fazit ziehen: Atomisierung, Vereinzelung bzw. Vereinsammung sowie Privatisierung gehören zu den Risiken des Individualisierungsprozesses.

(e) Konsequenzen im Hinblick auf Religion und Kirche

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels soll nach den ausführlichen Betrachtungen der Konsequenzen des Individualisierungsprozesses im Hinblick auf den Wertewandel und auf die Kohäsion der Gesellschaft einer Auseinandersetzung mit den Auswirkungen des Prozesses auf Religion und Kirche gewidmet werden.

Die Individualisierung hat ohne Zweifel weitreichende Folgen für Religion und Kirche. Die vielen historischen Ereignisse und ideenpolitischen Veränderungen, welche die Entlassung des

⁵¹ Vgl. etwa Honneth 1994, S. 24f.

⁵² Vgl. Diewald 1991; vgl. Röhrle 1995; ein Überblick über zentrale Erkenntnisse dieser Netzwerkforschung ist zu finden bei Keupp 2000, S. 28-31.

⁵³ Mit Recht weist Keupp darauf hin, dass eine „reflektierte und gelungene Selbstsorge“ nicht nur kein Widerspruch zur Solidarität darstellt, „sondern sogar ihre Voraussetzung – gerade und speziell in einer individualisierten Gesellschaft“ ist. In diesem Zusammenhang erwähnt er de Tocqueville, der in Bezug auf die Amerikaner festgestellt hat, dass sie „durch ihren Individualismus ... in stärkerem Maße gegenseitig aufeinander angewiesen [seien]. Sie verhielten sich also rational, wenn sie nicht nur ihre eigenen Ziele verfolgten, sondern auch anderen beistünden, denn diese Hilfe für andere sei auch in ihrem eigenen Interesse“ (Keupp 2000, S.34f.). Nach de Tocqueville lässt sich diese Haltung als ein „wohlverstandenes Eigeninteresse“ (ebd., S. 35) bezeichnen.

⁵⁴ Vgl. Bedford-Strohm 1998, S. 120f.

Menschen aus einer durch Religion geprägten in eine nicht mehr religiös bestimmte Welt- und Seinsordnung bewirkt haben und zusammenfassend als Säkularisierungsprozess⁵⁵ bezeichnet werden, verändern grundsätzlich die Bedeutung von Religion und Kirche für die Kultur der modernen Gesellschaft. Metaphorische Beschreibungen wie „Entzauberung“ (Max Weber) oder „Weltgewinn und Weltverlust“ (Hannah Arendt) stellen einen Versuch dar, die Umwälzungen dieser Entlassung deutlich zu machen. Durch den „Rückzug Gottes aus der Geschichte“⁵⁶ wird die Zeit profaniert, die Zukunft wird gestaltbar. „Dieses säkularisierte Bild der Geschichte steigert den Zwang, selbst zu handeln und zu entscheiden, und besagt zunächst nur, daß Vorstellungen von Geschichte als Resultat eines göttlichen Heilplanes, eines blinden Schicksals oder einer naturgesetzlich angetriebenen Evolution zerbrechen. An ihre Stelle tritt eine Imagination, die den Menschen die Aufgabe zuweist, ihr Lebensschicksal aus eigener Kraft zu bewältigen.“⁵⁷ Gott zieht aus der Geschichte aus, der Mensch zieht in die Geschichte ein. Seine Autonomie, Handlungsfähigkeit und Macht gewinnen an Bedeutung.

Wie es bereits angedeutet wurde, verändert der Individualisierungsprozess in einer grundsätzlichen Weise die Rolle von kirchlichen Institutionen und religiösen Inhalten in der modernen Gesellschaft. Das Christentum und die Kirche büßen in seinem Verlauf ihre traditionelle Rolle als die Religion des Abendlandes und als die kulturprägende und gesellschaftsintegrierende Kraft ein. Sie verlieren ihr Sinnstiftungsmonopol und ihre oft enge Verbindung mit dem Staat geht zu Ende. Die Entchristlichung und die Entkirchlichung der Gesellschaft bezeugen glaubwürdig diese Bedeutungsabnahme der Religion und der Kirche in der Moderne. Da die beiden Phänomene nicht unmittelbar zugänglich sind, ist man bei der Beschäftigung mit ihnen auf Indikatoren religionssoziologischer Art angewiesen. Zu solchen Indikatoren gehören u.a. die steigende Konfessionslosigkeit, die sinkende Religiosität, der wachsende Atheismus und das zurückgehende Ansehen der Kirche.⁵⁸ Der Verlust an

⁵⁵ Säkularisierung gilt als einer der Begriffe, mit Hilfe deren man einen bestimmten Aspekt der neuzeitlichen Entwicklung zu erfassen versucht. Die Anfänge des Säkularisierungsprozesses bzw. dessen, was man heute unter ihm versteht, reichen bis ins 11./12. Jahrhundert zum Investiturstreit. Im Mittelalter taucht der Begriff „saecularisatio“ in einem kirchenrechtlichen Zusammenhang auf und wird bis in das 17. Jahrhundert hinein für die Überführung eines Mönchs aus seinem Ordensstatus in den Stand eines Weltpriesters verwendet. Erst die Konfessionskriege des 17. Jahrhunderts verleihen diesem Begriff jene staatskirchenrechtliche Bedeutung des Entzugs von geistlichen Gütern der katholischen Kirche. Im Verlauf des 18. und vor allem am Anfang des 19. Jahrhunderts wird der Sinn des Begriffs auf den Übergang von bischöflichen Herrschaftsbefugnissen in die Hände eines weltlichen Fürsten ausgeweitet. Mit diesem Schritt waren die Voraussetzungen gegeben, den Begriff der Säkularisierung in einem erweiterten Sinn zu verwenden (vgl.dazu Huber 1998, S. 44-46).

⁵⁶ Münkler 1987, S. 80.

⁵⁷ Frankenberg 1996, S. 59.

⁵⁸ Galt noch am Anfang des letzten Jahrhunderts eine Konfessionszugehörigkeit im tschechischen Teil der damaligen Tschechoslowakei mehr oder weniger als selbstverständlich [trotz einer Anfechtung in den

Bindungskraft der Kirche und ihre Bedeutungsabnahme in der Gesellschaft haben aber nicht nur spezifisch religiöse Gründe. Es spiegelt sich darin auch die den Prozess der Individualisierung

Industriegebieten und in den liberalen städtischen Schichten bezeichnete sich 1921 92,8 % der Bevölkerung als einer Kirche angehörend] (<http://www.czso.cz/cz/sldb/historie/souhrne/tab3.htm> vom 19. 2. 2003; auch die folgenden Prozentangaben entstammen der Homepage des Tschechischen Statistischen Amtes), ist sie heute - achtzig Jahre später - zu einem Minderheitenphänomen geworden. Im Jahre 2001 erklärten sich nur noch 32,2 % für einer Konfession zugehörig. Der Anteil der römisch-katholischen Konfession in der Gesamtbevölkerung sank von 82,0 % im Jahre 1921 auf 26,8 % im Jahre 2001. Der gravierendste Wandel in der Konfessionszugehörigkeit deckt sich zwar mit der Zeit der kommunistischen Regierung, setzt sich jedoch auch nach der Wende von 1989 fort. Allein in den Jahren 1991 bis 2001 verlor die katholische Kirche etwa ein Drittel ihrer Mitglieder. Aus den Zahlen geht hervor, dass ein großer Teil der tschechischen Gesellschaft [etwa 60 %] sich heute als nicht konfessionsgebunden fühlt. Eine ähnliche Entwicklung gilt auch für die christliche und kirchlich gebundene Religiosität. Obwohl es zu der religiösen Landkarte Tschechiens relativ wenig empirisches Material gibt [zu gebrauchen sind lediglich die Studie von Kadlecová (vgl. Kadlecová 1967), Europäische Wertestudie 1991 (vgl. Sociologický ústav AV ČR 1991), International Social Survey Program/Nationalität 1995 (vgl. Sociologický ústav AV ČR 1995), Aufbruch-Studie des Pastoralen Forums Wien (vgl. Tomka, Zulehner 1999), Europäische Wertestudie 1999 (vgl. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity 1999), Studie von Prudký (vgl. Prudký 2001), Studie „Kirchen in der tschechischen Gesellschaft“ der SC&C (vgl. SC&C 1999a), Studie „Religiöse Einstellungen und Überzeugungen“ der SC&C (vgl. SC&C 1999b), und interne Materialien der Tschechischen Bischofskonferenz, die seit 1994 die Zahlen für die katholische Kirche erhebt], belegen die vorhandenen Studien für das 20. Jahrhundert ein starkes Absinken der religiösen Praxis [das Absinken der religiösen Praxis lässt sich mit einer nachlassenden Gebetspraxis (vgl. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity 1999), mit einem Rückgang des Wunsches nach Lebenswenderitualen wie Taufe, Heirat, Beerdigung (vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 183, vgl. SC&C 1999a, S. 6) und mit einer abnehmenden Kirchgangfrequenz (vgl. SC&C 1999a, S. 3-6,) belegen] und einen großen Rückgang der religiösen Erziehung [die Daten der Europäischen Wertestudie von 1991 für Tschechien weisen auf eine Erschütterung der familiären religiösen Sozialisation. Die Bedingungen dieser Sozialisation haben sich vor allem nach dem II. Weltkrieg in den 50er und 60er Jahren grundsätzlich geändert. Der Anteil der Menschen, welche eine religiöse Erziehung in der Kindheit bekommen haben, sank zwischen den 40er und 70er Jahren von etwa 70 % auf etwa 20 % (vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 143f.). Somit ist Tschechien in einem hohen Maß religionslos geworden]. Die Menschen schätzen sich selber immer weniger als religiös ein [nach der Aufbruch-Studie schätzte sich die tschechische Bevölkerung selbst religiös folgendermaßen ein: ganz besonders religiös – 6 %, einigermaßen religiös – 21 %, weder religiös noch nicht religiös – 17 %, einigermaßen nicht religiös - 17 %, ganz besonders nicht religiös 39 % (vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 159f.)]. Selbst einige wenige Zeichen der Zunahme an Religiosität Ende der 90er Jahre lassen generell am Trend eines Nachlassens der christlichen und kirchlich gebundenen Religiosität nicht zweifeln (vgl. dazu SC&C 1999a, S. 1 und SC&C 1999b, S. 2-11, vgl. Prudký 2001, S. 70-84, der sich oft auf die im Rahmen des Internationalen Social Survey Programm verfasste Studie zum Thema „Religiosität“ beruft. Die Ergebnisse dieser Studie weichen jedoch in einem so großen Maß von den übrigen Studien ab, so dass sie als wenig zuverlässig gelten müssen). Das Absinken dieses Typus von Religiosität in der tschechischen Bevölkerung und ihre steigende Konfessionslosigkeit wird begleitet von einem Zuwachs an Atheismus in der Gesellschaft. Der Atheistenanteil in Tschechien liegt nach der Aufbruch-Studie etwa bei drei Vierteln der Bevölkerung, die Intensität des Atheismus ist jedoch sehr unterschiedlich (vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 205-210). Der Verlust an kulturprägender und gesellschaftsintegrierender Kraft der christlichen Religion und ihrer institutionellen Form ist nicht zuletzt an der Einbuße des Ansehens der Kirchen und des Vertrauens in sie ablesbar. Der Glaube daran, dass die katholische Kirche im allgemeinen eine Antwort auf moralische Probleme und Nöte des Einzelnen, Probleme des Familienlebens und aktuelle soziale Probleme des Landes in Tschechien geben kann, ist sehr niedrig und in dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts dazu noch rapid gesunken - und das nicht nur unter den Kirchenfernen sondern auch unter den Kirchenmitgliedern. Letzlich etwa die - überwiegend kirchennahe - Hälfte der Bevölkerung teilt einen Glauben an die Fähigkeit der Kirche, die Fragen nach dem Sinn des Lebens zu beantworten (vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 109). Der Glaube daran, dass die katholische Kirche in angeführten Fragen eine Antwort geben kann, entwickelte sich zwischen 1991 und 1999 folgendermaßen [in Klammer stehen die Angaben für 1999]: moralische Probleme und Nöten des einzelnen 45,4 % [29 %], Probleme im Familienleben 45,4 % [24,9 %], aktuelle soziale Probleme des Landes 25,9 % [12,6 %] und Fragen nach dem Sinn des Lebens 63,3 % [56,7 %] (SC&C 1999a, S. 7f.). Vergleichbar verhält es sich mit der allgemeinen Vertrauenswürdigkeit der Kirche, deren Werte zu den niedrigsten unter den untersuchten Institutionen gehören. Von 15 untersuchten Institutionen [Schulsystem, Gesundheitssystem, Presse, Polizei, Armee, UNO, Staatsadministrative, Großunternehmen, EU, Rechtssystem, Sozialsystem, NATO, Gewerkschaften, Unterkammer der Parlaments] nimmt die Kirche gemeinsam mit der Unterkammer des Parlaments den letzten Platz ein (vgl. SC&C 1999a, S. 8).

begleitende Distanz der Individuen zu den verschiedenen Arten von Organisationen. Der moderne Mensch ist nämlich immer weniger bereit, große gesellschaftliche Institutionen zu stützen sowie in ihnen mitzuwirken, denn er fürchtet, „in entsprechend vorgefertigte Schemen hineingepreßt zu werden und weniger eigene Vorstellungen entfalten zu können.“⁵⁹ Diese Entwicklung macht selbst vor der Kirche nicht Halt. In einem zunehmenden Maß gilt dann auch für sie, dass die Mitgliedschaften und andere Verpflichtungen häufig in den verschiedenen Organisationen de facto auf Zeit eingegangen werden und dass sie sich am eigenen Nutzen und an individuellen Zielvorgaben ausrichten.

Die Individualisierung wirkt sich ferner auf die in der Gesellschaft geglaubten religiösen Inhalte und auf die Art der Erfahrung und der Vermittlung des Religiösen aus.⁶⁰ Nach dem Religionssoziologen Gabriel sehen sich die Menschen in Sachen Religion „mehr oder weniger gezwungen auszuwählen, statt ein verbindliches Modell zu übernehmen.“⁶¹ Die Erfahrung des Religiösen wird individualisiert und man stellt sich vielfach eine eigene, individuell-biographisch bestimmte Religion zusammen. Gabriel stellt auch für die Art der Vermittlung der Religion eine Veränderung fest: „neben, manchmal auch an die Stelle der Vermittlung entlang der herkömmlichen Autoritätslinien von Familie und Kirche tritt tendenziell ein Wettbewerb von Sinndeutungen, Symbolen und Ritualen. Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selber zusammenbasteln, ja zusammenbasteln müssen.“⁶² Die religiöse Individualisierung stellt somit eine nächste Konsequenz des Individualisierungsprozesses dar.

Eine - in dieser Aufzählung letzte, aus der Sicht der vorliegenden Arbeit aber bedeutende - Folge, die sich hauptsächlich im Hinblick auf die Kirche aus dem Individualisierungsprozess ergibt, ist die Tatsache, dass die in allen anderen Funktionsbereichen gestiegene Autonomie auch die Erwartungen im Bereich der Kirche wachsen lässt. Individuen, von denen in den anderen

⁵⁹ Nothelle-Wildfeuer 2000, S. 171.

⁶⁰ Auch in Tschechien erfahren die geglaubten religiösen Inhalte eine Veränderung. Der Glaube an Gott als eine Person nimmt ab, ebenso der Glaube an Jesus Christ als den Messias. Dasselbe gilt für die Begriffe des christlichen Glaubenskosmos wie Auferstehung, Himmel, Hölle und Teufel, welche unter den Tschechen nur wenig Zustimmung finden (der Glaube an Gott als eine Person sank nur zwischen den Jahren 1991 und 1999 von 12,2 % auf 6,5 %. Vgl. dazu SC&C 1999b, S. 2; zum Christusglauben und zum christlichen Glaubenskosmos vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 167-175). Die Anzahl derjenigen in der Gesellschaft, welche an etwas wie ein Geist oder eine Lebenskraft, an ein Leben nach dem Tod oder an eine Reinkarnation glauben, nimmt dagegen deutlich zu (vgl. SC&C 1999b, S. 2, 11f.). Trotzdem kompensiert das am Jahrhundertende wachsende Interesse für nichtchristliche und nichtkirchliche Formen von Religion und Religiosität keineswegs die im Modernisierungsprozess der tschechischen Gesellschaft verlorene Bindungskraft des Christentums bzw. der Kirchen.

⁶¹ Gabriel 2000, S. 7.

⁶² Gabriel 2000, S. 7f.

Lebensbereichen tagtäglich verantwortliches selbstbestimmtes Handeln verlangt wird, halten es dann zunehmend für diskriminierend, wenn sie im Funktionssystem Kirche keine oder nur sehr wenig rechtlich abgesicherte Einflussmöglichkeiten vorfinden.

Mit dieser Feststellung kommt jetzt nicht nur die kurze Übersicht der Konsequenzen des Individualisierungsprozesses im Hinblick auf Religion und Kirche zu ihrem Abschluss, sondern auch das ganze erste Kapitel, in dem die beiden wichtigsten Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft inklusive mancher ihrer Auswirkungen aufgezeigt wurden. Es wurde dabei deutlich, dass die Modernisierung der Gesellschaft neben ihren vielfältigen Positiven mithin auch problematische Entwicklungen bringt. Das Problem der Kommunikation und der Kooperation der ausdifferenzierten Funktionssysteme und das Problem der sozialen Kohäsion zeigten sich dabei als besonders herausfordernd. Das nächste Kapitel wird sich deswegen mit einem Begriff beschäftigen, der in vieler Hinsicht als eine mögliche Antwort auf die Probleme unserer hochentwickelten, ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaft gelten kann – mit dem Begriff der Bürgergesellschaft.

2 Bürgergesellschaft und ihre Potentiale

Der Begriff der Bürger- bzw. Zivilgesellschaft wurde zumindest in West- und Ostmitteleuropa seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem der bedeutendsten politischen Begriffe überhaupt. Die Gründe dafür sind unterschiedlicher Natur und werden weiter unten ausführlich behandelt. Jedoch auch ohne eine tiefgreifende Analyse lässt sich sagen, dass die Attraktivität des Begriffs wohl etwas mit den Herausforderungen zu tun hat, vor die moderne Gesellschaften gestellt werden. Die Prozesse der Ausdifferenzierung und der Individualisierung rufen neben vielfältigen Positiven auch eine Reihe von problematischen Entwicklungen hervor, denen sich viele mit Hilfe des Konzepts einer Bürgergesellschaft stellen wollen. Das zweite Kapitel soll deshalb der Frage nachgehen, ob bzw. inwieweit ein Konzept der Bürgergesellschaft bei der Überwindung der Probleme moderner Gesellschaften behilflich ist bzw. noch mehr fruchtbar gemacht werden kann. Mit anderen Worten: Gibt es, und wenn ja, dann welche sind die entscheidenden Potentiale der Bürgergesellschaft im Hinblick auf die moderne gesellschaftliche Entwicklung?

Um diese Frage beantworten zu können, gilt es - nach einer terminologischen Festlegung – zunächst zu eruieren, in welchen Kontexten das Konzept der Bürgergesellschaft eine Rolle spielt und welche die Gründe für das enorme Aufblühen des Themas in den letzten Jahren sind. In einem nächsten Schritt ist die Theoriegeschichte des Begriffs zu behandeln, um anschließend zumindest in Grundzügen skizzieren zu können, was in der aktuellen politisch-philosophischen Diskussion unter dem Begriff der Bürgergesellschaft zu verstehen ist. Exemplarisch dafür sollen ein liberales, ein kommunitaristisches und ein kritisch-emanzipatorisches Konzept diskutiert werden. Auf dieser Darbietung basierend werden die Bedingungen und konzeptionsübergreifende Merkmale einer Bürgergesellschaft ausgearbeitet und anschließend ein sozial-ethisch einschlägiges und zeitgeschichtlich relevantes Konzept der Bürgergesellschaft entwickelt. In einem das zweite Kapitel zum Ende führenden Schritt sind dann die Potentiale eines solchen entwickelten Konzepts im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen der modernen Zeit aufzuzeigen.

2.1 Zur Terminologie

Bevor man nun in medias res einsteigt, ist eine terminologische Festlegung im Hinblick auf die deutsche Übersetzung des für die vorliegende Arbeit zentralen Begriffs der civil society

notwendig. Zwei Begriffe stehen im Deutschen zur Auswahl: Bürgergesellschaft oder Zivilgesellschaft.⁶³ In der allgemeinen öffentlichen Diskussion werden die beiden Termini mehr oder weniger synonym gebraucht,⁶⁴ nicht so aber in der fachwissenschaftlichen Welt. Hier werden beide Begriffe unterschieden und mit der Entscheidung für „Bürger-„ oder „Zivilgesellschaft“ bereits im Voraus Akzente gesetzt.

Die Übersetzung von *civil society* in Bürgergesellschaft wird allgemein auf Ralf Dahrendorf zurückgeführt. Er war es, der diesen Begriff in die deutsche Diskussion eingeführt hat, indem er „das Ensemble von legitimen Ansprüchen, die man als Bürgerrechte bezeichnen kann“⁶⁵, zum operationellen Kern seines Begriffs von *civil society* erklärte. Der Terminus akzentuiert im Blick auf das freie Engagement bürgerlichen Autonomie die bürgerlichen Werte des Selbstbewusstseins, der Selbstverantwortung und Selbststeuerung und zielt auf die soziale Kultur des schöpferischen Umgangs mit dem Sozialkapital einer Gesellschaft. Mit seiner Wahl nimmt man meistens Abstand von einer normativen Aufladung des Begriffs und hält sich fern von seiner Moralisierung. Der Ausdruck weist außerdem eine stärkere Affinität zum Bourgeoisien und zur Ökonomie als sein „ziviler“ Äquivalent.

Die nächste Übersetzungsalternative von *civil society* – die Zivilgesellschaft – meint dagegen eher eine politische Kultur von Staatsbürgern, die sich kritisch und konstruktiv ins öffentliche Leben einmischen und einbringen und damit neue Relationen zwischen den politischen Institutionen und personalem Engagement suchen. Akzentuiert werden mit der Entscheidung für die Zivilgesellschaft die öffentliche Aufmerksamkeit und die öffentliche Verantwortung für öffentliche Aufgaben und öffentliche Güter. Dies geschieht nicht selten in einer kritischen Spannung zum etablierten politisch-administrativen System, so dass sich behaupten lässt, dem Begriff wohne eine bestimmte Radikalität inne.⁶⁶ Jedenfalls kommen hier „die positiven Assoziationen an den vom klassisch-republikanischen Ideal geprägten ‚citoyen‘, also den

⁶³ Interessanterweise ergibt sich das Problem der passenden Übersetzung von *civil society* nur für die deutsche Sprache. Die anderen europäischen Sprachen benutzen für den Begriffsinhalt meistens einen eindeutigen Terminus. Das Französische etwa *société civile*, das Spanische *società civile*, das Russische *гражданское общество* und genauso auch das Tschechische *občanská společnost*. Selbstverständlich können auch die anderen Sprachen die verwandten Begriffe wie Nonprofit- bzw. Nongovernmentsektor oder Dritter Sektor. Da diese Termini jedoch nur einen Ausschnitt der bürgerschaftlichen Realität thematisieren, werden sie hier nicht gesondert berücksichtigt.

⁶⁴ Für einen synonymen Gebrauch der Termini entschloss sich auch die Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ des Deutschen Bundestages in ihrem Bericht. Allerdings tat sie es im Bewusstsein dessen, dass es eine vielfältige und differenzierte Verwendung dieser beiden Begriffe gibt. Vgl. Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ des Deutschen Bundestags 2002, S. 59.

⁶⁵ Dahrendorf 1991, S. 262.

⁶⁶ Vgl. Altermatt 1998, S. 101.

aktiven, partizipierenden, den vom Gemeinsinn und republikanischen Tugenden geprägten Bürger“⁶⁷ mehr zum Ausdruck. Für viele, die die Übersetzung von „civil“ mit „zivil“ befürworten, spielt außerdem die mit der Wortwahl getroffenen Abgrenzung gegenüber dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, die primär den Wirtschaftsbürger, den bourgeois, in den Blick nimmt, eine wichtige Rolle. Die Entscheidung für „zivil“ entspräche daher besser der begriffsgeschichtlichen Kontinuität des Terminus.⁶⁸ Die Hervorhebung des Zivilen und seine Konnotation als Gegenteil des Militärischen und Unzivilisierten führt ferner dazu, dass die Bedeutung des Begriffs vom Politischen in die Richtung des Moralischen verschoben wird. In jedem Falle ist der Begriff der Zivilgesellschaft normativ mehr aufgeladen als sein Pendant – die Bürgergesellschaft.

Muss man sich nun für einen der beiden deutschen Begriffe entscheiden, steht man vor keinem einfachen Entschluss. Der ist um so komplizierter, wenn man sich nicht bereits im Voraus durch sein sprachliches Urteil in eine „Denkrichtung-Schublade“ einordnen lassen will. Lehnt man eine „entweder-oder“ Sichtweise ab und neigt zu einer Komplementarität, wird die Entscheidung für einen der Begriffe immer ungenügend bleiben. Trotzdem muss sie fallen. Die vorliegende Arbeit benutzt daher entweder den englischen Begriff „Civil Society“ oder als Übersetzung – sofern durch Zitate oder den Kontext der Darstellung nicht anders vorgegeben – den Terminus „Bürgergesellschaft“. Der Grund dafür liegt in der Überzeugung, dass das, was mit Bürger- bzw. Zivilgesellschaft bezeichnet wird, seinen Ursprung bei dem Bürger hat, von dem Bürger getragen wird und sich letztendlich auch an den Bürger richtet. Da der Terminus „Bürgergesellschaft“ dank der ausdrücklichen Erwähnung des Bürgers diesen Aspekt besser verkörpert, fiel die Wahl auf ihn. Es soll jedoch noch einmal deutlich darauf hingewiesen werden, dass mit der Wortwahl keine voreiligen Rückschlüsse auf ein konkretes Konzept der civil society verbunden sind.

2.2 Die Auslöser der Debatte um die Bürgergesellschaft

Es kam nicht von selbst, dass die Rede von der Bürgergesellschaft gerade in den letzten Jahren in den Blickpunkt sowohl der gesellschafts- und staatsphilosophischen Theoriebildung als auch des öffentlichen Bewusstseins und der Politik getreten ist. Auch wenn es nicht möglich ist, sämtliche Zusammenhänge zu erfassen, wo der Begriff eine Rolle spielt, lassen sich bei einer näheren

⁶⁷ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 100.

⁶⁸ Vgl. etwa Bedford-Strohm 1999, S. 423.

Betrachtung der entsprechenden Diskussionen etwa vier Diskurse erkennen, in denen sich das Thema der civil society als der Kristallisationspunkt erweist. Diese vier Kontexte sollen näher vorgestellt werden. Es handelt sich um die Transformationsprozesse, die Demokratieproblematik, die Werte- und die Sozialstaatsdebatte.

(a) Der Begriff der Bürgergesellschaft im Kontext der Transformationsprozesse

Die Renaissance der Bürgergesellschaft hat ihren Ursprung in Dissidentenkreisen im östlichen Mitteleuropa der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Hier, aber auch im Zusammenhang mit den demokratischen Umbrüchen in der lateinamerikanischen Staatenwelt, avancierte die Rede von der civil society „von einem altehrwürdigen Begriff aus der Ideengeschichte der politischen Philosophie zum elektrisierenden Programmwort für eine politische Praxis.“⁶⁹ Heute gilt dieser Terminus zu Recht in doppelter Hinsicht als ein Schlüsselbegriff zur Analyse des Demokratisierungsprozesses im Mittel- und Osteuropa schlechthin.

Zuerst wird der Begriff der Bürgergesellschaft auf die Vorgeschichte des Umbruchs bezogen. Mit ihm setzten sich die Dissidenten gegen den totalitären Staat begrifflich zur Wehr, der die Vernichtung oder zumindest die Gleichschaltung sämtlicher Assoziationen zwischen Staat und Individuum anstrebte. Es war jener Begriff, der ihnen all das verkörperte, wovon sie ausgeschlossen waren und was sie zurückgewinnen wollten – die liberalen Grundrechte wie etwa die Rede- und Meinungsfreiheit, aber auch die verschiedenen „Formen der Assoziation ... national, regional, lokal, berufsbezogen. Formen, die freiwillig, authentisch, demokratisch sind und vor allem nicht von der Partei und ihrem Staat kontrolliert oder manipuliert werden“⁷⁰ und die zugleich durch ihre bloße Existenz oder Aktivität Auswirkungen auf die Politik haben können. Zugleich nutzten die Regimegegner das aktualisierte Konzept der civil society zur Bezeichnung jener freiwilliger, auf demokratische Prinzipien verpflichteter bürgerlicher Zusammenschlüsse, die bestrebt waren, dem Staat mit gewaltlosen Mitteln durch einen konstanten Druck eine eigenständige Sphäre des autonomen Handelns abzutrotzen.⁷¹ Somit

⁶⁹ Große Kracht 1997, S. 393.

⁷⁰ Ash, zitiert nach Dahrendorf 1993a, S. 74.

⁷¹ Es handelte sich dabei um eine neue politische Strategie, die sich von reformkommunistischen Bewegungen absetzte und stattdessen die verschiedensten Phänomene des politischen Dissenses und der gesellschaftlichen Selbsttätigkeit aufgriff, um von ihnen aus eine gegenüber dem Parteistaat unabhängige Sphäre der Öffentlichkeit und der freiwilligen Assoziationen zu schaffen. Einer der führenden polnischen Dissidenten äußerte sich dazu folgendermassen: „Ausgangspunkt dieser als Gewerkschaft organisierter Gemeinschaft war der Gedanken, sich außerhalb des Staates der Einheitspartei zu situieren ... und zu versuchen, eine eigene Gesellschaft, eine civil society aufzubauen – also dem Staat und der Einheitspartei alle Zwangsmittel (Polizei, Armee, Verwaltung)

wurde der Begriff - bei all der unterschiedlichen Akzentuierung - überwiegend im Sinne der Stärkung einer Sphäre zwischen Privatem und Staat verwendet.⁷² Diese Sphäre des Öffentlichen wurde - je nach Länderspezifika - getragen durch staatsunabhängige Gewerkschaften, kirchliche Gruppen, Umweltaktivitäten, Samisdat-Veröffentlichungen,⁷³ Diskussionszirkel, Untergrunduniversitäten und Gruppen von Bürgerrechtlern. Dass diese öffentliche Sphäre - die Bürgergesellschaft - in einem krassen Gegensatz zum Staat gesehen wurde, ist angesichts der totalitären kommunistischen Staatsform nicht verwunderlich. Ebenfalls ist die antipolitische Stoßrichtung (etwa Konráds Antipolitik oder Havels unpolitische Politik) der damaligen Konzepte vor dem Hintergrund der Erfahrung der Dissidenten mit der pervertierten Form der Politik im Staatssozialismus verständlich. Die Grenzen dieser antipolitischen und antietatistischen Konzepte wurden erst mit der Wende von 1989 sichtbar. Trotzdem behielt der Begriff der Bürgergesellschaft in der postkommunistischen Welt auch weiterhin seinen auf die angelsächsische Tradition - speziell den Ansatz John Locks - zurückgreifenden Beigeschmack eines Gegenbegriffs zum Staat.

Als Schlüsselbegriff zur Analyse der Demokratisierungsprozesse wird jedoch der Begriff der Bürgergesellschaft auch auf den Zeitraum nach dem Umbruch von 1989 bezogen. Nachdem er infolge des überraschend schnellen Zusammenbruchs kommunistischer Herrschaft einen dramatischen Bedeutungs- und Funktionswandel durchlief, richtete er sich nun nicht mehr auf die zu erkämpfenden Strukturen unabhängiger Öffentlichkeit und gesellschaftlicher Selbstorganisation, sondern „auf die aus der kommunistischen Erbmasse zu schaffenden ökonomischen, sozialstrukturellen und kulturellen Voraussetzungen politischer Systeme westlichen Typs.“⁷⁴ Aus einem eher utopisch behafteten Gegenkonzept zum totalitären Staat wurde somit „ein Sammelbegriff für die Transformationsziele der neuen politischen Eliten.“⁷⁵

An dieser Stelle lässt sich zusammengefasst sagen: Im Kontext der Transformationsprozesse spielt der Begriff der Bürgergesellschaft eine zweifache Rolle: Einerseits gilt er als die Leitidee der Transformationsprozesse im Mittel- und Osteuropa, andererseits bedient man sich seiner als einer analytischen Kategorie zur Erklärung des Zerfalls kommunistischer Herrschaft und der

einzuräumen, ... zu überlassen und Schritt für Schritt alles andere zurückzuholen – alles, was nicht der Staat ist.“ (Geremek 1991, S. 268f.)

⁷² Während der Akzent etwa in der Tschechoslowakei an den moralischen Komponenten des Begriffs lag, dominierte in Polen vor allem ein reformpolitischer und strategischer, in Ungarn dagegen ein ökonomischer Zugang zum Begriffsverständnis.

⁷³ Unter Samisdat ist das unabhängige Informations-, Zeitschriften- und Verlagswesen zu verstehen.

⁷⁴ Thaa 1996, S. 160.

⁷⁵ Ebd.

Aufgaben der Transformationsprozesse in den postkommunistischen Ländern. Insoweit er sich mit der Zeit immer mehr zu einem Konzept umwandelt, das seine Potentiale für den Aufbau und die Weiterentwicklung von postkommunistischen Gesellschaftsstrukturen zu entdecken sucht, kommt er letztendlich in eine Nähe zu seinen westeuropäischen und nordamerikanischen Pendants.

(b) Der Begriff der Bürgergesellschaft im Kontext der Demokratieproblematik

Der nächste Zusammenhang, in dem der Terminus eine erfolgreiche Geschichte schreibt, ist der Demokratiediskurs. Nicht nur zahlreiche Politik- und Sozialwissenschaftler weisen darauf hin, dass in den letzten Jahren die Distanz zwischen Wirtschaft, Politik, Verwaltung und Bürger wächst. Infolge der Ausdifferenzierung erscheinen vielen der Staat und die Wirtschaft zunehmend kompliziert und bürgerfern. Ebenfalls tragen die unterschiedlichen Entartungen des politischen Verhaltens zu dieser Entwicklung bei. Das Misstrauen und die Gleichgültigkeit der Zeitgenossen im Hinblick auf Staat, Politik, Parteien und Demokratie weitet sich aus, die politische Beteiligung der Bevölkerung nimmt dagegen ab. „Es fehlt an Bürgersinn, Zivilcourage und engagiertem Einsatz für das Bonum commune...[Der einzelne] schaut bei allen anstehenden öffentlichen Problemen erwartungsvoll auf den Staat, ohne selbst einen eigenen Beitrag leisten zu wollen.“⁷⁶ Eine solche Entwicklung deutet auf die Notwendigkeit einer Neudefinition des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Politik hin. Daher gewinnt die Diskussion über Grundfragen, Funktionsweisen und Möglichkeiten der Weiterentwicklung der Demokratie an Bedeutung. Gefragt wird danach, wie unter den Bedingungen der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft und angesichts des geänderten Verständnisses von Politik⁷⁷ zur Wiederbelebung der Demokratie beigetragen werden kann. Es ist der Begriff der Bürgergesellschaft, von dem sich viele versprechen, dass mit seiner Hilfe für die anstehenden Probleme eine Lösung gefunden werden kann. Er sei der Weg, auf dem sich ein Entwicklungsprozess von einer Zuschauerdemokratie zu einer „Mitmachgesellschaft“ in Gang bringen lässt, an dessen Ende ein Bürger steht, der sich nicht mehr als passiver, empfangender Klient, sondern als aktiver

⁷⁶ Nothelle-Wildfeuer 1998, S. 335.

⁷⁷ Es wird häufig in der Fachliteratur darauf hingewiesen, dass sich der Charakter der intermediären Ebene, wo bisher die politischen Parteien über ein Monopol verfügt haben, in den letzten Jahren verändert hat (vgl. etwa Leggewie 1993, S. 12). Für Zentralamerika wird sogar von einem Versagen der politischen Parteien als Instanzen der Intermediation berichtet (vgl. dazu Bendel / Kropp 1998, S. 45). Jedenfalls zeigt sich zumindest im europäischen Raum in einer zunehmenden Weise die Notwendigkeit einer Ergänzung der intermediären Ebene durch Mechanismen und Subjekte, die eine zu- und vorarbeitende Hilfe für die Parteien darstellen würden.

gestaltender Bürger versteht, als ein Bürger, der sich einmischt, und öffentliche Anliegen zu seinen eigenen macht.⁷⁸

Es sollte an dieser Stelle jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass der Begriff - in seiner Übersetzung als Zivilgesellschaft - im Kontext der Demokratieproblematik auch einen zentralen Platz in der linken Selbstverständigungsdebatte einnimmt. Nach dem Scheitern der kommunistischen Experimente im Mittel- und Osteuropa bemühen sich „von Marxismus und Utopiedenken erschöpfte Intellektuelle nun [mit diesem Begriff] ... ein neues Modell radikaler Demokratie zu konzipieren.“⁷⁹ Sie ziehen mit ihm gegen das repräsentative politische System zu Felde, in der Hoffnung, ihre basisdemokratischen Vorstellungen verwirklichen zu können.⁸⁰ Außerdem übernimmt die Zivilgesellschaft in diesen Kreisen die Funktion einer systemimmanenten Reformkonzeption, die als kontrafaktive Norm den real existierenden Konkurrenzdemokratien ihre Defizite und Unzulänglichkeiten vorspiegelt. Die aktuelle Demokratieproblematik (einschließlich des radikaldemokratischen Diskurses) stellt somit einen zweiten Kontext dar, in dem der Begriff eine bedeutende Rolle spielt.

(c) Der Begriff der Bürgergesellschaft im Kontext der Wertedebatte

Der dritte Zusammenhang, in dem der Terminus zu einem gefragten Begriff wurde, ist die Wertedebatte. Den Hintergrund dafür bildet die Tatsache, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat sich nicht nur auf die Kraft seiner Gesetze stützt, sondern auch Tugenden seiner Bürger bedarf, Tugenden, die sich auf den öffentlichen Raum beziehen und mit denen sich die Bürger zur Freiheit bekennen.⁸¹ Eine liberale Gesellschaft ist mit anderen Worten auf die Sittlichkeit ihrer Mitglieder, auf einen Grundkonsens bezüglich des Wertesystems angewiesen. Ohne diesen Grundkonsens hält sie auf Dauer nicht zusammen, ohne ihn können die auf sie zukommenden Herausforderungen nur schlecht bewältigt werden. Angesichts der modernen Entwicklung wird man jedoch feststellen müssen, dass die gemeinsame moralische Basis der demokratischen Gesellschaft als deren notwendiger Rückhalt und Integrationsfaktor rasch schwindet und

⁷⁸ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1998, S. 334-337.

⁷⁹ Sölter 1993, S. 147.

⁸⁰ Vgl. etwa Frankenberg 1992, S. 26.

⁸¹ Vgl. dazu das bekannte Böckenfördesche Paradox: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von inner her, aus der moralischen Substanz der einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben ...“ (Böckenförde 1976, S. 60).

wegbricht. Die heutigen westeuropäischen Gesellschaften sind weitgehend enttraditionalisierte, individualisierte und sozio-kulturell pluralisierte Gesellschaften, so dass viele der Meinung sind, sie könnten sich nicht mehr auf gemeinsame substantielle Vorstellungen einigen,⁸² ein Grundkonsens bezüglich des Wertesystems sei in ihnen immer unwahrscheinlicher.

Es ist daher nicht überraschend, dass infolge solcher Veränderungen häufig die Frage nach den Grundlagen der Demokratie bzw. nach ihren sozio-kulturellen Voraussetzungen gestellt wird. So fragt man sich etwa, ob sich nicht doch noch ein gemeinsamer Horizont bürgerschaftlicher Einstellungen und Wertbezüge begründen liesse⁸³ oder wie sich die motivationellen und sozio-kulturellen Ressourcen regenerieren, aus deren Quellen sich das Engagement für die öffentlichen Angelegenheiten speist. Gleichmaßen will man erkunden, welche sozialen und kulturellen Bedingungen es sind, die eine zivile Tolleranz in der Gesellschaft fördern.

Ein anderer Fragekomplex deutet auf die Angst vieler vor der Auflösung des Sozialen.⁸⁴ Mit Sorge nimmt man wahr, dass in unserer stark individualisierten Gesellschaft zunehmend jener Bereich sozialer Beziehungen und Kontakte, in denen sich Menschen beheimaten und identifizieren können, verloren geht.⁸⁵ Die Abnahme der Solidarität und der Netzwerke, die einen zivilen Umgang miteinander hervorbringen und reproduzieren, weckt die Suche nach einem Gesellschaftsmodell, das zwischen unbeschränktem Individualismus und totalem Kollektivismus ein Gleichgewicht zustande bringen würde. Man sucht nach einem ausgewogenen Verhältnis von Eigeninteressen und Gemeinwohl in einer durch die Individualisierung gekennzeichneten Gesellschaft.⁸⁶ Begriffspaare wie „kooperativer

⁸² Vgl. etwa Habermas 1993.

⁸³ Vgl. etwa Barber 1994, oder Walzer 1996, 1998.

⁸⁴ Vgl. etwa Heitmeyer 1997a, 1997b.

⁸⁵ Vgl. etwa Putnam 2000.

⁸⁶ Die Suche nach einem ausgewogenen Verhältnis von Gemeinwohl und Eigeninteressen ist ein Thema, das in den 90er Jahren in die öffentliche Diskussion energisch von den Kommunitaristen getragen wurde. Aus ihrer Sicht würde sich das seiner aktiven öffentlichen Bürgerrolle beraubte Individuum immer mehr in die durch individuelle Rechte gesicherte Privatsphäre zurückziehen, um dort seine rein subjektiven Vorstellungen individueller Freiheit zu gestalten; was wiederum zu einer immer weiter fortschreitenden Anonymisierung und Atomisierung sozialer Verhältnisse führe (vgl. MacIntyre 1987, S. 103ff.). Laut Etzioni, dem Wortführer der kommunitaristischen Bewegung, zielt daher das kommunitaristische Programm auf die Rekonstruktion der Gemeinschaft, der Community, auf die Wiederherstellung der Bürgertugenden, auf ein neues Verantwortungsbewusstsein der Menschen, kurz: auf die Stärkung der moralischen Grundlagen der heutigen Gesellschaft (vgl. Etzioni 1995, S. 1-24). „Wie ein Radfahrer, so muß auch eine Gemeinschaft die Balance halten. Sie darf weder zur Anarchie des Extremindividualismus und zur Vernachlässigung des Gemeinwohls tendieren noch zum Kollektivismus, der das Individuum moralisch abwertet. Daher muss man Gemeinschaften ständig dazu bringen, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Individualrechten und sozialen Pflichten herzustellen“ (Etzioni 1995, S. X). Da das Problem sozialer Desintegration nicht nur für fortgeschrittene, sondern auch für junge oder aufstrebende Demokratien eine Herausforderung darstellt, erfreuen sich die kommunitaristischen Gedanken einer weiten Verbreitung nicht nur im westlichen, sondern auch im mittleren und östlichen Europa.

Individualismus“ (Dettling), „verantwortlicher Individualismus“ (Evers), „solidarischer Individualismus“ (Berking) oder „altruistischer Individualismus“ (Beck) bezeugen diese Suche.

Eine Antwort auf beide Fragen - sowohl auf die nach den Grundlagen der Demokratie als auch auf die nach der Integration pluralistischer Gesellschaften - wird nun von vielen im Begriff der Bürgergesellschaft gesehen. Die civil society ist zu einem Hoffnungsträger geworden, der „der wachsenden Atomisierung und Isolierung der Individuen im Kontext der Pluralität entgegengesetzt“⁸⁷ wird. Sie sei das Heilmittel, mit dessen Hilfe eine gesunde Balance zwischen privaten Interessen und öffentlicher Solidarität unterstützt werden könne. Die Bürgergesellschaft - bestehend aus unterschiedlichsten Assoziationen - sei der Ort „der Identitätsbildung und damit der Ethosbildung und -vermittlung.“⁸⁸ Indem sie als eine wesentliche Dimension den Appel an das Moralempfinden und -bewusstsein der Bürger, an bürgerliche Tugenden impliziert, übernehme sie in der heutigen Gesellschaft eine unverzichtbare und wieder neu entdeckte Funktion.⁸⁹ Auf diese Weise hat sie sich also zu einem begehrten Terminus im Kontext der Wertedebatte etabliert.

(d) Der Begriff der Bürgergesellschaft im Kontext der Sozialstaatsdebatte

Der vierte und letzte Kontext, in dem der Begriff der Bürgergesellschaft heutzutage eine wichtige Rolle spielt, ist die Sozialstaatsdebatte. Den Anlass dazu gibt der gegenwärtige Zustand des Sozialstaates, der mit seinen ökonomischen und sozialen Angeboten in eine Krise geraten ist. Die Gründe dafür sind vielfältig, einige davon seien hier genannt: 1. Der klassische Wohlfahrtsstaat hat seine Effektivität verloren, weil er zu bürokratisch und leistungsschmälernd geworden ist. Ermöglicht wurde dies durch den Verlust des Sinns für Eigeninitiative, was jedoch wiederum immer auch eine Frage und eine Folge der Organisation der Gesellschaft ist. 2. Seine Kapazität wurde vermittels Überladung geringer. Aus bescheidenen Anfängen hat er sich inzwischen zu einem Umverteilungssystem entwickelt, durch das etwa in Deutschland ein Drittel des Bruttosozialprodukts läuft. 3. Die Abhängigkeiten von seinen Leistungen sind angewachsen. Die ärmsten Bürger, die Arbeitslosen und die Hilflosen sind nicht - wie viele gehofft haben - „in entscheidendem Maße unabhängiger oder verantwortungsbewusster oder fähiger geworden, ihr

⁸⁷ Nothelle-Wildfeuer 1998, S. 339.

⁸⁸ Nothelle-Wildfeuer 2000, S. 192.

⁸⁹ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 2000, S. 192.

eigenes Leben zu gestalten und zur gemeinsamen Arbeit der Bürgerschaft beizutragen.“⁹⁰ Vielmehr ist die Entwicklung in eine andere Richtung gegangen - vom Sozialstaat zum Versorgungsstaat. Auf der Seite von (potentiellen und tatsächlichen) Hilfeempfänger verbreiteten sich zunehmend „Anspruchshaltung und Subventionsmentalität“⁹¹, so dass sie nur noch auf den Staat blicken und Hilfe von ihm erwarten. Bei der Nachfrage nach gesellschaftlichen Leistungen entwickelte sich somit eine konsumatorische Philosophie, die die Aufwandseite gedanklich ausklammert und gleichzeitig die Institutionen in ihrer Leistungsfähigkeit für unermesslich ansieht.⁹² 4. Die Kosten der sozialen Sicherung sind angewachsen und die demographische Entwicklung (niedrige Geburtenraten, hohe Lebenserwartung) belastet zusätzlich die umlagefinanzierten sozialen Sicherungssysteme. 5. Und nicht zuletzt - gekoppelt mit der kausalen Verknüpfung zwischen den hohen Arbeitskosten und der hohen Arbeitslosenrate - stagniert die Arbeitskraft.

All diese Momente führen zur heutigen Überforderung des Sozialstaates, zur Erschöpfung seiner Potentiale und haben einen lauten Ruf nach seiner Reform zur Folge. Man stellt aufs Neue die Frage, wie die modernen Gesellschaften eine effektive „Absicherung gegen Folgen existenzieller Risiken und Bedrohungen [gewährleisten können], ohne dass Menschen zu Objekten ‚fürsorglicher Belagerung‘ oder zu passiven Dienstleistungsempfängern gemacht werden.“⁹³ Dabei ist man sich sehr wohl bewusst, dass sich das Problem nicht mit weiteren Verfeinerungen in der Umverteilung und in der Organisation des Sozialstaats bewältigen lässt, sondern dass dabei innovatives Denken gefragt wird. In einer kritischen Distanz zu etatistisch verkürzten Reformkonzepten, die die Probleme des Sozialstaates von oben, vom Staat allein zu lösen versuchen, begibt man sich also auf die Suche nach Gesellschaftsmodellen, welche auf eine Aktivierung der Gesellschaft als einer eigenständigen Größe hinzielen. Und hier kommt die Bürgergesellschaft mit ihren Akteuren ins Spiel. Sie stelle mit ihren Potentialen der Eigenverantwortung und der gesellschaftlichen Selbsthilfefähigkeit einen Mechanismus dar, mit dem soziale Gerechtigkeit in unserer modernen Gesellschaft ohne all zu große Abhängigkeit der Bürger vom Sozialstaat realisiert werden kann. Die öffentlichen Angelegenheiten der Absicherung gegen Not werden hier „aus der Hand des Staates in die zahlreichen selbstorganisierten Hände der Gesellschaft“⁹⁴ zurückgeführt - und das Wichtigste dabei - sie

⁹⁰ Walzer zitiert nach Dettling 1995, S. 194.

⁹¹ Roos 2000, S. 8.

⁹² Vgl. Schmidtchen 1993, S. 250-262.

⁹³ Keupp 2000, S. 22.

⁹⁴ Dettling 1995, S. 14.

sollen hier auch besser aufgehoben sein. In einer solchen Gesellschaft ist dann nicht mehr „der Staat ... der alleinige verantwortliche Akteur bei der Realisierung der sozialen Gerechtigkeit ... , sondern vorrangig [werden] ... dazu die humanen Ressourcen der Gesellschaft optimal gefördert und genutzt.“⁹⁵ Der Bürgergesellschaft wird also auch hier - im Kontext der Sozialstaatsdebatte - eine heilende Wirkung zugesprochen.

Die Darstellung der vier aktuellen Diskurse hat gezeigt, dass mit dem Begriff der Bürgergesellschaft heute in vielen Kontexten große Hoffnungen verbunden werden. Man verspricht sich von ihr eine Hilfe bei der Demokratisierung der postkommunistischen Länder, eine Wiederbelebung der Demokratie im westlichen Europa und anderswo, eine Unterstützung der gesunden Balance zwischen privaten Interessen und öffentlicher Solidarität durch die Förderung der Ethosbildung und -vermittlung, und nicht zuletzt die Lösung der Probleme des Sozialstaates. Ob alle diese auf den Begriff herangetragenen Erwartungen und Hoffnungen erfüllt werden können, bleibt fraglich. Jedenfalls aber enthält die Bürgergesellschaft Potentiale, die in vielerlei Hinsicht von großer Bedeutung für unsere moderne Gesellschaft sind. Welche das sind, wird erst am Ende dieses Kapitels ausgeführt. Bevor das jedoch geschehen kann, müssen erst die Theoriegeschichte des Terminus nachgezeichnet und die wichtigsten aktuellen Konzepte der civil society vorgestellt werden.

2.3 Die Theoriegeschichte der Bürgergesellschaft

Nicht viele Termini in der Menschheitsgeschichte können auf eine so lange Tradition zurückblicken, wie der der civil society. Der Begriff weist wort- und theoriegeschichtlich auf die „societas civilis“ zurück und wurde zu einem treuen Begleiter der europäischen Kultur seit Aristoteles über das Mittelalter und die Neuzeit bis in die heutigen Tage hinein. Sicherlich ist es nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, die Theoriegeschichte des Begriffs einer gründlichen und umfangreichen Analyse zu unterziehen. Das haben bereits andere geleistet.⁹⁶ Will man sich aber mit den aktuellen Konzepten der Bürgergesellschaft ernsthaft auseinandersetzen, darf man nicht ohne weiteres die Begriffsgeschichte unberücksichtigt lassen. Der lange Weg des Terminus durch die politische Philosophie enthält eine Vielzahl von Elementen, die für die Ausbildung der heutigen und sich in einer vielfältigen Weise voneinander unterscheidenden Konzepte der civil society relevant sind. In einem Dreischritt soll deshalb die Theoriegeschichte des Begriffs kurz

⁹⁵ Nothelle-Wildfeuer 1998, S. 337.

⁹⁶ Vgl. dazu etwa die Beiträge in dem von Michalski veröffentlichten Sammelband (Michalski, 1991); Riedel 1975, S. 719-800; Schulz 1970, S. 3-65.

und prägnant nachgezeichnet werden. Es wird dabei vor allem auf die Grundlagen der Bürgergesellschaft in der Antike, ferner auf die Wurzeln des Konzepts im Mittelalter und zuletzt auf die Ansätze einer Bürgergesellschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit eingegangen werden.

(a) Über die Grundlagen der Bürgergesellschaft in der Antike

In der Tat hat der Begriff der civil society eine „alte ehrwürdige Tradition.“⁹⁷ In der antiken Welt trifft man „das Konzept“ sowohl in den Gedankenkonstrukten der Philosophen als auch in der politischen Praxis athenischer Demokratie und des republikanischen Roms an. Wortgeschichtlich ist er eine Übersetzung des lateinischen Terminus „societas civilis“, die ihrerseits die griechische „koinonia politike“ zum terminologischen Vorbild hatte. Eingeführt in die politische Theorie wurde der Begriff von Aristoteles. Ihm zufolge schließe die politische koinonia wegen ihrer Ausrichtung auf das höchste Gut des „guten“ d.h. tugendhaften und glücklichen Lebens alle anderen Gemeinschaften (koinoniai) in einem Staatswesen (polis) ein - seien es die verschiedenen, auf Vertrag beruhenden Formen menschlicher Vereinigungen oder die naturwüchsigen Grundformen des Zusammenlebens in Haus- und Stammesverband.⁹⁸ Sie gilt ihm als Gemeinschaft aller Vollbürger einer Polis,⁹⁹ die sich im politisch-öffentlichen Bereich als Freie und Gleiche gegenüberstehen und gemeinsam die Sorge für die Polis tragen. Das sei sowohl ein Recht als auch eine Pflicht eines jeden. Von großer Bedeutung ist, dass auf dem Hintergrund seiner Identifizierung von Polis und Koinonia Politik für Aristoteles zugleich immer Theorie der Gesellschaft war, besonders der bürgerlichen Gesellschaft, eben der koinonia politike ist. Mit Recht weist daher Nothelle-Wildfeuer darauf hin, dass bei diesem großen antiken Philosophen Gesellschaft und Staat „funktional als deckungsgleich betrachtet und synonym gebraucht werden (konnten), da die Koinonia politisch und die Polis gesellschaftlich aufgebaut war.“¹⁰⁰

⁹⁷ Soosten 1993, S. 139.

⁹⁸ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 87f., wo es auch Hinweise auf die Originalstellen in der Politik von Aristoteles gibt.

⁹⁹ Erst mit der zunehmenden Ausweitung des römischen Stadtbürgerrechts seit dem ersten Jahrhundert vor Christus und mit seiner Verleihung an alle freien Einwohner des Imperium Romanum durch Kaiser M. Aurelius Antoninus, genannt Karakalla, im Jahre 212 n. Chr. wurde der Begriff der societas civilis über die anfängliche Stadtgemeinde hinaus verändert, angereichert und um seine spezifisch stadtbürgerliche Komponente gebracht. Damit wurde eine doppelte Bürgerschaft, die der Heimatgemeinde und die des politischen Großverbandes möglich, was für die Zukunft weitreichende Folgen hatte (vgl. dazu Koselleck 1991, S. 119f.).

¹⁰⁰ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 88.

Der Begriff hat nun seit Aristoteles eine lange Entwicklung hinter sich und auf diesem Weg viele Facetten angenommen. Trotzdem ist daraus nie ein bestimmter Bedeutungsgehalt verschwunden.¹⁰¹ Das gilt sowohl von der Überzeugung, dass die Bürger selbst eine Herrschaft über sich ausüben können oder sollen, als auch von bestimmten normativen Elementen, „die sich unbeschadet der wechselnden politischen und sozialen Lagen zumindest in der Theoriegeschichte der bürgerlichen Gesellschaft Europas durchhalten, auch wenn sie immer wieder angereichert wurden oder umstritten blieben.“¹⁰² Ebenfalls gehört die Herrschaft der Gesetze zu dem ursprünglichen Gedankengut des Aristoteles, das in allen geschichtlichen Ausprägungen der Bürgergesellschaft immer wieder vorkommt. Und nicht zuletzt blieb bis in die frühe Neuzeit in den Theorien bürgerlicher Gesellschaft - abgesehen von vereinzelt eher terminologischen Differenzierungen¹⁰³ - die in der Antike ihren Ausgang nehmende funktionale Äquivalenz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft erhalten.

(b) Über die Wurzeln des Konzeptes der Bürgergesellschaft im Mittelalter und über den frühmodernen Versuch absoluter Monarchien

Wurde bereits im letzten Abschnitt skizziert, dass die Grundlagen der Bürgergesellschaft in der Antike zu suchen sind, lässt sich zeigen, dass ihre Wurzeln vor allem im mittelalterlichen Boden liegen. Der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor war es, der sich mit dieser Frage ausführlich beschäftigte und dabei wesentliche Elemente der geistesgeschichtlichen Verwurzelung der Bürgergesellschaft im Mittelalter ermittelte.¹⁰⁴ Es handelt sich bei diesen Faktoren zum Teil um Ideen, zum Teil um Institutionen, „meistens aber sind sie beides gleichzeitig, d. h. Institutionen und Praktiken, die ihre Selbstinterpretation in sich tragen.“¹⁰⁵

¹⁰¹ Vgl. Koselleck 1991, S. 118f.

¹⁰² Koselleck 1991, S. 118.

¹⁰³ Nothelle-Wildfeuer verweist in ihrer Dissertationsschrift auf die Tatsache, dass es zum erstenmal die römische Stoa war, die „im Gegensatz zur Vorstellung bürgerlicher Gesellschaftlichkeit im Rahmen der griechischen Polis – das alle Menschen Verbindende“ zum Ausgangspunkt ihrer Naturrechtstheorie gemacht hat. „Der bei Aristoteles noch ganz auf die Polis zentrierte und in diesem Sinne wesentlich politische Mensch (zoon politikon) wird nun erstmals zum nur noch geselligen Wesen (zoon koinonikon), zum - bedingt durch den Verlust der Polisbezogenheit - Individuum. Gleichzeitig erfolgt eine geschichtliche Entgrenzung der aristotelischen Begriffs der Koinonia politike dadurch, daß - etwa bei Cicero - zur 'bürgerlichen' die 'menschliche Gesellschaft' (societas humana) als 'naturalis societas inter homines' hinzutritt.“ Außerdem stellt sie die scholastische Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts vor und zeigt „die Unterscheidung (distinctio societatis) des Thomas von Aquin in eine 'private' (privatam) und 'öffentliche' (publicam), das politische Gemeinwesen konstituierende Gesellschaft (societas) [auf], eine Unterscheidung, die in der aristotelischen Politiktheorie kein Vorbild hat, dennoch aber von der gegenseitigen Bezogenheit und Durchdringung beider 'societates' ausgeht.“ Dieses gelte nach Nothelle-Wildfeuer im Grunde auch für die politischen und naturrechtlichen Theorien der frühen Neuzeit, die im Prinzip nicht zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft unterscheiden (vgl. Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 88-90.)

¹⁰⁴ Vgl. Taylor 1991, S. 59-64, worauf sich auch die folgenden Ausführungen des Abschnitts stützen.

¹⁰⁵ Taylor 1991, S. 61.

Ein erster Faktor, den Taylor anführt, ist der mittelalterliche Begriff von Gesellschaft. Taylor stellt fest, dass sich im Frühmittelalter im Gegensatz zur Antike die Vorstellung von einer Gesellschaft entwickelte, die nicht in Begriffen ihrer politischen Organisation definiert war. Auch wenn die Ansätze dazu bereits bei den Römern feststellbar sind, zeichnet sich erst das mittelalterliche Konzept einer Gesellschaft dadurch aus, dass die politische Autorität hier nur ein Organ neben anderen war. „So war beispielsweise die königliche Autorität *singulis maior*, aber *universis minor*.“¹⁰⁶ Den Gedanken, dass die Gesellschaft nicht identisch ist mit ihrer politischen Organisation, hält Taylor für die entscheidende Differenzierung, für einen der Ursprünge des späteren Begriffs der *civil society*. Erst in seiner Folge kann sich nämlich ein für die späteren bürgergesellschaftlichen Konzepte so wichtiges Prinzip des Widerstandes gegen die Zudringlichkeiten der souveränen politischen Gewalt entwickeln. Der Gedanke der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und ihrer politischen Organisation wurde Taylor entsprechend durch ein zentrales Wesensmerkmal der lateinischen Christenheit verstärkt. Er denkt dabei an die Idee von der Kirche als einer selbständigen Gesellschaft. Gemäß dieser Vorstellung waren die Menschen in zwei Gesellschaften zugleich organisiert – einer zeitlichen und einer spirituellen, deren keine sich ohne weiteres der anderen unterordnen ließ. Das bot zwar Anlass zu ständigem Streit, aber das zugrundeliegende gemeinsame Verständnis hielt sich in der Gelasianischen Definition der „Zwei Schwerter“, derzufolge zwei Quellen der Herrschaft, die beide, wenngleich zu verschiedenen Zwecken, von Gott gegeben waren. „Jede war der anderen im Hinblick auf bestimmte Zwecke untergeordnet und im Hinblick auf andere überlegen.“¹⁰⁷ Dass diese Bifokalität der westlichen Christenheit eine gute Ausgangssituation für künftige Herausbildung der Bürgergesellschaft geschaffen hat, ist offenbar, „ist doch damit die Wurzel dafür gelegt, daß zwei Größen nebeneinander existieren, ineinander auch verwoben sind, aber nicht ineinander aufgehen.“¹⁰⁸

Neben diesen beiden Wesensmerkmalen sieht Taylor im Rückblick besondere Facetten der mittelalterlichen politischen Arrangements als besonders bedeutsam für die spätere Entfaltung einer Bürgergesellschaft. An erster Stelle ist es die Entwicklung einer Rechtsvorstellung von subjektiven Rechten, die er auf die besondere Natur der feudalen Herrschaftsbeziehungen zurückführt. Das Herr-Knecht-Verhältnis gleicht quasi einem Vertrag, in dem beiden Seiten nicht nur Pflichten sondern auch Rechte hatten, die zu verletzen ein Verbrechen darstellte. Im

¹⁰⁶ Taylor 1991, S. 62.

¹⁰⁷ Taylor 1991, S. 62.

¹⁰⁸ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 153.

Verständnis des Untergebenen als eines Nutznießers von Verpflichtungen, von Privilegien, die er wie eine Art Besitz genoss, sieht Taylor den Ursprung des für die Bürgergesellschaft so bedeutenden abendländischen Begriffs der subjektiven Rechte. Diese Rechtsvorstellung bedeutete, „daß mittelalterliche Souveräne sich einer Gesellschaft gegenübersehen, die zum Teil als Geflecht von Rechten und Pflichten definiert war, was ihnen die Notwendigkeit auferlegte, für wichtige Veränderungen Zustimmung zu finden.“¹⁰⁹ Das Vorhandensein relativ unabhängiger, sich selbst verwaltender Städte, gilt Taylor neben der Idee von subjektiven Rechten als der vierte Faktor, der als eine Wurzel der heutigen Konzepte der Bürgergesellschaft aufgeführt werden kann. Die beiden letztgenannten Elemente ließen dann - so Taylor - „die politischen Standardstrukturen mittelalterlicher Gemeinwesen entstehen, in denen ein Monarch mit der schwankenden und unsicheren Unterstützung eines Gremiums von Ständen herrschte, die von Zeit zu Zeit einberufen werden mußten, um die Ressourcen zu beschaffen, die der Monarch zum Regieren und Kriegführen brauchte.“¹¹⁰ Diese Doppelherrschaft stelle daher „einen weiteren, rein säkularen Dualismus dar,“¹¹¹ mit dem die politische Struktur an die Gesellschaft zurückgebunden wurde, und erweist sich retrospektiv als der letzte wichtige Meilenstein auf dem Weg hin zu einer Bürgergesellschaft.

Die fünf von Taylor dargelegten Faktoren markieren ohne Zweifel wesentliche Momente der Entwicklung zur civil society. Trotzdem wäre es eine falsche Annahme, wollte man die Existenz einer Bürgergesellschaft als ein logisches, quasi notwendiges Resultat der abendländischen Entwicklungsgeschichte ansehen. In der Wirklichkeit gab es in der Geistesgeschichte des Abendlandes Momente, wo die Entwicklung trotz günstigen, durch oben dargestellte Faktoren geschaffenen Voraussetzungen auch anders verlaufen hätte können.

Zu solchen Zeitpunkten gehörte der frühmoderne Versuch der Errichtung absoluter Monarchien, gerechtfertigt durch einflussreiche Gesellschaftsvertragstheorien etwa eines Bodin oder Hobbes. Diese Theorien gingen davon aus, „daß eine Gesellschaft, um überhaupt existieren zu können, von einer souveränen Macht zusammengehalten werden muß, ...[m]it anderen Worten, es kehrt die Identifizierung der Gesellschaft mit ihrer politischen Organisation wieder.“¹¹² Das mittelalterliche Gesellschaftsverständnis, nach dem die politische Autorität nur ein Organ neben

¹⁰⁹ Taylor 1991, S. 63.

¹¹⁰ Taylor 1991, S. 63.

¹¹¹ Taylor 1991, S. 63.

¹¹² Taylor 1991, S. 63.

anderen war, wird somit weitgehend abgelöst.¹¹³ Zur gleichen Zeit spaltete die Reformation und ihre Folgen die Christenheit und brachte die Idee, dass alle Menschen zwei Gesellschaften zugleich - der weltlichen und der spirituellen - angehören, ins Wanken. Und nicht zuletzt schafften die absoluten Monarchien die Selbstverwaltung der Städte ab und setzten die politischen Standardstrukturen außer Kraft. Damit verloren zur Zeit der absoluten Monarchien im 17. und 18. Jahrhundert beinahe alle auf eine civil society hin zielenden Faktoren an Relevanz. Die konnten sie erst wieder entfalten, als der scheinbar siegreiche Zug des Absolutismus durch Europa durch ein erfolgreicherer, auf Konsens aufbauendes und von England und den Niederlanden praktiziertes Modell gestoppt wurde.

(c) Über die Ansätze einer Bürgergesellschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit

Wie es bereits deutlich gemacht wurde, korrespondiert der Begriff der civil society bis in die frühe Neuzeit in seinen wesentlichen Inhalten mit dem Begriff des Staates. Erst am Ende des 17. Jahrhunderts und besonders im Verlauf des 18. Jahrhunderts entstehen quasi als eine Antwort auf den Despotismus absolutischer Regierungen politische Theorien, die von einer eigenen, vom Staat getrennten Sphäre der Gesellschaft ausgehen.¹¹⁴ Diese als Vertragstheorien bekannten politischen Lehren enthalten eine Vielzahl von Elementen, die für die Ausbildung einer civil society relevant sind, und daher auch heute noch die Basis jeder Konzeption einer Bürgergesellschaft bilden. Deshalb wird sich auch der nächste Blick auf einen dieser Kontraktualisten – den englischen Philosophen John Locke richten. In einem nächsten Schritt sollen dann ergänzend die Thesen anderer neuzeitlicher Denker vorgestellt werden - eines Charles de Montesquieu und Alexis de Tocqueville, die nicht weniger Einfluss auf die heutigen Konzepte der civil society ausüben.

¹¹³ Zwar bescheinigen etwa Grotius und Pufendorf der Gesellschaft die vorgängige Existenz vor der politischen Herrschaftsform, trotzdem wird aber „der ‚Unterwerfungsvertrag‘ als Etablierung von absoluter Macht verstanden, gegen die die Gesellschaft von nun an keine rechtliche Handhabe mehr hat“ (Taylor 1991, S. 64; vgl. dazu Hirschberger 1991, S. 61-66).

¹¹⁴ Diese vom Staat getrennte Sphäre der Gesellschaft - die bürgerliche Gesellschaft - wird als das freie (wirtschafts)-politische Betätigungsfeld des dritten Standes verstanden. Ihr materiales Substrat ist gleichsam die Wirtschaft als staatsfreier Bereich. Die Folge davon ist der aufbrechende Dualismus, „der sich in der Entgegensetzung von Wirtschaft bzw. bürgerlichen Gesellschaft einerseits und Staat andererseits“ offenbart. „Wo seit dem 17. und 18. Jahrhundert von Gesellschaft gesprochen wird, handelt es sich ... um jenen zwischen Staat und Individuum liegenden Bereich, der als ein in sich selbst sich bewegendes und als ‚sozialer Prozeß‘ zu begreifendes Phänomen erscheint“ (Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 90).

John Locke (1632-1704)

John Lock gilt mit Recht als derjenige Denker, bei dem die meisten modernen Konzepte der Bürgergesellschaft ihren Ausgang nehmen. Diese Stellung verdankt er seiner Vorstellung von der Gesellschaft, die er tendenziell als eine eigene Sphäre sieht, welche nicht identisch ist mit ihrer politischen Organisation. In seiner Vertragstheorie¹¹⁵ geht er davon aus, dass die menschliche Gesellschaft als eine Gemeinschaft bereits vor der politischen Ordnung, d. h. vor der Regierung und vor dem Staat existiert. Sie geht aus einem Ur-Vertrag der Individuen hervor, der die Menschen aus ihrem Naturzustand herausführt. Um diese vorpolitische, naturrechtlich und ökonomisch bereits integrierte Gesellschaft jedoch gegen gewaltsame Konflikte zwischen ihren Mitgliedern zu sichern und zu perfektionieren, bedarf es einer politischen Ordnung oder mit anderen Worten: eines Staates.¹¹⁶ Der entspringt ausschließlich aus dem Willen und dem freien persönlichen Gutdünken der Individuen, die an ihn ihre natürlichen Rechte auf Leben, Freiheit und Besitz einschließlich des Rechts, Verletzungen dieser Rechte zu rächen, abtreten.¹¹⁷ Im Verständnis von Lock hat er daher ein absolutes Gewaltmonopol, steht aber immer in einer treuhänderischen Beziehung zur Gesellschaft. Das heißt, etwa im Unterschied zu Hobbes, dass die Staatsgewalt - sollte die Regierung das Vertrauen der Bürger enttäuschen - wieder von den Individuen an sich genommen werden kann.¹¹⁸ Eine Vermittlung zwischen civil society und civil government gerät bei Lock jedoch aus dem Blick.

Für die nachfolgende Entwicklungsgeschichte des Begriffs der civil society sind mindestens zwei Aspekte des Lockeschen Begriffs vom Naturzustand, auf dem er seine Vertragstheorie aufbaut, sehr bedeutsam.¹¹⁹ Der eine bezieht sich auf die bereits im Mittelalter sich langsam ausbildenden subjektiven Rechte. Locke nimmt seinen Ausgang bei Naturrechten, die allem menschlichen Tun vorausgehen. Jeder von uns unterstehe demnach diesem Naturrecht, das ihm Gott eingelegt hat.¹²⁰ Die Naturrechte bilden somit die gemeinsame Basis, auf der die Menschen als Gemeinschaft erschaffen wurden. Sie stehen über dem positiven Recht und sind daher von

¹¹⁵ Vgl. dazu Euchner 1969 und Medick 1973.

¹¹⁶ Der Staat ist bei Locke ein „Nachtwächterstaat“, zu dessen Aufgaben der Dienst an den Individuen und ihrem gemeinsamen Wohl, besonders aber ihrem Eigentum gehört. Durch seine Gründung entsteht nicht nur ein Ordnungsgarant, sondern wird auch eine private, ökonomisch besetzte Privatsphäre als negatives Statusrecht gegen die öffentliche Gewalt abgegrenzt. Der Staat hat ausschließlich dem Nutzen und der Sicherheit seiner Bürger zu dienen, soll daher unabhängig von ihrem Willen keinen eigenen Projekten nachgehen. Er soll einfach ein neutrales Instrument in den Händen aller Staatsbürger bleiben (vgl. Hirschberger 1991, S. 217).

¹¹⁷ Vgl. Locke 1960, S. 342.

¹¹⁸ Vgl. Keane 1988, S. 37ff.

¹¹⁹ Vgl. Taylor 1991, S. 65.

¹²⁰ Vgl. Laslett 1967, S. 430.

allen zu respektieren. Zu Recht weist daher Nothelle-Wildfeuer darauf hin, dass „die Eigenständigkeit der Gesellschaft [bei Locke] letztlich durch ein theologisch begründetes Naturrechtsverständnis grundgelegt [wird] und ... somit gegen eine die Selbständigkeit auflösende Vereinnahmung durch die politische Ordnung gewappnet“¹²¹ ist. Den anderen bedeutsamen Aspekt des Lockeschen Naturzustandbegriffs stellt dann die Tatsache dar, dass „er der potentielle Schauplatz eines großartigen Fortschritts zu dem [ist], was man später ‘Zivilisation’ nennen wird, zu ökonomischer Entwicklung, Arbeitsteilung, Einführung des Geldes und Akkumulation von Besitz.“¹²²

Im Hinblick auf Locke lässt es sich zusammenfassen: Auch wenn er den Begriff *civil society* gleichbedeutend mit *civil government* benutzt, öffnet er mit seinen Ausführungen den Blick auf eine neue Bedeutung von Gesellschaft als eines vorpolitischen Bereichs, als eines Schauplatzes der großartigen kulturellen Entwicklung, der im günstigsten Fall unter dem Schutz der politischen Herrschaft, keinesfalls aber unter ihrer Leitung steht. Dieser Schritt erweist sich aus der heutigen Sicht als äußerst bedeutsam für die modernen Konzepte der Bürgergesellschaft, so wie sie etwa von mittel- und osteuropäischen Dissidenten oder von westeuropäischen Liberalen entwickelt wurden.

Charles de Montesquieu (1689-1755)

Nicht weniger von Bedeutung für einen modernen Begriff der Bürgergesellschaft erscheint retrospektiv das ideelle Lebenswerk von Charles de Montesquieu. Anders als Locke, versteht er die Gesellschaft nicht unabhängig von ihrer politischen Verfassung, „[i]m Gegenteil, die freie Gesellschaft wird [bei ihm] mit einer bestimmten politischen Verfassung identifiziert.“¹²³ Somit könnte man auf den ersten Blick meinen, dass er durchaus eine politische Definition der Gesellschaft im Sinne der antiken Philosophen beibehält. Ohne weiteres kann jedoch so etwas im Hinblick auf Montesquieu nicht behauptet werden. Auch bei ihm sind nämlich - zwar nur im Ansatz aber doch - Elemente zu finden, welche auf die Konzeption einer eigenständigen Gesellschaft hinweisen. Das wichtigste unter ihnen ist die Vorstellung der Gesellschaft als eines „Gleichgewicht[s] zwischen der Zentralgewalt und einem Geflecht angestammter Rechte.“¹²⁴

¹²¹ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 156.

¹²² Taylor 1991, S. 65.

¹²³ Taylor 1991, S. 66.

¹²⁴ Taylor 1991, S. 67.

Den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen im Werk *Esprit des Lois*¹²⁵ stellt eine starke zentrale politische Autorität, eine monarchische Regierung dar. Da diese in Montesquies Augen nicht beseitigt werden kann, gewinnt für ihn die Frage nach ihrer Kontrolle und ihrer Gewaltbeschränkung an Bedeutung. Die entscheidenden Instrumente, mit denen die politische Macht der Regierung begrenzt werden kann, sieht er einerseits in der Gewaltenteilung in gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt, andererseits im allgemeinen Sinne im Recht. Er ist sich aber zugleich sehr wohl bewusst, dass die Gesetze ihre Autorität und Wirksamkeit schnell verlieren können, wenn sie nicht durch unabhängige Körperschaften (*corps intermédiaires*) - wie etwa Gerichte, Stände oder Adel - geschützt und belebt werden. Diese Körperschaften haben einerseits Geltung nach dem Recht, andererseits sind sie hier, um es zu verteidigen; ohne sie kann die Freiheit der Gesellschaft nicht gesichert werden. Die gegenseitige Angewiesenheit von der Herrschaft des Rechts und von den *corps intermédiaires* gehört somit zu den zentralen Aussagen Montesquies Theorie.¹²⁶

Die für Montesquies Modell so wichtigen *corps intermédiaires* kennzeichnen sich außerdem durch eine bedeutende Eigenschaft, sie sind - in der Formulierung Charles Taylors - „amphibische“¹²⁷ Körperschaften. Amphibisch sind sie insofern, als sie sowohl in als auch außerhalb der politischen Struktur ein Leben besitzen. Ihre Amphibie verkörpert somit sehr anschaulich das Montesquiesche Verständnis der *civil society*. Sie ist gekennzeichnet einerseits durch den weiteren Ausbau der modernen Dichotomie von Staat und bürgerlichen Gesellschaft, den er dadurch erreicht, dass er den bürgerlichen Status der Gesellschaft (*l'état civil*) von ihrem politischen (*l'état politique*) trennt,¹²⁸ und andererseits durch die Auflösung des noch für Locke so bedeutsamen Kontrastes zwischen Staat und Gesellschaft. Sie ist also „in keiner Weise außer- oder vorpolitisch, sondern eminent politisch. Sie soll aber in Form ihrer rechtlich legitimierten, sich öffentlich selbst verwaltenden Körperschaften für eine Vermittlung zwischen gesellschaftlicher Sphäre und Staat sorgen.“¹²⁹

¹²⁵ Auf deutsch: Montesquieu 1965.

¹²⁶ Zu Recht weist Soosten darauf hin, dass es Montesquieu war, „durch den der Gedanke Eingang in die politische Theorie der Neuzeit gefunden hat, daß das Prinzip der Demokratie sich durch eine zugeordnete Lebensform entfaltet, die durch die ‘common virtues’ der Bürger gekennzeichnet sei.“ Neben dem positiven Recht seien auch die Tugenden der Bürger von Bedeutung, denn darin artikulieren sie „ihren ‘Geschmack’ an der öffentlichen Freiheit.“ Im Grunde habe Montesquieu bereits vor mehr als 250 Jahren die Frage nach den soziokulturellen Voraussetzungen der Bürgergesellschaft gestellt (Soosten 1993, S. 144).

¹²⁷ Taylor 1993, S. 142.

¹²⁸ Montesquieu 1965, I,3. Mit diesem Schritt löst Montesquieu definitiv die Bedeutungsgleichheit von *civilis* und *politicus* auf.

¹²⁹ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 157.

Erinnert man sich nun abschließend an die von Taylor ausgearbeiteten mittelalterlichen Wurzeln der Konzepte einer civil society, so kann man feststellen, dass die Theorie von Montesquieu sich im Unterschied zu Locke eher auf die Traditionen der subjektiven Rechte, der relativen Unabhängigkeit und Selbstverwaltung der Städte und auf die „diarchistischen“ politischen Strukturen stützt. An der Seite liegen lässt er dagegen die Differenzierung zwischen Gesellschaft und ihrer politischen Organisation und den Gedanken der Zugehörigkeit der Menschheit zu zwei Gesellschaften – der zeitlichen und der spirituellen. Die auf seinen Ausführungen weiterbauenden Denker entwickeln dann dementsprechend die civil society in die Richtung einer vom Staat zu unterscheidenden, aber keiner sich selbst genügenden, etwa rein autonomen, oder in ihrer Meinungsbildungsfunktion völlig unpolitischen bzw. politisch irrelevanten, sondern einer in die höhere Einheit des Staates hineingenommenen, mithin politisch organisierten Sphäre.¹³⁰ Damit erweist sich Charles de Montesquieu neben Locke als der zweite bedeutende Denker der frühen Neuzeit, der den Weg hin zu einem modernen Konzept der Bürgergesellschaft maßgebend beeinflusst hat.

Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Das gedankliche Erbe von Montesquieu wird im 19. Jahrhundert von Alexis de Tocqueville weitergeführt. Er baut den Gedanken der freien Vereinigungen als den wichtigsten Garanten eines freien Gemeinwesens weiter aus, indem er sie zu dem einzigen Bollwerk gegen den sanften Despotismus erklärt. Andererseits betrachtet er sie als eine hervorragende kommunikativ koordinierte Vergesellschaftungsform, die ein gemeinsames Handeln der Bürger ermöglicht.¹³¹ In seinem Reisebericht mit dem Titel „Über die Demokratie in Amerika“ bekundet er seine Wertschätzung des natürlichen Rechts der Menschen darauf, ihre Bemühungen mit den Bemühungen von ihresgleichen zu verbinden und gemeinschaftlich zu handeln: „Daher halte ich die Vereinigungsfreiheit ihrem Wesen nach für beinahe ebenso unveräußerlich wie die Freiheit des Einzelnen. Der Gesetzgeber kann sie nicht antasten, ohne zugleich die Gesellschaft selbst anzugreifen.“¹³² Die freien Vereinigungen sind für ihn jedoch nicht ausschließlich oder

¹³⁰ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 96.

¹³¹ „Die Amerikaner jeden Alters, jeden Ranges, jeder Geistesrichtung, schließen sich fortwährend zusammen. Sie haben nicht nur kaufmännische und Berufsvereine, denen alle angehören, sie haben auch noch unzählige andere Arten: religiöse, sittliche, ernste, oberflächliche, sehr allgemeine und sehr besondere, gewaltige und ganz kleine; die Amerikaner tun sich zusammen, um Feste zu geben, Seminarien zu begründen, Gasthöfe zu bauen, Kirchen zu errichten, Bücher zu verbreiten, Missionare zu den Antipoden zu entsenden; sie errichten auf diese Weise Spitäler, Gefängnisse, Schulen. Handelt es sich schließlich darum, eine Wahrheit zu verkünden oder ein Gefühl mit Hilfe eines großen Beispiels zu fördern, so gründen sie Vereinigungen“ (Tocqueville 1985, S. 100).

¹³² Tocqueville 1985, S. 106f.

vorrangig ein Ausdruck intensiv ausgeprägter Geselligkeit, nicht Zweck an sich, sondern ein Ausdruck des selbstverantwortlichen Handelns der Bürger. Sie gewöhnen die Bürger „an den Geschmack und die Übung der Selbstbestimmung,“¹³³ in ihnen lernen sie - quasi „by doing“ - demokratisch zu denken und sich zivil zu verhalten. Als Orte der Selbstbestimmung und der Selbstorganisation sind sie deshalb zu politischen Zwecken unabdingbar.¹³⁴ Wenn die freien Vereinigungen in der Praxis aber wirklich Orte der Selbstbestimmung sein sollen, müssen sie sich nach Tocqueville auf allen Ebenen der „political society“ ansiedeln, denn wenn sie auf lokaler Ebene verkümmern, dann ist die Freiheit und Demokratie auch auf der nationalen Ebene in Gefahr.¹³⁵ Abschließend soll noch auf eine von Tocqueville hervorgehobene und aus der heutigen Sicht bedeutende Eigenschaft der Vereinigungen hingewiesen werden. Sie sind nämlich nicht nur Orte der Selbstbestimmung und der Selbstorganisation, sondern zugleich auch Orte der Wertebildung und Werteverankerung von „common virtues.“ Hier werden die Bürgertugenden wie Duldsamkeit, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, gegenseitige Akzeptanz, Pflichtbewusstsein und wechselseitiges Vertrauen sowie ziviler Mut praktiziert und verinnerlicht.

Im Rückblick erweisen sich die Ideen Tocquevilles als eine Inspiration insbesondere für diejenigen modernen civil society Konzepte, die den Akzent auf das normative und partizipatorische Potential der Bürgergesellschaft legen. Dieses Potential dient dann in solchen Konzepten in erster Linie „der Immunisierung der Freiheit gegenüber den autoritären Versuchungen des Staates ... und [setzt Schranken] den tyrannischen Ambitionen gesellschaftlicher Mehrheiten.“¹³⁶ Letztendlich kommt er aber dem gesamten demokratischen Gemeinwesen – also dem Staat und der Gesellschaft zugute.

Nachdem nun die Theoriegeschichte des Begriffs der Bürgergesellschaft anhand des geschichtlichen Prozesses der zunehmend bewusstgewordenen Trennung einer eigenen Sphäre der Gesellschaft von derjenigen des Staates sowie der Neubestimmung der politischen Funktion

¹³³ Taylor 1991, S. 77. In diesem Sinn knüpft Tocqueville in seiner republikanischen Ausprägung ebenfalls an Locke und die Tradition des angelsächsischen Liberalismus an, denn auch dort schwingt die Gewichtigkeit der freien politischen Selbstorganisation der Gesellschaft mit.

¹³⁴ Diese Tatsache dokumentiert bereits die Tocquevillesche Terminologie, die er in seinem Buch anwendet. Er arbeitet hier nämlich mit einer begrifflichen Trias von „civil society“, „political society“ und „Staat“. Durch die zusätzliche Unterscheidung auf der Seite der Gesellschaft trennt er den Bereich wirtschaftlicher Betätigung und privater Interessen – in seiner Sicht also die „civil society“ – von dem Bereich kommunaler Selbstverwaltung und der öffentlicher Meinung – der „political society“ – ab. Die freien Vereinigungen haben dann ihren Platz in der „political society“, die im Tocquevilleschen Konzept daher letztendlich nicht über den Staat, sondern über die sich frei zusammenschließenden und auf sich selbst zurückwirkenden Individuen bestimmt ist. Vgl. dazu Thaa 1996, S. 187.

¹³⁵ Vgl. Taylor 1993, S. 143.

¹³⁶ Merkel / Lauth 1998, S. 5.

der civil society in drei neuzeitlichen Denkkonzepten erläutert wurde, kann der nächste Themenblock ins Visier genommen werden, nämlich die Frage nach den heutigen Konzepten der Bürgergesellschaft, so wie sie sich in den zeitgenössischen gesellschafts- und staatsphilosophischen Abhandlungen als auch in der öffentlichen Diskussion ausmachen lassen.

2.4 Die aktuellen Konzepte der Bürgergesellschaft

Es wurde bereits früher darauf hingewiesen, dass der Begriff der civil society in den aktuellen Diskussionen kein exakt definierter Begriff ist. Vielmehr lassen sich je nach dem Verwendungskontext und in Abhängigkeit von unterschiedlichen Traditionen zwei bis drei Konzepte der Bürgergesellschaft unterscheiden, die nicht immer kombinierbar sind und sich zum Teil wechselseitig verstellen.¹³⁷ Im Bewusstsein der Problematik jeder Vereinfachung wird in dieser Arbeit vor dem Hintergrund der gegenwärtigen weit verzweigten politisch philosophischen Debatte zwischen 1. liberalen, 2. kommunitaristischen und 3. kritisch-emanzipatorischen Konzepten einer civil society differenziert. Da diesen Konzepten jeweils unterschiedliche Gesellschaftsverständnisse zu Grunde liegen, liefern die Konzepte auch unterschiedliche Antworten auf die zentralen demokratietheoretischen Fragen, wie etwa auf die Frage nach dem Verhältnis von sozialer und politischer Integration oder von sozialen und politischen Institutionen. Nun gilt es, im Hinblick auf die Präzisierung der Begriffsbestimmung, diese aktuellen Konzepte der Bürgergesellschaft einer gründlichen Analyse zu unterziehen. Es wird dabei exemplarisch auf Ausführungen von drei Sozialwissenschaftlern, die sich mit dem Begriff der civil society ausführlich beschäftigt haben, zurückgegriffen. Es sind: Ralf Dahrendorf für die liberale Ausrichtung, Michael Walzer für den kommunitaristischen Strom und Jürgen Habermas für die kritisch-emanzipatorischen Konzepte.

2.4.1 Die liberale Variante der Bürgergesellschaft

Die gegenwärtigen liberalen Modelle der Bürgergesellschaft¹³⁸ gründen auf dem Gedankengut klassischer liberaler Staatstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, vorzugsweise auf der des John Locke. Der Bürger wird in dieser Tradition als ein interessenrational handelndes Individuum gesehen, das primär durch seine freiheitlichen, politischen und sozialen Rechte definiert ist. Diese Rechte sind universell gültig, „also weder von Herkunft und sozialer Stellung noch von

¹³⁷ Diejenigen, die nur zwei Konzeptrichtungen unterscheiden, wie etwa Sölter (vgl. Sölter 1993) fassen meistens die kommunitaristischen und die kritisch-emanzipatorischen Ströme zu einem einzigen zusammen.

¹³⁸ Vgl. Dahrendorf 1991, 1992a, 1993a, 1993b, 1995, Vollrath 1992, 1993, Shils 1991.

bestimmten Verhaltensweisen abhängig,¹³⁹ und bilden den gemeinsamen Boden, „auf dem alle Mitglieder der Gesellschaft stehen.“¹⁴⁰ Sie eröffnen den einzelnen zugleich die Möglichkeit, sich unabhängig von staatlicher Macht frei zu betätigen. Das geschieht in einem privaten Freiraum, in dem die Bürger als „Unternehmer in eigener Sache“¹⁴¹ allein oder in Gruppen ihren unterschiedlichsten Interessen nachgehen. Geschützt werden sie dabei vom Staat, welchen sie selber aus ihrer freien Entscheidung zu diesem Zweck gegründet haben. Dem liberalen Verständnis nach wird der Staat also vorrangig als der Garant des privaten Freiraums und der Rechte eines jeden seiner Bürger betrachtet. Das Verhältnis der Bürger zu ihm ist rein instrumentell: sie leisten Beiträge zu seiner Reproduktion – etwa mit Steuerzahlungen oder Wahlstimmen, um im Ersatz dafür Recht und Organisation zu bekommen. Selbstverständlich programmieren die als Privatpersonen gedachten Bürger einer prinzipiell unpolitischen Gesellschaft den Staat auch politisch, indem sie ihre Interessen im politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess artikulieren und organisieren. Ihre explizit politische Rolle bleibt jedoch auf die kritische Überprüfung des vom Staat gewährten Rechtssystems beschränkt; mit anderen Worten – auf die Kontrolle dessen, „ob die Staatsgewalt im Interesse der Bürger als Privatpersonen ausgeübt“¹⁴² wird. Die moderne Gesellschaft teilt sich somit in dieser Tradition in zwei widerstreitende Sphären, deren Wechselbeziehungen als ein „Nullsummenspiel“ betrachtet werden: einerseits in die politische Sphäre des Staates und andererseits in die un- bzw. vorpolitische Sphäre der Bürgergesellschaft.

Wie versteht nun aber die liberale Geistesströmung diese un- bzw. vorpolitische Sphäre der Gesellschaft? Da die meisten liberalen Denker die Bürgergesellschaft mit einem gewissen Abstand „als den in westlichen Industrienationen institutionalisierten Gesellschaftstypus liberaler Prägung“¹⁴³ betrachten, wird der Begriff in dieser Perspektive lediglich zur Beschreibung eines schon längst verwirklichten gesellschaftlichen Status quo gebraucht. Das freiheitliche Denken betont dabei immer den unauflösbaren Zusammenhang von der Marktwirtschaft, der politisch qualifizierten Bürgergesellschaft, dem liberalen Rechtsstaat sowie einer Grundrechte gewährleistenden Verfassungsdemokratie¹⁴⁴ und wehrt sich daher gegen alle Versuche, das Konzept der Bürgergesellschaft aus diesem Kontext herauszureißen und es „zu einem

¹³⁹ Dahrendorf 1992a, S. 55.

¹⁴⁰ Dahrendorf 1993a, S. 77.

¹⁴¹ Olk 2001, S. 35.

¹⁴² Habermas 1992a, S. 13.

¹⁴³ Sölter 1993, S. 168.

¹⁴⁴ Vgl. Dahrendorf 1992b, S. 564ff.

Gegenbegriff zur liberalen Demokratie zu stilisieren.“¹⁴⁵ Im Grunde verstehen die liberalen Konzepte unter dem Begriff der Bürgergesellschaft jenen privaten Bereich der Gesellschaft, innerhalb dessen die Bürger ihre je partikularen und divergierenden Interessen im ökonomischen, sozialen, kulturellen, religiösen und vielen anderen Bereichen verfolgen. Sie dient daher in ihrer Grundform vorpolitischen individuellen Zwecken und keinen kollektiven.¹⁴⁶ Oft wird sie auch mit einem großen Marktplatz verglichen, der durch einen Wettbewerb um Macht und Besitz, Einkommen und Status sowie Werte und Lebensformen geprägt ist. Signifikant ist für die meisten liberalen Modelle der civil society in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die Akteure der freien Marktwirtschaft ebenso als ein Teil der Bürgergesellschaft gesehen werden, wie die nicht staatlichen gesellschaftlichen Akteure.¹⁴⁷ Neben dem citoyen, dem Staatsbürger, bekommt hier der bourgeois, der Wirtschaftsbürger, eine besondere Bedeutung.

Verwirklicht wird die Bürgergesellschaft in der liberalen Perspektive durch eine möglichst umfassende Durchsetzung individueller Rechte. Die Betonung der Rechte rückt eine nächste, die anti-etatistische ehemals anti-absolutistische Dimension des Begriffs in den Mittelpunkt. In diesem Sinn wird die civil society als eine Art Schutzraum vor dem Staat verstanden. Sie leiste demnach den Autonomieschutz des Individuums, sie entfalte seine natürlichen Rechte und sie sichere sein Eigentum. Des Öfteren wird ferner darauf hingewiesen, dass die Rechte, die als Grundlage einer jeden freiheitlichen Version der Bürgergesellschaft gelten, zusammen mit dem Markt aus der Sicht der liberalen Konzepte ein Instrument für die Integration der Gesellschaft darstellen.¹⁴⁸ So gesehen bewerkstellige die civil society letztendlich „die vorpolitische Vergesellschaftung des Privaten.“¹⁴⁹

Eine Präzisierung scheint aber an dieser Stelle unumgänglich zu sein. Sie richtet sich auf die Tatsache, dass manche liberale Denker, die sich eingehend mit dem Thema der civil society beschäftigen bzw. beschäftigt haben, wie etwa Edward Shils oder Ralf Dahrendorf, Wert darauf legen, dass die Gesellschaft sich auch im freiheitlichen Sinn nicht nur über Rechte und Markt integrieren kann, sondern dass zu diesen beiden Instrumenten zusätzlich ein normativ-

¹⁴⁵ Sölter 1993, S. 168.

¹⁴⁶ Vgl. Brink 1995, S. 15.

¹⁴⁷ Vgl. Gellner 1995, S. 223.

¹⁴⁸ Vgl. dazu etwa Taylor 1991, S. 68-69 oder Dubiel 1994 S. 108.

¹⁴⁹ Altermatt 1998, S. 102.

integrierendes Moment der demokratischen Kultur hinzutreten muss.¹⁵⁰ So spricht etwa Shils in seinen Ausführungen über die Notwendigkeit eines kollektiven Selbstbewusstseins, „das ebenso kongnitiv wie normativ ist und von einem relativ großen Teil der Bevölkerung geteilt wird.“¹⁵¹ Das zivile Kollektivbewusstsein bzw. die „Zivilität“¹⁵² oder der „Bürgersinn“ des einzelnen, der sich gleichermaßen auf die „Beachtung und Unterstützung der zentralen Institutionen“ (Gesetzgebung, richterliche Gewalt) richtet wie auf „ein Interesse am Gemeinwohl,“ stellt in seinen Augen ein äußerst wichtiges Bindeglied dar, das komplexen Gesellschaften den Zusammenhalt ermöglicht und Verunsicherungen, die mit dem Modernisierungsprozess einhergehen, abfedern kann. „Zivilität‘ in diesem Sinne“ bedeutet dann für ihn „die Anerkennung einer Verpflichtung, neben den eigenen Interessen zumindest bis zu einem gewissen Grade auch das Gemeinwohl oder die Gesamtgesellschaft zu berücksichtigen.“

Fasst man jetzt aber nach dieser Präzisierung das bisher im Hinblick auf die liberalen Varianten der civil society Erarbeitete zusammen, so lässt sich festhalten, dass die Bürgergesellschaft im liberalen Verständnis tendenziell eine eigene Identität außerhalb der politischen Dimension besitzt und als der gesellschaftliche und rechtlich geschützte Ort von Freiheit, Privatheit und Individualität sowie von Artikulation, Organisation und Konkurrenz verschiedener gesellschaftlicher Interessen gelten kann. Mit dieser Feststellung ist es nun möglich, sich im nächsten Absatz einem liberalen Konzept der Bürgergesellschaft exemplarisch zuzuwenden, und somit weiter auf dem Weg zur Präzisierung der Begriffsbestimmung anzuschreiten.

Das Konzept der Bürgergesellschaft bei Ralf Dahrendorf

Ralf Dahrendorf, ein allgemein anerkannter Sozialwissenschaftler, entwickelt sein Konzept der Bürgergesellschaft auf der Grundlage seiner Theorie der modernen Gesellschaft.¹⁵³ Danach ist die Moderne mindestens seit dem 18. Jahrhundert geprägt durch einen Konflikt zwischen Anrechten und ökonomischen Angeboten, d. h. „zwischen dem Zugang, den Menschen zu Dingen haben, und den Dingen, die es gibt, um ihre Wünsche zu befriedigen.“¹⁵⁴ Dieser Konflikt leitet sich aus der Spannung zwischen einer Politik des Angebots und einer Politik der Anrechte her. Die Politik des Angebots zielt nämlich in erster Reihe auf das wirtschaftliche Wachstum, auf die Vermehrung und Qualitätssteigerung von Gütern und Dienstleistungen, die Politik der

¹⁵⁰ Zu Dahrendorf vgl. weiter unten.

¹⁵¹ Shils 1991, S. 14.

¹⁵² Shils 1991, S. 15 (gilt auch für die folgenden Zitate von Shils)

¹⁵³ Vgl. Dahrendorf 1992a.

¹⁵⁴ Dahrendorf 1992a, S. 24.

Anrechte richtet sich dagegen vorrangig auf die Sicherung und Realisierung von Grund- und Menschenrechten aus, die den Zugang, sowie die Kontrolle über ökonomische wie nicht-ökonomische Güter mit Hilfe von sozial und politisch definierten Mitteln, insbesondere des Rechts, gewährleisten. Was versteht aber Dahrendorf genau unter den Begriffen der Anrechte und des Angebots und wie stehen die zueinander?

Der Terminus „Anrechte“¹⁵⁵ wird von Dahrendorf in einer deskriptiven und nicht präskriptiver Weise benutzt. Sie „sind an sich weder gut noch böse; sie sind [einfach] sozial definierte Zugangsmittel,“¹⁵⁶ die man auch „Eintrittskarten“¹⁵⁷ zu materiellen und immateriellen Wahlmöglichkeiten nennen kann. Alle Anrechte besitzen „eine normative Qualität“, worunter zu verstehen ist, „daß sie nicht ohne Kosten beseitigt werden können.“ Trotzdem gibt es für ihn eine relative Rangordnung im Hinblick auf ihre Normativität. An einem Ende der Anrechte-Skala stehen für Dahrendorf die Grundrechte, zu denen die Bürgerrechte als „die verfassungsmäßig garantierten Rechte aller Mitglieder einer Gesellschaft“ gezählt werden. Am anderen Ende der Skala der Festigkeit schaffen die Reallöhne Anrechte. Ein letzter Aspekt von Anrechten, den er einbringt, ist, dass sie nicht in einem kontinuierlichen Verlauf wachsen bzw. schrumpfen, sondern in Stufen geschaffen oder beseitigt werden, denn, „eine halbe Eintrittskarte ist keine Eintrittskarte.“ Trotz ihrer wesentlichen Bedeutung stellen die Anrechte für Dahrendorf - wie es weiter gezeigt wird - zwar eine notwendige, aber lange noch keine ausreichende Voraussetzung für den Zugang der Menschen zum „Angebot“, um sich Dahrendorfs origineller Terminologie zu bedienen.

Offenbar verzichtet Dahrendorf bewusst bei der Bestimmung des Angebotsbegriffs auf Termini wie „Güter“ oder ... „Wohlfahrt,“¹⁵⁸ die er für nicht ausreichend hält, „wenn es darum geht, das ganze Spektrum jener materiellen und immateriellen Wahlmöglichkeiten zu beschreiben, die durch Anrechte eröffnet werden.“¹⁵⁹ Das Angebot ist für ihn „der in gegebenen Aktionsfeldern vorhandene Fächer alternativer Möglichkeiten.“¹⁶⁰ Ihre Alternativität verdanken die Möglichkeiten dem Erfindungsreichtum von Märkten, den Wünschen von Menschen, den allerlei

¹⁵⁵ Vgl. zu den Begriffen Anrechte und Angebot Dahrendorf 1992a, S. 22-31.

¹⁵⁶ Dahrendorf 1992a, S. 27f.

¹⁵⁷ Dahrendorf 1992a, S. 28 (gilt auch für die allen weiteren den Begriff Angebot betreffenden Zitate in diesem Absatz).

¹⁵⁸ Dahrendorf 1992a, S. 29

¹⁵⁹ Dahrendorf 1992a, S. 29.

¹⁶⁰ Dahrendorf 1992a, S. 29.

organisierten Präferenzen und dem, „was Ökonomen Geschmack nennen.“¹⁶¹ Das Angebot kann nach Dahrendorf kontinuierlich steigen oder fallen. Im Prinzip handle es sich daher bei dem Begriff eher um einen „quantitativ als qualitativ, eher ökonomisch als rechtlich oder politisch“¹⁶² zu verstehenden Termin. Somit unterscheidet er sich von dem Begriff der Anrechte, zu dem er in einem spannungsreichen Verhältnis steht.

Betrachtet man dieses Verhältnis bei Dahrendorf genauer,¹⁶³ stellt man fest, dass die Anrechte und das Angebot (bzw. Politik und Ökonomie) hier korrelativ, d.h. aufeinander bezogen sind. Er zeigt, dass das eine das andere voraussetzt: „Gewisse Anrechtstrukturen sind ... eine notwendige Voraussetzung für das Wachsen des wirtschaftlichen Angebots, ... [und] umgekehrt hilft ein breites und wachsendes Angebot der Etablierung politischer Strukturen.“¹⁶⁴ Doch die Korrelation der beiden Sphären wird allzuleicht in eine Kausalbeziehung umgewandelt, als würde die Politik des Wirtschaftswachstums die Verwirklichung von Bürgerrechten garantieren oder als käme es auf der Grundlage einer Politik der Bürgerrechte quasi automatisch zu einer Steigerung der wirtschaftlichen und sozialen Wohlfahrt. Das ist jedoch, wie er mit Hinweisen auf Großbritannien nach dem Ersten Weltkrieg oder auf die Vereinigten Staaten des 20. Jahrhunderts zu zeigen versucht,¹⁶⁵ nicht der Fall. Vielmehr müssen die Anrechte und das Angebot nach Dahrendorf koordiniert bzw. aufeinander abgestimmt werden.

Die Abstimmung zwischen den beiden Konfliktgrößen erfolgt in seinem Konzept über die Einführung des Begriffs der Lebenschancen.¹⁶⁶ In Anknüpfung an Max Weber versteht er unter diesem Termin das, „was über die bloß formalen Bedingungen des Handelns hinaus nötig ist, um die freie, die offene Gesellschaft zu begründen.“¹⁶⁷ Er definiert sie als eine „Funktion von Optionen und Ligaturen.“¹⁶⁸ Auch hier ist eine Begriffsklärung angezeigt. Optionen sind für ihn „in sozialen Strukturen gegebene Wahlmöglichkeiten, Alternativen des Handelns, ... die je spezifische Kombination von Anrechten und Angebot.“¹⁶⁹ Sie betreffen sowohl die Angebotsseite mit ihren vielfältigen Wahlchancen als auch die Anrechtenseite mit ihren

¹⁶¹ Dahrendorf 1992a, S. 30.

¹⁶² Dahrendorf 1992a, S. 30.

¹⁶³ Vgl. dazu Dahrendorf 1992a, S. 31-38.

¹⁶⁴ Dahrendorf 1992a, S. 36.

¹⁶⁵ Vgl. Dahrendorf 1992a, S. 36f.

¹⁶⁶ Vgl. zum Begriff der Lebenschancen Dahrendorf 1992a, S. 39-45.

¹⁶⁷ Dahrendorf 1992a, S. 39.

¹⁶⁸ Dahrendorf 1992a, S. 39.

¹⁶⁹ Dahrendorf 1992a, S. 39f. Anzumerken ist, dass diese Kombination nicht einfach als eine Summe oder ein Produkt begriffen werden kann, auch wenn die Versuchung, sie so zu messen, nach Dahrendorf groß wäre. Er hält sie für viel komplizierter, ohne es jedoch näher auszuführen.

Zugangsmitteln zu Märkten, zur politischen Willensbildung und kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten. Den Begriff der Ligaturen, der die andere Seite der Lebenschancen ausmacht, leitet Dahrendorf von der lateinischen Vokabel *ligare* ab.¹⁷⁰ Die Ligaturen haben etwas „mit den Koordinaten zu tun, innerhalb derer Optionen Sinn ergeben.“¹⁷¹ Im Grunde spielen sie in seiner Theorie die Rolle der sozialen Traditionen, sie sind „tiefe kulturelle Bindungen, [die vermittelt ihren Orientierungen, Entscheidungsgehilfen und Richtungsvorgaben] die Menschen in die Lage versetzen, ... [den] Weg durch die Welt der Optionen zu finden.“¹⁷² Die klassischen Institutionen wie Familie, Gemeinde, Traditionsgruppe und Kirche sind deshalb für sie von großer Bedeutung. Die Notwendigkeit der Ligaturen ergibt sich für Dahrendorf aus der Kälte der modernen Projekte der politischen Demokratie und der Marktwirtschaft, die zwar „zivilisierte Erfindungen aufgeklärter Geister und Gemeinwesen [sind], ... Mechanismen der Problemlösung, geschaffen, um Veränderungen des Geschmacks, der Politik und sogar des Führungspersonals ohne Blutvergießen und unnötige Schmerzen möglich zu machen,“¹⁷³ aber keinen Sinn vermitteln können. Dies können nur die Ligaturen tun und daher sind sie für eine pluralistische Gesellschaft unverzichtbar.¹⁷⁴ Natürlich ist sich Dahrendorf sehr wohl der Bedeutungsabnahme der traditionellen Ligaturen in der modernen Gesellschaft bewusst. Die Modernität bedeutet „im Kern ein Bruch mit den Ligaturen früherer Zeiten.“¹⁷⁵ Daher fragt er danach, „ob es spezifisch moderne Ligaturen gibt, tiefe Bindungen, die ihre Kraft [auch im ständigen Wandel der Moderne] nicht verlieren.“¹⁷⁶ Und hier hat für ihn der Begriff der *civil society* seinen Ort.

Es lässt sich also mit guten Gründen behaupten, dass das Konzept der Bürgergesellschaft bei Dahrendorf zum Teil als eine Antwort auf den Prozess der Erosion und Auflösung sozialer Normen und Verbindlichkeiten im Zuge der kulturellen Modernisierung verstanden werden kann.¹⁷⁷ Er situiert die *civil society* „genau an der Stelle, an der in den klassischen soziologischen Theorien moderner Gesellschaften die Formulierung einer funktionalen Religionstheorie oder das Konzept der *religion civile* gestanden hatte. Mit dem Unterschied, daß

¹⁷⁰ „Vielleicht kann man von einer Tiefenkultur sprechen, die Menschen hält und leitet. Alle Erwägungen dieser Art führen zurück zu 'Bindungen', die eine gewisse 'Verbindlichkeit' haben: *Religion*, *Obligation*, die lateinische Vokabel *ligare* kehrt wieder, weshalb ich vorgeschlagen habe, hier von *Ligaturen* zu sprechen“ (Dahrendorf 1992a, S. 41).

¹⁷¹ Dahrendorf 1992a, S. 41.

¹⁷² Dahrendorf 1992a, S. 41.

¹⁷³ Dahrendorf 1993b, S. 11.

¹⁷⁴ Mit Recht hat daher Soosten festgestellt, dass Dahrendorf sich „mit der Betonung der Bedeutung der Ligaturen ... in überraschender Weise in der Nähe 'kommunitaristischer' Denkansätze [befindet], freilich ohne deren konzeptuelle Voraussetzungen zu teilen“ (Soosten 1993, S. 141).

¹⁷⁵ Dahrendorf 1992a, S. 43.

¹⁷⁶ Dahrendorf 1992a, S. 44.

¹⁷⁷ Vgl. dazu Soosten 1993, S. 142 oder Nothelle 1999, S. 116-120.

nun nicht mehr die Religion allein, sondern die Bürgergesellschaft mit ihren vielfältigen Assoziationen insgesamt auf die Dekomposition der sozio-moralischen Infrastrukturen mit der Schaffung 'spezifisch moderner Ligaturen' ... antwortet.¹⁷⁸ Die Bürgergesellschaft hat daher in der Dahrendorfschen Variante immer mit Bindungen und Sinnggebung zu tun.¹⁷⁹ Es geht bei ihr darum, „das Vakuum zwischen staatlicher Organisation und atomisierten einzelnen mit Strukturen zu füllen, die dem Zusammenleben der Menschen Sinn geben.“¹⁸⁰

Bevor man nun aber im nächsten Schritt zu einer näheren Bestimmung der Bürgergesellschaft in dem Konzept von Ralf Dahrendorf übergeht, sollte im Hinblick auf seinen Zugang zu dem Begriff folgendes zusammengefasst werden: Ausgehend von seiner Theorie der modernen Gesellschaft kommt er zu dem Schluss, dass „[d]ie Welt der Anrechte und des Angebots, der Politik und der Ökonomie, ... nicht für sich bestehen [kann, sondern dass beide] in der Welt der Gesellschaft“¹⁸¹ verankert sein müssen. „Lebenschancen sind eine doppelte Funktion, nämlich einmal die der Optionen als Verbindung von Anrechten und Angebot, und zum anderen die von Optionen und Ligaturen, wie sie die Gesellschaft bietet.“¹⁸² Die freiheitliche Gesellschaft kommt somit nach Dahrendorf nicht allein mit demokratischen Institutionen wie Verfassung und Rechtsstaat sowie mit einem marktwirtschaftlich orientierten Wirtschaftssystem aus. Sie bedarf einer dritten Säule: der Bürgergesellschaft.¹⁸³

Dahrendorf beschreibt die Bürgergesellschaft als eine auf der Grundlage individueller und liberaler Grundrechte basierende soziale Sphäre, die zwischen der staatlichen Gewalt und dem privaten Bereich der Individuen verortet ist und einen zivilen und humanen Raum für die Lösung der Konflikte bietet, welche sich aus der stets vorhandenen sozialen Ungleichheit einer Gesellschaft ergeben. Sie ist also eine normative Gesellschaft, da es in ihr Regeln gibt, die in

¹⁷⁸ Soosten 1993, S. 142.

¹⁷⁹ Er erklärt an einer Stelle, sie sei „das Medium des Lebens mit Sinn und Bedeutung“ (Dahrendorf 1992a, S. 279).

¹⁸⁰ Dahrendorf 1992a, S. 44.

¹⁸¹ Dahrendorf 1992a, S. 44.

¹⁸² Dahrendorf 1992a, S. 44.

¹⁸³ Anderenorts formuliert Dahrendorf, dass die freiheitliche Gesellschaft nicht nur politischer Institutionen (Demokratie) und Marktwirtschaft bedarf, sondern ebenso gesellschaftlicher Institutionen, „die die autonome Äußerung von Interessen, Werten und Vorlieben ermöglichen (civil society)“ (Dahrendorf 1991, S. 261). Es heißt für ihn, dass staatsbürgerliche Rechte „in den Köpfen und Herzen und vor allem in den Verhaltensgewohnheiten der Menschen Wirklichkeit werden [müssen]. Sie müssen zu Institutionen im vollen Wortsinn werden, nämlich zu Normen, die ohne äußere Sanktionen befolgt werden, weil sie zu einem Bestandteil des sozialen Habitus der Menschen geworden sind“ (Dahrendorf 1991, S. 257f.). Demokratie, Marktwirtschaft und civil society müssen sich also verbünden, denn „Demokratie bindet nicht, und Marktwirtschaft bindet auch nicht, ... [die civil society aber gerade jene Ligaturen definiert,] die nicht nur vereinbar sind mit Demokratie und Marktwirtschaft, sondern die gleichsam unbeabsichtigt eben diese stützen“ (Dahrendorf 1993a, S. 82f.).

organisatorische Formen gefasst werden.¹⁸⁴ Gebildet wird sie durch protopolitische Sozialmilieus, welche die Form von Vereinigungen und Verbindungen annehmen, in denen die Menschen ihren Interessen eigenständig nachgehen. Die Assoziationen sind jedoch keine apolitischen Nischen des privaten Rückzugs. Ein Moment von politischer Öffentlichkeit gehört immer zu ihnen dazu. Einigen von ihnen kommt eine besondere Bedeutung zu, weil sie Ligaturen stiften. Das können nach Dahrendorf „Kirchen sein, aber auch Vereine, ja Unternehmen.“¹⁸⁵ Man könne in diesem Zusammenhang nicht von einer grundsätzlichen Präferenz bestimmter Assoziationen sprechen.

Das Kernelement der Bürgergesellschaft stellen für Dahrendorf jedoch nicht ihre Akteure dar, zu denen er neben den verschiedensten Sonderinteressengruppen auch „[p]olitische Parteien und Gewerkschaften, ... Industrieunternehmer und soziale Bewegungen, freie Berufe und autonome Universitäten, [Medien,] freie Kirchen und gemeinnützige Stiftungen“¹⁸⁶ zählt. Es liegt vielmehr im Bürgerstatus, in einer Menge von unbedingt bestehenden Anrechten.¹⁸⁷ Ohne ihn gibt es keine Bürgergesellschaft. Der Bürgerstatus ist unveräußerlich und kann nicht aufgerechnet werden. Er schützt „die Teilhabechancen des Volkes einerseits vor dem Zugriff der Regierung und andererseits vor den Wechselfällen des Marktes.“¹⁸⁸ Zu Recht bezeichnet Dahrendorf daher die ihn ausmachenden Rechte als den Kompass, „mit dessen Hilfe wir den richtigen Kurs steuern können zwischen der Szylla eines Staates mit allen Machtbefugnissen und der Charybdis eines korporatistischen Kartells aus Organisationen und Institutionen, die unter Umständen für die Freiheit nicht weniger bedrohlich sind.“¹⁸⁹ Mit dem Bürgerstatus sind jedoch im Dahrendorfschen Konzept der Bürgergesellschaft nicht nur Rechte verbunden, wengleich sie seinen Kern ausmachen, sondern auch Pflichten, wie etwa Gesetzesgehorsam, Steuerpflicht oder Wehrpflicht.¹⁹⁰ Diese Pflichten „folgen weder aus Rechten noch sind sie deren

¹⁸⁴ Vgl. Dahrendorf 1993a, S. 75.

¹⁸⁵ Dahrendorf 1992a, S. 271.

¹⁸⁶ Dahrendorf 1991, S. 262.

¹⁸⁷ Im Hinblick auf die Anrechte unterscheidet Dahrendorf mit Bezug auf T. H. Marshall zwischen:

a) den Grundrechten, d.h. Bürgerrechten im engeren Sinn, wie etwa dem Recht auf die Gleichheit vor dem Gesetz, dem Recht der freien öffentlichen Rede oder dem Recht auf Eigentum, die ihren Ursprung im 18. Jahrhundert haben, b) den politischen Rechten, wie etwa dem aktiven und passiven, sowie dem allgemeinen und geheimen Wahlrecht oder dem Recht auf die Koalitionsfreiheit, die er als „Eintrittskarten zur Öffentlichkeit“ bezeichnet und nach der Zeit ihrer Entstehung dem 19. Jahrhundert zuordnet und c) den sozialen Rechten, wie etwa dem Recht auf Wohnraum, medizinische Betreuung, Existenzminimum oder Bildung, die dem Individuum einen Schutz bei unverschuldeter Not bieten und dem 20. Jahrhundert zu zuordnen sind (vgl. Dahrendorf 1992a, S. 60-67).

¹⁸⁸ Dahrendorf 1991, S. 263.

¹⁸⁹ Dahrendorf 1991, S. 262f.

¹⁹⁰ Vgl. Dahrendorf 1992a, S. 55f.

Voraussetzung.¹⁹¹ Die Bürgergesellschaft, so wie sie Dahrendorf versteht, ist also nicht einfach eine Gesellschaft von Individuen, sondern von Bürgern im vollen Sinne des Wortes.

Das „schöpferische Chaos der [V]ielen“¹⁹² oder „das Medium der Freiheit“¹⁹³, wie Dahrendorf die Bürgergesellschaft mit ihren Assoziationen des Öfteren bezeichnet, wird in seinem Konzept durch drei explizit aufgeführte Merkmale charakterisiert – durch die Vielfalt seiner Elemente, durch seine Autonomie und durch den Bürgersinn. Das erste Merkmal der civil society, die Pluralität, besagt, dass es in ihr „eine Fülle von Organisationen und Institutionen [gibt], in denen Menschen Dimensionen ihrer Lebensinteressen realisieren können.“¹⁹⁴ Wichtig ist dabei, dass es diese Fülle, verwirklicht durch eine Mehrzahl von Organisationen und Institutionen, auch in einzelnen Lebensbereichen gibt, denn, wo immer monopolistische Strukturen bestehen, gerät nach Dahrendorf die Bürgergesellschaft in Gefahr. Das heißt für ihn übrigens, dass der Staat mit seinem Gewaltmonopol oder eine Staatskirche als solche nicht zur Bürgergesellschaft gehören; „mehrere von Staat unabhängige Kirchen dagegen gehören zu ihr.“¹⁹⁵ Unter dem zweiten Merkmal, der Autonomie, ist „vor allem die Unabhängigkeit von einem Machtzentrum zu verstehen.“¹⁹⁶ Dahrendorf weiß dabei sehr wohl, dass eine völlige Unabhängigkeit der Bürgergesellschaft von staatlichen Instanzen heute kaum mehr möglich ist. So werden etwa die Universitäten vom Staat finanziert, die Arbeit vieler Assoziationen wird vom Staat bezuschusst. In der Praxis bedeutet daher dieses Merkmal in der ersten Linie, dass die Assoziationen der civil society nicht direkt vom Staat, besonders vom Zentralstaat, abhängig sind.¹⁹⁷ Es lässt sich nach Dahrendorf aber nicht leugnen, „daß Autonomie fester begründet ist, wenn sie auf der Eigeninitiative von Mitgliedern und in der Regel auch auf privatem Eigentum beruht.“¹⁹⁸ In dem dritten Merkmal von Bürgergesellschaften im Dahrendorfschen Konzept - dem Bürgersinn, manchmal von ihm auch Zivilität¹⁹⁹ genannt - begegnet man „der anderen, persönlichen Seite des Bürgerstatus,“²⁰⁰ einem Merkmal, das mit dem menschlichen Verhalten etwas zu tun hat. Es

¹⁹¹ Dahrendorf 1992a, S. 56.

¹⁹² Dahrendorf 1992a, S. 69.

¹⁹³ Dahrendorf 1992a, S. 69.

¹⁹⁴ Dahrendorf 1992a, S. 69.

¹⁹⁵ Dahrendorf 1992a, S. 69.

¹⁹⁶ Dahrendorf 1992a, S. 69.

¹⁹⁷ So ist es für Dahrendorf möglich, dass die kommunale Selbstverwaltung dort, wo die Gemeindeautonomie praktiziert wird, als ein Teil der Bürgergesellschaft verstanden werden kann (vgl. Dahrendorf 1992a, S. 69).

¹⁹⁸ Dahrendorf 1992a, S. 69.

¹⁹⁹ An einer Stelle gibt Dahrendorf zu erkennen, dass er trotz seines Wissens um die Unentbehrlichkeit des Bürgersinns bzw. der Zivilität für die civil society „Probleme“ mit diesem dritten Merkmal hat: „Ich bin vorsichtig, wenn die Diskussion des Bürgerstatus sich zu stark konzentriert auf die Bürgerpflichten und habe immer den Verdacht, daß diese Konzentration von den Anrechten ablenken soll“ (Dahrendorf 1993a, S. 78).

²⁰⁰ Dahrendorf 1992a, S. 70.

handelt sich bei diesem Charakteristikum um einen Rückgriff auf die Bürgertugenden, wie etwa Bürgerstolz, Bürgercourage und Teilnahme,²⁰¹ aber auch Toleranz und zivilisiertes Verhalten, die das „Lebenselixier der demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen“²⁰² ausmachen. Ohne diesen Bürgersinn gibt es laut Dahrendorf keine Bürgergesellschaft, denn sie ist „mehr als das in der Verfassung enthaltene Versprechen staatsbürgerlichen Rechte“,²⁰³ sie ist eine Gesellschaft, in der der Zivilität eine wesentliche Rolle zukommt. Mit anderen Worten existiert sie nicht nur auf formal garantierten und institutionell abgestützten Grund- und Menschenrechten, sondern ebenso auf den Bürgertugenden ihrer Mitglieder.

Auch wenn Dahrendorf explizit nur drei Charakteristika der Bürgergesellschaft nennt, lässt sich aus seinen Ausführungen ein weiteres, viertes Merkmal der civil society ableiten. Dieses Merkmal scheint zwar nicht desselben Ranges wie die ersten drei zu sein, aber doch von großer Bedeutung. Es ist das der Öffentlichkeit. Dahrendorf reflektiert darüber im Hinblick auf das Verhältnis von Bürgergesellschaft und autoritären bzw. totalitären Diktaturen.²⁰⁴ Er erinnert daran, „daß Bürgergesellschaften Diktaturen aller Art ein Dorn im Auge sind, ... [da] der Widerstand gegen [sie] sich häufig aus ... der Bürgergesellschaft speist.“²⁰⁵ Daraus entspringt auch die Art und Weise, wie die Diktaturen an die Bürgergesellschaften herantreten. Die totalitären Diktaturen, wie die Geschichte des Nationalsozialismus in Deutschland oder des Stalinismus im östlichen Mitteleuropa beweist, zielen auf eine totale Vernichtung jeglicher bürgerschaftlicher Strukturen. Die Existenz einer civil society in einer solchen Diktatur ist daher ausgeschlossen. Das autoritäre Regime dagegen erlaubt zwar manchmal ein Dahinsiechen der Bürgergesellschaft in „private[n] Nischen der inneren Emigration“²⁰⁶; diese Emigration von Assoziationen bzw. „die Hausmusik als Kern der Opposition“ ist aber für Dahrendorf nicht sehr glaubwürdig. Aufgrund dieser Reflexion neigt er also dazu, die Öffentlichkeit als ein letztes Merkmal der Bürgergesellschaft anzusehen.

Von den dargestellten Überlegungen ausgehend, beschäftigt sich Dahrendorf zum Schluss allgemein mit der Beziehung zwischen Staat und Bürgergesellschaft. Wie bereits weiter oben dargelegt, gehört der Staat mit seinem Gewaltmonopol in dieser Gesellschaftskonzeption nicht

²⁰¹ Mit Teilnahme meint Dahrendorf wohl vornehmlich das bürgerliche Engagement, demnach der Bürger nicht fragt, „was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst was“ (Dahrendorf 1992a, S. 70).

²⁰² Soosten 1993, S. 142.

²⁰³ Dahrendorf 1991, S. 257.

²⁰⁴ Vgl. dazu Dahrendorf 1993a, S. 78f. und vgl. Dahrendorf 1992a, S. 70f.

²⁰⁵ Dahrendorf 1993a, S. 78.

²⁰⁶ Dahrendorf 1992a, S. 70.

zu der civil society. Wie lässt sich nun aber das Verhältnis beider Größen charakterisieren? Allem voraus macht Dahrendorf deutlich, dass er - wohl wissend um die Berechtigung der antietatistischen Ausrichtung der bürgergesellschaftlicher Gruppierungen im Kontext der totalitären Systeme - die These, „daß es einen notwendigen Gegensatz ... zwischen bürgerlichen Gesellschaft und Staat [gibt],“²⁰⁷ für prinzipiell falsch hält. Es sei „ein subalternes Mißverständnis, Bürgerinitiativen als Kampfgruppen gegen demokratische Regierungen zu sehen.“²⁰⁸ Die beiden Größen - Staat und civil society - gehören in seinem Konzept unter normalen, d.h. freien Verhältnissen, vielmehr zusammen. Das Zueinander der beiden ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre die Bürgergesellschaft einerseits eine bewusste und explizite Stütze des Staates, die andererseits vom Staat fürsorglich verwöhnt werden sollte, denn „vor der allzu engen Allianz mit den Herrschenden sind die vielfältigen autonomen Instanzen immer zu bewahren.“²⁰⁹ Eine ‚gesunde‘ Beziehung zueinander kennzeichne sich daher eher durch die Freiheit und die Autonomie der Bürgergesellschaft dem Staat gegenüber. Hierbei lässt die Staatsgewalt „breite Bereiche des Lebens der Menschen allein ...“, so daß diese sich weder für noch gegen dessen Institutionen entfalten müssen.“²¹⁰ Die Bürgergesellschaft kann somit ihre Rolle als das normale Lebensmedium der Menschen, in dem dem einzelnen Lebenschancen offeriert werden, wahrnehmen, ohne dass der Staat dabei in irgendwelcher Weise tätig sein muss.²¹¹ Somit vertritt Dahrendorf die Konzeption einer vom Staat grundsätzlich unabhängigen Bürgergesellschaft, die jedoch von ihrer Autonomie ausgehend letztendlich eine fruchtbare Kooperation mit dem Staat und mit der Marktwirtschaft eingeht und dadurch mehr Lebenschancen für mehr Menschen entstehen lässt.²¹²

Es ist für Dahrendorf kennzeichnend, dass er sich nirgendwo mit den Förderpotentialen des Staates im Hinblick auf die Entstehung bzw. die Weiterentwicklung der Bürgergesellschaft beschäftigt. In seinem Konzept entsteht die civil society von unten durch das Zusammenwirken von Bürgern, ohne dass der Staat dabei aktiv sein müsste. In einem Normalfall²¹³ geschieht es

²⁰⁷ Dahrendorf 1993a, S. 79.

²⁰⁸ Dahrendorf 1992a, S. 71.

²⁰⁹ Dahrendorf 1992a, S. 71.

²¹⁰ Dahrendorf 1992a, S. 71.

²¹¹ Dahrendorf formuliert es folgendermaßen: „[Die Bürgergesellschaft] ist eine Welt, in der ein großer Teil des Lebens in freien Gesellschaften sich abspielen kann, eine Welt, die insoweit den Staat eigentlich nicht braucht, und die den demokratischen Staat allenfalls indirekt stützt, insoweit sie ihn entlastet und Menschen Lebensmöglichkeiten offeriert, für die diese den Staat nicht brauchen“ (Dahrendorf 1993a, S. 80).

²¹² Vgl. Dahrendorf 1992a, S. 71.

²¹³ Dem Normalfall entziehen sich aus der Sicht Dahrendorfs mindestens drei Länder (England, die Vereinigten Staaten von Amerika und die Schweiz), in denen die Bürgergesellschaft bereits vor einem Zentralstaat, der jener erst mühsam gewisse Rechte abtrotzen musste, existierte (vgl. Dahrendorf 1992a, S. 71).

so, dass entweder die Bürger ihre freie soziale Sphäre - eben die civil society - gegen die Vormachtsansprüche autoritärer oder totalitärer Staaten erkämpfen müssen oder dass sie sukzessive mit ihrem oft einer Not entsprungenen Handeln die civil society einfach aufbauen. In jedem Fall dauert das alles seine Zeit, denn die „Bürgergesellschaften entstehen nicht über Nacht und auch nicht in der Zeitspanne, in der sich demokratische Verfassungen entwerfen oder selbst die Grundlagen der Marktwirtschaft legen lassen.“²¹⁴

Mehr Aufmerksamkeit widmet Dahrendorf dagegen der Gefährdung, der die Bürgergesellschaft seitens des Staates und seitens ihr selber ausgesetzt ist.²¹⁵ Eine Bedrohung für die civil society stellt einmal der „Hang zur Totalität“ dar, der allen staatlichen Instanzen innewohnt und der durch eine Vorstellung getragen wird, dass es so etwas wie Gesellschaft nicht gibt, sondern nur Individuen. Wird eine solche Vorstellung, die den gesamten Zwischenbereich, das eigentliche Medium der Freiheit, negiert, realisiert, maßen sich nach Dahrendorf staatliche Instanzen Dinge an, „die sie erstens nicht leisten können und die zweitens zu einer systematischen Einengung des Lebensspielraumes von Menschen führen, weil sie die Autonomie von Institutionen verletzen.“²¹⁶ Eine derartige Welt, in der es einerseits nur atomisierte einzelne und andererseits den Staat gibt, „ist aber“ - so Dahrendorf - „eine Welt der Unfreiheit.“²¹⁷ Eine nächste, quasi von innen ausgehende Gefährdung der Bürgergesellschaft sieht er in der Kartellisierung und im Korporatismus der bürgergesellschaftlichen Assoziationen. Bei lang andauernder politischer Stabilität tendieren diese nämlich dazu, „sich erstens kartellartig zusammenschließen und zweitens als Kartell eine besonders enge Beziehung zum Staat zu suchen.“²¹⁸ Somit tragen sie aber zu einer Rigidität bei, die jeden Wandel unmöglich macht und letztendlich die Freiheit zerstört.

Mit Aussagen Dahrendorfs im Hinblick auf die Gefährdungen der Bürgergesellschaft geht nun auch der Absatz zu Ende, der sein Konzept der civil society vorstellen sollte. Es wurde gezeigt, dass Dahrendorf die Bürgergesellschaft als ein Produkt der Zivilisation, als eine moderne und notwendige Antwort auf die Probleme der sozialen Ordnung versteht. Sie ist für ihn der Raum, in dem der Konflikt zwischen Anrechten und Angebot, zwischen Politik und Ökonomie entschärft wird. Zu dieser Konfliktentschärfung trägt sie dadurch bei, dass sie Optionen sowohl auf die

²¹⁴ Dahrendorf 1992a, S. 72.

²¹⁵ Vgl. Dahrendorf 1992a, S. 72f., vgl. Dahrendorf 1993a, S. 81f.

²¹⁶ Dahrendorf 1993a, S. 82.

²¹⁷ Dahrendorf 1992a, S. 72.

²¹⁸ Dahrendorf 1993a, S. 81; vgl. dazu auch Dahrendorf 1992a, S. 166f.

materiellen als auch auf die immateriellen Güter der Gesellschaft offen hält. Als unersetzlich für die Existenz einer Bürgergesellschaft erweisen sich einerseits eine Menge von Bürgerrechten, welche die Teilhabechancen des Volkes vor dem Zugriff der Regierung sowie vor den Wechselfällen des Marktes schützen, und andererseits der Bürgersinn mit der Qualität der modernen Ligaturen. Sie ist neben der Marktwirtschaft und der Demokratie eine dritte unentbehrliche Säule des freien Gemeinwesens, ja man kann sagen, „daß die Bürgergesellschaft den verlässlichsten Anker der Freiheit darstellt.“²¹⁹

2.4.2 Die kommunitaristische Variante der Bürgergesellschaft

Generell anders akzentuierte Konzepte der civil society sind bei den Kommunitaristen zu finden. Auch wenn sich die vorliegende Arbeit keinesfalls mit der kommunitaristischen Bewegung ausführlich beschäftigen kann, ist es zum richtigen Verständnis der kommunitaristischen Variante der Bürgergesellschaft unumgänglich, mindestens die Ausgangspunkte und die wichtigsten Anliegen der Kommunitaristen kurz zu erläutern.

Zum Kommunitarismus

Kommunitarismus ist am ehesten als eine Denkrichtung zu charakterisieren, die zu Beginn der neunziger Jahre in den Vereinigten Staaten entstanden ist und die dortige sozialphilosophische und sozialetische Diskussion stark geprägt hat. Sie ist verbunden mit Namen wie Charles Taylor, Amitai Etzioni, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer oder Benjamin Barber. Da es sich dabei in erster Linie um „eine philosophisch-anthropologische und sozialphilosophische Position, die normativistischen Disziplinen wie der politischen Theorie oder der Moralthorie zugrunde gelegt werden kann,“²²⁰ handelt, wäre es ein Fehler, den Kommunitarismus ohne weiteres als eine fest umrissene politisch-theoretische Position zu begreifen. Er stellt keinesfalls eine einheitliche Schule dar. Zu Recht zeigt daher etwa van den Brink mit Hinweis auf Walzer oder Taylor, „daß man eine Theorie auf sozialphilosophischer Ebene mit kommunitaristischen Argumenten unterstützen kann, während man auf normativer Ebene eine eher liberale Position vertritt.“²²¹

²¹⁹ Dahrendorf 1992a, S. 111.

²²⁰ Brink 1995, S. 15.

²²¹ Brink 1995, S. 16.

Das Aufkommen der kommunitaristischen Ideen wird in der einschlägigen Literatur als eine verständliche Reaktion auf das liberale Denken der achtziger Jahre gedeutet. Die wachsende Atomisierung und Isolierung der Individuen im Kontext der Pluralität habe danach ihren Ursprung im liberalen Individualismus, welcher den Vorrang des Individuums vor der Gesellschaft einseitig betone. Die liberale Gesellschaft verkenne, so die kommunitaristisch Denkenden, dass die Individuen nicht völlig autonome Wesen sind, sondern immer ein Teil von Kommunitäten. Die Sicht des Individuums, welche die sozialen Bezüge zu einer nachgeordneten Dimension erklärt, halten sie daher für verkürzt. Ihre Kritik zielt also auf das - ihrer Meinung nach - „in funktionaler ... [und] analytischer Hinsicht“²²² defizitäre Menschenbild des Liberalismus. Der Community-Begriff wird dabei als das Gegenstück zum Begriff des Individuums im Liberalismus eingesetzt. In der Tat kann man dann die philosophische Kommunitarismus-Diskussion in ihrem Ursprung als eine „ontologische“²²³ bezeichnen.

Der Verweis auf die Einbettung der einzelnen in ein größeres Ganzes spielt dann in dieser Diskussion eine wesentliche Rolle. Die Kommunitaristen heben darin hervor, dass die Entwicklung und die Orientierung eines jeden Individuums auf verbindliche Lebensgemeinschaften und übergeordnete Lebenszusammenhänge angewiesen ist.²²⁴ Anders gesagt, zeichnet sich jedes Individuum dadurch aus, dass es seine persönliche und soziale Identität nur im Horizont gemeinsamer Überzeugungen und Institutionen ausbilden und weiterentwickeln kann. Die kommunitaristische Theorie nimmt daher ihren Ausgang bei der sozial konstituierten und kulturell situierten Person als Mitglied einer durch substantielle Werte integrierten Gemeinschaft – „community“. Diese substantiellen Werte sind dabei meist sittlicher Natur, sie sind Werte des ‚guten Lebens‘, die von größter Bedeutung nicht nur für die Identität des Individuums, sondern auch für die der Gemeinschaft seien. Somit stellen sie „ein substantiell-ethisches Gegenstück zu abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien und Prozeduren politischer Willensbildung“²²⁵ des Liberalismus dar.

²²² Bedford-Strohm 1999, S. 385.

²²³ Schick 1999, S. 2. Schick weist hier darauf hin, dass die kommunitaristischen Philosophen zwar größtenteils Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung akzeptieren, sie „bezweifeln aber, daß das zu ihrer Umsetzung notwendige ‚hohe Maß an Solidarität unter den Beteiligten‘ ... bei Menschen vorhanden sei, die dem ‚ungebundenen Selbst‘ ... entsprechen, von dem Rawls in seiner Ableitung der Gerechtigkeitsgrundsätze ausgehe.“

²²⁴ Vgl. Huber 1998, S. 198.

²²⁵ Vgl. Brink 1995, S. 15f. Brink stellt an dieser Stelle fest, dass während der Kommunitarismus noch in den achtziger Jahren dank des Plädoyers einiger seiner Verfechter (etwa Alasdair MacIntyres oder Michael Sandels) für eine in modernen Gesellschaften schwer vorstellbare homogene, ganzgesellschaftliche Sittlichkeit zu Recht als eine reale Gefährdung für die Errungenschaften des liberalen Individualismus gelten konnte, ist inzwischen klar geworden, dass er „den Liberalismus nicht ersetzen, ihn aber wohl mit wichtigen Einsichten ergänzen kann.“

Man kann also feststellen: Während das Sozialmodell des Liberalismus das selbstbezogene Individuum in den Mittelpunkt stellt und es als Ausgangs- und Zielpunkt aller politisch-sozialen Ordnung sieht, begreift das kommunitaristische Modell dagegen den Menschen als von vornherein in Bindungen und Verantwortlichkeiten stehend. Der Mensch ist, so die Theorie des Kommunitarismus, ein Individuum in Gesellschaft und Gemeinschaften, wobei es angesichts verschiedener Gesellschaften und historischer Situationen mal mehr das Ich und mal mehr das Wir zu betonen gilt.²²⁶ Das Individuum geht dabei in der Gemeinschaft nicht auf, noch ist die Gemeinschaft nur eine Ansammlung von Individuen. Der Mitmensch und seine Freiheit stellen letztendlich für die Kommunitaristen nicht die Grenze der eigenen Freiheit, sondern ihre Bedingung.²²⁷

Nachdem die Ausgangspunkte der Kommunitaristen vorgestellt wurden, stellt sich nun angesichts der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus die Frage nach dem Weg „aus der Misere“ der Atomisierung und Isolierung der Individuen. Wenn der liberalen Gesellschaft wirklich die Gemeinschaft als wichtige Quelle der Befriedigung unserer innersten Bedürfnisse und als Lebenselixier ihrer moralischen Werte (nach Kommunitaristen also ihre Grundlage) verloren ging, was ist zu unternehmen? Eine einheitliche kommunitaristische Antwort gibt es auf diese Frage nicht. Denn wie bereits festgehalten wurde, ist der Kommunitarismus keinesfalls als eine eindeutige politisch-theoretische Position zu verstehen. Trotzdem lassen sich klare kommunitaristische Akzente erkennen.

Nach Etzioni, einem der Wortführer der Kommunitaristen, brauche die liberale Gesellschaft „die Rekonstruktion der Gemeinschaft, ... die Wiederherstellung der Bürgertugenden, ... ein neues Verantwortungsbewußtsein [und] ... die Stärkung der moralischen Grundlagen unserer Gesellschaft.“²²⁸ Die Gemeinschaft solle nach dem kommunitaristischen Verständnis so rekonstruiert werden, dass der Akzent in einem stärkeren Maße „auf das ‚Wir‘..., auf unsere gemeinsamen Werte, auf den Gemeinschaftsgeist“²²⁹ gelegt wird. Unter der Erneuerung der Gemeinschaft versteht jedoch Etzioni keinesfalls eine Rückkehr zu traditionellen Formen der Gemeinschaft, zur homogenen Gemeinschaft. Dies sei in der modernen Gesellschaft nicht nur unmöglich, sondern auch nicht wünschenswert. Nach seiner Ansicht benötige die moderne Zeit Gemeinschaften, die Vielfalt mit Einheit verbinden. Sie brauche Teilgemeinschaften, in denen

²²⁶ Vgl. Etzioni 1995, S. 30.

²²⁷ Vgl. dazu Böckenförde 1991, S. 113.

²²⁸ Etzioni 1995, S. IX.

²²⁹ Etzioni 1995, S. 30.

die zur Anwendung kommenden Werte durchaus ethisch und kulturell unterschiedlich sein können. Die Einheit unter der Teilgemeinschaften, eine 'Übergemeinschaft', solle in seiner Vision durch einen Rahmen von Kernwerten (Demokratie, Grundrechte und gegenseitige Achtung) gesichert werden.²³⁰ Der kommunitaristische Ruf nach einem neuen Verantwortungsbewusstsein - ein nächster Akzent dieses Denkansatzes - meint nichts anderes als den Wunsch, dass die vielen Individualrechte des Liberalismus von sozialen Pflichten begleitet werden sollen.²³¹ Und letztendlich fordern die Kommunitaristen eine Stärkung der moralischen Grundlagen der Gesellschaft durch Wiederherstellung der Tugenden.²³² Die Moral gilt für sie dabei als eine Angelegenheit der Gemeinschaft. Zwar sehen auch sie das Gewissen als die oberste Instanz, die über das sittliche Verhalten des Menschen wacht, trotzdem ist das Gewissen, wie Etzioni betont, weder angeboren noch - bei den meisten - selbstverstärkend. Die Gemeinschaft spielt daher im kommunitaristischen Ansatz eine wesentliche Rolle bei der Vermittlung der moralischen Standards.²³³

Fasst man nun zusammen, geht es den Kommunitaristen nach Worten Etzionis um eine Balance zwischen dem Extremindividualismus und dem Kollektivismus, um eine gute Mischung von Eigennutz, Selbstdarstellung und Gemeinsinn.²³⁴ Der Weg dazu führe für sie über eine tugendethische Erneuerung der Gesellschaft, über einen Wandel der Einstellungen, denn die Anliegen der Kommunitaristen haben wenig mit Gesetzen und Verordnungen zu tun, die letztlich auf staatliche Gewalt bauen. Mit dem angezielten sozialen Wandel, der durch einen Wandel der Einstellung herzustellen sei, wird schließlich in Etzionis Vision die Hoffnung auf eine besser funktionierende Wirtschaft und Gesellschaft sowie einen besser funktionierenden Staat verbunden.²³⁵

Ob Etzionis Visionen einmal realisiert werden können, bleibt der Geschichte überlassen. Jedenfalls zeigen seine Ausführung deutlich, dass die Stärke der kommunitaristischen Denkrichtung eher im philosophisch-anthropologischen und sozialphilosophischen Bereich als im normativen Gebiet zu suchen ist.

²³⁰ Vgl. Etzioni 1995, S. 141-144.

²³¹ Vgl. Etzioni 1995, S. 5-13.

²³² Vgl. Etzioni 1995, S. 14-17.

²³³ Vgl. Etzioni 1995, S. 35-39.

²³⁴ Vgl. Etzioni 1995, S. X, vgl. Ebd., S. 30.

²³⁵ Vgl. Etzioni 1995, S. 35.

Zivilgesellschaftliche Konzepte der Kommunitaristen

Die Ausgangspositionen der Kommunitaristen - ihr Akzent auf Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit - prädestinieren beinahe diese Denkrichtung zu einer Beschäftigung mit der Thematik der Bürgergesellschaft. Oft werden sogar beide Konzepte als identisch betrachtet, wenn die Bürgergesellschaft als die greifbare Form der von den Kommunitaristen ersehnten Gemeinschaft angesehen wird. Eine solche Sicht ist jedoch unzulänglich.

Die bereits vorgestellten Denkwurzeln der Kommunitaristen heißen für die kommunitaristischen Konzepte einer Bürgergesellschaft, dass die Gesellschaft sich in ihnen primär über Gemeinschaft konstituiert, „also durch die Zugehörigkeit aller Gesellschaftsmitglieder zu bestimmten ethnischen oder kulturellen Gruppierungen, deren Traditionen die Beteiligten durch aktive soziale und politische Beteiligung reproduzieren.“²³⁶ Sind die Beziehungsmuster in liberalen Konzeptionen durch Verträge geprägt, übernehmen in kommunitaristischen Entwürfen die „Netzwerke des Eingebundenseins, der Zugehörigkeit und Mitgliedschaft“²³⁷ ihre Rolle. Entscheidend sind dabei nicht die erworbenen Zugehörigkeiten, d.h. solche, die man frei wählen kann, sondern die zugeschriebenen Zugehörigkeiten, in die man hineingeboren wird. Diese – zwar selbst ein Ergebnis der Kultur – werden als natürliche Gemeinschaftsformen angesehen, was sie mit einer hohen moralischen Dignität ausstattet, die die erworbenen Beziehungsformen nur selten ausweisen können. Der Hauptakteur der kommunitaristischen zivilgesellschaftlichen Konzepte ist somit „das Mitglied einer Gemeinschaft, die sich durch Geburt, Blutsbande oder Tradition definiert.“²³⁸ Solche Konzepte reagieren auf die Individualisierungstendenzen der modernen Gesellschaft mit der Hervorhebung der integrierenden Kraft der zugeschriebenen Zugehörigkeiten, die den Individuen eine Sicherheit mitten in einer unsicher gewordenen posttraditionellen Welt bieten. Die andere Seite der Medaille stellt jedoch die Gefahr dar, welche von den zugeschriebenen Zugehörigkeiten für die Allgemeinheit ausgehen kann,²³⁹ denn die dichten Solidaritätsbeziehungen in askriptiven Gemeinschaftsformen sind in letzter Konsequenz mit hierarchischen Sozialbeziehungen, Konformitätsdruck und Exklusivitätsverhältnissen verbunden. Wenn und insoweit „keine Zugehörigkeitsbindungen und Solidaritätsbeziehungen über die einzelnen partikularistischen Gemeinschaftsformen hinweg entstehen, kann eine in

²³⁶ Olk 2001, S. 36.

²³⁷ Olk 2001, S. 36.

²³⁸ Olk 2001, S. 36.

²³⁹ Vgl. Olk 2001, S. 36.

diesem Sinne kommunitaristisch verstandene Bürgergesellschaft zu einem Ort des traditionellen Autoritarismus, Paternalismus und der hierarchischen Sozialbeziehungen pervertieren.“²⁴⁰

Damit hängt auch ein nächstes Problem der kommunitaristischen Varianten der Bürgergesellschaft in der Moderne zusammen. Gemeint ist das Schwächen der partikularistischen Gemeinschaftsbindungen infolge von Existenz universeller Standards von Inklusivität, Gleichheit und Gerechtigkeit. Dieses hat nämlich Konsequenzen für das Verhältnis von Bürgergesellschaft und Staat in kommunitaristischen Denkmodellen, denn „je mehr sich die Bürgergesellschaft als eine ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘ versteht, die alle moralische Autorität für sich beansprucht, desto mehr setzt sie sich in einen Gegensatz zum an universalistischen Gleichheitsgrundsätzen orientierten Staat.“²⁴¹ Dass eine solche Entwicklung fatale Folgen für die menschliche Gesellschaft haben kann, hat die Geschichte des 20. Jahrhunderts bewiesen.

Eine Gefährdung der Gesellschaft würde dagegen die krasse Gegenüberstellung der Bürgergesellschaft als einer rein privaten Sphäre gegenüber der öffentlichen Sphäre des Staates darstellen, welche sich ebenso von der kommunitaristischen Denkweise ableiten ließe. Ein so konzipiertes bipolares Gesellschaftsmodell erweist sich jedoch als unterkomplex, „denn die sozialen Beziehungen und Akteure der Bürgergesellschaft erschöpfen sich nicht in einer Vielzahl von Gemeinschaftsbeziehungen und Gemeinschaftsbindungen im privaten Raum.“²⁴² Die Bürgergesellschaft hat vielmehr auch eine öffentliche Dimension. Das bürgerschaftliche Engagement findet nämlich nicht nur in den Untergemeinschaften statt, sondern auch im öffentlichen Raum, der alle Gesellschaftsmitglieder umspannt. Somit hat es einen explizit politischen Charakter und muss als Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen betrachtet werden. Eine in kommunitaristischer Weise verstandene Bürgergesellschaft diene also sowohl individuellen wie kollektiven Zwecken: „der Reproduktion der für unser individuelles und kollektives Selbstverständnis ausschlaggebenden Gemeinschaftswerte, die auch im Rechtssystem und im politischen System zum Ausdruck kommen sollten.“²⁴³

Unter den Kommunitaristen gibt es verschiedene Antworten auf die Frage, wie diese auf ethische Fragen zugespitzte Bürgergesellschaft konkretisiert werden soll. Viele darunter sind eindimen-

²⁴⁰ Olk 2001, S. 36.

²⁴¹ Olk 2001, S. 36.

²⁴² Olk 2001, S. 40.

²⁴³ Brink 1995, S. 18.

sional und zielen, wie die des Michael Sandels, Amitai Etzionis oder des Benjamin Barbers, auf ein anachronistisch anmutendes Plädoyer für eine Wiederbelebung des 'bürgerlichen Humanismus'.²⁴⁴ Die Bürgergesellschaft muss jedoch nicht nur auf die Tugend der Bürger, sondern zugleich auf die entsprechenden Strukturen bauen, die für die Kontinuität und Verlässlichkeit moralisch-ethischer Errungenschaften sorgen und zugleich freiheitssichernde Funktion haben. Solche Ansätze sind unter den Kommunitaristen ebenfalls zu finden – beispielsweise bei Michael Walzer. Da dieses kommunitaristische Konzept mit seiner Mehrdimensionalität der faktischen Differenzierung der modernen Gesellschaft und ihrem ethischen und kulturellen Pluralismus mehr als die vielen anderen kommunitaristischen Modelle gerecht wird, soll sein Modell nun exemplarisch als die kommunitaristische Variante der Bürgergesellschaft vorgestellt werden.

*Michael Walzers Konzept der zivilen Gesellschaft*²⁴⁵

Der amerikanische Politikwissenschaftler und Philosoph Michael Walzer, der sich dagegen verwehrt, als Kommunitarist bezeichnet zu werden, widmet sich in seinen Texten der Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Gemeinwohl und Eigennutz. Da er nicht in dem traditionellen Alternativschema „entweder - oder“ verharren will, sucht er nach neuen Verknüpfungen von „wir“ und „ich“. Dies tut er, indem er einerseits beim kommunitaristischen Anliegen ansetzt, die Gesellschaft als eigenständige Größe zu rekonstruieren und stark zu machen, und andererseits beim Liberalismus anknüpft, dessen wichtigste Errungenschaften ihm unverzichtbar sind, wenngleich er sich auch deutlich von dessen ausschließlichem Grundansatz beim Individuum absetzt. Bevor nun aber Walzers Konzept der zivilen Gesellschaft vorgestellt wird, ist es unumgänglich, den anthropologischen und sozialphilosophischen Zugang zu seinem Gesellschaftsbegriff zu erläutern.²⁴⁶

Zuerst würdigt Walzer die Leistung des Liberalismus im Hinblick auf die Gesellschaft, die er „Kunst der Trennung“²⁴⁷ nennt. Er meint mit der Trennung die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Bereiche (Religion, Politik, Wirtschaft, Familie, usw.), die von den Liberalen gelehrt und praktiziert wurde. Diese Trennung gilt Walzer als Ermöglichung von

²⁴⁴ Vgl. Etzioni 1995; vgl. Barber 1994, 1995; vgl. Sandel 1992, 1995.

²⁴⁵ In Anlehnung an den Text von Michael Walzer, der im Deutschen unter der Überschrift „Was heißt zivile Gesellschaft“ (vgl. Walzer 1995) veröffentlicht wurde, wird in diesem Absatz für die „civil society“ der Begriff „zivile Gesellschaft“ benutzt.

²⁴⁶ Vgl. dazu Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 174-184.

²⁴⁷ Walzer 1996, S. 38.

Freiheit, durch sie wurde die Freiheit geschaffen und realisiert. Diese liberale Kunst der Trennung ist allerdings nicht nur die Ursache der Freiheit, sondern sie fördert gleichzeitig auch Gleichheit, und zwar in dem Sinne, dass die in den verschiedenen Bereichen erreichte Freiheit jeweils gleich, d.h. gleichwertig ist.²⁴⁸ Walzer ist sich jedoch in diesem Zusammenhang ebenfalls der für ihn offenkundigen Defizite des liberalen Denkens bewusst. Den Liberalen fehlt es nach Walzer an der wirklichkeitsbezogenen Erkenntnis und Wahrnehmung, dass die ideale Trennung der gesellschaftlichen Bereiche in derartigen Eindeutigkeit in der Praxis nie vorkommen kann. Es gibt Bereiche, von denen und aus deren Eigengesetzlichkeit heraus Strukturen entwickelt werden, die sich der Kunst der Trennung widersetzen.²⁴⁹ Um dem Faktum, dass sich bestimmte Strukturen der Kunst der Trennung zur Wehr setzen, gerecht zu werden und zugleich den Erfolg der liberalen Philosophie zu bewahren, ergibt sich für Walzer als Lösung die Notwendigkeit einer Entprivatisierung bzw. einer Vergesellschaftung der Macht.²⁵⁰ Walzer kritisiert am liberalen Denken jedoch nicht nur den Mangel an wirklichkeitsbezogener Erkenntnis im Hinblick auf die Trennung der Lebensbereiche sondern auch die defizitäre Anthropologie, die der Kunst der Trennung zugrunde liegt. Er kritisiert „den Mythos des isolierten Individuums“²⁵¹, auch wenn er seinen Hintergrund versteht, denn der vom Liberalismus angezielte Mensch, der völlig außerhalb aller Institutionen und sozialer Beziehungen steht, der „Mensch an sich“, „dieser Mensch existiert nicht und kann in keiner vorstellbaren, sozialen Welt leben. ... Der liberale Held, der Schöpfer seiner eigenen Persönlichkeit und all seiner sozialen Rollen ist ein Mythos.“²⁵² Vielmehr – und dadurch kommt Walzers Anthropologie zum Ausdruck – ist davon auszugehen, dass eine Person nur zu verstehen ist, „wenn wir ihre Biographie, die Geschichte ihrer Übereinkünfte und Beziehungen“²⁵³ untersuchen, wobei dann noch einmal zu betonen ist, dass eine solche Biographie eingebunden ist in die jeweilige Sozialgeschichte.

Aus der Kritik am liberalen Denken und auf der Basis seiner Grundaxiome entwickelt Walzer sein eigenes Konzept der „Kunst der Trennung“. In einer besonderen Weise ist dafür sein Verständnis von gesellschaftlichen Institutionen (Kirchen, Schulen, Märkte, Familien usw.) als geschichtlich und sozial-kulturell konstituierten Größen (genauso wie das von Individuen) bedeutend. Diese sind nach Walzer durch zweierlei ermöglicht und begrenzt: durch Kooperation

²⁴⁸ Vgl. Walzer 1996, S. 48.

²⁴⁹ Walzer denkt hier vorrangig an die Wirtschaft (vgl. Walzer 1996, S. 50f.).

²⁵⁰ Vgl. Walzer 1996, S. 50.

²⁵¹ Walzer 1996, S. 53.

²⁵² Walzer 1996, S. 55.

²⁵³ Walzer 1996, S. 55.

und durch bestimmte tradierte Muster von Regeln und Sitten. Die Kunst der Trennung beruht dann nicht auf der Getrenntheit der Individuen, die für ihn zwar ein biologisches, aber kein soziales Phänomen ist, sondern auf der Getrenntheit der „Institutionen, Praktiken und Beziehungen verschiedenster Art.“²⁵⁴ Die Kunst der Trennung wurzelt somit bei Walzer in der sozialen Komplexität, denn er greift zwar ein zentrales liberales Anliegen auf, bettet es aber in die soziale Komplexität ein. Der Zweck dieser Trennung ist dann in der Logik der Sache nicht die Generierung einsamer isolierter Individuen, sondern die Sicherung der „Unversehrtheit der Institutionen“²⁵⁵, also die Ermöglichung und Realisierung von Freiheit und Gleichheit. Das Walzersche Verständnis von Freiheit ist wiederum sozial gebunden: Für ihn ist Freiheit „eine Summe von Freiheiten“, bestehend aus „Rechten innerhalb bestimmter Handlungsräume“.²⁵⁶ Dieses Freiheitsverständnis schließt zugleich das Fehlen spezifischer Formen der Ungleichheit im Sinne eines Herrschaftsverhältnisses ein. Aus der sozialen Dimension dieses Freiheitsverständnisses ergibt sich jedoch auch die Tatsache, dass eine völlige Trennung der Bereiche im Sinne einer Absonderung in der Wirklichkeit unmöglich ist, da „dieselben Menschen die verschiedenen Räume [bewohnen] und ... eine Geschichte und Kultur [teilen].“²⁵⁷

Angeschlossen an diesen schnellen Weg durch die Anthropologie und Sozialphilosophie von Michael Walzer kann nun sein Konzept der zivilen Gesellschaft vorgestellt werden. Er entwickelt es aus vier von ihm kritisierten Antworten auf die Frage nach gutem Leben: der republikanischen, der sozialistischen, der kapitalistischen und der nationalistischen.²⁵⁸ Diese vier Antworten schlägt er vor, als vier einander bekämpfende Ideologien zu betrachten. Er kritisiert an ihnen, dass eine jede von ihnen Vollständigkeit und Richtigkeit ausschließlich für sich beansprucht. „Sie alle ... gründen sich auf eine Voraussetzung ... daß nämlich solche Fragen [nach dem vorzüglichen Handlungsraum für das gute Leben] eine einzige Antwort erhalten

²⁵⁴ Walzer 1996, S. 57.

²⁵⁵ Walzer 1996, S. 57.

²⁵⁶ Walzer 1996, S. 57f.

²⁵⁷ Walzer 1996, S. 60.

²⁵⁸ Der republikanischen Antwort zufolge ist es das Ideal des guten Lebens, ein Bürger zu sein, der politisch aktiv ist, mit seinen Mitbürgern zusammenarbeitet und kollektiv unser gemeinsames Schicksal bestimmt. Die sozialistische Antwort stellt dagegen den herstellenden Menschen, den homo faber in den Mittelpunkt, der wirtschaftlich tätig ist und kooperiert und in dem das Gattungswesen Mensch seinen höchsten Ausdruck findet. Der kapitalistische Weg zum guten Leben führt über den Markt. Danach beruht das beste Leben auf der Möglichkeit, ein autonomes Individuum zu sein, das mit seinen Wahlmöglichkeiten konfrontiert ist, und auf der Möglichkeit, persönliche Entscheidungen fällen können. Und schließlich besteht die nationalistische Alternative des guten Lebens darin, das Mitglied einer Nation zu sein, sich als Mitglied dieser Gemeinschaft sicher zu fühlen, sich gemeinsam mit anderen Männern und Frauen eines nationalen Erbes zu erinnern, es zu pflegen und weiterzutradieren (vgl. Walzer 1995, S. 46-55).

müssen.²⁵⁹ Diese Annahme ist nach Walzer aber falsch, weil sie die Komplexität der modernen Gesellschaft verfehlt. In der Folge sind auch die vier Antworten – so wie sie isoliert dastehen – falsch, jede dann in einer wichtigen Hinsicht. Alle übersehen, dass jede zivile Gesellschaft einerseits notwendig vom Pluralismus geprägt ist, andererseits aber dennoch jede Gesellschaft nur eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben erhalten muss. Walzers Auseinandersetzung mit den vier Ideologien zeigt jeweils ihre Defizite, weist aber zugleich immer die hervorgehobene eine Vorstellung vom guten Leben als zumindest *eine* Dimension guten Lebens aus.

Der Eindimensionalität der vier weltanschaulichen Konzeptionen stellt Walzer sein Modell der zivilen Gesellschaft entgegen. Angesichts der Erkenntnis, dass sich in der Eindimensionalität und Monokausalität keine zivile Gesellschaft begründen lässt, geht er davon aus, dass man „nur in der zivilen Gesellschaft ... ein gutes Leben führen [könne], im Reich der Zersplitterung und des Kampfes, aber auch der konkreten und echten Solidarität.“²⁶⁰ Er sieht also die Notwendigkeit der Relativierung und der Zusammenfassung der vier klassischen Entwürfe. Der richtige und ideale Ort dafür ist die zivile Gesellschaft, „ein Handlungsraum von Handlungsräumen,“²⁶¹ wo jeder Entwurf die partielle Erfüllung finden kann, die ihm allein zukommt. „[A]lle sind aufgenommen, keiner bevorzugt.“²⁶² In einer solchen zivilen Gesellschaft werden durch eine Pluralität von Handlungsspielräumen die Mehrzahl von Interessenlagen und die Manigfaltigkeit von Rollen, in der Entscheidungen und Optionen getroffen werden, bewahrt.

Die Pluralität von Handlungsräumen hat in Walzers Konzept eine enorme Bedeutung, denn „[w]ir benötigen viele Handlungsräume, damit wir auf verschiedene Weisen ein gutes Leben führen können;“²⁶³ als „Männer und Frauen, ... Staatsbürger, Produzenten, Konsumenten, Mitglieder einer Nation und vieles andere.“²⁶⁴ Alle Formen wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Aktivität sind dann als Einlösung der Freiheit, Vereinigungen zu bilden, zu verstehen. Die pluralistische Perspektive Walzers verbietet es dabei, das Leben als aktiver Staatsbürger, als Mitglied der Arbeiterklasse, als am Markt Teilnehmender oder als Mitglied einer Nation gegenüber den übrigen „Rollen“ zu isolieren und damit zu verabsolutieren.²⁶⁵ Eine

²⁵⁹ Walzer 1995, S. 46.

²⁶⁰ Walzer 1995, S. 55.

²⁶¹ Walzer 1995, S. 56.

²⁶² Walzer 1995, S. 56.

²⁶³ Walzer 1996, S. 82.

²⁶⁴ Walzer 1995, S. 55f.

²⁶⁵ „Einmal in die zivile Gesellschaft aufgenommen, kann weder das Leben als Staatsbürger noch das in der Produktion jemals wieder alles andere aufsaugen,“ schiebt Walzer und setzt fort: „Solche Lebensformen werden ihre Verehrer haben, aber diese Menschen werden für uns übrige keine Vorbilder sein – oder vielmehr sie werden nur

solche Verabsolutisierung hätte ohne dies angesichts unserer pluralistischen Gegenwart wohl keinerlei Chance auf Realisierung.

Walzers Argument für eine zivile Gesellschaft ist daher „eher ein Korrektiv zu den vier ideologischen Auffassungen vom guten Leben – zum Teil bestreitet er sie, zum Teil nimmt es sie auf – und weniger eine fünfte Antwort neben diesen.“²⁶⁶ Auch wenn alle Spielarten des guten Lebens auf dem Boden der zivilen Gesellschaft ausgearbeitet und geprüft werden, erweisen sie sich letztendlich als „beschränkt, unvollständig und ... unbefriedigend.“²⁶⁷

Wie sieht nun aber das Konzept der zivilen Gesellschaft von Michael Walzer im Konkreten aus? Der republikanischen und der sozialistischen Antwort auf die Frage nach dem guten Leben, die systematisch alle Vereinigungen außer dem Demos und der Arbeiterklasse geringschätzen und deren Protagonisten sich Konflikte zwischen politischen Gemeinwesen und Klassen, aber nicht innerhalb dieser selbst, vorstellen konnten, setzt Walzer nach seiner Meinung „eine realistischere Auffassung von Gemeinwesen und Wirtschaftssystemen“²⁶⁸ entgegen – sein Konzept der zivilen Gesellschaft. In diesem Konzept werden entstehende Konflikte eher integriert – in den Institutionen der politischen Opposition und der wirtschaftlichen Konkurrenz. Für Walzer besteht kein Zweifel, dass der Markt, sofern er mit allen anderen Vereinigungen vernetzt ist und es vielfältige Besitzformen gibt, diejenige wirtschaftliche Struktur ist, „die am besten mit dem Argument für eine zivile Gesellschaft übereinstimmt.“²⁶⁹ Das selbe Argument dient Walzer auch zur Rechtfertigung einer bestimmten Art des Staates, „eher eines liberalen und pluralistischen als eines republikanischen Staates (der nicht durch und durch von der Tugend seiner Bürger abhängt).“²⁷⁰ Der kapitalistischen Antwort auf die Frage nach gutem Leben, die voraussetzt, „daß das gute Leben des unternehmerischen Geistes und der freien Konsumentenwahl in erster Linie ein Leben ist, das von Einzelnen geführt wird,“²⁷¹ setzt er ein Konzept der zivilen Gesellschaft, die eine Vielzahl von Marktteilnehmern umfaßt.²⁷² Sie alle kommen mit dem Markt zurecht, auch wenn sie ihren Ursprung außerhalb des Marktes haben. Mit dem Markt sei

eingeschränkt Vorbilder sein, für einige Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens, nicht für andere, nicht zu anderen Zeitpunkten“ (Walzer 1995, S. 57).

²⁶⁶ Walzer 1995, S. 55.

²⁶⁷ Walzer 1995, S. 56.

²⁶⁸ Walzer 1995, S. 56.

²⁶⁹ Walzer 1995, S. 57.

²⁷⁰ Walzer 1995, S. 57.

²⁷¹ Walzer 1995, S. 59.

²⁷² Walzer führt als Beispiele an Familienbetriebe, öffentliche und städtische Gesellschaften, Arbeitergenossenschaften, Verbraucherkooperativen und gemeinnützige Organisationen aller Art (vgl. Walzer 1995, S. 59).

es daher ähnlich wie mit der Demokratie, deren Erfahrung sich durch Gruppen ausdehnt und verstärkt, die zwar im Staat leben, aber nicht vom Staat sind. Analog heißt es für die freie Wahl der Konsumenten, dass sie durch Gruppen erweitert und vergrößert wird, die auf dem Markt handeln, aber nicht vom Markt sind. Auch die nationalistische Antwort auf die Frage nach gutem Leben bekommt im Walzers Konzept der zivilen Gesellschaft einen Korrektiv, in dem „nationale Gruppen zusammenleben und sich mit Familien und religiösen Gemeinschaften überschneiden ... und der Nationalismus sich in Schulen und Bewegungen, Organisation zur gegenseitigen Hilfe, kulturellen und historischen Gesellschaften ausdrücken kann. Da solche Gruppen mit anderen Gruppen vernetzt sind, von ähnlicher Art, aber mit verschiedenen Zielen, bietet die zivile Gesellschaft gute Chancen für die Zähmung des Nationalismus.²⁷³ Die zivile Gesellschaft im Walzers Verständnis erweist sich somit gebündelt als ein wesentliches Element des ‚Verfahrens‘, wie man mit kulturellem, sozialem und gesellschaftlichem Pluralismus umgehen kann.²⁷⁴

Zu der Gestalt der zivilen Gesellschaft äußert sich Walzer an mehreren Stellen. Sie bezeichnet für ihn „sowohl den Raum von (zwischen)menschlichen Vereinigungen, die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble jener Beziehungsnetzwerke, die um der Familie, des Glaubens, der jeweiligen Interessen und einer bestimmten Ideologie willen gebildet worden sind und diesen Raum ausfüllen.“²⁷⁵ Zu diesem Netzwerk sind dementsprechend Gewerkschaften, Kirchen, politische Parteien und Bewegungen, Kooperativen, Nachbarschaften, Denkschulen, Gesellschaften zur Förderung oder Verhinderung dieser oder jener Sache zu zählen. Sie sind es, die das Herzstück Walzers ziviler Gesellschaft bilden. In ihnen setzen die Bürger in vielen kleinen Entscheidungen die „weiter weg liegenden Beschlüsse in Staat und Wirtschaft“²⁷⁶ konkret in ihrem Lebensraum um und gestalten sie. Dieses Engagement löst nach Walzer auf eine natürliche Weise den Staatsbürger aus seiner passiven Rolle des Wählers heraus, senkt deutlich die Frustrationsquote des politischen Engagements und lässt ihn ein kleines Stück der sozialen Gerechtigkeit erfahren. Es ermöglicht ihm die Partizipation an gesellschaftlichen und vor allem an politischen Vorgängen und Prozessen. Aus dem Staatsbürger als Wahlbürger und Klient wird

²⁷³ Walzer stellt in diesem Zusammenhang fest, dass „in Staaten, die von einer einzigen Nation beherrscht werden, ... die vielen verschiedenen Gruppen die Einheit der nationalistischen Politik und Kultur [sprengen]. In Staaten mit mehr als einer Nation verhindert [demgegenüber] die Dichte des Netzwerkes tiefgreifende Polarisierung“ (Walzer 1995, S. 60).

²⁷⁴ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 191.

²⁷⁵ Walzer 1995, S. 44. Für die vorliegende Arbeit ist von Interesse, dass Michael Walzer in seiner Definition von ziviler Gesellschaft explizit einen Raum für die Rolle der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften in der Bürgergesellschaft gibt.

²⁷⁶ Walzer 1995, S. 58.

auf diesem Weg ein Gesellschaftsbürger. Das kommunitaristische Konzept der zivilen Gesellschaft von Michael Walzer zielt somit in erster Linie auf die Überwindung einer bloßen, unsere Gegenwart charakterisierenden „Zuschauer-Demokratie“. Der Rolle als Staatsbürger fällt daher im Walzers Konzept ein gewisser Vorrang zu. Trotzdem müssen die Mitglieder der zivilen Gesellschaft auch bei Walzer nicht ständig als Staatsbürger agieren und nur in dieser Rolle ihren Lebenssinn finden. Es wird ihnen nicht ihr gesamtes Zeitbudget geraubt. Aber für die Demokratie ist es von Nöten, dass zumindest hin und wieder engagierte Bürger in Teilbereichen Verantwortung übernehmen. „Die zivile Gesellschaft wird daran gemessen, ob sie fähig ist, Bürger hervorzubringen, die wenigstens manchmal Interessen verfolgen, die über ihre eigenen und diejenigen ihrer Genossen hinausgehen und die über das politische Gemeinwesen wachen, das die Netzwerke der Vereinigungen fördert und schützt.“²⁷⁷ Das Wachen über das politische Gemeinwesen geschieht also nicht durch einen einzigen Prozess von Selbstbestimmung im Sinne Rousseaus – das wäre auch angesichts seiner derzeit als am sinnvollsten erwiesenen Struktur als repräsentative Demokratie nicht möglich – „sondern durch eine große Anzahl verschiedener und unkoordinierter Prozesse. Diese müssen nicht alle demokratisch sein. ... Die zivile Gesellschaft ist hinreichend demokratisch, wenn wir uns zumindest in einigen ihrer Teilbereiche als maßgebliche und verantwortliche Teilnehmer betrachten können.“²⁷⁸ Die zivile Gesellschaft bedürfe nämlich nicht der Helden, sondern der Menschen, die sich aktiv in vielen verschiedenen Handlungsräumen engagieren. Selbstverständlich werden zu dem aktiven Engagement moralische und politische Eigenschaften gebraucht, „die den guten Bürger ausmachen.“²⁷⁹ Walzer zählt dazu etwa den Patriotismus als die Loyalität, die Treue der Republik gegenüber, dann zivilisiertes Verhalten als eine Art sozialer Disziplin, ferner nennt er Tolleranz und schließlich verweist er auf die aktive Teilnahme am politischen Leben.²⁸⁰

Es liegt auf der Hand, dass die zivile Gesellschaft in Walzers Verständnis ein voraussetzungsreiches Projekt ist. Trotzdem gibt es für ihre Entstehung, was die formale Struktur angeht, seiner Meinung nach kein Patentrezept, keine kalkulierbare Gesetzmäßigkeit, nach der sich ein solcher Prozess abspielt. Diese seine Überzeugung hindert ihn aber nicht daran, einige Umstände anzuführen, welche der Entstehung der zivilen Gesellschaft dienlich zu sein scheinen.²⁸¹ An erster Stelle nennt er die Notwendigkeit der Stärkung unterschiedlichster Verantwortlichkeiten.

²⁷⁷ Walzer 1995, S. 66.

²⁷⁸ Walzer 1995, S. 66.

²⁷⁹ Walzer 1996, S. 171.

²⁸⁰ Walzer 1996, S. 172-188.

²⁸¹ Vgl. Walzer 1995, S. 67.

Dies sei vor allem durch eine Dezentralisierung des Staates zu erreichen, so dass die Staatsbürger mehr Gelegenheit haben, die Verantwortung in den unterschiedlichsten Teilbereichen zu übernehmen. An nächster Stelle hält er für wichtig, die Wirtschaft zu vergesellschaften. Das hat nichts mit der Verstaatlichung der Wirtschaft zu tun, sondern zielt an die Vermehrung vieler verschiedener Akteure auf dem Markt, sowohl genossenschaftlicher als auch privater Art. Es geht dabei im Grunde um die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, indem der Kreis der handelnd Beteiligten erweitert wird. Und letztendlich dient der Entstehung einer zivilen Gesellschaft aus seiner Sicht, wenn der Nationalismus nach dem Modell der religiösen Toleranz pluralisiert und gezämt wird, so dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, historische Identitäten zu leben und zu bewahren.

All das ist für Walzer aber nur in einer engen Kooperation mit dem Staat zu erreichen. Somit kommt man zu der Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen ziviler Gesellschaft und Politik, konkreter zwischen ziviler Gesellschaft und Staat.²⁸² Das Verhältnis beider Größen ist bei Walzer äußerst paradox, denn „[d]as Netzwerk der Vereinigungen schließt staatliche Machtinstanzen ein, aber es kann nicht auf sie verzichten. ... Staatsbürger zu sein ist eine der vielen Rollen, die Mitglieder spielen, aber der Staat selbst ist keine Vereinigung wie die anderen.“²⁸³ Der Staat bildet somit für Walzer einen Rahmen für die zivile Gesellschaft ist aber auch ein Teil von ihr. Deshalb bestimmt er nicht nur die Grenzbedingungen und die Regeln der Tätigkeit in den Vereinigungen und garantiert die Trennung der Institutionen im Sinne ihrer Unversehrtheit, sondern er bringt auch die Mitglieder der Vereinigungen dazu, sich über ein Gemeinwohl gedanken zu machen, jenseits ihrer eigenen Vorstellungen vom guten Leben. Wegen der unbezweifelt wesentlichen Bedeutung des demokratischen Staates für die zivile Gesellschaft warnt Walzer vor einer antipolitischen bzw. antistaatlichen Neigung, die nicht selten die Verherrlichung der zivilen Gesellschaft begleitet, und lehnt eine polarisierende Position ab. Für ihn ist nämlich klar: „Nur ein demokratischer Staat kann eine demokratische zivile Gesellschaft schaffen, nur eine demokratische zivile Gesellschaft kann einen demokratischen Staat aufrechterhalten.“²⁸⁴ Entfremden sich die beiden, bedeutet das ein baldiges Ende für den Staat. Er kann nämlich seine eigen Zwangsmaschinerie nicht überdauern. Ohne seine zivile Gesellschaft, die Walzer auch „Treibstoff“ nennt, ist der Staat in seinen Augen buchstäblich verloren. „Loyalität, zivilisiertes Verhalten und politische Sachkundigkeit

²⁸² Vgl. Walzer 1995, S. 62-66.

²⁸³ Walzer 1995, S. 63.

²⁸⁴ Walzer 1995, S. 65.

hervorzurufen und am Leben zu erhalten, Vertrauen in die Autorität zu erwecken, dies alles kann niemals allein das Werk des Staates sein, und das Bestreben, es allein zu schaffen ... ist zum Scheitern verurteilt.“²⁸⁵ Andersherum ist es gerade wegen den weit zerstreuten Fähigkeiten, die in den Netzwerken der Vereinigungen erlernt werden und die für den Staat lebensnotwendig sind, nötig, dass der liberale demokratische Staat die Netzwerke letztendlich um seineswillen unterstützt und fördert.²⁸⁶ Er und die zivile Gesellschaft stehen also bei Walzer in einem ohne negative Folgen nicht auflösbaren Zusammenhang miteinander.²⁸⁷ Sie sind beide unabdingbare Elemente des Verfahrens, um mit dem Phänomen des Pluralismus adäquat umzugehen.

Somit ist man an dem Punkt angelangt, wo im Hinblick auf die kommunitaristische Variante der Bürgergesellschaft im Allgemeinen und auf das kommunitaristische Konzept der zivilen Gesellschaft von Michael Walzer im Konkreten ein Resümee gezogen werden kann. Es wurde gezeigt, wie die Kommunitaristen mit ihren vorwiegend tugendethischen Konzepten auf den heutigen Liberalismus reagieren, der - ihrer Meinung nach - in seiner sozialen Kälte die Bürger unbefriedigt lässt. Er ist in ihren Augen „eine harte Schule, weil er den Gefühlen wenig zu bieten hat“, da er „kein Heim für seine Bürger [ist]“, da es „ihm an Wärme und Vertrautheit [mangelt]“. ²⁸⁸ Michael Walzer ist sich zwar auch der Unzufriedenheit der Bürger bewusst, hat aber zusätzlich auch die dahin stehende Gefahr klar vor Augen: nämlich die gefährliche Sehnsucht nach Gemeinschaft. Dieser Wunsch, der in einer liberalen Gesellschaft nicht einfach befriedigt werden kann, führte im 20. Jahrhundert mehrmals zum Streben nach Anwendung staatlicher Macht zum Aufbau dieser Ziele und letztendlich zum Abgleiten in eine ganz auf Gemeinschaft hin orientierte Art Konservatismus mit katastrophalen Folgen. Deswegen – im Bewusstsein des hohen Wertes der Heterogenität der Gesellschaft – bemüht er sich einen anderen Weg zu gehen. Das Ergebnis ist sein Konzept der zivilen Gesellschaft, in dem er die kommunitaristische Vorstellung von Politik als des gemeinsamen Gestaltens der Öffentlichkeit und des Gemeinwesens mit zentralen liberal-demokratischen Werten, wie denen des gesellschaftlichen Pluralismus, des wohlverstandenen Individualismus und der Bedeutung individueller Rechte zu verbinden versucht. Dieser Versuch ist in der Tat sehr „originell“²⁸⁹. Er zielt nichts Geringeres an, als die Verknüpfung des liberalen Verständnisses von Freiheit und Gleichheit mit dem sozialistischen Akzent auf Solidarbeziehungen.

²⁸⁵ Walzer 1995, S. 62.

²⁸⁶ Vgl. Walzer 1995, S. 65.

²⁸⁷ Somit lässt sich Walzers Konzept der zivilen Gesellschaft klar in die weiter oben vorgestellte Tradition Montesquies einordnen.

²⁸⁸ Walzer 1996, S. 190.

²⁸⁹ Brink 1995, S. 19.

2.4.3 Die kritisch-emanzipatorische Variante der Bürgergesellschaft

Die kritisch-emanzipatorische Variante hat im deutschsprachigen Raum ihren Ursprung in den Kreisen der Frankfurter Schule (Rainer Deppe, Helmut Dubiel, Günter Frankenberg, Jürgen Habermas, Ulrich Rödel u.a.).²⁹⁰ Der Begriff der Zivilgesellschaft²⁹¹ ist in diesem Linksmilieu zum Hauptbegriff einer Selbstverständigungsdebatte geworden, mit dem das Programm der Kritischen Theorie als Theorie der Zivilgesellschaft weitergeführt werden soll. Nach dem totalen Debakel der realsozialistischen Gesellschaftsexperimente wurde in den linksausgerichteten Kreisen nach Theorien gesucht, die ein gesellschaftstheoretisches Kritikpotenzial in sich bewahren würden. Diese Suche mündete für viele in den Begriff der Zivilgesellschaft, mit dem man nun ein neues Modell radikaler Demokratie zu konzipieren versucht. Sanft ausgedrückt, ist die Zivilgesellschaft im kritisch-emanzipatorischen Verständnis „ein Programmwort für eine an Solidarität und Partizipation orientierte Erneuerung der Demokratie.“²⁹²

Die Erneuerung der Demokratie hat als Ziel die Herstellung einer „wahren“ Demokratie. Um diese zu erreichen, sei es notwendig, die aktuelle bürgerliche Gesellschaft in die Zivilgesellschaft umzuwandeln. Die Notwendigkeit der angestrebten Wende wird bekräftigt mit einer Kritik des Liberalismus im Allgemeinen und mit Hinweisen auf die Defizite des liberalen Rechtsstaates und seiner Institutionen im Besonderen. Im Extremfall führt es dazu, dass der Begriff der Zivilgesellschaft in diesem Verständnis sogar zu einem Gegenbegriff zur liberalen Demokratie überhaupt stilisiert werden kann.²⁹³ Angesichts der Ambivalenz bzw. Skepsis der Theoretiker dieser Variante gegenüber den rechtsstaatlichen Institutionen ist es daher nicht überraschend, dass sich in dieser gedanklichen Umwelt die Vision einer Erweiterung der Partizipation der Bevölkerung an der politischen Willensbildung und Entscheidungsfindung, die sich im Rahmen der zur Verfügung stehenden Institutionen der demokratischen Ordnung vollziehen soll, herausbildet.²⁹⁴ Dem kritisch-emanzipatorischen Begriff der Zivilgesellschaft liegt damit der Wunsch zugrunde, dass sich die „Demokratie von unten“ in die nicht-demokratischen Machzentren der Politik und der Wirtschaft ausweitet. Der Weg dazu führe über die

²⁹⁰ Vgl. Deppe / Dubiel / Rödel 1990, Frankenberg 1992, Habermas 1990a, Habermas 1992b, Rödel / Frankenberg / Dubiel 1989.

²⁹¹ Die Vertreter der kritisch-emanzipatorischen Variante gebrauchen fast ausschließlich in ihren Arbeiten den Begriff „Zivilgesellschaft“. Aus diesem Grund hält sich die Terminologie dieses Kapitels an ihrem Usus und arbeitet ebenfalls mit dem Wort „Zivilgesellschaft“.

²⁹² Bedford-Strohm 1999, S. 425.

²⁹³ Vgl. etwa Redaktion diskus 1992.

²⁹⁴ Vgl. Honneth 1992, S. 62.

Anerkennung verstärkter Mitbestimmungs- und Kontrollrechte dem Volk als der politischen Basis gegen die geistig impotenten Funktionssysteme der Bürokratie, der Verwaltungsapparate und der ökonomischen Macht. Auf diese Weise könne sich das Volk gegen die Elitenherrschaft zur Wehr setzen und ihr die öffentliche Disputation, „d.h. die Idee und die Zielvorstellung einer diskursiven Selbstaufklärung im Medium öffentlich-unbeschränkter Auseinandersetzung“²⁹⁵ entgegenhalten. Damit kann die Zivilgesellschaft in ihrer kritisch-emanzipatorischen Modifikation als eine Hervorbringung der gemeinsam kommunizierenden und handelnden Bürgerinnen und Bürger, der Citoyens, verstanden werden. In folgenden Abschnitten soll nun ein konkretes Konzept dieser Variante vorgestellt werden. Es ist das Konzept der Zivilgesellschaft von Jürgen Habermas, einem der führenden Repräsentanten dieses Denkmilieus.

Eine Hinführung zum Konzept der Zivilgesellschaft bei Jürgen Habermas

Jürgen Habermas nähert sich dem Terminus Zivilgesellschaft über seine Demokratietheorie²⁹⁶ an, eng angebunden auf seinen Begriff der deliberativen Politik²⁹⁷ (mit dem für sie zentralen Terminus der Öffentlichkeit) und vor dem Hintergrund des Tugend- und Institutionendiskurses bzw. des Diskurses zwischen den Anwälten des Kommunitarismus und des Liberalismus. Auch für ihn, wie für die anderen Theoretiker der kritisch-emanzipatorischen Variante der Zivilgesellschaft gilt, dass er in seinem Gedankenwerk nach einer zukunftsfähigen Konzeption radikaler Demokratie sucht. Als Ergebnis dieser Suche legt er seine Alternative zur Theorie der demokratischen Elitenherrschaft vor, nämlich seine diskurstheoretische Fassung von Demokratie und Rechtsstaat, die den Bedingungen moderner Gesellschaften gerecht werden will, ohne seine hohen normativen Ansprüche des Demokratiegedankens, der demokratischen Selbstgesetzgebung aufgeben zu müssen.²⁹⁸ Er sieht „die Idee der Herrschaft des Volkes fast ganz in Vergessenheit“²⁹⁹ geraten. Die Demokratie wird heute aus seiner Sicht normativ „auf die plebiszitäre Wahl zwischen konkurrierenden Führungsgarnituren, also auf Führerauslese reduziert.“³⁰⁰ Die Konsequenz dieser „Entpolitisierung der Öffentlichkeit“³⁰¹ ist für ihn dann, dass die Bürger lediglich die Aufgabe übernehmen, die herrschenden Eliten in regelmäßigen

²⁹⁵ Sölter 1993, S. 148.

²⁹⁶ Vgl. Habermas 1990a, S. 45, vgl. Habermas 1990b, S. 82-124, vgl. Habermas 1992b, S. 399ff, 443ff.

²⁹⁷ Vgl. Habermas 1992b, S. 349ff. Der schwer zu übersetzende Topos „deliberation“ meint bei Habermas etwa so viel wie die „beratende oder überlegende“ Öffentlichkeit.

²⁹⁸ Dass für ihn und die ihm ideell verwandten Theoretiker dabei die Frage der demokratischen Legitimation der heutigen radikal säkularisierten und weltimmanent gewordenen Politik von großer Bedeutung ist, soll nur am Rande erwähnt werden. Mehr dazu vgl. Demirović 1991.

²⁹⁹ Habermas 1973, S. 11.

³⁰⁰ Habermas 1992b, S. 402.

³⁰¹ Habermas 1988a, S. 12.

Wahlakten zu bestätigen, ohne in öffentlichen Debatten auf politisch relevante Entscheidungsprozesse noch selbst einen nachhaltigen Einfluß ausüben zu können.

Unter diesem Gesichtspunkt entwickelt er also seinen „Verfahrensbegriff des demokratischen Prozesses“³⁰², in dessen Zentrum gleichermaßen die weithin unreglementierten Kommunikationsflüsse in der politischen Öffentlichkeit und die rechtsstaatlich institutionalisierten Prozeduren demokratischer Meinungs- und Willensbildung im Parlament stehen.³⁰³ Darin integriert er Elemente des republikanischen Modells demokratischer Willensbildung, das auf ethischen Selbstverständigungsprozessen einer politischen Gemeinschaft beruht, mit Elementen des liberalen Modells interessengeleiteter Politik.³⁰⁴ In Übereinstimmung mit dem Republikanismus rückt er den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess in den Mittelpunkt, ohne jedoch die rechtsstaatliche Verfassung als etwas Sekundäres zu verstehen. Die Verwirklichung seiner deliberativen Politik macht er nämlich nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren.³⁰⁵

Sein Politikmodell ist also zweistufig: 1. Nahe an dem politisch-administrativen System verortet Habermas die „veranstalteten“ Öffentlichkeiten, die durch demokratische Verfahren von parlamentarischen Verhandlungen über Gremien bis hin zu Versammlungen geregelt werden.

³⁰² Habermas 1992b, S. 350.

³⁰³ Als demokratisch gelten bei ihm sowohl die Kommunikationsflüsse als auch die Prozeduren nur dann, wenn sie den Bedingungen einer idealen Diskursprozedur entsprechen. D. h., sie müssen a) ausschließlich in der Form von Argumentation vollgezogen werden, b) auf ein rational motiviertes Einverständnis zielen, c) für alle Betroffenen gleich zugänglich sein und ihnen gleiche Teilnahmekancen bieten, d) von internen und externen Handlungszwängen frei sein, und e) generell zeitlich und sachlich unabgeschlossen bleiben. Selbstverständlich wird diese generelle zeitliche und sachliche Unabgeschlossenheit durch Ergebnissicherungen unterbrochen, die aber stets nur einen vorläufigen Charakter haben (vgl. Habermas 1992b, S. 371).

³⁰⁴ Ausführlich schreibt dazu Große Kracht in seiner Dissertation: „[Habermas] gesteht der liberalen Tradition zunächst den Vorteil zu, daß sie 'auf die unrealistische Annahme einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft'... ebenso verzichten könne wie auf die 'ethische Überfrachtung'... des Staatsbürgers, dem im republikanischen Politikkonzept wesentlich mehr zugemutet werde als nur 'die Orientierung am jeweils eigenen Interesse'... Diese republikanische 'Tugendzumutung'... hält Habermas empirisch nicht für tragfähig und versucht deshalb mit seinem Politikmodell, einer solchen 'ethischen Engführung politischer Diskurse'... zuvorzukommen ... Weil andererseits jedoch die emphatische Idee einer gesellschaftlichen Selbstbestimmungspraxis mit einem lediglich individualistisch-instrumentellen Verständnis der Staatsbürgerrolle von Anfang an unvereinbar ist, kann die republikanische Politikperspektive von einer normativen Demokratietheorie freilich nicht prinzipiell verabschiedet werden. Habermas rückt deshalb auch deutlich den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß ins Zentrum seines Modells deliberativer Politik, obwohl er mit der liberalen Tradition die 'realistische' Einsicht teilt, daß sich politische Entscheidungsprozesse weitgehend blind vollzögen und es jenseits periodischer Wahlen nur in historischen Ausnahmesituationen zu 'bewußt vollzogenen kollektiven Entscheidungen'... komme. Den Ausgangspunkt seines Modells ... bildet demnach der individuelle Staatsbürger, den es in seiner Autonomie rechtlich zu sichern und dessen ökonomische und politische Freiheitsrechte ... es staatlicherseits auch dann zu gewährleisten gelte, wenn sich die Aktivitäten der Staatsbürger nicht auf republikanische Tugendhaftigkeit, sondern ausschließlich auf egozentrische Nutzenkalküle konzentrieren sollten“ (Große Kracht 1997, S. 334f.).

³⁰⁵ Vgl. Habermas 1992a, S. 22.

Solche „[d]emokratische Verfahren in derart ‘veranstalteten’ Öffentlichkeiten strukturieren Meinungs- und Willensbildungsprozesse im Hinblick auf die kooperative Lösung praktischer Fragen – einschließlich des Aushandelns fairer Kompromisse. Der operative Sinn dieser Regelungen ist ... die Bearbeitung von Problemen ...[,] die Rechtfertigung der Problemwahl und der Entscheidung zwischen konkurrierenden Lösungsvorschlägen.“³⁰⁶ 2. Die von unten her gesehen erste Stufe des Habermasschen Politikmodells, die zwischen den veranstalteten Öffentlichkeiten und der reinen Privatwelt angesiedelt ist, wird durch informelle bzw. subkulturelle Öffentlichkeiten gebildet. Zwar sind diese nach Habermas als labile Gebilde den Effekten systemisch verzerrter Kommunikation relativ schutzlos ausgesetzt, haben aber dafür den Vorteil, dass in ihnen „neue Problemlagen sensibler wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter und expressiver geführt, kollektive Identitäten und Bedürfnisinterpretationen ungezwungener artikuliert werden können als in den verfahrensregulierten Öffentlichkeiten.“³⁰⁷ Diese Stufe seines Modells stellt sich für ihn als „ein hochkomplexes Netzwerk dar, das sich räumlich in eine Vielzahl von überlappenden internationalen, nationalen, regionalen, kommunalen, subkulturellen Arenen verzweigt; das sich sachlich nach funktionalen Gesichtspunkten, Themenschwerpunkten, Politikbereichen usw. in mehr oder weniger spezialisierte, aber für ein Laienpublikum noch zugängliche Öffentlichkeiten ... gliedert und sich nach Kommunikationsdichte, Organisationskomplexität und Reichweite nach Ebenen differenziert.“³⁰⁸ Charakteristisch ist für eine solchermaßen vielfältige Öffentlichkeit, dass in ihr „alle umgangssprachlich konstituierte Teilöffentlichkeiten porös füreinander“³⁰⁹ bleiben.

In funktionaler Hinsicht übernimmt die erste Stufe der informellen bzw. subkulturellen Öffentlichkeiten im Habermasschen Konzept eine Vermittlungsrolle zwischen dem politisch-administrativen System und der privaten Sphäre der Bürger. In ihr kreuzten sich nämlich die administrativen Bemühungen um die Beschaffung von Massenloyalität mit den aus der Privatsphäre der Gesellschaftsmitglieder hervorgehenden Krisenwahrnehmungen und Legitimitätserwartungen der Bürger, die an das politische System herangetragen werden sollen. Diese politische Öffentlichkeit erscheint hier somit als der zentrale kollektive Artikulationsraum, in dem „das Echo von lebensgeschichtlichen Erfahrungen“³¹⁰ ertönt und in öffentlichen Meinungen zum Ausdruck gebracht werden kann. Als öffentlich könne aber eine Meinung erst dann gelten,

³⁰⁶ Habermas 1992b, S. 373.

³⁰⁷ Habermas 1992b, S. 374.

³⁰⁸ Habermas 1992b, S. 451f.

³⁰⁹ Habermas 1992b, S. 452.

³¹⁰ Habermas 1992b, S. 441.

wenn sie nach „einer mehr oder weniger erschöpfenden Kontroverse, in der Vorschläge, Informationen und Gründe mehr oder weniger rational verarbeitet“³¹¹ werden konnten, bei einer Vielzahl von Staatsbürgern Zustimmung und Akzeptanz finde. Somit stellt sich das Habermassche mehrstufig angelegte und in sich differenzierte Modell der politischen Öffentlichkeit in die Reihe von Theorien ein, die sich um eine Vermittlung des liberalen Institutionendiskurses und des republikanischen Tugenddiskurses bemühen. Die beiden Öffentlichkeiten verhalten sich nämlich zueinander wie Filter, „durch die Fragen nach den moralischen Kapazitäten von Individuen und deren Vergemeinschaftungsmustern und die nach den Strukturen und Institutionalisierungen demokratischer Rechtsregularien im Sinne eines formalen Prozeduralismus auf instruktive Weise einander angenähert werden.“³¹²

Eine interessante Eigenschaft des Demokratiemodells von Habermas ist seine Anschlußfähigkeit sowohl für eine öffentlichkeitszentrierte als auch für eine parlamentszentrierte Demokratieperspektive. Der beste Zeuge dafür ist Habermas selbst, indem er sich im Laufe seiner Geistesentwicklung von der ihm ursprünglich eigenen öffentlichkeitszentrierten Perspektive abwendet, um sich in den letzten Jahren der parlamentszentrierten Perspektive zuwenden können. Ein kurzer Blick auf die beiden Perspektiven scheint deshalb an dieser Stelle im Hinblick auf das Habermassche Konzept der Zivilgesellschaft sinnvoll zu sein.

Der öffentlichkeitszentrierten Politikperspektive zufolge, die Habermas etwa bis Anfang der neunziger Jahre vertritt, ist es die tatkräftige politische Öffentlichkeit, der die entscheidende Rolle im demokratischen Prozess zufällt. Indem sie gute Gründe produziert sowie schlechte entwertet und die bisher vernachlässigten politischen Probleme thematisiert, dramatisiert bzw. skandalisiert, übt sie einen nachhaltigen Einfluß auf die staatlichen und die ökonomischen Eliten aus, welche die Entscheidungsgewalt besitzen. Auf diese Weise ließe sich nach Habermas die in den aktuellen Demokratien ausgedünnte Idee der Volkssouveränität unter den Bedingungen moderner Gesellschaften beleben. Die im diskursiven Prozess legitim entstandene kommunikative Macht nimmt nämlich den Pool von Gründen, aufgrund derer die administrativen Entscheidungen fallen, in eigene Regie: „Es 'geht' eben nicht alles, was für das politische System machbar wäre, wenn die ihm vorgeschaltete politische Kommunikation die von ihm nachgeschobenen normativen Gründe durch Gegenargumente diskursiv entwertet hat.“³¹³

³¹¹ Habermas 1992b, S. 438.

³¹² Soosten 1993, S. 151.

³¹³ Habermas 1989, S. 28.

Selbstverständlich muss die politische Öffentlichkeit dabei im frühhabermasschen Verständnis eine Rücksicht auf die Eigenlogik des politisch-administrativen und des ökonomischen Systems nehmen. Trotzdem darf sie ganz legitim einen so starken Druck auf die beiden Systeme ausüben, dass es zu tiefgreifenden demokratischen Innovationen kommen kann. Habermas spricht von einer Belagerung „ohne Eroberungsabsicht.“³¹⁴ Da die vitale politische Öffentlichkeit dabei aus seiner Sicht den Bedingungen einer idealen Prozedur demokratischer Meinungs- und Willensbildung in einer ausreichenden Weise gerecht wird, gilt sie für ihn als der privilegierte Ort einer gesamtgesellschaftlichen Selbstverständigungspraxis unterhalb der institutionalisierten Einrichtungen des parlamentarischen Komplexes.

Für das politische System, das einer solchen Öffentlichkeit gegenüber steht, heißt das, dass es für die Kommunikationsströme einer vitalen Öffentlichkeit möglichst aufnahmefähig und sensibel gemacht werden muss. Dazu sei eine kritische Bewertung des politischen Systems geboten. Aufgeschlossen muss dabei nicht nur das parlamentarische Beratungs- und Beschlussfassungskonzept sein, sondern auch der administrative Bereich und die Rechtsprechung.³¹⁵ Dem ganzen Ansatz entsprechend gilt dann das Parlament in dieser Konzeption nur als die institutionalisierte Reflexionsform realer gesellschaftlicher Debatten, als das ausführende Organ der informellen öffentlichen Diskussionsflüsse der Gesellschaft. Prinzipiell geht es in der öffentlichkeitszentrierten Perspektive also darum, „die demokratische Verallgemeinerung von Interessenlagen und eine universalistische Rechtfertigung von Normen bereits unterhalb der Schwelle der zu Großorganisationen verselbständigten und ins politische System gleichsam abgewanderten Parteiapparate zu ermöglichen.“³¹⁶ Auf diese Weise bemüht sich also der frühere Habermas in seiner öffentlichkeitszentrierten Politikperspektive der „Idee einer radikaldemokratisch gedachten, jetzt freilich kommunikativ verflüssigten und insofern von holistischen Vereinfachungen befreiten gesellschaftlichen Selbstbestimmungspraxis“³¹⁷ gerecht zu werden.

Betonte Habermas noch 1990 in seiner Demokratietheorie die klassische öffentlichkeitszentrierte Perspektive, neigt er spätestens seit seinem im Jahr 1992 veröffentlichten Werk „Faktizität und

³¹⁴ Habermas 1989, S. 31.

³¹⁵ Habermas schreibt dazu: „Mit institutioneller Fantasie kann man ... überlegen, wie die bestehenden parlamentarischen Körperschaften um Institutionen zu ergänzen wären, welche die Exekutive, einschließlich der Justiz, einem stärkeren Legitimationszwang von seiten der betroffenen Klientele und der Rechtsöffentlichkeit aussetzen“ bzw. wie mit Hilfe der politischen Öffentlichkeit die „die schon institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung selbst autonomisiert“ werden könnte. (Habermas 1989, S. 29) Dass eine solche Aufgeschlossenheit andererseits mit erheblichen Risiken verbunden ist, soll nur am Rande in Erinnerung gebracht werden.

³¹⁶ Habermas 1990c, S. 156f.

³¹⁷ Große Kracht 1997, S. 366.

Geltung“ der parlamentszentrierten Perspektive zu, die das Augenmerk erstrangig auf die formelle Beratungs- und Beschlußfassungspraxis im parlamentarischen Komplex richtet. Zwar behält er auch weiterhin seine frühere Perspektive bei, gemäß der die politische Willensbildung „die zivilgesellschaftliche Basis ihres eigenen vernünftigen Funktionierens zerstören [würde], wenn sie die spontanen Quellen der autonomen Öffentlichkeiten verstopfte oder sich gegen den Zufluß von Themen, Beiträgen, Informationen und Gründen abkapselte, die in einer egalitär strukturierten vorstaatlichen Sphäre frei flottieren“³¹⁸; im Verhältnis von institutionalisierten und unreglementierten Meinungs- und Willensbildungsprozessen kommt aber den institutionalisierten Prozeduren nunmehr eine größere Bedeutung zu. Die in informellen und subkulturellen Öffentlichkeiten sich bildende kommunikative Macht betrachtet Habermas nun nur rein sächlich als einen politisch-publizistischen Einfluß und stellt sie normativ auf eine Ebene mit dem politischen Einfluß sozialer Machtgruppen und Verbände. Die diese Macht erzeugenden Kommunikationsströme können sogar in einer solchen Perspektive als unangenehme Störungen erscheinen, die aus dem politischen Beschlußfassungsprozess möglichst fernzuhalten sind. Zwar spielen auch sie in dieser Perspektive eine eigene Rolle, sie bleibt aber nur auf den Entstehungs- bzw. Entdeckungszusammenhang bisher vernachlässigter Problemlagen begrenzt. Als „Warnsystem“ sollen sie funktionieren, weil sie eine problemsensitive Kompetenz besitzen. Sie haben aber offensichtlich nicht mehr die Aufgabe, schon unterhalb des parlamentarischen Bereichs die Vernünftigkeit vorgeschlagener politischer Maßnahmen argumentativ zu prüfen oder sich sogar konträr zu den vom administrativen System behaupteten Sachzwängen in alternativen Gegenexpertisen u.ä. auch auf dem kognitiven Problemniveau des staatlichen Steuerungs- und Planungswissen zu bewegen. Die unorganisierten Öffentlichkeiten selbst werden vielmehr nur noch für „einen ‘wilden’ Komplex“³¹⁹ gehalten, der wegen seiner „anarchischen Struktur ... den Repressions- und Ausschließungseffekten von ungleich verteilter sozialer Macht, struktureller Gewalt und systematisch verzerrter Kommunikation schutzloser ausgesetzt [ist] als die organisierten Öffentlichkeiten des parlamentarischen Komplexes“³²⁰ und dementsprechend ihnen untergeordnet werden muss.³²¹

³¹⁸ Habermas 1992b, S. 225f.

³¹⁹ Habermas 1992b, S. 374.

³²⁰ Habermas 1992b, S. 374.

³²¹ Konsequenterweise ändert sich in der parlamentszentrierten Perspektive auch das Zueinander vom politischen System und den autonomen Öffentlichkeiten. Habermas spricht daher nicht mehr davon, dass das politische System als ganzes von informellen und subkulturellen Öffentlichkeiten ohne Eroberungsabsicht belagert werden sollte, sondern in der parlamentszentrierten Perspektive soll offensichtlich nur noch der rein administrative Bereich unter einen Legitimationsdruck gesetzt werden. Das sei aber nicht mehr die Aufgabe der informellen Kommunikationsströmen der Öffentlichkeit, sondern des parlamentarischen Komplexes selbst. Die eigentliche demokratietheoretische Trennlinie liegt damit nicht mehr zwischen der politisch-institutionellen Ebene von Legislative, Exekutive und Judikative einerseits und der sie belagernden Öffentlichkeit andererseits, sondern nur

Auf jeden Fall stößt nun der gesamte politische Einfluß im Parlament auf einen dort niedergelassenen „Filter der institutionalisierten Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung“³²² und gilt nun nur noch dann als legitime kommunikative Macht, wenn es ihm gelingt, diesen Filter erfolgreich zu passieren, d.h. wenn er „die Überzeugungen von autorisierten Mitgliedern des politischen Systems“³²³ entscheidend beeinflusst. Der Ort der legitimen kommunikativen Macht, an dem die Verallgemeinerungsfähigkeit strittiger politischer Normen geklärt wird, ist daher in dieser Perspektive nicht mehr der informelle öffentliche Diskurs unterhalb des politischen Systems, sondern das Parlament selbst – und zwar nicht nur im juristischen Sinne, „weil die Verantwortung für praktisch folgenreiche Beschlüsse eine institutionelle Zurechnung verlangt“³²⁴, sondern auch in normativer Hinsicht als der einzige Kompetente zur Beurteilung ‚richtiger‘ politischer Entscheidungen. Der parlamentarische Prozess wird dabei unter diesem Blickwinkel als hinreichend autonom und repräsentativ gesehen. In der parlamentszentrierten Perspektive wird das Parlament also keineswegs in erster Linie „als ausführendes Organ der politischen Öffentlichkeit, sondern als primäres Vollzugsorgan des öffentlichen Diskurses“³²⁵ entworfen und wird damit gleichzeitig zu einer „gegenüber den informellen Kommunikationsströmen der Öffentlichkeit normativ höherrangige[n] Pfüfinstanz ausgezeichnet.“³²⁶ Somit hat Habermas in ‚Faktizität und Geltung‘ seinem ursprünglich dominierenden öffentlichkeitszentrierten Demokratiekonzept „eine gleichsam ‚hausinterne‘ Konkurrenz“³²⁷ geschaffen.

Neben seinen Bemühungen, die politische Öffentlichkeit als ein abstraktes Verfassungsprinzip in seiner Demokratietheorie normativ auszuzeichnen, sucht Habermas ebenfalls danach, wie diese Grundkategorie der modernen westlichen Demokratien empirisch in der Sozialstruktur moderner Gegenwartsgesellschaften verankert werden kann. Es ist ihm bewusst, dass die politische Öffentlichkeit neben den staatlich gewährleisteten Garantien öffentlicher Meinungs- und Willensbildung (etwa der Versammlungsfreiheit oder der Pressefreiheit) auch eines gewachsenen Pluralismus von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen, d.h. konkreter sozialer Trägergruppen bedürfe, da ohne deren dauerhaften Impulse die Funktionsfähigkeit der politischen Öffentlichkeit nicht hinreichend gesichert werden könne. Damit thematisiert er die

noch zwischen Parlament und Administration, wobei Habermas der Verwaltung relativ hohe Autonomiegrade einräumen will (vgl. Habermas 1992b, S. 229ff.).

³²² Habermas 1992b, S. 449.

³²³ Habermas 1992b, S. 439.

³²⁴ Habermas 1990a, S. 44.

³²⁵ Große Kracht 1997, S. 362.

³²⁶ Große Kracht 1997, S. 362.

³²⁷ Große Kracht 1997, S. 366.

Frage nach den sozialen Gebilden, „die die notwendigen sozialmoralischen Ressourcen und Motivationsquellen für das anspruchsvolle Projekt einer demokratischen Selbstbestimmungspraxis hervorbringen könnten, wobei hier nicht zuletzt an die notwendigen Sensibilisierungs- und Bewusstseinsbildungsprozesse zu denken wäre, mit deren Hilfe bedrohte moralische Intuitionen und Überzeugungen vitalisiert, Aufmerksamkeit für bisher vernachlässigte Problemlagen geweckt und konkrete politische Reformvorstellungen entwickelt werden könnten.“³²⁸ Und dabei bedient er sich des aktuellen Begriffs der Zivilgesellschaft, mit dem er seine Öffentlichkeitstheorie soziologisch zu fundieren versucht, mit anderen Worten ihr ein „Widerlager im Sozialen“³²⁹ sichert.³³⁰ Bevor man sich jedoch dem Habermasschen Begriff der Zivilgesellschaft zuwenden kann, muss noch in aller Kürze auf die Hauptpfeiler seiner Gesellschaftstheorie eingegangen werden, da auch hier eine Entwicklung bei Habermas feststellbar ist.

Seine ursprüngliche nur handlungstheoretische Konzeption der Gesellschaft hat er im Laufe der Zeit zu einem zweistufigen Gesellschaftsmodell³³¹ ausgebaut. In seiner Gesellschaftstheorie unterscheidet er einerseits zwischen der Privatsphäre und der Sphäre der politischen Öffentlichkeit, welche er zu den institutionellen Ordnungen der Lebenswelt zählt, und andererseits zwischen den durch die Medien Macht und Geld gesteuerten Subsystemen der Wirtschaft und des Staates. „Den institutionellen Kern der Privatsphäre bildet die von produktiven Funktionen entlastete, auf Sozialisationsaufgaben spezialisierte Kleinfamilie, die aus der Systemperspektive der Wirtschaft als die Umwelt der privaten Haushalte definiert wird. Den institutionellen Kern der Öffentlichkeit bilden jene durch Kulturbetrieb, Presse und später Massenmedien verstärkte Kommunikationsnetze, die die Teilnahme eines Publikums der kunstgenießenden Privatleute an der Kultur und die Teilnahme des Staatsbürgerpublikums an der durch öffentliche Meinung vermittelten sozialen Integration ermöglichen.“³³² Die politische Öffentlichkeit verdankt im Habermasschen Konzept ihre Zuordnung der Sphäre der Lebenswelt

³²⁸ Große Kracht 1997, S. 390.

³²⁹ Habermas 1990a, S. 45. (Der Ausdruck stammt jedoch von Offe 1989, S. 755.)

³³⁰ Auch Nothelle-Wildfeuer sieht die Öffentlichkeit und die Zivilgesellschaft bei Habermas als analoge Größen. Zu ihrem Bezug aufeinander im Habermasschen Verständnis stellt sie fest, dass sie sich gegenseitig bedingen und durchdringen. „Zum einen gilt, daß die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit ‘von einer vitalen Öffentlichkeit intakt gehalten werden [müssen].’ Zum anderen betont Habermas, daß zivilgesellschaftliche Akteure, die um die Relevanz ihres Meinungsstreits auch für die Erhaltung der Strukturen der Öffentlichkeit wissen, in ihrer Politik auf ein doppeltes Ziel ausgerichtet sind: ‘mit ihrer Programmatik nehmen sie geradewegs Einfluß auf das politische System, zugleich geht es ihnen aber reflexiv auch um die Stabilisierung und Erweiterung von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit’“ (Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 239, Fn. 470).

³³¹ Vgl. Habermas 1985a.

³³² Habermas 1985a, S. 471f.

ihrer kommunikativen Struktur. Zwar bleibt auch die Sphäre der Lebenswelt vor den Vermarktungs- und Vermachtungsprozessen nicht völlig verschont, trotzdem kann sie nicht ganz auf „entsprachlichte“ Steuerungsmedien, wie es in der Wirtschaft oder der Verwaltung der Fall ist, umgestellt werden. Ihre Angewiesenheit auf sprachliche Vermittlung, die prinzipiell offene und durchlässige Außengrenzen erfordert, verbiete es außerdem, sie als ein autopoietisches Teilsystem neben anderen zu begreifen. Sie ist in seinem Konzept also wegen diesem ihrem Entziehen einer definitiven Festlegung im Sinne systemischer Grenzziehung kein ausdifferenziertes Subsystem wie die Systeme der Wirtschaft oder der Politik, sie hat eine gesonderte Stellung.

Zeichnete sich diese gesonderte Stellung der Sphäre der Lebenswelt früher dadurch aus, dass sie den Systemen Wirtschaft und Staat eindeutig übergeordnet war und auf ihre Abschaffung bzw. radikale Reform zielte, ist ihre Position im heutigen Konzept von Habermas eine andere. Zwar definiert sie sich auch weiterhin explizit in Opposition zum Staat und zur Ökonomie und bleibt das zentrale Korrektiv dieser Bereiche, wird aber auf gleiche Augenhöhe zu den anderen Systemen gesetzt. Ihr Ziel ist „nicht mehr schlechthin die ‚Aufhebung‘ eines kapitalistisch verselbständigten Wirtschafts-, eines bürokratisch verselbständigten Herrschaftssystems, sondern die demokratische Eindämmung der kolonialisierenden Übergriffe der Steuerungsimperative auf lebensweltliche Bereiche.“³³³ Sie soll dabei die Impulse aus ihrem Inneren – etwa die Werte der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Partizipation „in die Selbststeuerung der Funktionssysteme einfließen“³³⁴ lassen, damit sich ihre „sozialintegrative Gewalt ... gegen die systemintegrativen Steuerungsmedien Geld und Macht behaupten“³³⁵ kann. Auf diese Weise wird die Lebenswelt zu einer Gegeninstanz, welche den starren Staatsapparat und die strukturell konservative Ökonomie für die Ziele partizipatorischer Prozesse öffnet und damit „gegen den zweckorientierten Ergebnissen radikaldemokratischer Willensbildung sensibilisier[t].“³³⁶ Letztendlich widerspiegelt auch die Sprache von Habermas den Wandel, die seine Gesellschaftstheorie durchgemacht hat. Er verlässt die Begrifflichkeit einer „Belagerung“ als der Beschreibung des Zueinanders von Staat und Wirtschaft einerseits und der Lebenswelt andererseits und bezeichnet sie sogar als „irreführend“³³⁷. An ihre Stelle rückt eine neutrale, nicht militärische Beschreibungsweise, die eher den Aspekt des „Zusammenspiel[s] einer zivilgesellschaftlich basierten

³³³ Habermas 1990a, S. 36.

³³⁴ Habermas 1988b, S. 422.

³³⁵ Habermas 1985b, S. 158.

³³⁶ Habermas 1988b, S. 423.

³³⁷ Habermas 1992b, S. 531.

Öffentlichkeit mit der rechtsstaatlich institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung im parlamentarischen Komplex³³⁸ hervorhebt. Mit dieser Feststellung lässt sich nun der kurze Abriß der Habermasschen Strukturierung der Gesellschaft abschließen und der nächste Schritt zu einer Vorstellung des Begriffs der Zivilgesellschaft bei Jürgen Habermas unternehmen.

Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Jürgen Habermas

Den ursprünglichen institutionellen Kern der Zivilgesellschaft, der in einer ähnlichen Weise wie seine Demokratie- und Gesellschaftstheorien eine Entwicklung im Laufe der Zeit erfährt, bilden „nicht-staatliche ... und nicht ökonomische ... Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis.“³³⁹ Wie bereits oben angedeutet, bedürfte die spontane öffentliche Kommunikation neben rechtsstaatlicher Institutionen und einer liberalen politischen Kultur, in die sie eingebettet werden könnte, auch spezifischer Organisationsformen und Institutionalisierungen, in denen sie sich abspielen würde.³⁴⁰ Sie findet diese in den vielzähligen Assoziationen – Kirchen³⁴¹, Kultur-, Sport- und Freizeitvereinen, Akademien, Diskussionsrunden und Debatierzirkeln, Bürgerinitiativen, Gewerkschaften, Vereinigungen, Kreisen sowie Clubs, Bündnissen und Organisationen. Dabei unterscheidet er keinesfalls klar zwischen Verbindungen im Freizeitbereich und gut organisierten Interessenverbänden. Staatliche Institutionen, politische Parteien und ökonomische Interessengruppen gelten ihm nicht explizit als zivilgesellschaftliche Akteure.

Bezüglich ihrer Rolle im Gesamt der Gesellschaft lässt sich größtenteils nur wiederholen, was bereits zur subkulturellen und informellen Öffentlichkeit im Zusammenhang mit der Habermasschen Demokratietheorie festgestellt wurde. Sie nimmt den Platz eines Mediums ein, über welches die Probleme der privaten, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Bereiche an die politische Öffentlichkeit (bzw. in den parlamentarischen Komplex) gelangen und nach einer Bearbeitung verlangen. Neben ihrer schon behandelten Wahrnehmungs- und Meinungsbildungsfunktion sowie der Kontrollfunktion³⁴² leistet sie jedoch in den Augen von Habermas auch einen

³³⁸ Habermas 1992b, S. 448.

³³⁹ Habermas 1990a, S. 46.

³⁴⁰ Vgl. Habermas 1990a, S. 45.

³⁴¹ Ausdrücklich rechnet Habermas die Ausdrucksformen des kirchlichen Lebens wie die Kirchentage zur Zivilgesellschaft (vgl. Habermas 1992b, S. 443 u. 452).

³⁴² Ihre Wahrnehmungsfunktion erfüllt die Zivilgesellschaft bei Habermas, in dem sie als „Warnsystem mit unspezialisierten aber gesellschaftsweit empfindlichen Sektoren“ (Habermas 1992b, S. 435) Probleme mit gesamtgesellschaftlicher Resonanz entdeckt und auf geeignete Weise in die Öffentlichkeit hineinträgt. Ihre Meinungsbildungsfunktion nimmt sie wahr, wenn sie die von ihr entdeckten Probleme wirksam thematisiert, „mit

wesentlichen Beitrag im Hinblick auf die Herausbildung einer kollektiven Identität, da sie durch diskursive Selbstvergewisserung „identitätsbildende kollektive Selbstzuschreibungen“³⁴³ artikulieren kann.³⁴⁴ Schließlich unterstreicht Habermas die Bedeutung der Zivilgesellschaft als Raum politischer Lernens. In ihm entfalten sich die rationalen Potentiale kommunikativer Verständigung, die der Legitimation demokratischer Herrschaft zugrunde liegen, sich aber nur in den institutionell gebahnten Verfahren der liberalen Demokratie für demokratische Selbstgesetzgebung beanspruchen lassen.

Insgesamt wird daher die Zivilgesellschaft im Theoriekonzept von Habermas „die gesellschaftliche Basis für eine vitale, zwischen Ökonomie und Staat fungierende öffentliche Kommunikation, in der sich die Staatsbürgerschaft bewähren soll.“³⁴⁵ Im zentralen politischen Prozess erhält sie dagegen eher eine periphere Stellung. Als die zentralen politischen Akteure im Prozess demokratischer Selbstgesetzgebung erscheinen zur Zeit als Habermas bereits mit dem Terminus der Zivilgesellschaft arbeitet, d.h. seit 1990, zum einen das Parlament und die Parteien, welche Impulse autonomer zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit aufgreifen, zum anderen – in der Entscheidungsimplementierung – die politische Administration und die Verbände. Die zivilgesellschaftlichen Akteure verfügen somit in dieser Konzeption nicht über politische Macht, sondern über politischen Einfluß. Ihrem potentiellen radikaldemokratischen Anspruch sind hier Grenzen gesetzt, sie müssen sich selbst begrenzen. Sicher, der politische Einfluß ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen, aber er ist limitiert. Die Zivilgesellschaft „kann unmittelbar,“ so Habermas, „nur sich selbst transformieren und [ausschließlich] mittelbar auf die Selbsttransformation des rechtsstaatlich verfaßten politischen Systems einwirken. ... [S]ie tritt nicht an die Stelle eines geschichtsphilosophisch ausgezeichneten Großsubjekts, das die Gesellschaft im ganzen unter Kontrolle bringen und zugleich legitim für diese handeln sollte.“³⁴⁶

Beiträgen ausstattet und so dramatisiert, daß sie vom parlamentarischen Komplex übernommen und bearbeitet werden“ (Habermas 1992b, S. 435). Von großer Bedeutung ist diese Rolle für die Artikulation benachteiligter und schwer organisierbarer Interessen. Und schließlich realisiert sie ihre Kontrollfunktion, wenn sie die innerhalb des politischen Systems verlaufende Behandlung der von ihr entdeckten und dramatisierten Probleme beaufsichtigt und überprüft.

³⁴³ Habermas 1988b, S. 435.

³⁴⁴ Zum Habermasschen Verfassungspatriotismus, der in seinem Konzept als die einzig erfolgversprechende Form sozialer Integration erscheint, vgl. zusammenfassend etwa Große Kracht 1997, S. 377f. Große Kracht zufolge betont Habermas „nachdrücklich die Integrationskraft überzeugungsgestützter Akzeptanz- und Anerkennungsbereitschaften, mit deren Hilfe sich die Gesellschaftsmitglieder nicht nur aufgrund materieller Bedürfnisbefriedigungen o.ä., sondern auch moralisch und affektiv mit ihrem Gemeinwesen identifizieren können und wollen“ (Große Kracht 1997, S. 386).

³⁴⁵ Habermas 1990b, S. 82.

³⁴⁶ Habermas 1992b, S. 450.

Abschließend muss noch auf eine keinesfalls unwesentliche Veränderung der Habermasschen Definition der Zivilgesellschaft hingewiesen werden, die bei ihm seit der Publikation von „Faktizität und Geltung“ im Jahre 1992 zu beobachten ist. Ursprünglich nämlich arbeitete Habermas mit einem weit verzweigten Zivilgesellschaftsbegriff, dem er tendenziell das gesamte Spektrum an meinungsbildenden Assoziationen und öffentlichkeitswirksamer Organisationen unterhalb der Ebene des administrativen Apparates zuordnete. Er beschreibt in diesem originären Verständnis die Zivilgesellschaft ohne Rücksicht auf ihre Zielorientierung und Struktur als Summe der nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse auf freiwilliger Basis, so dass hier sowohl schwerpunktmäßig wirtschaftlich ausgerichtete und strategisch handelnde Berufsverbände und Gewerkschaften wie auch gemeinwohlorientierte und demokratisch strukturierte Vereine oder hierarchisch aufgebaute Kirchen zu finden sind. Seit „Faktizität und Geltung“ reduziert er jedoch diesen breiten Begriff der Zivilgesellschaft auf Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen, die spontan aus Anlaß von lebensweltlich erfahrenen Problemlagen entstanden sind, zugleich intern nach „egalitären und offenen Kommunikationsformen“³⁴⁷ strukturiert sind und dazu noch primär am Ziel einer Sensibilisierung der politischen Öffentlichkeit orientiert sind, die nicht strategisch benutzt, sondern in ihrem Eigenwert normativ verteidigt wird.

Mit einer solchen Reduktion fallen konsequenterweise aus dem Habermasschen Zivilgesellschaftsbegriff diejenigen gesellschaftlichen Organisationen heraus, die diese Kriterien nicht oder nur partiell erfüllen, wie die primär ökonomisch interessierten und strategisch handelnden Berufsverbände, aber auch etwa die Gewerkschaften oder die Kirchen. Für die Zugehörigkeit zur Zivilgesellschaft ist also nicht mehr die reale meinungsbildende Kraft einzelner Assoziationen und Organisationen, die zur Vitalisierung der öffentlichen Kommunikation der Gesellschaft beitragen, von Bedeutung, auch wenn sie ihre ‚Interessen‘ der Prüfinstanz der Öffentlichkeit unterziehen lassen, sondern nur noch ihre spontane Entstehungsart, ihre egalitäre und offene Kommunikationsformen und nicht zuletzt ihre an Sensibilisierung der politischen Öffentlichkeit orientierte Zielsetzung.³⁴⁸ Insofern reduziert der späte Habermas mit seinem veränderten

³⁴⁷ Habermas 1992b, S. 444. An diesem Ort behandelt er alle drei Kriterien.

³⁴⁸ Diese Einschränkung des Zivilgesellschaftsbegriffs zeugt von der dem Habermasschen Konzept zugrundeliegenden Dichotomie von vermachteten und unvermachteten Öffentlichkeiten, von strategisch handelnden Großorganisationen und autonomen meinungsbildenden Assoziationen. Den vermachteten Großorganisationen, die „von Haus aus über Organisationsmacht, Ressourcen und Drohpotentiale“ (Habermas 1992b, S. 453.) verfügen und die der politischen Öffentlichkeit lediglich in manipulativer Absicht begegnen, indem sie „die bestehenden Foren bloß nutzen“ (Ebd. S.447.), um ihre partikularen politischen Interessen durchzusetzen, treten in solchem Verständnis die zivilgesellschaftlichen Akteure entgegen, die in spezifischen, lebensweltlich relevanten Konfliktlagen „gleichsam aus dem Publikum“ (Ebd. S. 453.) erst mehr oder weniger spontan hervortreten und prinzipiell einen pfleglichen

Zivilgesellschaftsbegriff die öffentlichkeitssoziologischen Fragen auf organisationssoziologische Probleme und rückt die internen Organisationsstrukturen meinungsbildender Assoziationen in den Mittelpunkt seiner Zivilgesellschaftstheorie.³⁴⁹

Somit lässt sich abschließend im Hinblick auf das aktuelle Konzept der Zivilgesellschaft bei Jürgen Habermas, das stellvertretend auch für die anderen kritisch-emanzipatorischen Zivilgesellschaftstheorien behandelt wurde, feststellen, dass es sehr fraglich ist. Nicht nur, dass die verkürzte Definition der Zivilgesellschaft zu der unannehmbaren Konsequenz führt, dass gerade die einflussreichsten meinungsbildenden Organisationen, nämlich verstaatlichte Parteien und vermarktete sowie vermachtete Großmedien, aber auch die Kirchen aus diesem Begriff herausfallen, sondern sie liegt – und das ist schwerwiegender – quer zur Grundidee der politischen Öffentlichkeit, der entsprechend sich die Vernünftigkeit oder die Verallgemeinerungsfähigkeit einer Überzeugung „erst im Pro und Contra der öffentlichen Debatten erweisen lässt, und nicht schon am Grad der Autonomie bzw. Vermachtung der jeweiligen Meinungsträger.“³⁵⁰ Es lässt sich nämlich nur schlecht nachvollziehen, warum eine bestimmte Meinung richtiger sein sollte, nur weil sie in einer demokratisch strukturierten Organisation entstanden ist.

2.4.4 Konzeptionsübergreifende Merkmale einer Bürgergesellschaft

Die vorgenommene und ausführliche Analyse der drei aktuellen Theorien der Bürgergesellschaft hat deutlich gezeigt, dass die jeweiligen Konzepte neben schwerwiegenden Divergenzen (etwa im Hinblick auf ihre Ausgangspunkte, ihre Einbettung im Gesamten der Gesellschaft, ihr Verhältnis zum Staat oder selbst ihre Gestalt) eine Reihe von Konvergenzen aufweisen, die zwar lange noch keinen eindeutigen Begriff der Bürgergesellschaft entstehen lassen, für eine relativ präzise Verortung des Terminus der Bürgergesellschaft in der heutigen Sozialwissenschaft aber genügend Anhaltspunkte bieten. Im folgenden Abschnitt sollen diese Konvergenzen als konzeptionsübergreifende Merkmale der Bürgergesellschaft behandelt werden, damit man – nach ihrer Ergänzung um die wichtigsten Bedingungen für die Existenz einer civil society – mit ihrer Hilfe ein konkretes, zeitgeschichtlich relevantes Konzept der Bürgergesellschaft entwickelt werden kann. Dieses soll dann im dritten Kapitel aus der Sicht der Katholischen Gesellschaftslehre bewertet werden.

Umgang mit der Öffentlichkeit praktizieren. Sie sehen darin ein wertvolles Element demokratischer Gesellschaft, das es aufrechtzuerhalten und zu verteidigen gilt.

³⁴⁹ Vgl. Große Kracht 1995, S. 226f.

³⁵⁰ Große Kracht 1995, S. 226.

Konzeptionsübergreifende Merkmale einer civil society

Das erste Merkmal der Bürgergesellschaft, das die meisten Konzepte der civil society verbindet, ist ihr Öffentlichkeitscharakter. Demnach wirken die bürgergesellschaftlichen Akteure nicht in den apolitischen Nischen des privaten Raums, sondern öffentlich, sie enthalten immer ein Moment von politischer Öffentlichkeit. Dadurch unterscheiden sie sich von den vielen privaten Zusammenschlüssen rein geselliger Natur wie den Freundeskreisen, Nachbarschaften oder Kaffeekränzchen. In der Öffentlichkeit der zur Bürgergesellschaft zählenden Assoziationen und Vereinigungen sehen viele Theoretiker den Kern allen Widerstandes gegen Diktaturen aller Art.³⁵¹ Als zweites Merkmal der civil society gilt der fachwissenschaftlichen Welt die Freiwilligkeit, die besagt, dass die Bürger sich in den Strukturen der Bürgergesellschaft ausschließlich auf freiwilliger Basis versammeln. Neben dem freiwilligen Entschluß zur Mitgliedschaft gehört die Autonomie der bürgergesellschaftlichen Subjekte als drittes Merkmal konzeptionsübergreifend und substantiell zum Begriff der civil society. Diese Autonomie bedeutet sicher nicht eine „monadenförmige Existenz“³⁵², die jeglichen Kontakt zu staatlichen Institutionen oder wirtschaftlichen Subjekten verbieten würde. Vielmehr drückt sie die Tatsache aus, dass ein bürgergesellschaftliches Subjekt ein relativ autonomes Subjekt ist, d. h. relativ unabhängig von einem einzelnen alles andere dominierenden Machtzentrum staatlicher, wirtschaftlicher oder anderer Art. Ein solches Subjekt gründet sich selbst – seine Gründung geht also nicht etwa auf einen staatlichen Stiftungsakt zurück – organisiert sich selbst und bestimmt auch selbst seine Ziele.

Als das nächste Merkmal – was seine Bedeutung angeht jedoch wahrscheinlich als das wichtigste – wird fast in allen Konzepten der Bürgergesellschaft die Vielfalt bzw. Pluralität ihrer Elemente angesehen. So stellt etwa Dahrendorf fest, dass es in der Bürgergesellschaft „eine Fülle von Organisationen und Institutionen [gibt], in denen Menschen Dimensionen ihrer Lebensinteressen realisieren können.“³⁵³ Für Walzer wiederum bildet die Ermöglichung der Kombination der Fülle von menschlichen Interessen und Vorstellung – also des Pluralismus – nicht nur ein entscheidendes Charakteristikum der civil society, sondern den Kern seiner Konzeption. Er

³⁵¹ Vgl. etwa Dahrendorf 1992a oder Habermas 1992b.

³⁵² Huber 1998, S. 274.

³⁵³ Dahrendorf 1992a, S. 69. Für das Dahrendorfsche Konzept gehören neben den allgemeinen Institutionen und Organisationen auch kleine und mittlere Betriebe zu der Bürgergesellschaft (vgl. ebd.). Für viele andere Konzeptansätze (etwa der kritisch-emanzipatorischen Art) bleibt dagegen der Wirtschaftsbereich ganz außerhalb des Bereichs der civil society. Die Kurzsichtigkeit eines solchen Ansatzes enthüllt die Praxis - das vielfältige bürgerschaftliche Engagement von Wirtschaftsunternehmen, welches in den Fachkreisen unter dem Begriff der Corporate Citizenship bekannt ist (vgl. dazu etwa Habisch 2003).

weiß nämlich, dass die Vielfalt bzw. die Pluralität der Interessen sich im Grunde als der beste Garant eines friedlichen Zusammenlebens erweist. Die Gesellschaft teile sich nämlich in so viele Teile, Interessen und Gruppen auf, dass interessenbedingte Kombinationen der Mehrheit die Gefährdung der Rechte von einzelnen oder Minderheiten zum größten Teil verhindern. Die Vielfalt bzw. die Pluralität der Bürgergesellschaft besagt schließlich, dass es darin keine monopolistischen Strukturen gibt. Da „wo immer monopolistische Strukturen bestehen, ist die Bürgergesellschaft gefährdet.“³⁵⁴

Das Legalitätsmerkmal stellt ein weiteres konzeptionsübergreifendes Merkmal der Bürgergesellschaft dar. Gemeint ist hier, dass die bürgergesellschaftlichen Subjekte in ihrer Tätigkeit rechtlich verankert sind. Von einer civil society kann man demnach dort sprechen, wo bürgerliche Menschenrechte wie Meinungs-, Presse-, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit institutionell ausgestaltet wurden, wo ein rechtsstaatlicher Schutz garantiert ist. Die Garantie der Menschenrechte gehört zwar wesentlich zur Existenz einer Bürgergesellschaft, macht diese aber noch nicht aus, denn die Rechte und Freiheiten müssen auch von jemandem wahrgenommen werden. Die civil society bedarf daher einer bestimmten Anzahl von aktiven Bürgern, welche die garantierten Rechte und Freiheiten in Anspruch nehmen und sich tatkräftig für ihre Interessen engagieren. Dieses Charakteristikum, die auf die Eigeninitiative zielt, wird in der einschlägigen Literatur als Bürgersinn bzw. Zivilcourage bezeichnet. Es ist die für die Bürgergesellschaft charakteristische Denk- und Verhaltensweise, nach welcher der Bürger nicht fragt, „was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas.“³⁵⁵ Auf diese Weise trägt er selbst zur Erhaltung und Erneuerung der civil society bei.

Das Merkmal Bürgersinn bzw. Zivilcourage wird in den meisten Konzepten ergänzt durch ein Kriterium, das in einer engen Beziehung zum letzten Charakteristikum steht. Oft wird es sogar als ein einziges Charakteristikum unter den Termini wie „Bürgertugend“³⁵⁶ oder „Zivilität“³⁵⁷ behandelt. Es zielt in einer vergleichbaren Weise auf eine für die civil society unentbehrliche Denk- und Verhaltensweise, die diesmal jedoch ad externum ausgerichtet ist. Die Zivilität oder die Bürgertugend meint eine Menge an verinnerlichten und in der Gesellschaft anerkannten zivilen bzw. zivilisierten Verhaltensweisen, wie etwa Gewaltfreiheit, Toleranz, Solidarität usw.

³⁵⁴ Dahrendorf 1993a, S. 77. Konsequenterweise kann nach Dahrendorf etwa eine Staatskirche nicht zur Bürgergesellschaft gezählt werden. Dieser Logik folgend können aber mehrere Kirchen, welche keinen Monopol haben, durchaus einen Teil der Bürgergesellschaft darstellen.

³⁵⁵ Dahrendorf 1992a, S. 70.

³⁵⁶ Münkler 1994, S. 65.

³⁵⁷ Frankenberg 1996, S. 56; Dahrendorf 1993a, S. 78; Shils 1991, S. 15.

Durch diese Verhaltensweise anerkennen die Bürger eine Verpflichtung, neben den eigenen Interessen zumindest bis zu einem gewissen Grade auch das Wohl der anderen in der Gesellschaft zu berücksichtigen.³⁵⁸ Sie beherrschen sich dadurch selbst und beachten den Rivalen oder Konkurrenten auch als einen Angehörigen der eigenen civil society, der different ist, aber politisch gleich. Sie zielen aufgrund dieser Denk- und Verhaltensweise also nicht darauf ab, Andersdenkende und Andershandelnde als politische Feinde aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen. Dadurch, dass sie sich gewaltfrei, tolerant und solidarisch verhalten, beachten sie und sichern sie von sich aus und ohne die Zwangsgewalt des Staates - oft unbewusst - die Bestandsvoraussetzungen des Gemeinwesens, dem sie angehören.

Das letzte Merkmal der Bürgergesellschaft, das in den meisten Konzepten zu finden ist, ist der Einfluß bürgergesellschaftlicher Subjekte auf den Staat und seine Politik, aber auch an andere gesellschaftliche Bereiche wie etwa die Wirtschaft. Die Theoretiker sind sich darüber einig, dass die Akteure der civil society in gewisser Weise die Beschlüsse der demokratischen Repräsentativorgane, der Administration und anderer Entscheidungsgremien vorprägen, indem sie zwischen der Gesellschaft und der Politik bzw. anderen Subsystemen vermitteln. Begrenzt auf den staatlichen Politikbereich, aber pointiert drückt es Charles Taylor aus, wenn er schreibt, dass „wir von civil society immer dort sprechen [können], wo die Gesamtheit der Vereinigungen den Gang der staatlichen Politik signifikant bestimmen oder modulieren kann.“³⁵⁹

Das kurze Resümee der bedeutendsten Merkmale eines „minimalen“ Begriffs der Bürgergesellschaft könnte sicher noch um das eine oder andere Charakteristikum ergänzt werden. Da es jedoch nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist, einen alle Konzepte umfassenden Begriff der civil society zu entwickeln - was, wie bereits oben dargelegt wurde, unmöglich ist -, sondern den Begriff möglichst präzise zu verorten, wird nun die Suche nach den konzeptionsübergreifenden Merkmalen abgeschlossen, um sich in einem nächsten Abschnitt den wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung und Entwicklung einer Bürgergesellschaft widmen zu können.

³⁵⁸ Die einzelnen Konzepte unterscheiden sich dabei sehr stark voneinander gerade in dem Grad der Berücksichtigung des Wohls des anderen. Die Spanne der Konzepte greift von einer Gemeinwohlrelevanz (Akzeptanz von Regeln, die den Rahmen abstecken, in dem die Konkurrenz der Meinungen ausgetragen werden kann, und die in der verfassungsmäßigen Anerkennung der menschlichen Würde und unverletzlichen Integrität der Person verankert sind) bis zu einer ausgesprochen starken Gemeinwohlorientierung, die etwa bei den Kommunitaristen eine große Rolle spielt.

³⁵⁹ Taylor 1991, S. 57.

2.5 Voraussetzungen für die Entstehung und die Entwicklung einer Bürgergesellschaft

Die meisten wissenschaftlichen Überlegungen zum Thema der Bürgergesellschaft beschäftigen sich eingehend mit den Voraussetzungen, an welche die Entstehung und Entwicklung einer civil society in unserer modernen Zeit gebunden sind. Übereinstimmend betonen sie dabei zwei bzw. drei Prämissen, von denen die Chancen für Aufbau und Entfaltung einer Bürgergesellschaft in einem starken Maß abhängig sind.

Die erste, notwendige aber nicht ausreichende Prämisse stellt eine institutionelle Rahmenbedingung mit verfassungsmäßig garantierten Grundrechten dar, welche das Assoziieren von Bürgern ermöglichen und die freie Meinungsbildung absichern. In diesem Sinne ist für die Schaffung einer freiheitlichen Bürgergesellschaft nichts so wichtig wie die rechtliche Ausstattung der Gesellschaft mit Bürgerrechten – den individuellen Freiheitsrechten, politischen Teilnahmerechten und sozialen Grundrechten. Darin sind sich Dahrendorf wie Habermas und Rödel wie Walzer einig.³⁶⁰ Das zweite Basiselement für das Aufkommen einer Bürgergesellschaft bildet dann eine sozio-moralische Infrastruktur, aus der sich im Blick auf die Akteure der civil society die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls speist. Hier haben die Bürgertugenden, die „[d]as Lebenselixier der demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen [aus]machen,“³⁶¹ ihren Ursprung. Diese zweite Prämisse zielt auf den starken aktiven Bürger und seine moralischen Dispositionen. Es überrascht daher nicht, dass sie ganz besonders von der kommunitaristischen Denkrichtung und von denen, die den Begriff der civil society stark normativ aufladen, betont wird. So stellt etwa Münkler fest, dass „[e]ine Zivilgesellschaft ... auf Dauer nicht zu existieren [vermag] ohne die Tugend ihrer Bürger, also deren Bereitschaft, öffentliche Aufgaben freiwillig, d.h. ohne rechtliche Verpflichtung und ohne entsprechende Besoldung zu übernehmen, und [dass] sie ... nur so lange Bestand haben [wird], wie die Aufgaben des Gemeinwesens nicht restlos auf dafür ausgebildete Spezialisten übertragen worden sind.“³⁶²

Auch wenn die beiden Prämissen auch an sich von großer Bedeutung sind und den Entstehungs- und Entwicklungsprozess einer Bürgergesellschaft anstoßen können, beruht ihre Kraft in ihrer

³⁶⁰ Vgl. Dahrendorf 1992a, S. 60-67, 78; vgl. Habermas, 1992b, S. 445f.; vgl. Rödel 1996, S. 672; vgl. Walzer 1995, S. 65.

³⁶¹ Soosten 1993, S. 142.

³⁶² Münkler 1994, S. 66.

Interdependenz, in ihrer gegenseitigen Beförderung. Die civil society existiert nämlich „nicht nur auf der Voraussetzung, daß Grund- und Menschenrechte formal garantiert und Institutionen errichtet sind, die diese abstützen, ^[363] sondern [sie] ... existiert ebenso auch auf den common virtues der Bürger, die in dem sozialen Habitus und den Verhaltensgewohnheiten der Menschen fest verankert sind.“³⁶⁴ Die rechtlich formalen Voraussetzungen markieren also eher den Minimalbestand an politischen Verhaltensmaximen, der den Subjekten und Institutionen einer civil society demokratie-theoretisch abzuverlangen ist. Sie sind jedoch aus sich allein heraus nicht in der Lage, die notwendigen sozio-moralischen Motivationen und Energien freizusetzen, ohne welche die Bürgergesellschaft nicht dauerhaft und krisenstabil heranreifen kann.

An dieser Stelle sei es aber erlaubt, noch auf ein Faktor hinzuweisen, der zwar nicht im strikten Sinn zu den Voraussetzungen einer civil society gezählt wird, der sich jedoch für das Aufkommen bzw. die Weiterentwicklung einer Bürgergesellschaft als besonders fördernd erweist. Es ist das Vorhandensein von mehr oder weniger autonomen und nicht zentral geleiteten Organisationen. So stellt man heute fest, dass sich die Bürgergesellschaft nach 1989 viel schneller in den Ländern entwickelt, wo bereits vor der Wende solche Organisationen und Institutionen wie unabhängige Gewerkschaft (Polen), kirchliche Gruppen (Slowakei), Dissidenten- und Umweltgruppen (Tschechien) oder freies Kleinunternehmertum (Ungarn) mindestens im Ansatz existierten, als in den Ländern, wo man bei der Null anfangen musste. In den erstgenannten Ländern haben die Bürger nämlich bereits vor dem Erlangen der Freiheit viele – wenn auch determinierte – Erfahrungen mit ihrem bürgerschaftlichen Engagement machen können. Hier, in den intermediären Gebilden in Form von nach einer Autonomie strebenden Organisationen und Institutionen, die ihren Platz zwischen den privaten Sphären der Bürger und den Organisationsformen des politisch-staatlichen Systems suchten, konnten die sozio-kulturellen Grundlagen für Bürgersinn keimen und langsam aus dem Boden hervorsprossen. Diese schlichte Beobachtung bestätigt die These, die von Wolfgang Engler³⁶⁵ aufgestellt wurde, nämlich, dass die Bürgergesellschaft sich gerade dort erfolgreich herausbildet, wo der Übergang von fremdzwangsdominierten zu reflexiven oder selbststeuerungsdominierten Zivilisierungsmustern gelingt.

³⁶³ Zu solchen Institutionen gehören etwa ein demokratisches Regierungssystem, ein System der sozialen Absicherung, ein funktionierendes freiheitlich-liberales Rechtssystem, eine Marktwirtschaft oder eine staatliche Dezentralisierung.

³⁶⁴ Soosten 1993, S. 142.

³⁶⁵ Vgl. Engler 1992.

Was ist damit gemeint? Vorerst ist es wichtig zu wissen, dass Engler in seiner Theorie zwischen dem zivilisatorischen Kernprozess, dessen Zentralstück die Bildung des staatlichen Gewaltmonopols darstellt, und den sich an ihn anschließenden zivilisatorischen Folgeprozessen unterscheidet. Diese Folgeprozesse können dabei nach zwei Zivilisierungsszenarien verlaufen. Das fremdzwangsdominierte Szenario kommt zu Stande, wenn die funktionale Differenzierung der Gesellschaft und die einzelnen Verhaltensspielräume von einem starken bis totalitären Staat behindert oder zurückgeschnitten werden. Das selbststeuerungsdominierte Zivilisierungsszenario verwirklicht sich dagegen dann, wenn die funktionale Differenzierung der Gesellschaft frei verlaufen kann. Ein Paradebeispiel für das fremdzwangsdominierte Szenario lieferten die staatssozialistischen politischen Systeme. Indem sie die Räume, wo die selbststeuerungsdominierte Zivilisierung normalerweise verläuft, total vernichtet oder unter ihre Kontrolle bekommen haben, beseitigten bzw. behinderten sie die gesellschaftliche Selbstbestimmung und ersetzten sie durch eine Fremdbestimmung. Die Zivilisierung verlief dann nach dem fremdzwangsdominierten Muster. Und da der erzwungenen äußeren Anpassung die innere folgte, die der Ausbildung von „Bürgertugenden“ alles andere als dienlich ist, verbrauchten sich ohne erneuert werden zu können, bald die sozio-moralischen Ressourcen, die für die Existenz einer Bürgergesellschaft unentbehrlich sind. Der nochmalige Übergang zu den selbststeuerungsdominierten bzw. reflexiven Zivilisierungsmustern konnte sich nach Engler erst dann ereignen, wenn die Ausdifferenzierung und eigensinnige Strukturierung vom Staat nicht mehr behindert werden konnte bzw. wollte. Infolgedessen entstanden einzelne Handlungsfelder (die bereits oben erwähnte Gewerkschaften, kirchliche Gruppen, Dissidenten- und Umweltgruppen, private Unternehmen), die nicht staatlich dominiert waren. Fremdzwänge, die die Menschen in diesen Handlungsfeldern erfuhren und die nicht mehr den blinden Gehorsam und Untertanenmentalität prämierten, wirkten sich als Aufforderung zur sozialen Kooperation aus, durch die zivile Tugenden einen Raum für ihr Wachstum bekamen.³⁶⁶

Es lässt sich also abschließend subsumieren: der vom politischen Liberalismus beigesteuerte formale Rechtszusammenhang bildet die eine, zwar notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für die Entstehung und die Entwicklung einer Bürgergesellschaft. Die andere, um die er ergänzt werden muss, stellen zivil orientierte soziale Trägergruppen dar, die die moralischen Standards bürgergesellschaftlichen Handelns breitenwirksam in die gesellschaftliche Praxis

³⁶⁶ Vgl. Engler 1992.

umsetzen. Erst wenn diese beiden Bedingungen erfüllt werden, kann auf ein Heranreifen der civil society gehofft werden.

2.6 Zum Verhältnis von Staat und Bürgergesellschaft

Es wird wohl niemanden unter den bedeutendsten Theoretikern der civil society geben, der sich nicht ausführlich mit dem Verhältnis von Staat und Bürgergesellschaft auseinandersetzen würde. Der Grund dafür ist schlicht und einfach. In dieser Relation geht es nämlich „um einen schwierigen und langwierigen Prozeß der Machtverteilung in einer Vielzahl öffentlicher Sphären innerhalb und zwischen den institutionell unterschiedenen Bereichen der civil society und des Staates.“³⁶⁷ Es erscheint daher sinnvoll, auch in dieser Arbeit dem Verhältnis von Staat und Bürgergesellschaft in einem eigenen Absatz eine angemessenen Aufmerksamkeit zu widmen.

Das Verhältnis weist sich zunächst durch eine Unterscheidung und relative Trennung der beiden Größen aus. Die Bürgergesellschaft gilt als etwas dem Staat Vorausliegendes, was zwar staatlicher Ordnungs- und Regulierungsmacht unterliegt, ihr aber zugleich in relativer Autonomie gegenüber steht. Gibt es in der Fachdiskussion keinen Zweifel an dieser primären Unterscheidung und relativen Trennung von Staat und Bürgergesellschaft, kann das selbe nicht für die Deutung des Zueinanders von den beiden Größen gesagt werden.

In einigen, hauptsächlich antietatistischen, eine strikte antagonistische Trennung des Staatsapparates von der Gesellschaft hervorhebenden Publikationen wird diese Beziehung als ein simples Nullsummenspiel beschrieben, in dem der eine gewinnt, was der andere verliert.³⁶⁸ Je stärker der Staat sei, desto schwächer sei die Bürgergesellschaft – lautet die Grundaussage solcher Analysen, die jedoch eher einer Suggestion als einer ernstzunehmenden fachlichen Analyse gleichen. Sie haben ihren Ursprung meistens in der Erfahrung der Autoren mit der nationalsozialistischen oder der kommunistischen Diktatur und ihrem an alle Elemente der Bürgergesellschaft ausgerichteten Zerstörungswerk. Allein aus dieser Erfahrung auf einen notwendigen Gegensatz zwischen Bürgergesellschaft und Staat zu schließen, wäre jedoch falsch. Eine solche Einschätzung ist unzureichend.

³⁶⁷ Keane 1988, S. 14.

³⁶⁸ Solche Denkweise ist z. B. den Repräsentanten der Frankfurter Schule – Dubiel, Deppe, Rödel oder Frankenberg eigen.

In offenen Gesellschaften ist die Situation in bezeichnender Weise anders. Hier akzentuiert man dagegen die reziproke Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft, in welcher der wechselseitige Einfluß bedeutsam erscheint, den beide aufeinander ausüben. In dieser integrativen Sicht liegen der Staat und die Bürgergesellschaft nicht austauschbar nebeneinander, sie gehen vielmehr in eine Vernunfteihe ein. Sie ergänzen sich und sind unauflöslich miteinander verwoben. Ihre Beziehung entspricht somit entweder einem Positivsummenspiel - das ist der Fall, wenn die Leistungsfähigkeit der Bürgergesellschaft und der staatlichen Institutionen gemeinsam wachsen - oder einem Negativsummenspiel, wenn die Kapazitäten staatlicher Politik und Verwaltung gleichzeitig mit der Fähigkeit der Bürgergesellschaft stagniert, unabhängige selbstbestimmte Aktivitäten zu entfalten.³⁶⁹ Es überrascht daher nicht, dass in dieser Blickrichtung jeder Versuch, die Bürgergesellschaft zu einem Gegenbegriff zur liberalen Demokratie zu stilisieren, wie es etwa Rödel, Frankenberg und Dubiel³⁷⁰ getan haben, absurd erscheint.

Es ist tatsächlich schwer möglich, sich eine Bürgergesellschaft vorzustellen, die ohne den Staat erfolgreich funktionieren könnte, und ebenso wenig einen demokratischen Staat, der auf Dauer ohne eine Bürgergesellschaft auskommen würde. Sie sind aufeinander angewiesen. Einerseits benötigt die Bürgergesellschaft den Staat. Sie benötigt sowohl seine Stärke als auch seine Fähigkeit, sich selbst zu beschränken. Stark muss der Staat sein, damit er in der Lage ist, für konstitutionelle Absicherung der Freiheiten der Assoziationen und der Initiativen zu sorgen, von denen das bürgerliche (zivile) Leben abhängt. Er muss jedoch auch selbstbeschränkend sein, damit er die Kräfte der Gesellschaft nicht monopolisiert und nicht sämtliches lebensnotwendige Personal, alle Dienstleistungen und Unternehmungen an sich selbst bindet. Die Versuchung zur Ausdehnung der totalen staatlichen Macht in die nicht-staatlichen Sphären der Bürgergesellschaft ist nämlich sehr groß und es hätte fatale Folgen für beide Größen, wenn man dieser Versuchung erliegen würde. Sie darf daher nie unterschätzt werden. Ebenso aber, wie die Bürgergesellschaft einen Staat benötigt, benötigt auch der Staat eine Bürgergesellschaft. Sie ist zwar nie seine bewusste und explizite Stütze, sie stützt ihn aber indirekt. Das tut sie mindestens in dreifacher Hinsicht. Erstens entlastet sie ihn, indem sie „Menschen Lebensmöglichkeiten offeriert“³⁷¹, ohne dass der Staat dabei eine Rolle spielen muss. Zweitens benötigt der Staat die Bürgergesellschaft, weil er eine Kraft braucht, die in der Lage ist, ihn selbst in Frage zu stellen, um so auszuschließen, dass die bürokratische Rationalität staatlichen Handelns ein so starkes

³⁶⁹ Darauf hat u. a. Putnam in seinem Buch „Making Democracy Work“ (vgl. Putnam 1993) hingewiesen.

³⁷⁰ Vgl. Rödel / Frankenberg / Dubiel, 1989.

³⁷¹ Dahrendorf 1993a, S. 80.

Übergewicht bekommt, dass dies zur Erstarrung führen würde.³⁷² Und drittens braucht der Staat die Bürgergesellschaft zur Herstellung bzw. zum Wachstum eines Kollektivbewusstseins,³⁷³ denn ohne dieses allgemein geteilte Wissen von Zugehörigkeit seiner Mitglieder zu einem gemeinsamen staatlichen Gebilde könnte er seinerseits „keine aktiven Maßnahmen zum Schutz der Gesellschaft vor den zerstörerischen Folgen egoistischer Sonderinteressen geben, vor der Unterdrückung von Minderheiten durch andere Minderheiten oder durch die Mehrheit ... [und] vor der Rücksichtslosigkeit der Starken gegenüber der Schwachen.“³⁷⁴

Es ist also die Bürgergesellschaft, die den Rechts- und Verfassungsstaat prägt, mit Leben erfüllt, dynamisiert und zur Rechenschaft zwingt. Die dynamischen Teile der Bürgergesellschaft führen dabei dem Gemeinwesen die nötige Energie und Beweglichkeit zu. Somit lässt sich ein Zwischenfazit ziehen: Der Staat und die Bürgergesellschaft sind nicht als mehr oder weniger beziehungslos nebeneinander stehend zu begreifen, sondern deren Beziehung zueinander ist eine Interaktionsbeziehung.

Wie unterschiedlich diese Interaktion sein kann, zeigten in einer bemerkenswerten Weise die beiden Dritt-Sektor-Forscher Lester M. Salamon und Helmut K. Anheier.³⁷⁵ Im Rahmen ihres Forschungsansatzes, in dem sie die Sphäre der Bürgergesellschaft³⁷⁶ nicht als eine isoliert zu analysierende soziale Sphäre betrachten, sondern als einen integralen Bestandteil der übergreifenden gesellschaftlichen Struktur, dessen Rolle und Umfang sich aus dem Zusammenspiel komplexer historischer Kräfte ergibt, unterscheiden sie vier Modelle mit verschiedenen Konstellationen des Verhältnisses von Staat und Bürgergesellschaft. Jedes der Modelle lässt nach ihrer Untersuchung eine andere Art der Bürgergesellschaft entstehen. Das liberale Modell, für das etwa die USA oder in einer abgestuften Form Großbritannien stehen, wird durch eine Begrenzung der staatlichen Eingriffe gekennzeichnet. Infolgedessen kann sich der gemeinnützige Sektor entsprechend frei entfalten, man könnte sogar sagen, er muss sich entfalten. Für diesen Modell gilt daher die traditionelle Feststellung: je kleiner die staatlichen Eingriffe bzw. je niedriger die staatlichen Sozialausgaben sind, desto größer und lebendiger ist

³⁷² Die Spannung der Ausdrucksformen der Bürgergesellschaft zu den staatlichen Institutionen hat die Chance, eine fruchtbare Spannung zu sein. Es ist dabei wichtig, dass sie sich nicht im Sinne einer Anti-Politik als Gegenüber zum Staat definiert. Ihre „bürgergesellschaftliche Produktivität“ hängt nämlich in einem großen Maß davon ab, wie weit es ihr gelingt, den Staat als eine, zwar außerordentliche, aber immerhin eigene Institution zu verstehen.

³⁷³ Vgl. Shils 1991, S. 15-20.

³⁷⁴ Shils 1991, S. 38.

³⁷⁵ Vgl. Salamon / Anheier 1997, S. 211-246.

³⁷⁶ In ihren Texten benutzen die beiden Autoren nicht den Termin „Bürgergesellschaft“, sondern sprechen vom „Nonprofit-Sektor“.

die Bürgergesellschaft. Modalitäten, die diesem Typ zugrunde liegen, sind starke ideologische und politische Widerstände gegen eine Ausweitung staatlicher Sozialleistungen und ein klares Bevorzugen privater sozialer Maßnahmen.³⁷⁷

Das nächste Modell ist das sozialdemokratische Modell, das in Europa vor allem in Schweden, aber in abgeschwächter Form auch in Italien anzutreffen ist. Es wird charakterisiert durch ein starkes soziales Engagement des Staates, dem hohe staatliche Sozialausgaben einen konkreten Ausdruck verleihen. Die privaten Aktivitäten im sozialen Dienstleistungssektor werden von diesem Engagement zurückgedrängt, ja können sogar angesichts der Verhältnisse als überflüssig erscheinen. Die Folge davon ist eine Struktur der Bürgergesellschaft, die ihren Schwerpunkt weniger im Bereich der sozialer Dienste, sondern eher im Bereich der Interessenvertretung hat. Hier agiert sie aber um so intensiver, wovon das überdurchschnittlich hohe Ausmaß der ehrenamtlichen Tätigkeit etwa der Schweden in freiwilligen Verbänden und Freizeitvereinen ein glaubwürdiges Zeugnis ablegt. Trotz ihrer strukturellen Einschränkung spielt die Bürgergesellschaft also auch in diesen Gesellschaften eine wichtige Rolle. Das sozialdemokratische Beziehungsmuster von Bürgergesellschaft und Staat ist nach Salamon und Anheier am ehesten dort anzutreffen, wo die Arbeiterklasse reale politische Macht ausübt, wenn auch häufig nur in Verbindung mit anderen sozialen Kräften.

Ein drittes Modell, repräsentiert bei den beiden Autoren durch Frankreich und Deutschland, ist das korporatistische Modell, das entwickelte kooperative Beziehungen zwischen Staat und der Bürgergesellschaft aufweist. In diesem Modell könnte man aufgrund der Verquickung der beiden sogar von einer direkten Proportion sprechen: je höher die staatlichen Sozialausgaben sind, desto leistungsstärker ist die Bürgergesellschaft. Dasselbe gilt aber auch umgekehrt: je niedriger die staatlichen Sozialausgaben, desto leistungsschwächer die Bürgergesellschaft. Das korporatistische Modell ist dort am wahrscheinlichsten anzutreffen, „wo der Einfluß vormoderner gesellschaftlicher Institutionen – Landadel, Kirche, Monarchie – weitgehend erhalten blieb und auf die Forderung nach sozialen Schutzmaßnahmen mit der Einführung staatlicher Sozialfürsorgesysteme reagiert wurde.“³⁷⁸

³⁷⁷ Salamon und Anheier zeigen darauf hin, dass gerade in den USA optimale soziale Bedingungen vorhanden waren, welche die Entwicklung eines solchen Typus des Verhältnisses von Staat und Bürgergesellschaft befördert haben: das Vorhandensein einer dominanten städtischen Mittelschicht, welche die durch die ethische Heterogenität zersplittene Arbeiterklasse in Schach hielt, bei gleichzeitiger Abwesenheit einer landesbesitzenden Oberschicht (vgl. Salomon / Anheier 1997, S. 240f.).

³⁷⁸ Salamon / Anheier 1997, S. 239f.

Das vierte und letzte Modell, das etatistische, ist ein Modell, das durch relativ geringe staatliche Sozialausgaben gekennzeichnet wird. Im Unterschied zum liberalen Modell führt aber dieser Umstand im etatistischen Modell nicht zu einer Blüte der bürgergesellschaftlichen Strukturen, sondern ihre Entwicklung bleibt gehemmt. Die Sozialleistungen werden dann weder vom Staat noch von den Subjekten der Bürgergesellschaft erbracht, die Bürger bleiben im großen Maß auf die eigene Familie angewiesen. Für Japan, das als das Beispielland für das etatistische Modell dienen kann, führen außerdem Salomon und Anheier die erwerbswirtschaftlichen Unternehmen als ein Subjekt auf, das einige Sozialleistungen quasi als Nebenprodukt für ihre Belegschaft in einem größeren Umfang erbringt. Entwickelt hat sich dieses Modell vor allem in jenen Ländern, „in denen Staat in engem Verbund mit Modernisierungseliten den gesellschaftlichen Bereich weitgehend dominiert und der Einfluß der städtischen Mittelklasse, des Landadels sowie der Bauernverbände oder der organisierten Arbeiterschaft entsprechend begrenzt ist.“³⁷⁹

Die knappe, mit dem vierten Muster jetzt zum Ende geführte Vorstellung der Modelle des Verhältnisses von Staat und Bürgergesellschaft ließ erkennen, wie groß der Einfluss sein kann, den der Staat auf die Entwicklung einer Bürgergesellschaft nehmen kann. Es gibt sicher keinen Zweifel daran, dass eine Bürgergesellschaft nicht von oben zu verordnen ist. Sie muss von unten entstehen. Diese Tatsache schließt jedoch nicht aus, dass der Staat für die Entstehung und die Entwicklung der bürgergesellschaftlichen Strukturen solche Rahmenbedingungen schaffen kann, die diesen Prozess deutlich nach vorne bringen lassen. Von einer großen Bedeutung sind in diesem Zusammenhang ohne weiteres die rechtlichen und finanziellen Rahmenbedingungen, unter denen die Akteure der Bürgergesellschaft tätig sind. Hierunter fallen die Fragen des Stiftungs-, Steuer- und Vereinsrechts, aber auch des Sozial- und Arbeitsrechts sowie des Gemeinnützigkeitsrechts und nicht zuletzt die Fragen von Haftung und Versicherungsschutz. Weiterhin nimmt aber der Staat einen Einfluß auf die Bürgergesellschaft auch durch die Gestaltung der sozialen Faktoren wie etwa der Bildung und Ausbildung und nicht zuletzt durch ein Angebot von Fortbildungs-, Qualifizierungs- und anderen Fördermaßnahmen. Bei der Festlegung von Rahmenbedingungen geht es immer auch darum, wie bürgerfreundlich sie für die politische Beteiligungskultur sind. Es geht um die politische Transparenz, die freie Information, die Anhör- und Partizipationsrechte. Diese Faktoren spielen eine große Rolle für die Senkung der klassischen Beteiligungshürden und für die Ermöglichung von aktiver Teilnahme breiterer Bevölkerungsschichten. Die Gestaltungsmöglichkeit liegt dabei nicht nur in den höchsten Etagen

³⁷⁹ Salomon / Anheier 1997, S. 240.

des politischen Systems, sondern auch auf den niedrigeren Staatsebenen und selbstverständlich auf der Kommunalebene.³⁸⁰ Entscheidend ist bei der Festlegung von Rahmenbedingungen nicht zuletzt, das richtige Maß zu finden. Zu viele Restriktionen erweisen sich ebenso hinderlich wie eine völlige Distanz und ein totaler Rückzug des Staates aus bestehenden Verantwortungen und Verpflichtungen.

Die Ausführungen dieses Absatzes haben deutlich gezeigt, wie intensiv der demokratische Staat und die Bürgergesellschaft miteinander verknüpft und aufeinander angewiesen sind. Das Wohl des einen hängt eng von dem anderen ab. Sie ergänzen sich und bedingen sich gegenseitig. Trotzdem bleiben sie zwei eigenständige Größen und dank dessen auch leistungsfähig. Das ist das Fazit, das es zu ziehen gibt, bevor man sich aufgrund der bisherigen Resultate nun in einem nächsten Absatz einer zeitgeschichtlich relevanten Entwicklung des Begriffs der Bürgergesellschaft zuwenden kann.

2.7 Begriffsentwicklung – Bürgergesellschaft als ein problemorientiertes und zeitgeschichtlich relevantes Konzept

Auf dem Hintergrund des Überblicks über die verschiedenen Konzepte der civil society lässt sich nun im Sinne der Auswertung des Vorherigen ein eigener Arbeitsbegriff der Bürgergesellschaft entwickeln. Die Begriffsentwicklung legt sich ein Zweifaches zum Ziel. Sie soll zeitgeschichtlich relevant sein und an den Problemen der modernen Gesellschaft, die bereits im ersten Kapitel behandelt wurden, orientiert.³⁸¹ In ihrem Verlauf wird auf manche Elemente der vorhandenen Konzepte der civil society zurückgegriffen, vor allem auf diejenigen, welche für einen modernen und problemorientierten Begriff der Bürgergesellschaft unverzichtbar sind.

Anthropologisch gesehen muss ein solcher Begriff, der unter dem Anspruch steht, modern und problemorientiert zu sein, seinen Ausgangspunkt bei der Individualität und der Sozialität der menschlichen Person, beim selbstständigen, aber wesentlich mit anderen Gesellschaftsmitgliedern verbundenen Bürger nehmen. In der Sprache der Ethik heißt es, ein

³⁸⁰ Selbstverständlich nehmen auch andere Systeme einen großen Einfluss auf die Entwicklungsfähigkeit der Bürgergesellschaft – etwa das Wirtschaftssystem. Da es mir an dieser Stelle jedoch um das Verhältnis Staat-Bürgergesellschaft geht, wird an dieser Stelle an den Einfluss der anderen Systeme nicht näher eingegangen.

³⁸¹ Zur Erinnerung seien hier einige Stichworte wie erschwerte Kommunikation über die funktionalen Systeme hinweg oder Mangel an intersystemischer Kooperation, aber auch erschwerte Sozialisation der Individuen, veränderte Implementationswege für die Moral in die Gesellschaft, Integrations- und Kohäsionsprobleme sowie wachsende Entfernung zwischen Gesellschaft und Politik kurz in Erinnerung gerufen.

solcher Begriff muss seinen Ausgang bei der für die Moderne so bedeutenden personalen Freiheit, aber auch der nicht weniger wichtigen sozialen Verbundenheit des Bürgers nehmen. Man könnte sagen, die Freiheit, von der ein solcher Begriff ausgeht, ist sozial gebunden. Sie ist eingebettet in ein Gesamtgefüge von Grundwerten, welche sich gegenseitig bedingen und erhellen. Allem voraus gehört zu diesen Grundwerten die Gerechtigkeit. Die sozial gebundene Freiheit wird konstituiert, besteht also nicht nur aus der Summe von individuellen Freiheitsrechten, sondern auch aus politischen Teilnahme- und sozialen Teilhaberechten. Sie schließt demnach das Fehlen spezifischer Formen der Ungleichheit und der Ungerechtigkeit ein. Anders gesagt, sie impliziert nicht nur die notwendige Freiheit „von“ (Schutz- und Abwehrdimension der Freiheit), sondern auch die Freiheit „in“ (Partizipationsdimension der Freiheit).

Eine solche Grundlegung des Begriffs ermöglicht nun die Bürgergesellschaft im allgemeinen Sinn des Wortes als einen Ort zu begreifen, wo die sozial gebundene Freiheit realisiert werden kann. Sie ist das Medium derartiger Freiheit. Wichtig ist dabei, dass eine so verankerte Bürgergesellschaft offen ist sowohl für die Verfolgung individueller Ziele und Interessen - also der Individualisierung Rechnung trägt - als auch für die Partizipation an öffentlichen, gesellschaftlichen Prozessen, für die Orientierung am Eigenwohl als auch für das Engagement für das bonum commune. Die beiden Ausrichtungen sind dabei in keinem Fall als ein Gegensatz zu sehen. Gerade in unserer modernen hochkomplexen Gesellschaft zeigt sich immer mehr, dass ein Erfolg nicht über eine rein individuelle Schiene zu erreichen ist, sondern der Weg zu ihm über eine gesellschaftliche Kooperation führt.

Hat man allgemein die Bürgergesellschaft als das Medium der sozial gebundenen Freiheit definiert, kann diese Definition nun durch eine Reihe von konkretisierenden Aussagen präzisiert werden. So ist sie, was ihre Substanz angeht, ein Geflecht aus formellen und informellen Institutionen, Handlungen und Überlegungen, das einzelne Gesellschaftsmitglieder, Gruppen und Institutionen mit den „repräsentativen“ Institutionen der Politik, den „marktförmigen“ Institutionen der Wirtschaft sowie untereinander verbindet und so einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der aus dem Faktum der funktionalen Differenzierung entstehenden Interaktionsprobleme leistet. In diesem Sinne steht sie in Opposition zu dem klassischen Dualismus von Staat und Gesellschaft. Die Abgrenzung des bürgergesellschaftlichen Geflechts ist dabei äußerst schwierig. Zwar ist die Bürgergesellschaft eine relativ spezifische Größe, die durch die drei Eckpunkte Staat, Markt und Familie verortet werden kann, sie ist aber keinesfalls eine Eigenwelt

jenseits dieser Eckpunkte.³⁸² Vielmehr trägt sie zur Funktionsfähigkeit der einzelnen formalen Systeme bei. Sie kann daher auch als „Schmiermittel“ bezeichnet werden, „das den Entscheidungsmechanismen demokratisch verfaßter ... [Gesellschaften] auf allen Ebenen zu einer höheren Leistungsfähigkeit verhilft.“³⁸³

Aus einem weiteren Blick betrachtet, stellt die Bürgergesellschaft eine Sphäre dar, wo sich die Bürger selbst organisieren, assoziieren, ihre Interessen verfolgen, wo sie kooperieren; wo sie gemeinsam Kaninchen züchten, aber auch über die Zukunft der Gesellschaft reflektieren und streiten, wo sie anstehende Aufgaben und Probleme identifizieren und Vorschläge zu deren Lösung aushandeln, wo sie nicht zuletzt aber auch ihre Lebenswirklichkeit ganz konkret mitgestalten. Für all das benötigen sie Strukturen und so schaffen sie sich diese. Es sind jene Vereine, Zirkel, soziale Bewegungen und NGOs, Freunde- und Nachbarschaftsnetze, Selbsthilfegruppen und Bürgerinitiativen, Stiftungen, Interessen- und Berufsverbände, Gewerkschaften, gemeinnützige Einrichtungen, aber auch eine Reihe von kirchlichen und religiösen Gruppierungen, ja im bestimmten Sinne die Kirchen selbst, die den Kernbestand dieser Sphäre bilden. Diese Strukturen erweisen sich dabei als wohltuend für den heutigen Menschen und als behilflich für die Lösung der für ihn sich aus der gesellschaftlichen Entwicklung ergebenden Problemen. Sie stellen einen Raum dar, in dem Integration bzw. Kooperation und Koordination stattfinden kann, in dem neue Chancen der Gesellschaftsbindung entstehen, in der ein Ethos der modernen Gesellschaft gebildet und vermittelt werden kann.

Der an dieser Stelle entwickelte Begriff der Bürgergesellschaft unterscheidet sich in einem wichtigen Punkt von den meisten Konzepten der civil society. Er schließt nämlich auch Wirtschaftsunternehmen als potenzielle Akteure in sich ein.³⁸⁴ Es zeigt sich immer mehr, dass ihr Interesse an einer funktionierenden sozialen Infrastruktur als wichtigem Standortvorteil Ihnen nicht erlaubt, sich nur als ein Nutzer bzw. stiller Beobachter der existenten Infrastruktur zu verhalten. Daher unterstützen und fördern sie in einem zunehmenden Maße auf vielfältige Weise die traditionellen Akteure der civil society. Dabei beschränken sie sich nicht nur auf verschiedenen Formen von Sponsoring, sondern erweisen sich in der jüngsten Zeit durchaus auf anderen Feldern - wie bei der Bereitstellung oder beim Austausch von Erfahrungen und

³⁸² Zwei der drei Eckpunkte - Staat und Markt - können ja demokratietheoretisch selbst als Institutionen der Bürgergesellschaft betrachtet werden.

³⁸³ Habisch 2000, S. 12.

³⁸⁴ Zur Thematik „Wirtschaftsunternehmen als Akteur der Bürgergesellschaft“ vgl. Habisch 2003.

Expertenwissen - als erfolgreich. Zu Recht kann man dann von solchen Wirtschaftsunternehmen als Corporate Citizen sprechen und sie zu den Akteuren der Bürgergesellschaft rechnen.³⁸⁵

Der hier entwickelte Begriff der Bürgergesellschaft wäre aber nicht vollkommen, wenn man die bereits früher dargestellten konzeptionsübergreifenden Merkmale nicht mindestens in wenigen Sätzen in Erinnerung rufen würde. Manche von ihnen bilden nämlich einen integralen Bestandteil dieses Begriffs. So ist etwa der Pluralismus als Ausdruck der Freiheit für einen modernen Begriff der civil society unentbehrlich. Die Bürgergesellschaft ist eine pluralistische Gesellschaft, sie ist keine homogene Gesellschaft. Heterogen strukturiert, stellt sie ein Sammelbecken höchst unterschiedlicher Akteure, Ansichten, materieller sowie normativer Interessen und Werte dar. Der Pluralismus wird dabei in dem an dieser Stelle entwickelten Begriff nicht nur wertneutral soziologisch-empirisch angesehen, sondern vielmehr als eine positiv konnotierte sozialetische Größe.³⁸⁶ Freiwilligkeit, Autonomie, Öffentlichkeit und Zivilität gehören zu den nächsten Charakteristika des Begriffs der Bürgergesellschaft, so wie er hier wiederhergestellt wird. Die Akteure der civil society handeln aus freiem Entschluß – ohne einen Zwang seitens des Staates, relativ eigenständig³⁸⁷ und ihr Agieren betrifft in irgendeinerweise die „res publica“ – es ist also nicht ein Agieren rein privater Natur. Somit sind sie in die Politik (im breitesten Sinn des Wortes) involviert, ohne jedoch nach staatlichen Ämtern zu streben. Auf diese Art nehmen sie einerseits Einfluß auf die Politik des Staates, andererseits stabilisieren sie selbst die Bürgergesellschaft und erweitern diese. Das bürgergesellschaftliche Handeln zeichnet sich außerdem durch Bürgersinn aus, der auf der Anerkennung des Anderen (auf der Toleranz) und auf dem Prinzip der Fairness beruht. Der Bürgersinn stellt somit quasi eine interne Bremse im Hinblick auf die Verfolgung von Eigeninteressen dar und kann auch als das Zeichen der Anerkennung der Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft als Ganzem verstanden werden.

Ein auf diese Art entwickelter Begriff der Bürgergesellschaft erweist sich daher als ein plausibler Weg, auf dem man sich der Herausforderungen der modernen gesellschaftlichen Entwicklung

³⁸⁵ Vgl. dazu Habisch 2003.

³⁸⁶ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1998, S. 333.

³⁸⁷ Die Autonomie der Bürgergesellschaft ist in dem kontinentalen europäischen Raum immer nur relativ, denn öffentliche Mitteln, kommunale Infrastrukturangebote und viele andere Ressourcen bilden oft das Rückgrat von bürgerschaftlichen Initiativen und Projekten. Die gesetzlichen Regelung könne, wie bereits gezeigt wurde, die Entwicklung der civil society fördern oder eingrenzen. Aber auch die Marktferne ist im Falle mancher Akteure der Bürgergesellschaft nur eine Fiktion. Diese Umstände machen deutlich, dass die Bürgergesellschaft sich nicht völlig autonom entfalten kann, sondern immer in das institutionelle Gefüge von Staat, Markt und Privatsphäre eingebettet ist.

annehmen kann. Er stellt sich nicht gegen den produktiven und effektiven Individualisierungs- und Differenzierungsprozess, sondern zeigt Potentiale auf, welche im Stande sind, sich nicht nur den facettenreichen problematischen Begleiterscheinungen dieses Prozesses zu stellen, sondern auch Chancen eröffnen, diesen Prozess schöpferisch und durch gezielte Kooperation sogar noch leistungsfähiger zu gestalten. So lässt sich folglich die gesellschaftliche Wohlfahrt insgesamt erhöhen. Dieser Prozess ist nämlich keine schicksalhafte Naturgegebenheit, sondern eine durch die Kultur geprägte Entwicklung. Die Bürgergesellschaft ist somit die Antwort einer modernen Gesellschaft auf die Prozesse der Individualisierung und Ausdifferenzierung; sie ist nicht die einzig mögliche Antwort, aber sie ist die einzig mögliche Antwort einer liberalen Demokratie.³⁸⁸

2.8 Potentiale der Bürgergesellschaft

Abschließend für dieses Kapitel ist es nun angebracht, auf die einzelnen Potentiale der Bürgergesellschaft einzugehen und so ihre Bedeutung für eine demokratische und produktive Entwicklung der modernen Gesellschaft aufzuzeigen.

- a) Die Bürgergesellschaft ist im Stande, mit Hilfe des in ihr entstehenden und sich reproduzierenden Sozialkapitals zur Überwindung sozialer Interaktionsprobleme und zur dauerhaften Stabilisierung der Erträge sozialer Kooperation beizutragen. Dieses Potential ist für moderne Gesellschaften von einer außerordentlichen Bedeutung, weil der Mangel an gesellschaftlicher Kooperations- und Koordinationsfähigkeit, der seinen Ursprung in der Ausdifferenzierung der Funktionssysteme hat, eines der gravierendsten Probleme dieser Gesellschaften darstellt. Die durch die Bürgergesellschaft ermöglichte und realisierte Vernetzung und der Beziehungsreichtum sind unter solchen Umständen nicht nur als ein entscheidender Stabilisierungsfaktor zu betrachten, sondern erweisen sich auch als ein substantielles Bauelement nachhaltiger wirtschaftlicher, politischer und administrativer Entwicklung. Auf diesem Weg können für anstehende Probleme (etwa des maroden Sozialstaates) ganz andere Elemente einer Lösung gefunden werden, als dies verhärtete eingefahrene politische und wirtschaftliche Strukturen zulassen würden.
- b) Ein zweites Potential der Bürgergesellschaft beruht in der Öffnung von wirkungsvollen Kanälen „für die Erzeugung, Aggregation und Artikulation“³⁸⁹ von sowohl individuellen

³⁸⁸ Vgl. Shils 1991, S. 21.

³⁸⁹ Merkel / Lauth 1998, S. 6.

als auch gesellschaftlichen materiellen und ideellen Interessen neben den vorhandenen politischen Institutionen. In Anlehnung an Habermas geht es bei diesem Potential also um die Fähigkeit der Bürgergesellschaft, eine aus Foren und Akteuren bestehende „Öffentlichkeit“ herzustellen. Diese zeigt sich heute als immer wichtiger, da der Charakter der intermediären Ebene, welche lange Zeit von den politischen Parteien monopolisiert wurde, sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich verändert hat.³⁹⁰ Die Willensbildung kann demzufolge in den heutigen Demokratien nicht mehr ausschließlich bei den Parteien gesehen werden, die bürgerschaftlichen Assoziationen nehmen in einem zunehmenden Maße ebenfalls daran teil. Sie sind dabei nicht als Eindringlinge zu verstehen, sondern als Ausdruck vor allem der Grundrechte der Meinungs- und Koalitionsfreiheit und als Vermittlungsinstanz, die versucht, den Interessen der Betroffenen, in ihrem Verband Organisierten, in Politik und Verwaltung nachhaltig Gehör zu verschaffen. Das ist von großer Bedeutung insbesondere für benachteiligte Gruppen wie etwa ethnische oder religiöse Minderheiten. Die Assoziationen der Bürgergesellschaft sind aber ebenso oft die erste und wichtigste Anlaufstelle, bei der sich auch für die Politik unabdingbares Fachwissen für ein bestimmtes Sachgebiet findet. Die nahe am alltäglichen Leben der Menschen agierenden Gruppierungen sind nämlich im Stande, schnell und kompetent Probleme der Bürger wahrzunehmen, sie demonstrativ zu artikulieren, aber auch teilweise Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Insofern sind sie mit ihren - im breitesten Sinne des Wortes - politischen Aktivitäten unverzichtbar für eine funktionierende Demokratie.³⁹¹

- c) Ein drittes Potential der Bürgergesellschaft hat etwas mit der wachsenden Isolierung der Individuen im Kontext der pluralistischen Gesellschaft zu tun. Für die moderne Gesellschaft gilt nämlich mehr denn je, dass soziale Bindungen nicht mehr ohne weiteres gefunden, sondern gesucht und gemacht werden müssen. Vor dem Hintergrund der gestiegenen Mobilität wächst somit die Notwendigkeit, selber Beziehungen zu schaffen. Und hier erweist sich die Bürgergesellschaft als diejenige Größe, die den Individuen in einer individualisierten Gesellschaft die Ehre, d.h. die Selbstachtung dadurch beschert,

³⁹⁰ Es ließen sich Beispiele finden sowohl für die „alten“ Demokratien im Westen (etwa das „grüne“ Thema) als auch für die „neuen“ im Osten (Slowakei zur Zeit der Regierung Mečiar), die zeigen, dass in bestimmten Situationen die großen Parteien als Instanzen der Intermediation versagt haben und dadurch ein Wachstum der bürgerschaftlichen Strukturen gefördert haben, die mit ihren eigenen Mechanismen und Instanzen die politische Sphäre beeinflussen.

³⁹¹ Selbstverständlich darf auch nicht die Gefahr aus dem Blick geraten, die in der großen und unkontrollierten Macht der unterschiedlichen Assoziationen liegt, denn sie können allzu leicht die eigenen Interessen auf Kosten anderer Mitbürger durchsetzen.

dass sie sich mit anderen zum Verfolgen geteilter Ziele und zum Führen eines – in Teilbereichen – gemeinsamen Lebens zusammenfinden. Durch die Einbeziehung und das Agieren der einzelnen Bürger in ihren vielfältigen Tätigkeitsfeldern wirkt dann die Bürgergesellschaft „solidaritätsfördernd.“³⁹² Sie lässt einen Raum entstehen, in dem sich gemeinschaftliche Werte akkumulieren und artikulieren und trägt so indirekt zur Integration der Gesellschaft, zu ihrem sozialen Zusammenhalt bei.

d) Das nächste Potential, an welches es hier zu erinnern gilt, stellt die Fähigkeit der Bürgergesellschaft dar, demokratische Verhaltensweisen und entwicklungsfördernde Verantwortungsmuster zu vermitteln. Es gibt keinen Zweifel daran, dass eine demokratische Gesellschaft ohne Engagement ihrer Bürger keinen langen Bestand haben kann. Offensichtlich gibt es aber auch ein Kontinuum zwischen Partizipation, Identifikation der Menschen und der Nachhaltigkeit der Entwicklung. Leistungsfähige „Demokratien können langfristig allein mit ... Konsumenten nicht existieren.“³⁹³ Und hier vermag die Bürgergesellschaft einen unersetzlichen Dienst zu erweisen, indem sie Räume schafft, in denen tätigkeitwillige Bürger agieren können. Somit erleichtert bzw. fördert sie ihren engagierten Einsatz für ihre Interessen und für das *bonum commune*. In diesem Zusammenhang ist aber von einer größeren Bedeutung, dass diese Räume dadurch unwillkürlich in Anspielung an Tocqueville zu Schulen der Demokratie werden, in denen demokratische Spielregeln praktiziert und mehr oder weniger unbewusst eingeübt werden. Hier formiert sich und reproduziert eine Bürgerkultur, getragen von Toleranz, Fairness, Verantwortungsbewusstsein und Kompromissfähigkeit. Es kommt also nicht von ungefähr, dass in den postkommunistischen Ländern heute die Etablierung von bürgergesellschaftlichen Strukturen ein wichtiger Schritt zum Aufbau von Demokratie ist. Für die westlichen liberalen Demokratien bietet sie wiederum eine Chance zum Aufbrechen der allenthalben behaupteten Politikverdrossenheit und zu einer Brücke von der Zuschauerdemokratie zu einer Mitmachgesellschaft.

e) Ein anderes Potential der Bürgergesellschaft, welches angesichts des immer weiter wachsenden kulturellen Pluralismus an Bedeutung gewinnt, ist ihr Vermögen, den für die Moderne so typischen normativen Konflikt zu institutionalisieren und neue Implementationswege der Moral in die Gesellschaft zu eröffnen. Sie ist der Ort, an dem die

³⁹² Lenschen 2003, S. 378.

³⁹³ Lenschen 2003, S. 379.

Menschen die miteinander konkurrierenden moralischen Visionen in einer friedlichen Weise formulieren und publizieren und an dem sie diesen Visionen Macht im sozialen Leben und Dauerhaftigkeit im Zeitenlauf verleihen können. Auf diese Weise leistet sie einen wichtigen Beitrag im Rahmen der Werte- bzw. Normenerzeugung und -vermittlung. Die bürgerschaftlichen Assoziationen gehören somit zu Institutionen, die sich intensiv an der Identitätsbildung der Bürger beteiligen können. Hier werden das Moralempfinden und -bewusstsein der Einzelnen, die Tugenden erlernt, vermittelt und gefordert, hier lernen die Bürger, sich selbst in die Pflicht und Verantwortung für sich selbst und für die Gesellschaft zu nehmen. Deshalb sind die bürgerschaftlichen Akteure auch sehr wohl im Stande auf eine Gesellschaft hinzuwirken, in der der Wert der Solidarität einen wesentlichen Platz einnimmt.

- f) Nicht zu vergessen ist selbstverständlich auch das Schutzpotential der Bürgergesellschaft. Jeder Staat neigt dazu, ständig in die Privatsphäre bzw. in den gesellschaftlichen Raum einzugreifen. Ist jedoch im Staat eine genügend entwickelte Bürgergesellschaft vorhanden, kann sie sich dieser natürlichen Tendenz des Staates stellen und einen wirksamen Schutz vor der staatlichen Expansion gewähren. Dieses Schutzpotential wird deswegen zu Recht als eine „conditio sine qua non“ aller liberalen Demokratien qualifiziert.³⁹⁴

- g) In einer engen Beziehung zum Schutzpotenzial der Bürgergesellschaft steht ihr Kontrollpotential. Es ließen sich in der Geschichte des 20. Jahrhunderts genügend Beispiele zeigen, die beweisen, dass die Institution der parlamentarischen Demokratie allein nicht im Stande ist, die Kontrolle der politischen Herrschaft durch das Volk zu gewährleisten, denn ohne aktive Partizipation der Bürger an der Basis bei der politischen Bildung, ohne ihre Assoziationen besteht die Gefahr, dass bestimmte Gruppierungen (politische Parteien, Militär, Unternehmenseliten) die eigentliche Macht ausüben. Von der Stärke der bürgerschaftlichen Akteure hängt es daher ab, ob sie den Staat kontrollieren und zur Verantwortlichkeit zwingen können oder nicht.

- h) Als ein letztes Potential, das an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben soll, gilt die Fähigkeit der bürgerschaftlichen Strukturen, Persönlichkeiten aus ihrem Mitte heranwachsen zu lassen, die sich zur Übernahme wichtiger Leitungämter in Politik,

³⁹⁴ Vgl. Merkel / Lauth 1998, S. 6.

Staat und Gesellschaft eignen. In diesem Sinne stellt die Bürgergesellschaft ein sich ständig erneuerndes Reservoir an gesellschaftlichen Eliten.

Mit dieser keinesfalls vollständigen Aufzählung der Potentiale des zeitgeschichtlich relevanten und problemorientierten Begriffs der Bürgergesellschaft geht nun auch das zweite Kapitel zu Ende. Ziel des Kapitels war es, den Begriff der Bürgergesellschaft gründlich zu verorten. In einem nächsten Schritt soll eine kritische Bewertung des hier ausgearbeiteten Konzepts der Bürgergesellschaft aus der Sicht der Katholischen Gesellschaftslehre vorgenommen werden.

3 Das Konzept der Bürgergesellschaft aus der Sicht der Katholischen Gesellschaftslehre

Die Tatsache, dass die Katholische Gesellschaftslehre, so wie sie in den päpstlichen Sozialenzykliken, den vielen Erklärungen und Verlautbarungen des apostolischen Lehramtes oder an einigen Stellen mancher Dokumente des II. Vatikanischen Konzils vermittelt wird, sich nirgendwo direkt und eigens mit dem Begriff der Bürgergesellschaft beschäftigt, wird wohl niemanden überraschen. Dafür ist der Begriff zu neu bzw. zu wenig präzise. Will man daher den Begriff der Bürgergesellschaft, so wie er in dieser Arbeit entwickelt wurde, einer kritischen Bewertung seitens der Katholischen Gesellschaftslehre unterziehen, ist das nur auf eine Weise möglich. Nämlich indem man zu eruieren versucht, ob und inwiefern das Konzept der Bürgergesellschaft dem christlichen Menschenbild und den Ordnungsprinzipien der Katholischen Gesellschaftslehre entspricht. Man wird sich also fragen müssen, ob und inwiefern in unserem Bild der Bürgergesellschaft ein Sozialethos aufscheint, das mit den Grundsätzen der Katholischen Gesellschaftslehre kongruent ist.

3.1 Das Personalitätsprinzip und das Konzept der Bürgergesellschaft

Es ist für die Bewertung des Konzepts der Bürgergesellschaft aus der Sicht der Katholischen Gesellschaftslehre von vorrangiger Bedeutung, was und wie man in diesem Konzept über den Menschen denkt, vor allem über sein Verhältnis zu den Mitmenschen und zur Gesellschaft. Das Menschenverständnis ist für die Katholische Gesellschaftslehre die Grundbasis und der Ausgangspunkt einer jeden Reflektion über die Ordnung einer Gesellschaft. Ihr eigenes ist dabei charakterisiert durch das Grundprinzip der Personalität, das besagt, dass der „Wurzelgrund ... Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ... die menschliche Person [ist und sein muss], die ... von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens ... bedarf.“³⁹⁵ Der Mensch ist nach diesem Prinzip ein Individuum, selbstständiges Einzelwesen, aber zugleich wesentlich mit anderen Personen verbunden. Individualität und Sozialität kennzeichnen ihn - zwei Eigenschaften, die sich gegenseitig bedingen, stützen und tragen, zugleich aber einander begrenzen. Als Individuum kann er demnach „ohne Beziehung zu den anderen ... weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“³⁹⁶

³⁹⁵ GS 25, vgl. MM 219, vgl. auch Weihnachtsansprache *Benignitas* von 1944 (dt. in: UG 1057 und bereits zum erstenmal in einer ähnlichen Weise schon Pius XI. in DR 106.

³⁹⁶ GS 12.

Theologisch wird die Individualität und die Sozialität der menschlichen Person in der Katholischen Gesellschaftslehre durch die Ebenbildlichkeit Gottes begründet. Der Mensch gilt als Abbild des dreieinigen Gottes, des Inbegriffs der Einzigartigkeit und der Gemeinschaft. Der große Wert, den die biblische Botschaft selbst sowohl auf die Individualität, als auch auf die Sozialität des Menschen legt, ist dabei nicht zu übersehen: Gott ruft einen jeden bei der Schöpfung mit seinem Namen, er befreit einen jeden aus der Macht der Sünde und bei der Vollendung wird er das konkrete Denken und Handeln eines jeden berücksichtigen. Der Mensch wurde aber nicht allein geschaffen, erlöst und in die Nähe Gottes aufgenommen. Er ist eingebunden in das Leben der Gemeinschaft - Israels oder der Kirche -, wo er seine Rechte und Pflichten hat. Er trägt daher Verantwortung nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere.

Einen nächsten und fundamentalen Aspekt des christlichen Menschenbildes stellt die Würde des Menschen dar.³⁹⁷ Im christlichen Verständnis kommt der menschlichen Person eine unantastbare Würde zu, aus der „Rechte und Pflichten ... unmittelbar und gleichzeitig ... hervorgehen.“³⁹⁸ Hier nehmen die Aussagen der Katholischen Gesellschaftslehre im Hinblick auf die Verantwortung und die Beteiligung der Menschen³⁹⁹ und auf die Mitarbeit aller am öffentlichen Leben ihren Ausgang.⁴⁰⁰ So schreibt etwa Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris*: „Die Würde der menschlichen Person verlangt, daß es dem Menschen möglich gemacht wird, aus eigenem Entschluß und in Freiheit zu handeln. Im Zusammenleben hat er deshalb mit gutem Grund Rechte zu pflegen, Pflichten zu erfüllen und sich aus eigenem Antrieb und Entschluß in den so zahlreichen Werken, die durchzuführen sind, für andere in der Gemeinschaft dienend einzusetzen; und zwar so, daß jeder nach seiner Überzeugung, seinem Urteil und Pflichtbewußtsein handelt und nicht vorwiegend aufgrund von äußerem Zwang und Druck.“⁴⁰¹

³⁹⁷ Vgl. DH 1 und vgl. GS 12-22.

³⁹⁸ PT 9.

³⁹⁹ Vgl. GS 31, wo es heißt: „Bei allen muß daher der Wille zur Mitwirkung an gemeinsamen Werken geweckt werden. Anerkennung verdient das Vorgehen jener Nationen, in denen ein möglichst großer Teil der Bürger in echter Freiheit am Gemeinwesen beteiligt ist.“

⁴⁰⁰ Vgl. GS 75, wo es wiederum heißt: „In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden ... Die Christen sollen in der politischen Gemeinschaft jene Berufung beachten, die ihnen ganz besonders eigen ist. Sie sollen beispielgebend dafür sein, insofern sie pflichtbewußt handeln und sich für das Gemeinwohl einsetzen. Sie sollen durch ihre Tat zeigen, wie sich Autorität mit Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit zum gemeinsamen Ganzen, gebotene Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen.“

⁴⁰¹ PT 34.

Nicht zuletzt beinhaltet der christliche Personbegriff eine Aussage über die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen in sich: „Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden.“⁴⁰²

Schaut man nun durch die Brille des Personalitätsprinzips auf das Konzept der Bürgergesellschaft, stellt man fest, dass viele seiner Elemente darin auf Resonanz stoßen. So findet etwa die Personalität des Menschen - mit ihren Dimensionen der Individualität und der Sozialität - und die damit verbundene Entscheidungs- und Verantwortungsfreiheit im Konzept der Bürgergesellschaft - konkret in der Selbstbestimmung (der Autonomie) sowie in der Solidarität der bürgerschaftlich Engagierten - praktische Entfaltungsmöglichkeiten. Dadurch erweist sich die Bürgergesellschaft als eine auf die sozial gebundene Freiheit der Person bezogene Ordnung. Mit anderen Worten: die Freiheit der Bürger und die Anerkennung ihrer Verpflichtungen gegenüber den anderen Mitbürgern gehören in der Theorie der Bürgergesellschaft unauflöslich zusammen. Zwar baut das Menschenverständnis vieler bürgergesellschaftlicher Konzepte im Unterschied zum christlich naturrechtlichen Begriff von der Würde der menschlichen Person vordergründig auf der liberal-individualistischen Grundlage, letztendlich wissen aber auch die Autoren solcher Konzepte sehr wohl um die Angewiesenheit der Menschen aufeinander. Als ein Beispiel kann hier etwa das Dahrendorfsche Konzept dienen, dass die Bürgergesellschaft nicht einfach als eine Gesellschaft von allein mit Rechten ausgestatteten Individuen versteht, sondern von Bürgern im vollen Sinne des Wortes, d. h. auch mit Pflichten gegenüber den anderen.⁴⁰³ In der Bürgergesellschaft gibt es nämlich keine Rechte des Einzelnen ohne Rechte der Gesellschaft.⁴⁰⁴ Auch daran wird übrigens deutlich, dass das Konzept der civil society sehr gelungen zwischen der Individualität und der Sozialität der Person vermittelt.

Es lassen sich aber noch andere Affinitäten zwischen dem christlichen Menschenbild und dem Menschenbild der Bürgergesellschaft feststellen. So ist beispielsweise die Würde des Menschen nicht nur ein fundamentaler Aspekt des christlichen Menschenbildes – wie bereits oben dargelegt wurde – sondern auch eine substantielle Grundlage der Bürgergesellschaft. Auch die

⁴⁰² GS 29.

⁴⁰³ Vgl. Dahrendorf 1992a, S. 55f.

⁴⁰⁴ Vgl. Huber 1998, S. 198.

„grundlegende Gleichheit aller“⁴⁰⁵, von der die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums spricht, ist einer der Ausgangspunkte der Theorie der Bürgergesellschaft. Der Gedanke, dass alle Menschen ganz gleich sind, egal welche soziale Rolle sie spielen, stand „schon bei der Geburt der Idee der bürgerlichen Gesellschaft Pate.“⁴⁰⁶ Auch die Abwehr- und Partizipationsrechte, deren Geltung die Katholische Gesellschaftslehre aus der Würde der menschlichen Person ableitet, nehmen im Konzept der Bürgergesellschaft eine nicht unwesentliche Rolle ein. Sie stellen doch das unabdingbare Fundament der civil society, auf dem sie aufgebaut wird. Exemplarisch sei hier das Recht auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit erwähnt, das der Sozialnatur des christlichen Menschenbildes entspricht, vielfach von der Katholischen Gesellschaftslehre in Erinnerung gerufen wird⁴⁰⁷ und in der Bürgergesellschaft durch Kooperation und gesellschaftliche Verbundenheit in die Realität umgesetzt wird.

Es ließen sich sicher noch weitere Affinitäten zwischen dem christlichen Menschenbild, wie es die Katholische Gesellschaftslehre vermittelt, und dem Menschenbild der Bürgergesellschaft feststellen. Das ist aber nicht nötig. Die aufgeführten Vergleichbarkeiten belegen nämlich ausreichend, dass das Personalitätsprinzip als das Grundprinzip der Katholischen Gesellschaftslehre einen relativ großen Widerhall im Konzept der Bürgergesellschaft findet und hier entfaltet wird. Ob das auch für die Sozialprinzipien der Katholischen Gesellschaftslehre behauptet werden kann, soll im nächsten Schritt eruiert werden.

3.2 Die Sozialprinzipien der Solidarität, des Gemeinwohls und der Subsidiarität und das Konzept der Bürgergesellschaft

Das Sozialprinzip der Solidarität

Im ersten ihrer zentralen Sozialprinzipien, dem Solidaritätsprinzip, das als Grundbegriff der katholischen Soziallehre aus der Auseinandersetzung mit der individualistischen und kollektivistischen Gesellschaftsauffassung am Beginn der industriellen Revolution entstand, folgert die Katholische Gesellschaftslehre aus der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen eine gegenseitige Verpflichtung. Das Prinzip gilt somit als Realisierung der sozialen Dimension menschlichen Personseins. Die Sozialzyklika *Pacem in terris* führt dazu aus: „Da die Menschen ... Gemeinschaftswesen sind,“ in ihrem Personsein zusammengefügt, erfordert das

⁴⁰⁵ GS 29.

⁴⁰⁶ Michalski 1991, S. 9.

⁴⁰⁷ Vgl. z. B. DR 103 oder PT 23f.

geordnete Zusammenleben, „daß sie gleicherweise Rechte und Pflichten gegenseitig anerkennen und erfüllen. Daraus ergibt sich auch, daß jeder großmütig seinen Beitrag leisten muß, um jenes soziale Milieu zu schaffen, durch das die Rechte der Bürger immer sorgfältiger und segensreicher gewahrt und ihre Pflichten ebenso erfüllt werden.“⁴⁰⁸ In einer ähnlichen Weise drückt denselben Tatbestand das gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland aus dem Jahr 1997 aus: „Solidarität meint zunächst die Tatsache menschlicher Verbundenheit und mitmenschlicher Schicksalsgemeinschaft. Wenn Menschen aufgrund von Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten oder wechselseitigen Abhängigkeiten entdecken, daß sie trotz vielfältiger Unterschiede dennoch ein ‚wir‘ bilden, kann aus dieser Tatsache ein Impuls zu solidarischem Handeln entstehen. Denn die Tatsache der Verbundenheit bzw. der Abhängigkeit fordert [in Konsequenz daraus] zu ethischer Gestaltung heraus...“⁴⁰⁹

Zu Recht weist aber Ursula Nothelle-Wildfeuer darauf hin, dass sich die Solidarität nur sehr schwer in die gegenwärtige politische und ethische Kultur, in der sich auch die Bürgergesellschaft entwickelt, einfügt.⁴¹⁰ In dieser für Nothelle-Wildfeuer politisch-ethisch als liberal und individualistisch zu charakterisierenden Kultur wird vorrangig die Autonomie als der höchste Wert gewürdigt. Und die Solidarität läuft „dem Konzept individueller Autonomie zunächst einmal diametral entgegen.“⁴¹¹ Sie begründe nämlich keine Rechte des Individuums, sondern lege ihm eher Verpflichtungen auf.⁴¹² An dieser Stelle muss aber zugleich vor einem möglichen Missverständnis gewarnt werden. Die Solidarität, so wie sie in der Katholische Gesellschaftslehre verstanden wird, verneint keineswegs das Recht auf Einzelinteressen und schließt auch nicht den Widerstreit unterschiedlicher Interessen aus. Sie besagt nur, dass alle Menschen aufeinander angewiesen sind und jeder einzelne für das Gemeinwohl der Gesellschaft mitverantwortlich ist.

In einer ähnlichen Weise geht auch das in dieser Arbeit entwickelte Konzept der Bürgergesellschaft mit der Verbundenheit der einzelnen Gesellschaftsglieder um. Indem es seinen Ausgangspunkt bei der Individualität und der Sozialität der menschlichen Person nimmt, akzentuiert es nicht nur die Autonomie des Individuums als einen hervorragenden Wert, sondern

⁴⁰⁸ PT 31.

⁴⁰⁹ Kirchenamt der EKD 1997, S. 47.

⁴¹⁰ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 318.

⁴¹¹ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 317f.

⁴¹² Vgl. Bayertz 1995, S. 9.

auch seinen Gemeinsinn. Die Solidarität wird somit – ohne ausdrücklich erwähnt zu werden – zur tragenden Grundlage und zu einem der strukturbildenden Prinzipien eines solchen Konzepts der Bürgergesellschaft. Gewiss, eine Reihe anderer, vorwiegend in der liberalen Tradition verorteter Konzepte der Bürgergesellschaft betrachtet die Solidarität – meistens ebenfalls ohne einer ausdrücklichen Erwähnung des Terminus – unter einem anderen, dem funktionellen und nicht dem ontischen Blickwinkel. Die Bedeutung der Solidarität beruht für solche Konzepte dann vorwiegend in dem Leistungspotential, der ihr eigen ist. Die meisten Theoretiker und Praktiker wissen nämlich sehr wohl um die Potentiale der Solidarität, die sie im Hinblick auf die Lösung der aktuellen Problematik von Entwicklung und Fortschritt hat.

Aber auch wenn die Zugänge der einzelnen Konzepte der Bürgergesellschaft zur Solidarität unterschiedlich sind, lässt sich zeigen, dass das Solidaritätsprinzip in einer deutlichen Nähe zu einer Reihe dieser Konzepte steht, denn „deren ausgeprägte Zweipoligkeit, also die Betonung einer spezifischen Struktur einerseits sowie die Betonung der Notwendigkeit der Zivilität, d.h. also der Tugend der Bürger, der Verweis auf den konstitutiven Bezug der Gemeinschaften auf einen gemeinsamen Grundbestand an Werten andererseits, spiegelt sich durchaus wider im richtig verstandenen Solidaritätsprinzip.“⁴¹³ Das Prinzip der Solidarität spielt also offenkundig eine wichtige Rolle in den meisten Konzepten der civil society.⁴¹⁴ Und das nicht nur in seiner Dimension des Gesetzesgehorsams, sondern auch und gerade in der Dimension des bürgergesellschaftlichen Engagements über das gesetzlich Geforderte hinaus.

Sucht man hier nach dem Echo des Solidaritätsprinzips in den Konzepten der Bürgergesellschaft, darf man dabei keinesfalls den universellen Bezugsrahmen dieses Prinzips außer Acht lassen. Gemeint ist damit seine Verbindung mit den beiden anderen wichtigsten Sozialprinzipien – dem Gemeinwohl- und dem Subsidiaritätsprinzip. Erst nach der Einbeziehung dieser Prinzipien ist jedes von ihnen richtig zu verstehen.

So ist es etwa für ein angemessenes Verständnis von Solidarität entscheidend, dass es dabei nicht nur um ein Handeln gemeinsam mit anderen geht, sondern dass wesentlich die Ausrichtung auf

⁴¹³ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 315.

⁴¹⁴ Vgl. beispielsweise Frankenberg 1994, S. 210 – 223, wo er aus seiner Sicht den Ursprung, die Bestimmung und die Begründung der Solidarität folgendermaßen formuliert: „Zivile Solidarität, d.h. die Solidarität mit den Mitgliedern einer Gesellschaft als Bürgern, die rechtlicher Anerkennung, sozialer Wertschätzung und Fürsorge entspringt, zielt auf die Befähigung zur selbstorganisierten Befähigung des Lebens in Gesellschaft ab“ (Frankenberg 1994, S. 220). „Ohne andere und Fremde ist ... weder individuelle Autonomie noch ein Leben in Gesellschaft denkbar“ (Frankenberg 1994, S. 219); vgl. ebenfalls Walzers anthropologische Voraussetzungen seiner Konzeption der civil society (Walzer 1996, S. 89f.)

das Gemeinwohl dazugehört. In der Umgangssprache findet dagegen das Wort 'Solidarität' nicht selten eine Verwendung in Kontexten, welche die Gemeinwohldimension des Begriffs nur wenig veranschaulichen. Man spricht von Familiensolidarität und von nachbarschaftlicher Solidarität, von Vereins-, Gruppen- oder Parteisolidarität. Solidarisches Handeln wird eingefordert in der Gewerkschaft aber auch in einer kriminellen Bande. Der feine Unterschied zwischen diesen 'Teilsolidaritäten' einerseits, die alle (bis auf die kriminelle Vereinigung) selbstverständlich legitim sind und für das Funktionieren der Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen, und der Solidarität, so wie sie die Katholische Gesellschaftslehre versteht andererseits, liegt eben in der Orientierung am Gemeinwohl. Solidarität ist nämlich der Katholischen Gesellschaftslehre entsprechend „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, d.h. für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.“⁴¹⁵ Daher lassen sich aus ihrer Sicht im Hinblick auf manche Konzepte der Bürgergesellschaft gerade in diesem Punkt unübersehbare ethische Defizite dieser Konzepte bzw. ihrer Realisierung in der Praxis entdecken. Erfahrungsgemäß bleibt nämlich die Solidarisierung der bürgerschaftlichen Akteure nicht selten nur auf die eigene Gruppe und deren Zielsetzung begrenzt. Eine solche Begrenzung kann dann eine ernste Gefahr für die Existenz und die Leistungsfähigkeit der Bürgergesellschaft darstellen.

Ist es nun aber heute - und wenn ja, dann wie - möglich, das Prinzip des Gemeinwohls zeitgemäß im Konzept der Bürgergesellschaft zu verwirklichen? Und geschieht es in der Praxis? Um diese Fragen beantworten zu können, bedarf es vorerst einer Klärung dessen, was die Katholische Gesellschaftslehre heute unter dem Begriff des Gemeinwohls versteht.

Das Sozialprinzip des Gemeinwohls

Das Gemeinwohlprinzip gilt inhaltlich der Katholischen Gesellschaftslehre gemäß der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils als „Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“⁴¹⁶ Formal juridisch besteht es dann „besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“⁴¹⁷ Zu den

⁴¹⁵ SRS 38.

⁴¹⁶ GS 74.

⁴¹⁷ DH 6.

Bedingungen eines „wirklich menschliche[n] Leben[s]“⁴¹⁸ zählt das Konzilsdokument *Gaudium et spes* im Konkreten neben dem unbehinderten Zugang des Einzelnen zu Nahrung, Kleidung und Wohnraum, auch eine ganze Reihe von Menschenrechten.⁴¹⁹ Das Gemeinwohl ist daher weder die Summe aller partikularen Interessen noch ein von diesen losgelöstes Allegemeininteresse. Vielmehr ist es eine Menge von Ordnungsvoraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit die Menschen in einer Gesellschaft sinnvoll miteinander leben können.⁴²⁰

Und hier in seinem Verständnis als Ordnungsbegriff tangiert das Gemeinwohlprinzip die Thematik der Bürgergesellschaft. Nach den Konzepten der civil society ist es gerade die Bürgergesellschaft, die die Voraussetzungen für die ständige Gestaltung einer rechtlich-politischen Ordnung schafft, die notwendig ist, damit das Leben in der Gesellschaft gelingt. Zu erinnern ist hier an die Potentiale der Bürgergesellschaft, die am Ende des letzten Kapitels ausführlich behandelt wurden. Eine Affinität zwischen der Katholischen Gesellschaftslehre und dem Konzept der Bürgergesellschaft lässt sich heute aber auch im Hinblick auf die Zuordnung der Verantwortung für das Gemeinwohl feststellen. Im Unterschied zu ihrer früheren Äußerungen traut nämlich die heutige Katholische Gesellschaftslehre „sowohl den Bürgern, wie auch den sozialen Gruppen“⁴²¹ eine unmittelbare Fähigkeit und Kompetenz zur Sorge nicht nur um ihre privaten bzw. gruppenspezifischen Eigeninteressen, sondern auch für das Gemeinwohl der gesamten Gesellschaft zu. Praktisch eingelöst wird dann dieses Vertrauen eben in der Bürgergesellschaft, und zwar durch eine Reihe von gemeinwohlorientierten Aktivitäten der assoziierten Bürger.

Aus dem bisher Dargelegten wird deutlich – und das beantwortet auch die zuvor gestellte Frage, dass das Gemeinwohlprinzip im Konzept der Bürgergesellschaft auf eine vielfältige Weise eine Verwirklichung findet. Anschaulich geschieht es bei der Kontrolle der politischen Herrschaft, beim Schutz der Bürgerrechte, beim Schaffen von Voraussetzungen zur Überwindung sozialer Interaktionsprobleme aber auch bei der Vermittlung von demokratischen Verhaltensweisen und entwicklungsfördernden Verantwortungsmustern. Die Verantwortung für das alles obliegt

⁴¹⁸ GS 26.

⁴¹⁹ Vgl. GS 26; 59; 68; 69.

⁴²⁰ So ein Verständnis vom Gemeinwohl ist ausgesprochen pluralistisch. Es „faßt das Gemeinwohl nicht als ein Ganzes, sondern ... als eine Summe“ (Barion 1968, S. 33). Somit lässt sich daraus keinesfalls ein ganzheitliches, im Sinne der totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts materiell verstandenes 'Gemeinwohl' ableiten – ein Gemeinwohl, in dem das Wohl der einzelnen Glieder aufginge und integriert würde (vgl. ebd.).

⁴²¹ DH 6.

sowohl nach der Katholischen Gesellschaftslehre als auch nach dem Konzept der Bürgergesellschaft erstrangig und schwerpunktmäßig dem sich verbündenden Bürger.

Das Sozialprinzip der Subsidiarität

Die Trias der wichtigsten Sozialprinzipien, deren eventuelle Resonanz im Konzept der Bürgergesellschaft es in diesem Kapitel zu untersuchen gilt, schließt das Subsidiaritätsprinzip ab. Auch für dieses Prinzip gilt, was bereits im Zusammenhang mit dem Solidaritätsprinzip erwähnt wurde, nämlich, dass es nur in Verbindung mit den anderen wichtigen Sozialprinzipien richtig verstanden und angewandt werden kann.

Explizit wurde es zum erstenmal in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* Pius XI. von 1931 erwähnt und es besagt, dass „dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, ...[und dass] es gegen die Gerechtigkeit [verstößt], das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen.“⁴²² So etwas ist „überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“⁴²³

Das Zitat macht ein Zweifaches deutlich: Erstens verteidigt damit die Katholische Gesellschaftslehre die freie Initiative in der Gesellschaft. Zweitens gibt es danach für sie eine aufsteigende Kompetenzzuordnung für die Problemlösung in der Gesellschaft. Daraus ergibt sich wiederum für den Kontext Staat und Gesellschaft, dass gemäß der Katholischen Gesellschaftslehre der gesellschaftliche Bereich einen prinzipiellen Primat gegenüber dem Staat besitzt. Dementsprechend verlangt das Subsidiaritätsprinzip, dass politische und soziale Probleme auf möglichst niedriger Ebene möglichst umfassend bearbeitet werden. Davon hängt nämlich die Funktionsfähigkeit eines demokratisch verfassten Gemeinwesens und nicht zuletzt auch sein dauerhafter Bestand im großen Maße ab, denn das „Heil [ist nicht] von der Staatstätigkeit zu erwarten.“⁴²⁴

⁴²² QA 79.

⁴²³ QA 79; vgl. auch CA 48.

⁴²⁴ QA 78.

In diesem Punkt steht die Katholische Gesellschaftslehre übrigens in einer Linie mit den frühliberalen Grundprinzipien einer originalen Verantwortung jedes Einzelnen für sich selbst und für die Gesamtheit und einer Hilfeleistung zur Selbstentfaltung und Selbsttätigkeit. Sie hält ein Plädoyer für eine Sozialstruktur, die nicht paternalistisch von den Staatsoberhäuptern her zu ordnen und zu regulieren ist, sondern sich auf der Grundlage der kleineren und untergeordneten Gemeinwesen, d.h. von den Familien und Nachbarschaften, den Vereinen und Verbänden, den Dörfern, Städten und regionalen Gebietskörperschaften usw., also von der gesellschaftlichen Basis her, aufzubauen habe. Die Staatstätigkeit ist dann bei der konsequenten Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips ausgerichtet auf die prinzipielle Förderung und Unterstützung der Eigentätigkeit der kleineren Gemeinschaften durch geeignete Rahmenbedingungen. Das Subsidium darf dabei nie „sozialistisch“ interpretiert werden. Es darf keinesfalls auf eine anhaltende Hilfe der übergeordneten Gemeinschaft an das untergeordnete Gemeinwesen reduziert werden. Auf diese Weise würden die Potentiale der Eigenverantwortung und der (gesellschaftlichen) Selbsthilfefähigkeit zunichte gemacht und zugleich die Anspruchshaltung und Unterstützungsmentalität gefördert. Ein solches Reduzieren stünde außerdem vom Anfang an im Widerspruch zu den übrigen Dimensionen des Prinzips – der subsidiären Kompetenz⁴²⁵ und der subsidiären Reduktion.⁴²⁶ Die subsidiäre Assistenz allein kann nie das Ganze des Subsidiaritätsprinzips ausmachen.

Die Analyse des Subsidiaritätsprinzips, so wie es in der Katholischen Gesellschaftslehre verstanden wird, lässt erahnen, dass dieses Prinzip wohl am deutlichsten unter den drei wichtigsten Sozialprinzipien einen Niederschlag im Konzept der Bürgergesellschaft findet. Und in der Tat ist es so. Die Kultur der Partizipation, welche die Bürgergesellschaft befördert, ist zutiefst ein Ausdruck des Subsidiaritätsprinzips. Das Prinzip selbst könnte man sogar als ein Markenkennzeichen der Bürgergesellschaft bezeichnen und die Bürgergesellschaft dann wiederum als „ein subsidiäres Modell.“⁴²⁷ Das Subsidiaritätsprinzip wird hier vor allem dann konkret greifbar, wenn die Bürgergesellschaft ihre Potentiale einlöst, d.h. wenn sie in ihren kleinen Assoziationen nahe an den Lebenswelten der Menschen deren Probleme wahrnimmt, sie artikuliert und eine Öffentlichkeit für sie herstellt, wenn sie für einen Teil dieser Probleme eine Lösung auf ihrer Ebene findet und die Lösung der restlichen Probleme, den sie an den Staat

⁴²⁵ Die subsidiäre Kompetenz besagt, dass jede einzelne Person bzw. kleinere gesellschaftliche Einheit nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, all das selbst zu tun, was in ihren Kräften steht (vgl. dazu Roos 2000, S. 7).

⁴²⁶ Die subsidiäre Reduktion besagt, wenn die subsidiäre Assistenz ihr Ziel erreicht hat und die eigene Leistungsfähigkeit einer kleineren gesellschaftlichen Einheit gestützt bzw. wieder voll hergestellt wurde, dann muss diese Assistenz wieder eingestellt werden (vgl. dazu Roos 2000, S. 7).

⁴²⁷ Vgl. Münkler 2001, S. 2.

weiterleiten muss, letztendlich konsequent kontrolliert.⁴²⁸ In und durch diese Tätigkeit wird nämlich die Kompetenz des einzelnen anerkannt, das Recht und die Pflicht eines jeden Menschen das zu tun, was er oder sie tun kann, bekommen ihre Geltung. Mit anderen Worten: Man wird dazu ermutigt, den Verantwortungsanteil, den man selber übernehmen kann, auch tatsächlich zu übernehmen, sich selbst und die anderen nach besten Kräften auf eigene Füße zu stellen und „[s]einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten.“⁴²⁹ Die Freiheit, die Eigeninitiative und die Eigenständigkeit werden hier so in die Praxis umgesetzt.

Nur am Rande sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass das dem Subsidiaritätsprinzip entsprechende Engagement der bürgergesellschaftlichen Subjekte - der Verbände, Organisationen und Vereinigungen - den Staat nicht nur entlastet, sondern ihn auch konsequenterweise entmachtet. Das heißt, dass der prinzipielle Primat des gesellschaftlichen Bereichs gegenüber dem Staat, der als eine der Hauptaussagen des Subsidiaritätsprinzips gelten kann, durch das Engagement zur Wirklichkeit wird.⁴³⁰

Es zeigt sich also mehr als deutlich, dass auch und gerade das Subsidiaritätsprinzip im Konzept der Bürgergesellschaft sehr stark resoniert. Nicht nur die fundamentale Betonung der einzelnen Person, ihrer Freiheit und ihrer Kompetenzen, sondern auch die daraus erwachsende Gesellschaftsordnung 'von unten nach oben' sowie das sich daraus ergebende Recht des einzelnen auf Partizipation gehen nämlich in den meisten Konzepten der Bürgergesellschaft in Erfüllung. In diesem Sinn gleicht das Prinzip den anderen Sozialprinzipien. Wie aufgezeigt wurde, finden sie alle in einer vielfältigen Weise im Konzept der Bürgergesellschaft eine Resonanz. Mit dieser Resonanz bezeugen sie dann evident dem Konzept der Bürgergesellschaft eine sozialetische Relevanz.

⁴²⁸ Vgl. Nothelle-Wildfeuer 1998, S. 334.

⁴²⁹ SRS 39.

⁴³⁰ Der prinzipielle Primat des gesellschaftlichen Bereichs gegenüber dem Staat ist übrigens ein Thema, das in der Sozialverkündigung vom unlängst verstorbenen Papst Johannes Paul II. eine wichtige Rolle spielt. Des Öfteren sprach er vom „Subjektcharakter der Gesellschaft“ – z. B. in seinen Sozialenzykliken *Laborem exercens* (LE 14), *Sollicitudo rei socialis* (SRS 15) oder *Centesimus annus* (CA 13). Mit diesem Begriff betonte er, dass die Verantwortung für die politischen Belange nicht primär beim Staat, „sondern bei den einzelnen und bei den verschiedenen Gruppen und Vereinigungen, in denen sich die Gesellschaft artikuliert“ (CA 48) liegt.

Der duale Ansatz der Katholischen Gesellschaftslehre und sein Niederschlag im Konzept der Bürgergesellschaft

Vor einer abschließenden Zusammenfassung soll aber noch - quasi in Form eines Anhangs zu diesem Absatz - auf eine letzte Affinität zwischen der Katholischen Gesellschaftslehre und den bürgergesellschaftlichen Konzepten hingewiesen werden. Gemeint ist ihre zweidimensionale Ausrichtung, denn die spielt sowohl in der Katholischen Gesellschaftslehre als auch im Konzept der Bürgergesellschaft eine wesentliche Rolle.

So spricht die Katholische Gesellschaftslehre in einer sich ergänzenden Weise nicht nur die Frage der Strukturen, sondern auch der Gesinnung und des Verhaltens derjenigen an, die diese Struktur gestalten.⁴³¹ Ihr Ansatz ist also zweidimensional. Er zielt eine Struktur- und eine Gesinnungsreform zugleich an,⁴³² und betrachtet die beiden Dimensionen als untrennbar miteinander verbunden. Das Verhältnis zwischen den beiden Dimensionen ist dabei als „ein dialektisches zu charakterisieren, das in keiner Weise auf ein zeitlich-geschichtliches Nacheinander festgelegt werden kann.“⁴³³ Es gibt also keinen Erfolg einer Strukturreform ohne Gesinnungsreform und umgekehrt hilft eine „Transformation der Herzen“ nicht viel, wenn sie nicht von einer Strukturreform begleitet wird.⁴³⁴ Darin kommt übrigens noch einmal deutlich die personalistische Ausrichtung der Katholischen Gesellschaftslehre zum Ausdruck, wonach das Grundprinzip des gesellschaftlichen Handelns die „unaufgebbare Kategorie des einzelnen“⁴³⁵ ist und sein Grundsatz die Aussage von der einzelnen Person als „Wurzelgrund ... Träger und Ziel ... des gesellschaftlichen Lebens“⁴³⁶ bildet. Diese fundamentalen Sätze fassen nämlich keinesfalls einen Individualismus ins Auge, sondern „gerade aus der Definition von Person her ... eine signifikante Verschränkung von individueller und sozialer Perspektive.“⁴³⁷

Und so korrespondiert eine Verschränkung von individueller und sozialer Perspektive ohne Zweifel mit dem Konzept der Bürgergesellschaft, das einerseits auf der Tugend der Bürger, dem

⁴³¹ Vgl. etwa CA 60.

⁴³² Vgl. QA 77.

⁴³³ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 313.

⁴³⁴ Vgl. dazu GS 30, wo es heißt: „Der tiefe und rasche Wandel der Verhältnisse stellt mit besonderer Dringlichkeit die Forderung, daß niemand durch mangelnde Beachtung der Entwicklung oder durch müde Trägheit einer rein individualistischen Ethik verhaftet bleibe. Die Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe wird immer mehr gerade dadurch erfüllt, daß jeder gemäß seinen eigenen Fähigkeiten und den Bedürfnissen der Mitmenschen zum Gemeinwohl beiträgt und auch die öffentlichen oder privaten Institutionen, die der Hebung der menschlichen Lebensverhältnisse dienen, fördert und unterstützt.“

⁴³⁵ Grässer 1970, S. 235.

⁴³⁶ GS 25.

⁴³⁷ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 314.

Bürgersinn und andererseits zugleich auf den entsprechenden Strukturen baut. Der einzelne wird hier im Kontext unentbehrlicher Strukturen in seiner Gemeinschaft stark gemacht, um so der Reform der Strukturen mit Hilfe eines Bewusstseinswandels und einer Aktivierung der Bürger einen Anstoß zu geben und eine Prägung zu verleihen. Sind „doch Strukturen und Institutionen ihrerseits bereits Auslegungsergebnisse menschlicher Vernunftstätigkeit“⁴³⁸ und damit Produkte von Menschen. Das Konzept der Bürgergesellschaft gibt somit sowohl von seinem strukturellen Aufbau als auch in seiner Akzentuierung der Zivilität ein Modell an die Hand, das in einer überzeugenden Weise den dualen Ansatz der Katholischen Gesellschaftslehre in die Praxis umsetzt.

3.3 Die Affinität zwischen dem Konzept der Bürgergesellschaft und der Katholischen Gesellschaftslehre als Auftrag für die Kirche

Versucht man nun in einem Rückblick zusammenzufassen, so muss man feststellen, dass in der Tat in der Konzeption der Bürgergesellschaft, die in der vorliegenden Arbeit entwickelt wurde, ein Sozialethos aufscheint, das mit den Grundsätzen der Katholischen Gesellschaftslehre kongruent ist. Der vorgenommene Vergleich hat folgendes deutlich gezeigt: 1. Das gezeichnete Konzept der Bürgergesellschaft liegt in der Logik des personalen Menschenbildes, so wie es von der Katholischen Gesellschaftslehre vorgelegt wird. 2. Die wichtigsten sozialetischen Prinzipien der Subsidiarität, der Solidarität und des Gemeinwohls finden in einem solchen Konzept der Bürgergesellschaft ihre Entfaltung. 3. Die beiden Konzepte werden außerdem durch den parallelen Akzent auf die Strukturen und die ihnen zugrundeliegende Moralität verbunden.

Angesichts dessen erweist sich dieses Konzept der Bürgergesellschaft als ein plausibler sozialetischer Entwurf, mit dessen Hilfe man sich den sozialen und gesellschaftlichen Problemen unserer modernen Gesellschaft entschieden und erfolgversprechend zuwenden kann. Ein solches Konzept bringt die Freiheit und die Verantwortung, die beiden ethischen Größen, so zusammen, dass sie eine tragfähige Grundlage für gelingendes gesellschaftliches Leben bilden. Es lebt nämlich einerseits von Selbstbestimmung, andererseits von der Beziehung zum Anderen. Es ermutigt sowohl die Ausbildung von Identität der in der civil society agierenden Individuen und Gemeinschaften als auch eine Dynamik wechselseitiger Interaktion.

⁴³⁸ Nothelle-Wildfeuer 1999, S. 314.

Außerdem – und das ist nicht weniger wichtig – findet die Katholische Gesellschaftslehre in der Bürgergesellschaft gute Bedingungen und Voraussetzungen für einen echten Dialog mit der Gesellschaft. Im Rahmen der aktuellen gesellschaftlichen Diskurse eröffnen sich ihr hier neue Dimensionen und Möglichkeiten der Implementierung ihrer in der Tradition begründeten und unverzichtbaren Grundlagen. Zugleich kann sie auf diesem Weg neue und vertiefende Aspekte in die aktuelle Debatte bereichernd einbringen und so ihren Beitrag zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft leisten. Damit beteiligt sie sich mithin am Schaffen der Voraussetzungen, von denen jeder Staat leben muss, die er aber nicht selbst hervorbringen oder reproduzieren kann.

Das Verhältnis der Katholischen Gesellschaftslehre beziehungsweise der Kirche zu einem solchen Konzept der Bürgergesellschaft kann deshalb kein anderes als ein positives sein. Sie hat allen Grund, dieses ihren Prinzipien entsprechende Modell der Bürgergesellschaft anzunehmen und einzuklagen. Sie muss ein solches Modell, letztendlich um des Menschen willen in seiner Entwicklung und Leistung unterstützen und befürworten. Eine adäquat gestaltete Bürgergesellschaft ist nämlich ein Weg, auf dem die Würde der menschlichen Person heute gefördert werden kann, ja sie kann sogar als die Gesellschaftsform bezeichnet werden, die der Realisierung der Würde des Menschen in der jetzigen Zeit am meisten dienlich ist.

Da die Katholische Gesellschaftslehre „nicht nur gekannt und gefaßt“⁴³⁹, sondern mit der tatkräftigen Unterstützung der Christen im gesellschaftlichen Leben auch „in die Tat umgesetzt“⁴⁴⁰ werden muss, wäre es für die Kirche fatal, wenn sie ausschließlich bei einer theoretischen Proklamation ihrer Unterstützung der Bürgergesellschaft bleiben würde. Sie muss also auch und vor allem durch ihre Tätigkeit, durch ihre aktive Mitarbeit offenlegen, dass sie ihren Teil bei der Förderung und Pflege der Bürgergesellschaft übernehmen und dass sie sich tatkräftig in die Bürgergesellschaft einbinden sowie an der Suche nach der Lösung praktischer Gegenwartsfragen mitbeteiligen will. Eine Antwort auf die Frage zu finden, wie diese Aufgabe der katholischen Kirche in Tschechien gelingt, ist das Hauptanliegen der folgenden Kapitel.

⁴³⁹ MM 221.

⁴⁴⁰ MM 221.

4 Die katholische Kirche im Prozess der Entstehung der tschechischen Bürgergesellschaft – eine historische Perspektive

Anknüpfend an die Ausführungen in den ersten drei Kapiteln soll nun in den nächsten Kapiteln der Blick auf Tschechien konzentriert werden. Nach einem historischen Rückblick auf die Geschichte der Bürgergesellschaft vor der Wende von 1989 ist im vierten und im fünften Kapitel der Anteil der katholischen Kirche am Entstehungs- und Stabilisierungsprozess der Bürgergesellschaft in Tschechien anhand von empirischen Daten zu rekonstruieren und kritisch zu würdigen. Die räumliche und zeitliche Konkretisierung, begleitet von kritischer Würdigung soll einen Übergang zu den Abschlussthese im Hinblick auf die Positionierung der tschechischen Kirche innerhalb der Bürgergesellschaft ermöglichen.

4.1 Der geschichtliche Rückblick auf das bürgerschaftliche Engagement in Böhmen und Mähren vor 1989 – mit einem Seitenblick auf die Kirche

Es wäre eine falsche Annahme, würde man denken, dass die Idee und das Faktum der Bürgergesellschaft und des damit verbundenen bürgerschaftlichen Engagements auf dem Gebiet der heutigen Tschechischen Republik eine Neuerscheinung ist, die sich dort erst nach der Wende von 1989 etablieren würde. Die ersten Ansätze dessen, was man heute als bürgerschaftliches Engagement bezeichnet, sind nämlich schon im Mittelalter gut nachweisbar. Das gilt hauptsächlich für den Wohltätigkeitsbereich, der zu dieser Zeit eng an die Kirche angebunden war.⁴⁴¹ So ist etwa bereits für das 9. Jahrhundert die Existenz eines Prager Spitals bewiesen, in dem die Kaufleute ihre Kranken und Verletzten der Pflege der Hospitaler anvertrauen konnten.⁴⁴² Auch wenn das karitative Engagement der Menschen weiterhin bis in die Neuzeit eng und überwiegend an die Kirche angebunden blieb, lassen sich für die Zeit bis Ende des 18. Jahrhunderts trotzdem mindestens zwei starke Impulse zu einer Säkularisierung wohltätiger Aktivitäten ausfindig machen. Das eine Impuls waren die Hussitenunruhen im 15. Jahrhundert, die zu einer Stärkung des städtischen Bürgertums führten und das andere Impuls stellte dann die

⁴⁴¹ Vgl. Šiklová 1999, S. 16.

⁴⁴² Vgl. Šiklová 1999, S. 16.

Zentralisierung der Wohltätigkeit in die Hände des Staates, die vom Joseph II. vorangetrieben wurde.

Eine moderne Geschichte der Bürgergesellschaft fängt sich jedoch an zu schreiben in Böhmen und in Mähren in der Tat erst im 19. Jahrhundert. Die zu dieser Zeit mit der Modernisierung und Liberalisierung der Gesellschaft ansetzende Epoche der „nationalen Erwachung“ brachte eine Menge von tschechischen und deutschen Vereinen, Verbänden, Stiftungen, Lesezirkeln, Diskussionsclubs und anderen Assoziationen hervor. Erstrangig unterstützten diese Vereinigungen die Entwicklung der nationalen Kultur, Kunst, Wissenschaft und Bildung, sie waren aber zugleich auch ein Ausdruck der bürgerlichen Emanzipation. In die letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts fällt dann auch die Gründung der meisten Freiwilligen Feuerwehren, Sport-, Turn-, Verschönerungs- und Gesangsvereine. Ein enormes Wachstum des Assoziationswesens belegt die Statistik. Gab es in Böhmen und Mähren um 1870 nur etwa um 3 000 Vereine, so wuchs ihre Anzahl zu Ende des 19. Jahrhunderts auf mehr als 10 000 heran.⁴⁴³ Charakteristisch für sie war dabei, dass sie fast ausschließlich auf nationalem Prinzip gegründet wurden.

Die katholische Kirche stand nicht am Rande dieser Entwicklung, sie band sich aktiv in diesen Prozess ein. Der Schwerpunkt ihrer Aktivitäten lag vorerst im sozial-caritativen Bereich. So hatten viele der Vereine und Verbände ihren Ursprung in den Pfarrhäusern. Auch unter den Bischöfen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es Gestalten, die sich auf dem Feld der Vereinsgründung einen besonderen Verdienst gemacht haben. Stellvertretend sei hier an den Budweiser Bischof Jirsík (1851-1883) und an den Königgrätzer Bischof Brynych (1852-1902) erinnert. Beide betonten unermüdlich die Bedeutung des sozialpolitischen Engagements der Katholiken und vor allem der letztgenannte gehörte zu den wichtigsten Förderern christlich-sozialer Geseller- und Arbeitervereine. Bekannt ist er auch als der Erbauer des Königgrätzer Vereinshauses „Adalbertinum“.

Stellte das Ende des 19. und der Anfang des 20. Jahrhunderts die Blütezeit der Vereine und Verbände dar, so brachte der Erste Weltkrieg und die mit ihm verbundenen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Veränderungen vorerst einen Rückgang des Assoziationswesens. Dieser Rückgang wurde durch zwei Faktoren bedingt, zum einen durch den Anstieg des staatlichen Engagements im sozialen Bereich, womit weniger direktes Engagement der Bürger erforderlich

⁴⁴³ Vgl. Tůma / Vaněk / Dostál 1999, S. 2.

war, zum anderen durch die Gründung der eigenständigen Tschechoslowakischen Republik, womit wiederum die nationalen Ambitionen der Tschechen und z. T. auch der Slowaken befriedigt wurden. Trotzdem gilt diese Periode als eine Zeit, in der die Strukturen der Bürgergesellschaft sehr lebendig und entfaltet waren, und die Bürgergesellschaft selbst ihr Potential im Hinblick auf die demokratische und produktive Moderne sehr gut entwickeln konnte.

Die deutsche Besatzung und der II. Weltkrieg bedeuteten einen Rückschlag für die bürgerschaftlichen Strukturen. Die meisten Organisationen mussten ihre Arbeit einstellen, andere wurden gleichgeschaltet und für die Zwecke des Regimes instrumentalisiert. Der Wiederaufbau der Bürgergesellschaft nach dem Krieg wurde durch den kommunistischen Putsch im Februar 1948 wiederholt aufgehalten.

Die neuen kommunistischen Machthaber fingen sofort an, das sich erst langsam erholende gesellschaftliche Binnengeflecht zu zerstören. Durch Verbot, Adaptierung, Instrumentalisierung und durch Verhaftung und Verurteilung der Führungskräfte paralyisierten sie das Vereins- und Verbandsleben in allen Bereichen. Das Eigentum der aufgelösten Assoziationen wurde konfisziert, alle wohltätigen Non-Profit-Organisationen, die im schulischen, gesundheitlichen und sozialem Bereich tätig waren, wurden verstaatlicht. Besonders hart traf dies die katholische Kirche. Ihr Einfluss wurde marginalisiert; sie wurde aus der Öffentlichkeit zurückgedrängt.⁴⁴⁴ Nicht zuletzt wurde die gesamte Infrastruktur der bürgerschaftlichen Kommunikation, der unabhängigen Informationsgewinnung und öffentlichen Meinung vernichtet.

Diese Maßnahmen des totalitären Regimes hatten zur Folge, dass es in der kommunistischen Periode - abgesehen von dem kurzen Intermezzo des Prager Frühlings (1968) - keine Bürgergesellschaft im Sinne eines Mediums der sozial gebundenen Freiheit, wie sie in der vorliegenden Arbeit verstanden wird, gegeben hat. Trotzdem lassen sich Ansätze 'versteckter' bürgerschaftlicher Strukturen in der tschechischen Gesellschaft während der totalitären Herrschaft feststellen. Sie sind hauptsächlich in der Regimeopposition zu verorten.

Erste Anzeichen 'illegaler' bürgerschaftlicher Aktivitäten – etwa in Form einer Opposition gegenüber der kommunistischen Staatsmacht – sind in der Tschechoslowakei seit der ersten

⁴⁴⁴ Vgl. Vaško II. 1990.

Hälfte der 70er Jahre zu finden. Nach den ersten wenig erfolgreichen Versuchen bürgergesellschaftlichen Engagements ist es einer kleinen Gruppe von Dissidenten gelungen, sich auf ein gemeinsames Programm zu einigen, das seinen Ausdruck in der Charta 77 fand. Da jedoch dem bürgergesellschaftlichen Engagement im Kontext der Opposition gegen die staatssozialistische Diktatur enge Grenzen gesteckt waren, kann in diesem Kontext über die Bürgergesellschaft höchstens als über eine Art Notgemeinschaft von vereinzeltten Bürgern gegen die Staatsdiktatur gesprochen werden, nicht aber schon als über eine Form, die zur Schaffung einer funktionsfähigen Demokratie beiträgt.⁴⁴⁵

Für das bürgergesellschaftliche Verständnis der Charta 77 gilt, dass es weitgehend der exklusiven Sphäre der Bürgertugenden, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit, verhaftet blieb. Es war stark moralisch aufgeladen.⁴⁴⁶ Warum das so war, lässt sich folgendermaßen erklären:⁴⁴⁷ Die Dissidenten betrachteten das kommunistische Herrschaftsmodell als ein Projekt, das unter Eliminierung jeder Pluralität die Unterwerfung der Gesellschaft den einheitlichen Zielen garantieren soll. Es ist daher einleuchtend, dass sie im Umkehrschluss das entscheidende Gegenprinzip des kommunistischen Herrschafts- und Legitimitätstyps im Kampf um elementare Menschen- und Bürgerrechte und in der Entwicklung eines Netzes unabhängiger gesellschaftlicher Vereinigungen sahen. Da aber die Politik aus der Perspektive der Dissidenten weitgehend in eins fällt mit dem Gebrauch staatlicher Macht gegen die Gesellschaft, „kam es zur Formulierung eines nicht- oder antipolitischen, und das heißt in erster Linie eines wertorientierten Verständnisses“⁴⁴⁸ der aufzubauenden Bürgergesellschaft.⁴⁴⁹ Der hohe moralische Anspruch eines solchen Verständnisses von Bürgergesellschaft verbunden mit einem permanent drohenden Repressionspotential durch die totalitäre Führung waren letztlich auch die zwei wichtigsten Gründe, warum die Charta 77 auf einen sehr kleinen Kreis beschränkt blieb und einen eher konspirativen Charakter besaß.

Erst die Mitte der 80er Jahre von Michael Gorbatschow eingeleitete Politik der „Perestroika“ eröffnete der keimenden Bürgergesellschaft in der Tschechoslowakei einen größeren öffentlichen Raum und führte trotz Verbots allmählich zur Bildung kleiner politischer Organisationen.

⁴⁴⁵ Vgl. Soosten 1993, S. 145.

⁴⁴⁶ Ein schönes Beispiel dafür liefert das Credo der „samtenen Revolution“ von 1989: „Wahrheit und Liebe werden Lüge und Hass besiegen!“

⁴⁴⁷ Vgl. dazu Thaa 1996, S. 164.

⁴⁴⁸ Thaa 1996, S. 164.

⁴⁴⁹ Vgl. dazu Thaa 1996, S. 209-218.

Es entstand eine Reihe von neuen Bürgerinitiativen.⁴⁵⁰ Zu den bekanntesten unter ihnen gehörten die Demokratische Initiative, die Unabhängige Friedensbewegung, die Tschechischen Kinder, der Friedensclub John Lennon, die Bewegung für Bürgerfreiheit (HOS) sowie der Club für eine sozialistische Neugestaltung (Obroda).⁴⁵¹ Die neu entstandenen Subjekte vertraten dabei teilweise andere Konzepte der Bürgergesellschaft als die universalistisch orientierte Charta 77. Nicht wenige unter ihnen versuchten, nicht nur mit der totalitären Führung ins Gespräch zu kommen, sondern suchten auch nach einem intensiven Kontakt zur Bevölkerung, um diese vorsichtig für politische und wirtschaftliche Veränderungen zu mobilisieren.

Aber auch im Rahmen der vom kommunistischen Regime mehr oder weniger geduldeten Aktivitäten - wie etwa den Umweltbewegungen oder den inoffiziell tätigen christlichen Kreisen - konnte sich ein bürgerschaftliches Potential entwickeln und ein begrenzter Raum für den bürgerschaftlichen Protest genutzt werden. Bei den Protestäußerungen bediente man sich vor allem der Petitionen und einer stetig zunehmenden Zahl an Samisdat-Publikationen.⁴⁵² Seit August 1988 fanden dann vor allem in Prag aus Anlass der verschiedenen historischen Jahrestage Bürgerversammlungen und Demonstrationen statt, die zwar regelmäßig mit staatlicher Gewalt aufgelöst wurden und von Verhaftungen begleitet waren, die aber eine breitere Öffentlichkeit erreichten. Trotz dieser Aktivitäten konnten sich aber die oppositionellen Gruppierungen und die zunehmend unzufriedene, jedoch noch immer passiv bleibende Bevölkerung bis November 1989 zu keiner gemeinsamen Bewegung – wie etwa in Polen – zusammenzufinden.

Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit ist die Entwicklung innerhalb der offiziellen, halboffiziellen und inoffiziellen katholischen Kreise bedeutend. Im Zusammenhang mit der Charta 77 ist es wichtig, daran zu erinnern, dass dieses Dokument u. a. von etwa dreißig katholischen Persönlichkeiten mitunterschrieben wurde. Stellvertretend seien hier der spätere Bischof Malý und der erste Präsident der Tschechischen Christlichen Akademie Zvěřina genannt. Die Teilnahme mehrerer katholischer Christen an der Charta-77-Bewegung war von großer Bedeutung. Dadurch gaben sie bekannt, dass sie sich selbst und die katholische Kirche allgemein als einen Teil der sich im Ansatz befindenden Bürgergesellschaft verstehen.

⁴⁵⁰ Otáhal zählt 39 solcher bürgerschaftlichen Gruppen bis August 1989 auf (vgl. Otáhal 1994, S. 70).

⁴⁵¹ Zu einigen dieser Gruppierungen vgl. Thaa 1996, S. 322-324.

⁴⁵² Mehr dazu vgl. Thaa 1996, S. 245-247.

Eigentlich wäre es zu erwarten gewesen, dass die katholische Kirche als Ganzes mit ihren damaligen Repräsentanten und Mitgliedern sich zu der bürgerschaftlichen Aktivität der Charta-Signature positiv gestellt hätte, da sich die Charta 77 aus dem Streben nach einer nicht-politischen bzw. antipolitischen⁴⁵³ Politik, d.h. nach einer wertorientierten Politik, bildete. Mit einer solchen wertorientierten Struktur müsste die Kirche doch leicht in einen Dialog treten können. Es war jedoch nicht der Fall. Die Gründe dafür waren unterschiedlich⁴⁵⁴ und es hat in der katholischen Kirche einige Jahre gedauert, bis man sich bewusst machte, dass die Charta 77 sich um Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde kristallisierte, also um die elementarsten Rechte, die aus der sozialetischen Sicht von höchster Relevanz sind.

Als der psychologische Wendepunkt in der Entwicklung der Kirche in den 80er Jahren gilt die Wallfahrt am südmährischen Wallfahrtsort Velehrad, an der mehr als 150 000 Pilger zum ersten Mal in der Öffentlichkeit und in so einem großen Ausmaß ihren Willen nach religiösen Freiheiten zum Ausdruck brachten.⁴⁵⁵ Seit diesem Ereignis begannen die katholischen Christen und der damalige Prager Kardinal Tomášek für die Einhaltung der Menschenrechte und der religiösen Freiheiten öffentlich einzutreten.⁴⁵⁶ Am umfangreichsten bringt dies eine Unterschriftenaktion Augustin Navrátils, eines mährischen Laien, zum Ausdruck, welche im Jahr 1988 mit mehr als 500 000 Unterschriften die Einhaltung der religiösen Freiheiten in der Tschechoslowakei verlangte.⁴⁵⁷ Von einem wachsenden Selbstbewusstsein der tschechischen katholischen Kirche zu dieser Zeit zeugt aber auch das Dezennium der geistlichen Erneuerung der Nation, das im Jahr 1987 gestartet wurde.⁴⁵⁸ In unserem Zusammenhang ist das Projekt deswegen von Interesse, weil es die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche wie etwa Bildung, Politik, Kultur und Erziehung in das Projektprogramm einzubeziehen versuchte.

Der Blick auf das bürgerschaftliche Engagement in Tschechien vor der Wende wäre jedoch unvollkommen, würde man die damaligen Aktivitäten der Menschen innerhalb der offiziellen systemkonformen Vereinigungen und Verbände ganz außer Acht lassen. Zwar kann man diese Aktivitäten wohl nicht direkt und immer als bürgerschaftliches Engagement bezeichnen, denn der Mangel an seiner wesentlichen Voraussetzungen (etwa Freiwilligkeit, öffentliche

⁴⁵³ Zum Begriff der antipolitischen Politik vgl. Havel 1989, S. 106.

⁴⁵⁴ Hauptsächlich handelte es sich um das Misstrauen gegenüber den früheren Kommunisten in den Reihen der Charta 77, aber auch um die Angst, das vorhandene kirchliche Leben zu gefährden.

⁴⁵⁵ Vgl. Hartmann / Svoboda / Vaško 1994, S. 105-110.

⁴⁵⁶ Vgl. etwa den Brief an den Staatspräsidenten Husák (Tomášek 1989), vgl. Brief an Premierminister Adamec vom 20. Januar 1988, in: Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde 1989, S. 52f.

⁴⁵⁷ Vgl. Podněty katolíků k řešení 1988.

⁴⁵⁸ Vgl. Halík 1995, S. 128-133.

Artikulation, garantierte zivile und politische Rechte) ist im kommunistischen Regime offenkundig, trotzdem dürfen diese Aktivitäten nicht unerwähnt bleiben.

Oft nimmt man an, dass der Non-Profit-Sektor in der kommunistischen Ära ganz abgeschafft und seine Aktivität durch die des Staates ersetzt wurde. Diese Annahme ist aber nur teilweise wahr. Die kommunistischen Machthaber haben zwar diesen Sektor der ideologischen Säuberung unterzogen und ihn politisch paralyisiert, ganz aufgehoben haben sie ihn jedoch nicht. Sicher, die gleichgeschalteten Assoziationen wurden in den Raum der zentral kontrollierten Massenorganisationen der Nationalen Front zusammengeführt und zu Transmissionsriemen der Partei umgebaut. Sie konnten nie unabhängig von der totalitären Staatsmacht agieren. Im Gegenteil, sie wurden stets in das totalitäre Regime korporativ eingebunden. Dafür sorgten die Parteimitglieder, die alle wichtigen Ämter in diesen Assoziationen besetzt hatten. Aber wenn auch die meisten der gleichgeschalteten Assoziationen immer nur eher eine Karikatur gesellschaftlicher Selbstorganisation und Partizipation waren, lässt sich nicht sagen, dass alle ihre Aktivitäten und Verhaltensweisen als Anpassung erklärbar sind. Eine Reihe ihrer Aktivitäten lassen sich durchaus im Sinne der Selbstbetätigung und Selbstbestätigung verstehen.

Das gilt insbesondere für Wohlfahrtsarbeit im Rahmen des Tschechoslowakischen Roten Kreuzes, für diverse Sport-, Garten- und Züchtervereine, für Kulturverbände, Freiwillige Feuerwehren usw. Ähnliches kann aber auch über die organisierte „ehrenamtliche“ Arbeit in der Form von Aktion-Z-Veranstaltungen⁴⁵⁹ oder über Samstagsbrigaden zur Verschönerung der Wohngebiete gesagt werden. Die ehrenamtliche Tätigkeit in solchen Vereinen und Verbänden und bei derartigen Veranstaltungen fand unbestritten mehr Interessenten als das „ehrenamtliche“ Engagement in politischen Gremien etwa einer Revolutionären Gewerkschaft, Tschechoslowakisch-Sowjetischer Freundschaftsgesellschaft oder des Sozialistischen Jugendverbandes, um wenigstens die wichtigsten ideologischen Assoziationen beim Namen zu nennen. Das Mehr an Interesse⁴⁶⁰ verdanken die erstgenannten Aktivitäten nicht zuletzt einer höheren Interessenübereinstimmung zwischen Mitgliedschaft und Ehrenamt, aber auch einer höheren Wirksamkeit von Mitwirkung im Bereich des „täglichen Lebens“.

⁴⁵⁹ Aktion-Z-Veranstaltungen waren meistens bauliche Selbsthilfeaktivitäten, welche in die lokale Umwelt gesetzt wurden (etwa Bau einer gemeindlichen Wasserleitung, eines Spiel- oder Sportplatzes, eines Kindergartens, eines kleinen Dorfladens usw.). Die Gemeindebewohner verpflichteten sich im Rahmen solcher Veranstaltungen - mehr oder weniger freiwillig - zum Abarbeiten einer bestimmten Anzahl von Stunden am Bau.

⁴⁶⁰ Eine im Jahr 2001 veröffentlichte Studie gibt an, dass 22 % der tschechischen Staatsbürger sich vor 1989 ehrenamtlich und freiwillig in einer Organisation betätigt haben (vgl. Frič 2001, S. 61).

Trotzdem muss festgestellt werden, dass der Begriff „bürgerschaftliches Engagement“ oder, wie man damals zu sagen pflegte, „gesellschaftliches Engagement“ in den Augen eines normalen Bürgers zur Zeit des kommunistischen Regimes stark diskreditiert wurde. Der Grund dafür liegt in der starken Ideologisierung des Begriffs und in einer häufigen Verbindung eines solchen Engagements mit der Karrieresucht⁴⁶¹ bzw. mit dem erleichterten Zugang zu begrenzt zur Verfügung stehenden Leistungen (etwa einer Devisenzusage bei Reisen ins kapitalistische Ausland). Für die meisten Menschen wurde somit das gesellschaftliche Engagement zu einem Synonym der aufgedrängten nicht authentischen Aktivität, die man zu meiden versuchte, wo es nur möglich war.⁴⁶²

Nach dieser Ergänzung über die Aktivitäten der Menschen innerhalb der offiziellen systemkonformen Vereinigungen und Verbände während der kommunistischen Periode kann jetzt der gesamte Absatz über das bürgerschaftliche Engagement auf dem Gebiet des heutigen Tschechiens vor 1989 abgeschlossen werden. Für die weiteren Betrachtungen ist es wichtig sich dessen zu erinnern, dass die Idee und das Faktum der Bürgergesellschaft in dieser Region kein völliges Novum darstellt, eher einen im Unterbewusstsein ständig anwesenden und in Ansätzen aufkeimenden Gedanken, der mit der Wende von 1989 eine Chance zur Entwicklung bekam.

4.2 Das Jahr 1989 als Impuls für die Entstehung der Bürgergesellschaft und als Anstoß für die Kirche.

Wie bereits berichtet wurde, war die Reichweite der oppositionellen Strukturen in der Tschechoslowakei, welche als Keimzellen der hiesigen Bürgergesellschaft gelten können, sehr begrenzt. Da ähnliches auch über die Kirchen gesagt werden kann, und andere gesellschaftlich relevante Gruppierungen nicht in einer Opposition zum Regime standen, liegt es auf der Hand, dass bei der Auflösung der kommunistischen Diktatur in der ČSSR eher exogene Faktoren (wie etwa Entwicklung in den Nachbarländern Deutschland, Ungarn, Polen und Sowjetunion) eine größere Rolle gespielt haben als die interne Stärke der Bürgergesellschaft.

Trotzdem waren es gerade die Mitglieder der sich am Ende der 70er und in den 80er Jahren herausgebildeten Oppositionsvereinigungen, die zu den Hauptakteuren der ersten Phase der

⁴⁶¹ Gesellschaftliches Engagement in zugelassen Organisationen der Nationalen Front kam einem zu Gute bei der Zulassung zum Studium, Berufungen, Übernahme von Leitungsfunktionen usw.

⁴⁶² Vgl. Frič 2001, S. 26.

demokratischen Wende wurden. Es waren nur wenige Subjekte, die zu diesem Zeitpunkt der entstehenden Bürgergesellschaft in einem hierarchischen und elitären Sinn dominiert haben. Ihre Mitglieder - obwohl sie unterschiedlich politisch, ökonomisch oder weltanschaulich orientiert waren - bildeten eine kooperative und koalitionsfähige Einheit - eine Art Notgemeinschaft - das Bürgerforum. Indem sie ihre Partikularinteressen und interne Kontroversen vorerst zurückgestellt haben, war es ihnen möglich, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und eine quasi katalysierende Funktion in den ersten Tagen nach dem 17. November 1989, dem Tag der Wende, auszuüben. Das Bürgerforum wurde somit zum Schlüsselorgan des Antiregimeprotestes. Von hier aus wurden die Massenorganisationen zwischen dem 19. und 27. November sowie der zweistündige Generalstreik am 27. November organisiert und koordiniert. Diese Protestaktionen bewirkten bald auch die entscheidenden Veränderungen: Annullierung des Artikels 4 der Verfassung über die führende Rolle der kommunistischen Partei und Verabschiedung des Gesetzes Nr. 15/1990, welches die Zulassung von politischen Parteien und ein neues Wahlgesetz beinhaltete.

Obwohl die katholische Kirche nicht zu einer treibenden Kraft der politischen Veränderungen gehörte, wie es etwa die evangelische Kirche in Deutschland war, blieb sie keinesfalls abseits der Entwicklung stehen. Die Hauptfigur der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei, Kardinal Tomášek, veröffentlichte unmittelbar nach seiner Rückkehr von Rom⁴⁶³ am 21. November 1989 die Erklärung „An das ganze Volk der Tschechoslowakei“. In diesem Manifest hat er sich deutlich auf die Seite des Volkes gestellt. Die Erklärung ist aus verschiedenen Gründen sehr bedeutend. Im Kontext der vorliegenden Arbeit spielt sie darüber hinaus eine äußerst wichtige Rolle. Die tschech(oslowak)ische katholische Kirche hat sich darin nämlich zum ersten Mal aus dem Munde ihres höchsten Repräsentanten - zwar nicht explizit, aber genügend deutlich - für die Zusammenarbeit mit und in den entstehenden bürgerschaftlichen Strukturen ausgesprochen.⁴⁶⁴

Die erste Phase der demokratischen Veränderungen, welche durch die Demontage des alten Systems geprägt wurde, ging sehr bald zu Ende. Die sodann ansetzenden Verhandlungen

⁴⁶³ Am 12. November 1989 wurde in Rom die selige Agnes von Böhmen für heilig erklärt. An den mit der Heiligsprechung zusammenhängenden Feierlichkeiten nahm neben etwa 10.000 Pilgern aus der Tschechoslowakei auch der Kardinal Tomášek teil.

⁴⁶⁴ „Auch zu Euch will ich sprechen, meine katholischen Brüder und Schwestern nebst euren Priestern. In dieser Schicksalsstunde unserer Geschichte darf niemand von uns abseits stehen. Erhebt erneut eure Stimmen, diesmal in Einheit mit allen anderen Bürgern ... Das Recht auf Glauben lässt sich von den anderen demokratischen Rechten nicht trennen. Die Freiheit ist unteilbar“ (zitiert nach Hartmann / Svoboda / Vaško 1994, S. 142).

zwischen der sich abdankenden kommunistischen Nomenklatur und dem zum führenden Verhandlungspartner avancierten Bürgerforum eröffneten eine qualitativ neue Phase des Wandels - die Phase der sog. Institutionalisierung der Demokratie.⁴⁶⁵ Diese Phase lässt sich datieren etwa zwischen Dezember 1989 und Wahlen im Sommer 1992 bzw. Trennung der Tschechoslowakei zum Jahresende 1992.

In dieser Zeit erweiterte sich das Wirkungsfeld der Bürgergesellschaft auf neue Felder. Nachdem sie nicht mehr den Antiregimeprotest organisieren und koordinieren musste, konnte sie sich auf die Gestaltung und die Kontrolle der neuen institutionellen Strukturen konzentrieren. Nach den Verhandlungen am Runden Tisch zwischen dem Bürgerforum und den sich zurückziehenden kommunistischen Machthabern konnte eine Übergangsregierung gebildet, ein Termin für freie Wahlen bestimmt und einige wichtige Gesetzesänderungen vorbereitet werden. Es ist leicht verständlich, dass für die bürgerschaftlichen Organisationen in dieser Periode die Vorbereitungsarbeiten an der neuen Verfassung im Vordergrund standen.⁴⁶⁶ Diese sicherte ihnen nämlich den praktischen Rechtsschutz für ihr Handeln und ihre weitere Existenz.

Was die vor und während der Wende entstandenen hierarchisch-strategischen Strukturen der Bürgergesellschaft angeht, blieben diese auch weiterhin erhalten. Sie wurden jedoch zusätzlich durch demokratische Kommunikations- und Entscheidungsprozesse ergänzt. So fällt in diese Zeit etwa die Gründung des Rats für Stiftungen - eines Beratungsorgans der Regierung für die Fragen von NGOs. Einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Finanzierung des bürgerschaftlichen Sektors stellt weiterhin die Einrichtung eines Investitionsfonds für Stiftungen dar, dem 1 % der Aktien aus der Privatisierung der staatlichen Betriebe zugeteilt wurden. Diese Mittel wurden später unter verschiedene Stiftungen aufgeteilt, um auf diese Weise die Entwicklung der Bürgergesellschaft zu fördern.

Die bürgerschaftlichen Strukturen stellten ferner in dieser Zeit ein großes Rekrutierungspotential für die staatlichen Instanzen dar. Als Beispiel kann die Wahl von Václav Havel zum Staatspräsidenten oder die Kooptation der Vertreter des Bürgerforums in das Parlament angeführt werden. Nicht zu vergessen ist an dieser Stelle auch die Bereitstellung des „menschlichen Potentials“ der bürgerschaftlichen Akteure für die seit 1991 neu entstehenden

⁴⁶⁵ Ich greife hier auf das Vokabular der Transformationsforschung zurück. Vgl. Merkel / Lauth 1998, S. 3-12.

⁴⁶⁶ Die neue Verfassung der Tschechischen Republik wurde am 12. Dezember 1992 verabschiedet.

demokratischen Parteien, d. h. für die neue demokratische Elite. Es wird z. B. angegeben,⁴⁶⁷ dass etwa 150 Personen, die nach der Wende in führende Positionen in der Politik und Verwaltung kamen, frühere Mitglieder der Bewegung für Bürgerfreiheit (HOS) waren. Interessanterweise zogen sich jedoch viele dieser Menschen der ersten Stunde nach der ersten demokratischen Legislaturperiode aus der Parteipolitik zurück - jedoch nicht ins Privatleben. Sie kehrten in die unterschiedlichsten Bereiche der Bürgergesellschaft wieder zurück, wo sie weiterhin engagiert mitgewirkt haben und viele bis heute noch wirken.

Spätestens seit 1991 ist die durch den Systemwechsel ausgelöste Differenzierung der Ziele und der Interessen der einzelnen Gruppierungen in der sich herausbildenden Bürgergesellschaft deutlich feststellbar. Es äußert sich in einer explosionsartigen Zunahme an registrierten Vereinen, Verbänden und anderen Organisationen. Gab es 1989 nur 573 registrierte Vereine, stieg ein Jahr später die Zahl auf etwa 3 800 und im Jahr 1993 führte das Innenministerium bereits 21 694 bürgerliche Vereinigungen und 2 768 Stiftungen auf.⁴⁶⁸ Die rechtlichen Grundlagen dafür wurden bereits früher durch das liberale Gesetz Nr. 38/1990 – das sog. Vereinigungsgesetz geschaffen. Zudem traten ausländische Spender auf (vor allem amerikanische, kanadische, britische und niederländische Stiftungen), und unterstützten die bürgerschaftlichen Akteure als einen Bestandteil der sich neu entwickelten Demokratie. Seit dieser Zeit kommt es allmählich zu einer Entfaltung des für jede Demokratie so lebenswichtigen Netzes pluralistischer Interessensorganisationen und - nicht zu vergessen - zur Entstehung neuer politischer Parteien. Der Entstehung der neuen politischen Parteien im Jahr 1991⁴⁶⁹ ging übrigens im Bürgerforum - dem bis zu dieser Zeit bedeutendsten politischen Subjekt - eine interne Diskussion darüber voraus, welche der neuen politischen Akteure in der postkommunistischen Ära die politische Führung übernehmen sollten - ob die Bürgerbewegungen oder die politischen Parteien. Die Repräsentanten des „Parteien-Flügels“ legten darauf mit der Konstituierung mehrerer Parteien eine klare Antwort vor, die sich bald als die richtige erwies.

Die Neuformierung des bürgerschaftlichen Sektors verlief ab 1990 in zwei Richtungen. Die erste Richtung war der Versuch vieler etablierter Organisationen und Verbände in einer anderen Organisationsform, mit einer veränderten Zielsetzung oder mit modifizierter Arbeits-

⁴⁶⁷ Vgl. Hlušíčková / Císařovská 1994, S. 10.

⁴⁶⁸ www.czso.cz

⁴⁶⁹ Bürgerlich-demokratische Partei (ODS), Bürgerlich-demokratische Allianz (ODA), Bürgerbewegung (OH)

weise ihre Arbeit fortzusetzen.⁴⁷⁰ Diese Versuche führten aber nur selten zu einem Erfolg, denn viele Faktoren haben dagegen gewirkt. Zu den bedeutendsten unter ihnen gehörten sicher eine nicht interessengebundene Mitgliedschaft, eine starke „politische Distanzierung“ bzw. „Anpassung“ der Mitgliedschaft an die zu erwartenden Verhältnisse und nicht zuletzt eine Abwahl oder ein Rücktritt von Personen, die in Leitungen, Vorständen und Gremien der Organisationen tätig waren. Derartige Belebnungsversuche scheiterten in der Regel bei Organisationen, die der früheren Machtstrukturen sehr nahe standen, wie etwa osteuropäisch orientierte Freundschaftsgesellschaften (z. B. Tschechoslowakisch-Sowjetische Freundschaftsgesellschaft – SČSP) oder der sozialistische Jugendverband (SSM). Zum Teil erfolgreich waren dagegen solche „Reanimationen“ bei Organisationen im kulturellen, sportlichen und grünen Bereich, wo sich die Motive eines großen Teils der Bürger für Engagement von jenen in der Vergangenheit nicht grundlegend unterschieden. Ohne nennenswerte Veränderungen setzten auch die zahlreichen Kleinzüchter-, Kleingärtner-, Fischer-, Jägervereine, Freiwillige Feuerwehren u. ä. ihre Arbeit fort. Für die meisten bereits vor der Wende tätigen Organisationen gilt jedoch, dass sie vor dem Prozess rückläufiger Mitgliederzahlen, dem Verlust haupt- und ehrenamtlicher Funktionäre und anderer aktiver Bürger nicht verschont blieben. Das Engagement in ihnen wurde von vielen als Teil des in Misskredit geratenen Systems betrachtet.

Die andere Richtung, in der sich der bürgergesellschaftliche Sektor neu formierte, war die der Gründung neuer Organisationen. Als der wichtigste Anlass für die Entstehung neuer Organisationen galt die Suche verschiedenster Gruppen und Interessenten an neuen Partizipationsformen und Partizipationswegen zur Teilhabe am demokratischen Willensbildungsprozess. Ebenfalls spielte der Rückgang an staatlicher Fürsorge dabei eine wichtige Rolle. Kein Wunder also, dass etwa seit Ende des Jahres 1990 das bürgerschaftliche Engagement hauptsächlich in zwei Bereichen wuchs - im Bereich der Arbeitsbeziehungen und im sozialen Bereich. Im sozialen Bereich nahmen zu dieser Zeit unterschiedliche humanitäre und karitative Organisationen ihre Arbeit auf, im Bereich der Arbeitsbeziehungen entstanden neue Arbeitgeber- und Berufsverbände, wie auch Arbeitnehmerorganisationen und Verbraucherverbände. Die ehemalige Revolutionäre Gewerkschaft (ROH) unterzog sich einer grundlegenden Transformation. Ende 1990 wurde auch der „Rat für ökonomische und soziale Vereinbarung“ gegründet - ein Organ zur Regelung der Interessen von Regierung, Gewerkschaften und Wirtschaftsverbänden.

⁴⁷⁰ Als Beispiel können hier etwa der Frauenbund, die Kinderorganisation Pionýr oder der Bund für die Zusammenarbeit mit der Armee (SVAZARM) dienen.

Abgesehen von den politischen Organisationen und von den zahlreichen Assoziationen im Arbeitsbereich ist fast allen neuen Formen des in dieser Zeit auflebenden bürgerschaftlichen Engagements ihre Entwicklung und Profilierung auf lokalen Ebenen gemeinsam. Gerade diese Initiativen von unten auf lokaler und regionaler Ebene bildeten das Fundament des demokratischen Neubeginns. Hier konnten Menschen - Junge wie Alte, Frauen wie Männer, Gesunde wie Behinderte - ihre spezifische Probleme und Interessen z. T. erstmalig frei artikulieren, eigene Initiativen umsetzen und Veränderungen bewirken. Einige dieser Initiativen entwickelten sich dann relativ schnell zu überregionalen oder das gesamte Territorium der Tschechischen Republik erfassenden Organisationen.⁴⁷¹

Zusammengefasst gesagt, ist die Zeit 1990-1992, in der sich der Handlungsraum für soziale Akteure und deren Interessenartikulation stark ausgeweitet hat, insgesamt durch ein „Wegbrechen“ des systemkonformen organisationsgebundenen Engagements und durch die Entstehung eines ausschließlich auf freier Entscheidung beruhenden Engagements charakterisiert. Die Entwicklung der tschechischen Bürgergesellschaft begann viel versprechend.

Nun stellt sich aber die Frage, wie sich die tschechische katholische Kirche in der entstehenden Bürgergesellschaft positionierte. Wie nutzte sie den neu eröffneten Handlungsraum und wie artikuliert sie sich im gesellschaftlichen Dialog? Aufgefordert dazu hat sie nicht zuletzt Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Besuch in der Tschechoslowakei am 21. April 1990 als er sagte: *„Die Bischöfe sollen ... im Rahmen ihres Amtes mit den Vertretern des Staates und der Bürgergesellschaft zusammenwirken im Interesse des Gemeinwohls.“*⁴⁷² Die Frage geht also in zwei Richtungen. Erstens soll nach den neuen Aktivitäten der Kirche in der Gesellschaft gefragt werden und zweitens muss die Einbindung der Kirche in den Dialog der Bürgergesellschaft erörtert werden.

Die erste Frage nach den neuen Aktivitäten der Kirche in der Gesellschaft in den Jahren 1990 - 1992 lässt sich relativ schnell beantworten. In dieser Zeitspanne konzentrierte sich die katholische Kirche nämlich vorzugsweise auf die Wiederherstellung ihrer eigenen Struktur: Ausbildung der Priester (Einführung eines Vorbereitungsjahres ab Herbst 1990), Rückkehr der

⁴⁷¹ Beispielhaft dafür kann die Bewegung der Mütterzentren dienen. Mütterzentren entsprechen etwa den deutschen Mutter-Kind-Gruppen, haben jedoch meistens eine breitere Programmpalette.

⁴⁷² Zitiert nach Hartmann / Svoboda / Vaško 1994, S. 148.

Theologischen Fakultäten an die staatlichen Universitäten⁴⁷³, Neueröffnung der theologischen Fakultät in Olomouc (1990), Neugründung der theologischen Fakultät in České Budějovice (1991), Besetzen vakanter Diözesen mit neuen Bischöfen⁴⁷⁴ verbunden mit der Gründung der Bischofskonferenz (1990), Neuordnung der Pfarrseelsorge, Erneuerung des Ordenslebens, Vorbereitung auf die Gründung einer neuen Diözese in Pilsen (Frühjahr 1993), Wiederherstellung des Verlags- und Pressewesens usw. Im Vordergrund stand zu dieser Zeit ebenfalls die neue juristische Verankerung der Kirche in der Gesellschaft (Religionsgesetze⁴⁷⁵, Rahmenbedingungen für das Entstehen des kirchlichen Schulwesens⁴⁷⁶, Mitarbeit an der neuen Verfassung⁴⁷⁷), so dass der Kirche nur sehr wenig Zeit für die Aktivitäten im Sinne des bürgerschaftlichen Engagements blieb. Am ehesten ließe sich daher ein solches Engagement in Ansätzen im Bereich des entstehenden kirchlichen Schulwesens und etwas mehr dann in der neu gegründeten katholischen Caritas auffinden. Da jedoch diese beiden Komplexe erst im Zusammenhang mit der aktuellen Lage behandelt werden (s. u. 5.2), soll nun der Blick auf die Teilnahme der katholischen Kirche am gesellschaftlichen Dialog zu dieser Zeit (1990-1992) gerichtet werden.

Die katholische Kirche nahm in jenen Tagen relativ engagiert am gesellschaftlichen Dialog teil. Auf der offiziellen Ebene taten das öfters die Bischöfe (vor allem Kardinal Tomášek, aber auch die Bischöfe Liška oder Vlk) in Form von Hirtenbriefen, Presseerklärungen, Medieninterviews, Teilnahme an unterschiedlichsten Diskussionsrunden und Konferenzen. Dabei reagierten sie entweder auf eine schon in der Gesellschaft diskutierte Problematik oder trugen neue Themen in die Diskussion ein. Als ein Beispiel für die Reaktion der Bischöfe auf die bereits diskutierte Thematik kann die Erklärung des tschechischen Teils der Tschechoslowakischen Bischofskonferenz vom Juni 1992 gelten,⁴⁷⁸ in dem die Bischöfe ein Volksreferendum über die bevorstehende Trennung der Tschechoslowakei forderten. Mehr Belege findet man jedoch für Äußerungen von Bischöfen, mit denen sie neue Themen in die Gesellschaft einbrachten. So sprach z. B. der Budweiser Bischof Liška bereits im Mai 1990 als erster das tabuisierte Problem

⁴⁷³ Die Rückkehr der Theologischen Fakultäten an die staatlichen Universitäten wurde durch das Gesetz Nr. 163/1990 ermöglicht.

⁴⁷⁴ Vlk (České Budějovice, Praha), Liška (České Budějovice), Radkovský (Praha, Plzeň), Lobkowicz (Praha), Škarvada (Praha), Otčenášek (Hradec Králové), Graubner (Olomouc), Hrdlička (Olomouc).

⁴⁷⁵ Gesetz Nr. 308/1991 „Über die Freiheit des religiösen Glaubens und über die Stellung der Kirchen und der religiösen Gemeinschaften“, Gesetz Nr. 161/1992 „Über die Registrierung der Kirchen und der religiösen Gemeinschaften“.

⁴⁷⁶ Anordnung des Schul-, Jugend- und Sportministeriums sowie des Gesundheitsministeriums Nr. 452/1991.

⁴⁷⁷ Text zur Vorbereitung der Verfassung der Tschechischen Republik im Hinblick auf die Stellung der Kirchen und religiösen Gemeinschaften vom Oktober 1992 (Archiv des Erzbistums Prag).

⁴⁷⁸ Prohlášení biskupů (Erklärung der Bischöfe), in: Lidová demokracie vom 25. 06. 1992, S. 3.

der Diskriminierung der Roma-Minderheit in einem Hirtenbrief öffentlich an.⁴⁷⁹ Die wachsende Belastung der Familien unter den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen war wiederum der Anlass dazu, dass die katholische Kirche in Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen im Lande das Jahr 1991 zum Jahr des Familienlebens erklärt und mit vielen Familieninitiativen erfüllt hat.⁴⁸⁰ Diese Initiative ist ein deutliches Zeichen dafür, dass sich die katholische Kirche nicht nur um die Wiederherstellung ihrer eigenen Struktur bemühte, sondern auch die aktuellen gesellschaftlichen Probleme im Visier hatte und mit ihrem Anteil zu ihrer Bewältigung beitragen wollte.

Ein nächstes Feld, auf dem das bürgerschaftliche Engagement der Christen in jenen Jahren deutlich wurde, war der Bereich der deutsch-tschechischen Versöhnung. Auch wenn das Thema zum ersten Mal nach der Wende vom Staatspräsidenten Havel in die öffentliche Diskussion eingebracht wurde, kann es als ein Thema gelten, das die katholische Kirche immer neu in Erinnerung gerufen hat. Belege dafür liefern die Stellungnahme des Kardinals Tomášek zur Problematik der Abschiebung von Deutschen,⁴⁸¹ die Gemeinsame Erklärung deutscher und tschechischer Katholiken in Marktredwitz vom 18. März 1990,⁴⁸² das Wort des Bischofs von Budweis an die Heimatvertriebenen seiner Diözese vom September 1990,⁴⁸³ der Brief der Katholischen Kirche in der Tschechischen und Slowakischen Föderativen Republik an die deutschen Bischöfe vom 5. September 1990⁴⁸⁴ und nicht zuletzt auch die gemeinsame Erklärung sudetendeutscher und tschechischer Christen „Die deutsch-tschechische Nachbarschaft muss gelingen!“ aus den Jahren 1991/1992.⁴⁸⁵ Bemerkenswert bei diesem Thema ist vor allem, dass es gerade von den katholischen Laien intensiv in die gesellschaftliche Diskussion eingetragen wurde.

Die sich rasch nach der Wende entwickelten Massenmedien stellten den wichtigsten Ort der öffentlichen Kommunikation dar. Das begriff auch die tschechische katholische Kirche schnell und nahm die von den öffentlich-rechtlichen Medien ausgesprochene Einladung zur Mitarbeit an. Sowohl im staatlichen Rundfunk als auch im staatlichen Fernsehen wurden 1990 ökumeni-

⁴⁷⁹ Vgl. *Kristova láska objímá všechny lidi* (Liebe Christi umarmt alle Menschen), in: *Katolický týdeník* vom 27. 05. 1990, S. 5.

⁴⁸⁰ Vgl. *Výzva křesťanských církví* (Aufruf christlicher Kirchen), in: *Katolický týdeník* vom 16. 12. 1990, S. 5.

⁴⁸¹ *Stanovisko kardinála Františka Tomáška k problematice odsunu Němců* (Stellungnahme des Kardinals František Tomášek zur Problematik der Abschiebung von Deutschen), in: *Lidová demokracie* vom 12. 01. 1990, S. 1.

⁴⁸² Erklärung wird im Archiv der Ackermann-Gemeinde in München aufbewahrt.

⁴⁸³ Vgl. *Vlk* 1990, S. 1.

⁴⁸⁴ Vgl. Sekretariat der DBK 1990, S. 14-19.

⁴⁸⁵ Erklärung wird im Archiv der Tschechischen Christlichen Akademie in Prag aufbewahrt.

sche Redaktionen gegründet, deren Existenz durch einen Vertrag zwischen den Rundfunkanstalten, der Tschechischen Bischofskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen verankert wurde. Vermittelt durch die beiden Redaktionen partizipiert somit die katholische Kirche schon seit Anfang der 90er Jahre an den Prozessen öffentlicher Urteilsbildung und Entscheidungsfindung, die stark durch mediale Vorprägungen gesteuert werden.

Im Zusammenhang mit der Präsenz der katholischen Kirche in den Medien erwies sich die Gründung des Pressezentrams der Bischofskonferenz im Jahr 1991 als eine bedeutende Tat. Das in der zweiten Hälfte der 90er Jahre dann weiter ausgebaut Zentrum wurde mit dem Ziel ins Leben gerufen, das Verhältnis der Kirche zu säkularen Medien zu pflegen und eine Anlaufstelle für die Journalisten zu schaffen. Das Pressezentrum begann, einen Nachrichtendienst werktäglich zu veröffentlichen, der später um einen Pressespiegel zu kirchlichen Themen ergänzt wurde. Nach einer internen Statistik des Pressezentrams stammten Ende der 90er Jahre etwa 75 % aller Nachrichten über die Kirche, die in der Öffentlichkeit erschienen, aus diesem Service.⁴⁸⁶

Bei der Aufzählung der Foren, über die sich die katholische Kirche am Dialog der Gesellschaft am Anfang der 90er Jahre beteiligte, darf auf keinen Fall die 1990 gegründete Tschechische Christliche Akademie fehlen. Diese Institution wurde damals von katholischen Laien und einzelnen Priestern bewusst als eine bürgerliche Vereinigung errichtet. Von Anfang an konzentrierte sie sich auch auf die Ermöglichung eines Dialogs zwischen den Kirchen und den Eliten des Landes über die gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Fragen. Da aber die große Entwicklung und Blüte der Akademie erst mit der zweiten Hälfte der 90er Jahre verbunden sind, wird ihre Tätigkeit zu einem späteren Zeitpunkt gründlich behandelt.

Die aufgeführten Felder und Bereiche belegen überzeugend, dass die tschechische katholische Kirche sich am Anfang der 90er Jahre um ihre Einbindung in den Dialog der entstehenden Bürgergesellschaft redlich bemühte. Bei einem näheren Blick auf diese Anstrengung tritt jedoch auch ein Mangel auf, der nicht unerwähnt bleiben darf. Es ist die Tatsache, dass die Versuche der Kirche, sich in den gesellschaftlichen Dialog einzubinden, allzu oft einer Einbahnstraße glichen. Der monologische Charakter überwog über dem dialogischen Zugang. Die Kirche trat zu dieser Zeit überwiegend als die *ecclesia docens* auf. Es ist ihr nicht gelungen, Strukturen aufzubauen

⁴⁸⁶ Die Information geht auf ein persönliches Gespräch mit P. Daniel Herman, dem früheren Pressesprecher der Tschechischen Bischofskonferenz zurück.

oder zur Verfügung zu stellen, die ihr einen wirklichen Dialog mit anderen Subjekten der Bürgergesellschaft ermöglicht hätten. Das Faktum, auf welches das II. Vatikanum im GS 44 hingewiesen hat, nämlich dass die Kirche durch die gesellschaftliche Entwicklung bereichert wird, und dass sie von der heutigen Welt auch Hilfe annimmt, fand eine nur sehr geringe Beachtung. Kein Wunder also, dass die sich erst langsam formierende Bürgergesellschaft mit der Einbindung einer so denkenden Kirche in ihre Strukturen Probleme bekam.

Umgekehrt hatte jedoch auch die katholische Kirche ihre Probleme mit der entstehenden Bürgergesellschaft. Es war keinesfalls leicht für sie, sich mit dem neuen Phänomen anzufreunden und es ohne nennenswerte Probleme zu akzeptieren. Zwei kurze Hinweise sollen dies belegen.

Der erste Hinweis zielt auf den unausgeglichene Zugang der katholischen Kirche zu den politischen Parteien. Wie es bereits festgestellt wurde, führte der durch den Systemwechsel ermöglichte und beschleunigte Prozess der Ausdifferenzierung der politischen Strömungen am Anfang der 90er Jahre zur Entstehung neuer politischer Subjekte. Der Prozess der Ausdifferenzierung ging selbstverständlich nicht an den katholischen Christen vorbei und so verteilten sie ihre Wahlpräferenzen an verschiedene politische Parteien. Die katholische Repräsentanz hatte jedoch wenig Verständnis für eine solche 'Zersplitterung der Kräfte' und unterstützte mehr oder weniger offen die der Kirche nahe stehende Tschechoslowakische Volkspartei – die christdemokratische Partei Tschechiens. Es geschah einerseits durch die kirchliche Presse – durch Artikel, Auswahl von Leserbriefen, durch Veröffentlichungen von Interviews mit Parteirepräsentanten⁴⁸⁷ und ähnliche. Andererseits kam diese Unterstützung zum Ausdruck im Wahlhirtenbrief der Bischöfe aus dem Jahr 1990, in dem die Entstehung der Wahlkoalition der Christlichen und Demokratischen Union nachdrücklich begrüßt wurde.⁴⁸⁸

Der zweite Hinweis, der auf die Probleme der katholischen Kirche bei der Dialogführung mit und in der Bürgergesellschaft zeigt, ist der Hinweis auf eine schon zu dieser Zeit in einem Teil der tschechischen Kirche entstehende Abwehreinrichtung gegenüber der Gesellschaft. Trauer und Enttäuschung über die gesellschaftliche Entwicklung, der ansetzende Verlust des Ansehens der

⁴⁸⁷ Vgl. z.B. Rozhovor s předsedou ČSL (Interview mit dem Vorsitzenden der Tschechoslowakischen Volkspartei), in: Katolický týdeník 5 (1990), S. 3.

⁴⁸⁸ Vgl. Pastýřský list (Hirtenbrief), in: Katolický týdeník vom 27. 05. 1990. S. 1.

Kirche,⁴⁸⁹ die unglückliche mediale Kampagne im Zusammenhang mit der von der Kirche angestrebten Restitution der kirchlichen Güter führten etwa seit 1993 bei einer Reihe der katholischen Christen einschließlich des Klerus zur Resignation und zu bitteren Gefühlen. Das vorkonziliare Misstrauen gegenüber der Demokratie wurde wach, der Gedanke, den Pluralismus als eine Gefahr zu verstehen, fand Verbreitung. Signale eines gewollten Rückzugs ins Ghetto wurden somit schon zu dieser Zeit in der katholischen Kirche Tschechiens unübersehbar. Auch diese Momente müssen also mitberücksichtigt werden, wenn man über die Einbindung der Kirche in den Dialog der Bürgergesellschaft am Anfang der 90er Jahre reflektiert.

Die aufgeführten Hinweise sollen jedoch nicht die Tatsache verdecken, dass die katholische Kirche sich z. T. mit ihren neu entstehenden Aktivitäten – hauptsächlich im karitativen und schulischen Bereich – vor allem aber mit ihrem Engagement bei öffentlicher Urteilsbildung und Entscheidungsfindung aktiv in die Entstehung der Bürgergesellschaft eingebunden hat.

4.3 Die fortschreitende Entwicklung der tschechischen Bürgergesellschaft seit 1993

Etwa seit 1993, nachdem die Bildung der neuen demokratischen Institutionenordnung weitgehend fortgeschritten war, veränderten sich noch einmal die Bedingungen für das Wirken der bürgerschaftlichen Akteure. Der Entstehungsprozess der Bürgergesellschaft trat in seine dritte Phase. Die bereits in der zweiten Phase ansetzende Differenzierung setzte sich weiter fort und vertiefte sich. Die neu entstandenen Vereine, Verbände, Organisationen und Assoziationen wurden ab jetzt immer mehr zu Schulen der Demokratie,⁴⁹⁰ in denen sich die für den neuen Staat bedeutende demokratieförderliche politische Kultur entwickelte. Sie waren der Ort, an dem die demokratisch-partizipatorische Sozialisierung der Bürger stattfinden konnte. Das in den bürgerschaftlichen Gruppen und Assoziationen entstehende und sich akkumulierende Sozialkapital gewann langsam an Bedeutung auch für die demokratische Entwicklung der neuen staatlichen Ordnung.

Der Anfang dieser dritten Phase (1993-1996) steht für einen eher skeptischen und reservierten Zugang des Staates zum bürgerschaftlichen Sektor. Die Funktionsfähigkeit der Bürgergesellschaft wurde in diesen Jahren durch zwei in der politischen Diskussion der Tschechischen

⁴⁸⁹ Vgl. dazu etwa die Äußerungen von Václav Klaus (Klaus 1993).

⁴⁹⁰ Vgl. Tocqueville 1985, S. 106f.

Republik konkurrierende Konzepte beeinflusst.⁴⁹¹ Das eine, normativ ausgerichtete Konzept betrachtet die Bürgergesellschaft als Akteur. Es wurde hauptsächlich von Václav Havel vertreten. Für das andere - eher pragmatisch orientierte - und von Václav Klaus vertretene Konzept war die Bürgergesellschaft vor allem Handlungssphäre. Havel ging davon aus, dass in Tschechien eine im westlichen Sinne aufgebaute Bürgergesellschaft bereits existiere und sah deshalb die Rolle der bürgerschaftlichen Organisationen vor allem als Vermittler zwischen Gesellschaft und Politik. Den Parteien wurde bei Havel nur eine untergeordnete Rolle zugewiesen. Klaus sah dagegen die Gesellschaft auf der einen und den Staat auf der anderen Seite, die Parteien als eine Vermittlerinstanz zwischen den Beiden. Die Bürgergesellschaft stellte nach Klaus einen Raum innerhalb der demokratischen Gesellschaft dar, in dem sich die Bürger frei assoziieren können und der vor allem als Rekrutierungspotential für das politische System dient. Die direkte Beteiligung der Bürger an der Politik sah Klaus eher als Gefahr für die Demokratie, da bürgerschaftliche Organisation anders als Parteien bzw. deren gewählte Repräsentanten nicht über eine ausreichende Legitimationsbasis verfügen.

Kein Wunder also, dass die Aufmerksamkeit, die dem bürgerschaftlichen Sektor zur Zeit der Regierung Klaus' (1993-1997) gewidmet wurde, eher gering war. Es fehlte der Regierungsgarnitur die ganze Zeit am politischen Willen zum Aufteilen der Finanzmittel aus dem Investitionsfonds für Stiftungen, die Diskussion um das erforderliche Stiftungsgesetz zog sich ins Unendliche. Die einzige legislative Tat im Hinblick auf die bürgerschaftliche Problematik stellte die Verabschiedung des Gesetzes über die gemeinnützigen Organisationen dar.⁴⁹² Das Gesetz erlangte seine Rechtskraft am 1. 1. 1997 und legte die Rahmenbedingungen für Subjekte, welche gemeinnützige Dienste anbieten wollten, fest. Insgesamt blieb aber die Staatspolitik in ihrer Entwicklung zu dieser Zeit de facto hinter dem spontanen Wachstum der Bürgergesellschaft vom Anfang der 90er Jahre zurück. Das belegt auch die staatliche Unterstützung für den Non-Profit-Sektor. Sie blieb zwar konstant (2-3 Mld. Kronen),⁴⁹³ ihre zentralistische und undurchsichtige Verteilung änderte sich jedoch nicht, so dass sie die vorhandene Struktur vielmehr konservierte, als dass sie diese weiter entwickeln würde. Die vom Staat zur Verfügung gestellten Mittel wurden außerdem nur kurzfristig gewährt, was einem weiteren Aufleben des Sektors auch eher hinderlich war.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Vgl. Havel / Klaus / Pithart 1996.

⁴⁹² Gesetz Nr. 248/1995.

⁴⁹³ Vgl. Vajdová 2005, S. 11. Das entspricht in etwa 66-100 Mil. Euro.

⁴⁹⁴ Vgl. Autorský tým 2003, S. 89.

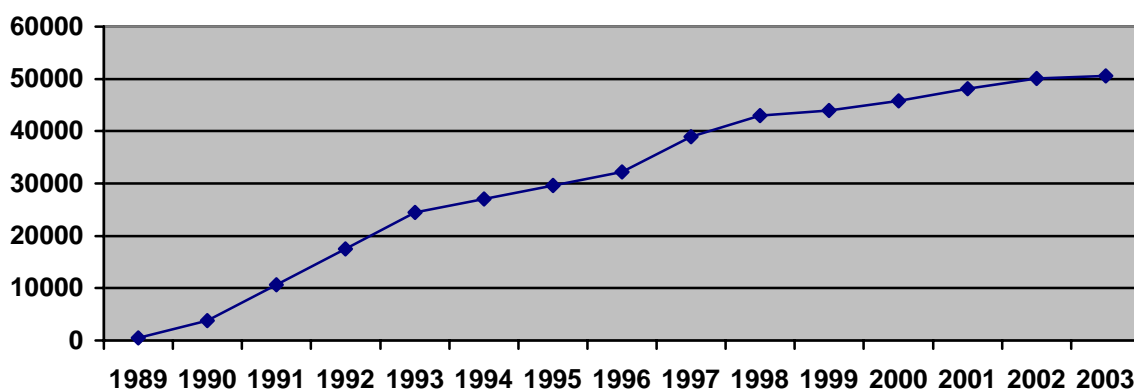
Es ist daher nicht erstaunlich, dass unter solchen Konditionen die Welle der Neugründungen von bürgerlichen Vereinigungen, die für den Anfang der 90er Jahre kennzeichnend war, ab 1993 nachgelassen hat und erst in der zweiten Hälfte der 90er Jahre an Intensität wieder gewann. Die Entwicklung der Anzahl von Assoziationen der Bürgergesellschaft zeigen die folgende Tabelle und der dazugehörige Graf an:

Tab. 1: Bürgerliche Vereinigungen (BV), gemeinnützige Organisationen (GO), Stiftungen und Stiftungsfonds 1989-2003

	Jahr									
	1989	1993	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
BV	537	21694	27807	33566	37869	39450	44139	46352	48432	48804
GO	-	-	-	60	199	539	642	726	530	609
Stiftung	-	2768	4392	5274	4901	3324	323	304	314	322
S-fonds	-	-	-	-	71	610	736	761	781	799
Σ	537	24462	32199	38900	43040	43923	45840	48143	50057	50534

Quelle: Autorský tým 2003, S. 90.
Vajdová 2005, S. 11.

Graf 1: Wachstum der Zahl von Assoziationen der Bürgergesellschaft (bürgerliche Vereinigungen, gemeinnützige Organisationen, Stiftungen und Stiftungsfonds) in den Jahren 1989-2003



Quelle: Autorský tým 2003, S. 90.
Vajdová 2005, S. 11.

Die Gründe für die Verlangsamung der Entwicklung liegen selbstverständlich nicht allein bei der Stellung der Staatspolitik zu der Bürgergesellschaft. Die individuelle Anpassung an die veränderten Lebensbedingungen, d. h. vor allem die Sicherung der eigenen wirtschaftlichen Existenz, gewann in dieser Zeit immer mehr an Bedeutung und führte zu einem abnehmenden

Interesse an öffentlichen Problemen. Darüber hinaus fehlte es den neuen Organisationen an finanziellen Mitteln und funktionierenden Netzwerkstrukturen. Ein latentes Gegenmoment stellte weiterhin der ständige Unmut bzw. Widerstand gegen jegliche Form von Organisation als Reaktion auf das überorganisierte Leben unter totalitären Bedingungen dar. Und nicht zuletzt sind die niedrigeren Zahlen von Neugründungen der Vereine in den Jahren 1993-1996 in einer bestimmten Sättigung des Vereinsmarktes, verbunden mit der etatistischen Hinterlassenschaft der Staatssektoren der neuen Republik, zu suchen. Anders als in Polen und Ungarn waren in der kommunistischen Tschechoslowakei alle Wirtschaftssektoren verstaatlicht. Damit war der Mittelstand, der traditionell als Rekrutierungsreservoir für die Bürgergesellschaft gilt, nahezu verschwunden.

Die Jahre 1997 bis 2002 brachten erneut eine Dynamik in die Entwicklung der Bürgergesellschaft. Das Verhältnis des Staates zum Non-Profit-Sektor wurde intensiver und bekam klare Konturen. Beigetragen dazu haben mehrere Schritte: Erstens verabschiedete das Parlament in dieser Zeitspanne mehrere Gesetze, die für das Funktionieren der Bürgergesellschaft von großer Bedeutung waren. Neben dem bereits erwähnten Gesetz über die gemeinnützigen Organisationen, das zum 1. Januar 1997 in Kraft trat, handelte es sich vor allem um das sog. Stiftungs- und Stiftungsfondsgesetz, welches die Rahmenbedingungen für das Sammeln und Austeilen von Stiftungsbeiträgen geschaffen hat. Das Gesetz wurde 2002 novelliert.⁴⁹⁵ In demselben Jahr wurden zwei weitere Gesetze erlassen, die sich wesentlich auf die Akteure der Bürgergesellschaft bezogen haben. Es war das neue Kirchen- und Religionsgesetz,⁴⁹⁶ das u. a. für die bürgerschaftlichen Aktivitäten der Kirchen und religiösen Gemeinschaften bedeutend war, und das Gesetz über den Freiwilligendienst,⁴⁹⁷ welches das ehrenamtliche Engagement in den Vereinen regelte. Nächste Schritte, die das aufwachende Interesse des Staates an der Bürgergesellschaft in dieser Zeit bezeugen, sind die Wiederaufnahme der Arbeit vom Regierungsrat für nichtstaatliche Non-Profit-Organisationen und die erste Runde der Verteilung der Finanzmittel aus dem Investitionsfonds für die Stiftungen. Und zuletzt erfuhren auch Dotationsregeln der einzelnen Ministerien eine Präzisierung.

Die neueste Entwicklung in den Jahren 2002-2004 wurde durch zwei große Veränderungen gekennzeichnet. Die eine ist die grundsätzliche Reform der öffentlichen Verwaltung, welche

⁴⁹⁵ Gesetz Nr. 210/2002.

⁴⁹⁶ Gesetz Nr. 3/2002.

⁴⁹⁷ Gesetz Nr. 198/2002.

bedeutende und positive Konsequenzen für die Finanzierung (zunehmend über die Regierungskreise) und für den wachsenden Einfluss und Bedeutung von NGOs in den Regionen hatte. Der Beitritt der Tschechischen Republik zur EU und der damit eröffnete Zugang zu neuen Partnern sowie zu neuen Finanzierungsmöglichkeiten für Projekte (etwa über die Strukturfonds der EU) stellte dann die andere grundsätzliche Veränderung für den bürgerschaftlichen Sektor dar. Die beiden Veränderungen hatten jedoch keinen unmittelbaren Einfluss auf die quantitative Entwicklung der Bürgergesellschaft in Tschechien. Der Blick in die Statistik verrät, dass das Wachstum der Zahl der Vereine sich seit 2002 verlangsamte, so dass man heute wahrscheinlich von einer Sättigung des Vereinsmarktes sprechen kann. Die nächste Entwicklung wird also eher im qualitativen Sinn erwartet – im Sinne einer Stabilisierung und Professionalisierung der Organisationen, einer Verbesserung ihres finanziellen und materiellen Backgrounds, eines Wachstum ihres Vertrauens in der Gesellschaft sowie der Mitgliederzahlen, einer Vernetzung einzelner Organisationen usw.

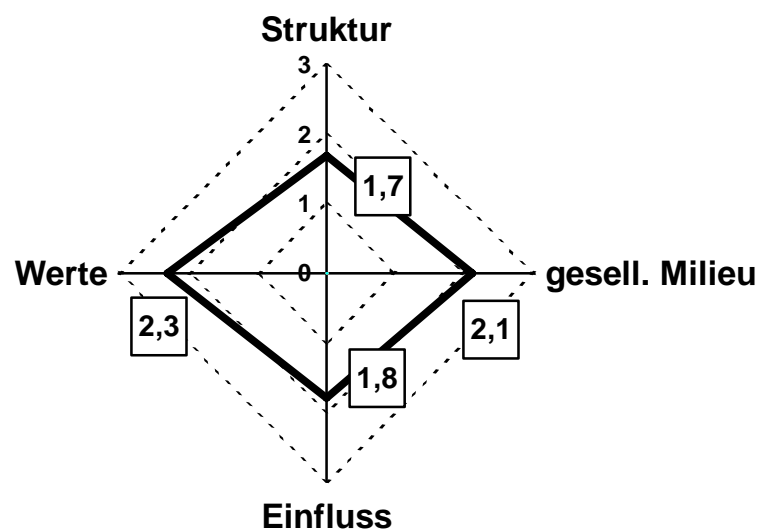
5 Die katholische Kirche und die Bürgergesellschaft in Tschechien von heute – ein analytischer Blick

Nach der jetzt abgeschlossenen, eher historischen Betrachtung der tschechischen Bürgergesellschaft nach der Wende soll nun mit einem analytischen Zugang in einem nächsten Schritt ihr aktueller Stand behandelt und die gegenwärtige Positionierung der katholischen Kirche darin gründlich untersucht werden.

5.1 Der jetzige Zustand der Bürgergesellschaft in Tschechien

Bei der Behandlung der aktuellen Lage der civil society in Tschechien kann man sich des „Diamants der civil society“ bedienen. Es ist ein visueller Graf, der im Rahmen des internationalen Aktions- und Forschungsprojekts CIVICUS Civil Society Index⁴⁹⁸ erarbeitet wurde, und in der Form eines einfachen Modells den gegenwärtigen Zustand der tschechischen Bürgergesellschaft bewertet.

Graf 2: Diamant der tschechischen Bürgergesellschaft



Quelle: Vajdová 2005, S. 10.

⁴⁹⁸ Vgl. Vajdová 2005.

Nach diesem Modell ist die tschechische Bürgergesellschaft mittelgroß und relativ ausgewogen, und zwar in allen vier Dimensionen: Struktur (Größe, Kraft, Heterogenität), gesellschaftliches Milieu (politisches, soziales, ökonomisches, kulturelles und rechtliches Kontext), Werte (von der Bürgergesellschaft unterstützte und praktizierte) und Einfluss (Aktivität, Erfolge).

5.1.1 Zur Struktur der tschechischen Bürgergesellschaft

Entgegen vielen Mythen über Passivität und abnehmende Engagementbereitschaft erweist sich die Bürgergesellschaft in Tschechien am Anfang des 21. Jahrhunderts als recht lebhaft, aktiv und sogar wachsend. Die empirisch feststellbaren Daten bezeugen, dass die Bürger in zunehmendem Maße willig sind, gemeinsam etwas zu unternehmen, ihre Umwelt zu gestalten oder an der Lösung der unterschiedlichsten Probleme in ihrer Nähe sowie in weiter Ferne mitzuwirken. Nach der neusten Untersuchung engagiert sich mehr als die Hälfte der tschechischen Bürger aktiv in der Bürgergesellschaft.⁴⁹⁹ Ihr Engagement ist recht unterschiedlich. Es reicht vom parteilosen politischen Engagement, über Spenden für die bürgergesellschaftlichen Assoziationen, die Mitgliedschaft darin bis hin zur Freiwilligenarbeit sowohl im Rahmen als auch außerhalb dieser Organisationen. So haben beispielsweise 48 % tschechischer Staatsbürger in den letzten fünf Jahren entweder mindestens einen Leserbrief geschrieben (12 %) oder an einer Protestdemonstration teilgenommen (14 %) oder auch eine Petition unterschrieben (43 %).⁵⁰⁰

Einer der Anzeiger von Vitalität einer Bürgergesellschaft ist die Spendenbereitschaft. Diese weist in Tschechien ein mäßiges Wachstum auf. In den letzten vier Jahren ist sie um ca. 4 % gewachsen.⁵⁰¹ Eine finanzielle oder materielle Gabe an eine Organisation der Bürgergesellschaft spendeten 2004 47 % der Bürger.⁵⁰² Am häufigsten wurden Organisationen im Bereich der Gesundheitspflege (27 %), im religiösen und geistlichen Bereich (17 %), humanitäre Organisationen (11 %), Organisationen im Bereich des Sports (11 %) und gewerkschaftliche Organisationen (5 %) beschenkt.⁵⁰³ Die Summen, welche von den Bürgern gespendet werden, sind nicht allzu groß. Der Gesamtwert einer finanziellen oder materiellen Spende im Jahr 2003 überschritt bei zwei Dritteln der Spender nicht 700 Kronen (23 Euro). Der Durchschnittswert pro Spender machte dann in demselben Jahr 1 161 Kronen (39 Euro) aus. Nimmt man in Betracht,

⁴⁹⁹ Vgl. STEM 2004a. Es handelt sich um den Abschlussbericht einer repräsentativen Umfrage (1018 Respondenten) vom April 2004, die unter dem Namen „Bürgergesellschaft 2004“ bekannt ist. Sie wurde durchgeführt von STEM – einer der größten tschechischen Meinungsumfrageagenturen.

⁵⁰⁰ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 28).

⁵⁰¹ Für die Zahl aus dem Jahr 2000 vgl. Frič 2001, S. 46, für die Zahl aus dem Jahr 2004 vgl. STEM 2004b, S. 6.

⁵⁰² Vgl. STEM 2004b, S. 6.

⁵⁰³ Vgl. STEM 2004b, S. 6.

dass das durchschnittliche Netto-Jahreseinkommen pro Person im Jahr 2001 etwa 83 000 Kronen (2 767 Euro) ausmachte, entsprechen 1 161 Kronen ungefähr 1,4 % des Jahreseinkommens einer Person. Der größte Anteil der Spender ist in der Gruppe der Personen mit einem Hochschul- bzw. Universitätsabschluss zu finden (64 %). Überdurchschnittlich oft spenden auch Unternehmer, Personen mit einem Monatslohn über 15 000 Kronen (500 Euro), Menschen aus höheren gesellschaftlichen Schichten und Gläubige.⁵⁰⁴

Ähnlich wie die Spendenbereitschaft gehört auch die Freiwilligenarbeit zu Merkmalen, die über die Lebendigkeit einer Bürgergesellschaft etwas aussagen. Nach der Umfrage „Bürgergesellschaft 2004“ ist die Anzahl derer, die im vergangenen Jahr freiwillig für eine der Organisationen der Bürgergesellschaft gearbeitet haben, gar nicht gering. Es beträgt 32 % der Bevölkerung Tschechiens über 18 Jahre.⁵⁰⁵ Das entspricht etwa der Situation in Deutschland, wo nach der Infratestumfrage, die Bundesbürger ab dem 14. Lebensjahr einbezogen hat, 34 % (35 % im Westen und 28 % im Osten) der Bevölkerung in irgendeiner Form ehrenamtlich engagiert sind.⁵⁰⁶ Die tschechischen Freiwilligen arbeiten am meisten im Sportbereich (27 % der ehrenamtlich Engagierten), bei den Freiwilligen Feuerwehren (11 %), in den religiösen und geistlichen Organisationen (11 %) und nicht zuletzt in Fischer- und Schrebergartenvereinen (6 %).⁵⁰⁷ Es ist erfreulich, dass die Anzahl der Freiwilligen in den letzten Jahren eine deutlich steigende Tendenz aufweist (siehe Tab. 2). Beigetragen dazu hat ohne Zweifel das Hochwasser von 2002. Wie die Tabelle jedoch zeigt, wächst die Zahl der ehrenamtlich Tätigen auch nach dem Jahr 2002. Nach Angaben des Tschechischen Statistischen Amtes arbeiteten in dem Non-Profit-Sektor im Jahr 2003 654 000 Freiwillige.

Tab. 2: Anzahl der freiwilligen Arbeiter in den Non-Profit-Organisationen in den Jahren 2000-2003

	2000	2001	2002	2003
Anzahl der Freiwilligen	188 240	208 416	513 103	654 164

Quelle: Tschechisches Statistisches Amt 2004

Auch die Zahl der hauptamtlich Tätigen in den Non-Profit-Organisationen der Bürgergesellschaft nimmt in den letzten Jahren ständig zu. Seit 1999 stieg ihre Zahl fast um 60 % - auf

⁵⁰⁴ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 30).

⁵⁰⁵ Vgl. STEM 2004b, S. 8.

⁵⁰⁶ Vgl. Rosenblatt / Picot 1999, S. 3.

⁵⁰⁷ Vgl. STEM 2004b, S. 8.

36 355 an.⁵⁰⁸ Es heißt, dass 0,71 % der ökonomisch aktiven Bevölkerung Tschechiens im bürgergesellschaftlichen Bereich beschäftigt sind.

Was den Umfang der freiwilligen Arbeit für Organisationen der Bürgergesellschaft betrifft, so überstieg er nach Angaben der Befragten im Jahr 2004 (im letzten Monat vor der Umfrage) bei der Hälfte von ihnen keine 5 Stunden. Etwas weniger als ein Drittel der Respondenten arbeitete in diesem Monat zwischen 5 und 14 Stunden, der Rest dann mehr als 14 Stunden.⁵⁰⁹ Der Monatsdurchschnitt an abgearbeiteten Stunden bei einem Freiwilligen macht 6,5 Stunden aus. Das ist deutlich weniger als in Deutschland. Dort liegt der Monatsdurchschnitt bei 15 Stunden.⁵¹⁰ Die Freiwilligenarbeit in und für Organisationen der Bürgergesellschaft hängt mit ähnlichen Faktoren wie die Spendenbereitschaft zusammen. Die Variabilität ihres Umfangs ist am stärksten von der Bildung und vom Charakter des Wohnorts abhängig. Mit wachsender Bildung und Größe des Wohnorts nimmt auch die Häufigkeit dieser Arbeit zu. 79 % der Freiwilligen mit einem Hochschul- bzw. Universitätsabschluss üben regelmäßig eine solche Arbeit aus. Die Quote bei Freiwilligen mit einfacher Grundschulausbildung liegt dagegen nur bei 47 %. Im städtischen Milieu gibt es 75 % der „regelmäßigen“ Freiwilligen, auf dem Land ist diese Zahl niedriger. Nur 53 % der Freiwilligen gehen dort einer ehrenamtlichen Betätigung in und für Organisationen der Bürgergesellschaft regelmäßig nach.⁵¹¹

Eine besondere Art der freiwilligen Arbeit stellt komunitäres Engagement in und für die Gemeinden dar. Es findet meistens in den kleinen Dörfern statt und hat etwa die Form einer aktiven Teilnahme an den Sitzungen der Gemeindevertretung, an den Arbeiten zur Verschönerung der Ortschaft oder an der Vorbereitung und Durchführung unterschiedlichster gesellschaftlicher Veranstaltungen in der Kommune. Ebenfalls gehört dazu die soziale Fürsorge für Alte, Kranke und sozial Schwache in der Gemeinde. Nach der Umfrage „Bürgergesellschaft 2004“ nimmt etwa jeder zweite Bürger (57 %) als Veranstalter, Freiwilliger oder Organisator an einer solchen komunitären Aktivität in der Gemeinde teil.⁵¹² Die meisten Bürger beteiligen sich an den Arbeiten zur Verschönerung ihrer Gemeinde (30 %), aber auch für die anderen Aktivitäten wie Kinder- und Jugendarbeit, soziale Nachbarschaftshilfe, dörfliche Sport-

⁵⁰⁸ Tschechisches Statistisches Amt 2004 – verrechnet auf ganze Arbeitsstellen, vgl. Rada vlády 2005, S. 16.

⁵⁰⁹ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 30).

⁵¹⁰ Vgl. Rosenblatt / Picot 1999, S. 3.

⁵¹¹ Vgl. Frič 2001, S. 61f; die im Vergleich zu großen Städten relativ niedrigen Werte gelten jedoch nicht für Märkte und kleine Städtchen mit einer Bevölkerungszahl zwischen 1 000 und 4 999 – hier gibt es 68 % der „regelmäßig“ Freiwilligen.

⁵¹² Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 29).

veranstaltungen, Umweltprogramme, Aufrechterhaltung von kleinen historischen Denkmälern (Kreuzen, Kapellen), und Kulturveranstaltungen (Bälle, Konzerte, Liebhabertheateraufführungen) finden sich offensichtlich genügend Freiwillige. Die Anzahl der freiwillig Engagierten in keinem dieser Bereiche ist nämlich nach der oben erwähnten Untersuchung niedriger als 15 %.⁵¹³

Interessante Erkenntnisse vermittelt der Blick auf die Beweggründe, welche von den tschechischen Freiwilligen als wichtig für ihre Engagementbereitschaft angegeben werden. Nach der Forschungsstudie „Spendenbereitschaft und Freiwilligenarbeit in Tschechien“⁵¹⁴ aus dem Jahr 2000 wurden häufig von den Respondenten folgende Beweggründe erwähnt: die Überzeugung, dass man mit der Freiwilligenarbeit zur Verbreitung eines guten Gedankens beitragen kann (91 %), die Möglichkeit, in neue Beziehungen mit interessanten Menschen einzugehen (76 %), die Absicht, eigene Fähigkeiten zu realisieren (76 %), und die Möglichkeit, neue Kenntnisse und Erfahrungen zu sammeln (74 %). Jedoch auch das Gefühl, dass die Freiwilligenarbeit zur Lebensweise von Menschen ihrer Art gehört (75 %) und dass ihre Hilfe von Menschen gebraucht wird, die sie selbst kennen (74 %), haben nicht wenige Befragte als einen bedeutsamen Beweggrund angegeben. Nur eine Minderheit der Respondenten bezeichnete dagegen ein persönliches Beispiel von Verwandten und Bekannten (38 %) oder eine religiöse Überzeugung (30 %) als eine wichtige Motivation für ihr Engagement. Die religiöse Überzeugung als ein wichtiger Beweggrund für freiwilliges Engagement kommt vor allem bei der älteren Generation vor. Ihre Bedeutung sinkt mit dem abnehmenden Alter.

Die erwähnte Studie zeigt, dass, wenn auch nur mit einem winzigen Übergewicht von 41 %, immer noch die sog. konventionelle Motivation zur Freiwilligenarbeit in der tschechischen Bürgergesellschaft dominiert.⁵¹⁵ Diese Motivation kennzeichnet sich dadurch, dass entweder die moralischen Normen der nächsten Umgebung oder die allgemeinen informellen gesellschaftlichen Verhaltensregeln bzw. beides gemeinsam Hauptbeweggründe sind, die zur Freiwilligenarbeit veranlassen. So motivierte Freiwillige neigen in ihrer Entscheidung dazu, ihre religiöse Überzeugung zu bevorzugen. In einem breiteren Sinne des Wortes stützt sich diese Motivation entweder an den Prinzipien der christlichen Moral oder an den Vorstellungen über eine richtige Lebensweise. Die konventionelle Motivation ist daher eher bei Menschen im Alter

⁵¹³ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 29).

⁵¹⁴ Vgl. Frič 2001, S. 65-68.

⁵¹⁵ Vgl. Frič 2001, S. 67.

von mehr als 60 Jahren und bei gläubigen Menschen anzutreffen. Bei jungen Menschen unter 30 Jahren mit einer atheistischen Weltanschauung überwiegt dagegen die sog. reziproke Motivation. Diese Motivation weist in der tschechischen Bürgergesellschaft nach den Autoren der Studie eine wachsende Tendenz auf. Reziprok motivierte Freiwillige (in Tschechien kann man zu dieser Gruppe etwa 37 % aller Freiwilligen zählen)⁵¹⁶ begreifen ihre Freiwilligenarbeit als eine organische Verbindung des Guten für andere und des eigenen Nutzens. Scheinbar unvereinbare Motivstränge können sich somit bei dieser Gruppe durchaus synergetisch verknüpfen: solidarische, altruistische, egoistische und auch intrinsische, d. h. aus dem „Prozessnutzen“ gemeinschaftlichen Handelns resultierende Beweggründe.⁵¹⁷ Für die reziprok motivierten Freiwilligen sind entscheidend das Interesse am Sammeln neuer Erfahrungen, am Knüpfen neuer Beziehungen, die Absicht, eigene Fähigkeiten zu realisieren und sich mittels der Freiwilligenarbeit in guter Kondition zu halten. Eine solche Motivation lässt dann nur selten eine kontinuierliche oder gar lebenslange Anbindung an spezifische Institutionen erwarten. Eher muss man bei derartigen Motivationsmustern mit punktuellen und projektbezogenen Formen des Engagements rechnen. Die letzte Gruppe der Freiwilligen (23 %) stellen letztendlich diejenigen dar, deren Motivation man als unentwickelt bezeichnen kann.⁵¹⁸ Ihre Hauptgründe zum Engagement sind entweder das Vertrauen in die Organisation, in der und für die sie tätig sind, oder die Überzeugung, dass die Freiwilligenarbeit in ihrem konkreten Fall einen Sinn hat. Gelegentlich ist bei ihnen auch das Gefühl, dass man mittels der freiwilligen Tätigkeit sich an der Verbreitung einer guten Idee beteiligen kann, als Hauptbeweggrund für ihr Engagement anzutreffen.

Ein nächstes empirisches Merkmal mit einem beträchtlichen Aussagewert im Hinblick auf den Entwicklungsgrad einer Bürgergesellschaft ist die Mitgliedschaft in ihren Organisationen. Dazu liefert wiederum die Umfrage „Bürgergesellschaft 2004“ zuverlässige Daten. Danach sind 47 % der Bürger Mitglied mindestens in einer der bürgerschaftlichen Organisationen.⁵¹⁹ Die Hälfte davon ist sogar Mitglied in zwei oder mehreren Organisationen.⁵²⁰ Diese Zahl zeugt daher von einer relativ starken Mitgliedschaftsdichte der tschechischen Gesellschaft. Sportvereine und Sportorganisationen (16 %), Gewerkschaften (13 %), Schrebergarten- und Züchtervereine, religiöse und geistliche Organisationen sowie Freiwillige Feuerwehren (je 6 %) weisen die

⁵¹⁶ Vgl. Frič 2001, S. 68.

⁵¹⁷ Das entspricht der bekannten von Helmut Klages formulierten Behauptung, dass „Selbstentfaltungswerte und bürgerschaftliches Engagement sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern verstärken“ (Klages 2000, S. 158).

⁵¹⁸ Vgl. Frič 2001, S. 68.

⁵¹⁹ Vgl. STEM 2004b, S. 2.

⁵²⁰ Vgl. STEM 2004b, S. 2.

meisten Mitglieder auf.⁵²¹ Ähnlich wie bei den anderen Vitalitätsmerkmalen der tschechischen Bürgergesellschaft ist auch bei den Mitgliederzahlen in den letzten vier Jahren ein Zuwachs - von 29 % im Jahr 2000⁵²² auf 47 % im Jahr 2004 - zu verzeichnen. Die Ursachen dafür sind unterschiedlich. Zweifellos spielte der nahe Kontakt vieler Freiwilliger mit Hilfsorganisationen wie Rotes Kreuz, Caritas, Freiwillige Feuerwehren und mit Rettungsdiensten im Zusammenhang mit dem Hochwasser von 2002 eine bedeutende Rolle. Aber auch das Wachstum einer ausgebildeten und finanziell relativ gut abgesicherten Mittelschicht, welche traditionell zur Stütze der Bürgergesellschaft gehört, bleibt wohl nicht ohne Wirkung auf die steigenden Mitgliederzahlen. Nicht zuletzt muss der relativ große Unterschied zwischen den Angaben über die Mitgliedschaft in den Organisationen der Bürgergesellschaft aus den Jahren 2000 und 2004 teilweise aber auch auf die Frageform, eventuell auf die wachsende Kenntnis über den Non-Profit-Sektor bei den Befragten zurückgeführt werden.⁵²³

Unter den Mitgliedern der bürgerschaftlichen Vereinigungen sind mehr Männer (53 %) als Frauen (42 %) vertreten. Die Mitglieder stammen am häufigsten aus der Schicht mit durchschnittlichem und höherem Einkommen. Ihr Netto-Monatslohn liegt meistens zwischen 8 000 und 15 000 Kronen (267 und 500 Euro). Parteipolitisch lassen sich die Mitglieder eher dem konservativ-liberalen Spektrum zuordnen. Überdurchschnittlich oft sind sie Anhänger der Bürgerlich-Demokratischen Partei (ODS) und der Christlich-Demokratischen Union (KDU-ČSL).⁵²⁴ Es handelt sich um aktive Bürger, die regelmäßig an den Wahlen teilnehmen.⁵²⁵ All dies bedeutet, dass die Mitgliedschaft in einer Organisation der Bürgergesellschaft, freiwilliges Engagement und auch die Spendenbereitschaft - wie bereits früher gezeigt wurde - in einem bestimmten sozialen Kontext stehen. Es sind Formen „gesellschaftlicher Teilhabe“ und sie finden sich verstärkt bei Personen, die auch in anderer Hinsicht sozial integriert und damit in der Lage sind, Verantwortung zu übernehmen. Das sollte bedacht werden, wenn man über das Positionieren und das Engagement der Kirche in der Bürgergesellschaft reflektieren will.

⁵²¹ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 29).

⁵²² Vgl. Frič 2001, S. 37.

⁵²³ Im Jahr 2000 wurde den Respondenten die Frage gestellt: „Sind Sie Mitglied einer bürgerlichen Vereinigung (eines Klubs, Vereins, ...)?“ Viele Befragte haben aber offensichtlich nicht gewusst, dass auch Sportvereine, Freiwillige Feuerwehren, diverse Züchter- und Schrebergartenvereine u. a. bürgerliche Vereinigungen sind. Im Jahr 2004 wurde dagegen den Respondenten eine Liste mit 27 Organisationstypen (einschließlich der vorher genannten Organisationen) vorgelegt.

⁵²⁴ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Rada vlády 2005, S. 13).

⁵²⁵ Vgl. Sociologický ústav 2005, S. 5 (zit. nach Rada vlády 2005, S. 13).

Es wäre ein grober Fehler, wenn man das bürgerschaftliche Engagement als Ausdruckform der Bürgergesellschaft nur innerhalb eines Quadrats mit den Eckpunkten – parteiloses politisches Engagement, Spendenbereitschaft, Freiwilligenarbeit/Kommunales Engagement und Mitgliedschaft in Organisationen – sehen wollte. Ohne Zweifel können zu einem solchen Engagement auch andere Formen gezählt werden wie die freiwillige bzw. ehrenamtliche Wahrnehmung öffentlicher Funktionen (z. B. Elternbeiräte in den Kindergärten und Schulen), neue Formen von gemeinschaftlicher Selbsthilfe und anderen gemeinschaftsbezogenen Aktivitäten (z. B. Familienselbsthilfen, Mutter-Kind-Gruppen, Selbsthilfegruppen im Gesundheitsbereich), neue Formen des sozialen Engagements (z. B. Besucherdienste in Kindern-, Alten- und Krankenhäusern, in Hospizen) und vieles mehr. Da jedoch die Beschäftigung mit diesen anderen Formen des bürgerschaftlichen Engagements den Umfang dieser Arbeit sprengen würde, werden sie hier nicht mehr behandelt.

Nachdem bis jetzt nur die Partizipation der Menschen an der Bürgergesellschaft thematisiert wurde, sollen in einem nächsten Schritt die bürgerschaftlichen Strukturen in der Tschechischen Republik behandelt werden. Aktuell gibt es in Tschechien Tausende Organisationen der civil society. Offizielle Zahlen für das Jahr 2003 führt die folgende Tabelle auf.

Tab. 3: Anzahl von Assoziationen der Bürgergesellschaft (bürgerliche Vereinigungen /BV/, gemeinnützige Organisationen /GO/, Stiftungen und Stiftungsfonds) für das Jahr 2003

	BV	GO	Stiftungen	S-fonds
Anzahl	48 804 *	609	322	799

Quelle: Tschechisches Statistisches Amt 2004

Wie der Tabelle zu entnehmen ist, gibt es in Tschechien Organisationen der Bürgergesellschaft in vier bzw. fünf unterschiedlichen Rechtsformen. Bürgerschaftliche Vereinigungen (Vereine, Verbände, usw.) werden gegründet nach dem Gesetz Nr. 83/1990, gemeinnützige Organisationen werden gegründet nach dem Gesetz Nr. 248/1995 und Stiftungen sowie Stiftungsfonds gründen sich nach dem Gesetz Nr. 210/2002. Die fünfte Form der bürgerschaftlichen

* Die hohe Zahl der bürgerschaftlichen Vereinigungen (48 804), welche die Hauptform der bürgerschaftlichen Subjekte darstellen, muss mit Vorsicht behandelt werden. Der Umfang an Informationen von der Registrierungsstelle (Innenministerium) ist ungenügend und die Angaben über die einzelnen Subjekte sind in vielen Fällen veraltet. Die bürgerlichen Vereinigungen haben zwar laut Gesetz eine Pflicht, bei Beendigung der Tätigkeit dies dem Ministerium mitzuteilen. Da aber diese Pflicht nur deklaratorisch ist, tun es die meisten nicht. Deswegen wird geschätzt, dass von den etwa 50 000 bürgerlichen Vereinigungen bereits zwei Drittel ihre Arbeit eingestellt haben und so nur ca. ein Drittel aktiv tätig ist.

Organisationen stellen im tschechischen Rechtssystem die kirchlichen Rechtspersonen, zu denen auch die Kirchen selbst gezählt werden, dar. Sie werden nach dem Gesetz Nr. 3/2002 von den Kirchen selbst gegründet. Zu einer juristischen Person im Sinne der Rechtsordnung der Tschechischen Republik werden sie jedoch erst durch das Eintragen in die Evidenz am Kultusministerium. Da sich jedoch unter den kirchlichen Rechtspersonen nicht nur kirchliche Vereine, Caritasorganisationen, Familienzentren u. ä., sondern auch die einzelnen Pfarreien, Diözesen, Orden, kirchliche Schuleinrichtungen und viele andere Subjekte verstecken und die Evidenz zwischen ihnen nicht unterscheiden kann, hat ihre Anzahl (4 822 im Jahr 2003)⁵²⁶ im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit einen sehr geringen Informationswert.

Organisationen der Bürgergesellschaft gibt es auf dem gesamten Gebiet der Tschechischen Republik. Ihre Dichte ist zwar größer in den Städten, jedoch auch am Land sind sie vertreten. Die meisten Regierungskreise weisen zwischen 400 und 500 bürgerliche Vereinigungen pro 100 000 Einwohner auf.⁵²⁷ Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht Prag mit 709 Vereinigungen pro 100 000 Bewohner, was auf den Sitz vieler Dachorganisationen in der Hauptstadt zurückzuführen ist.

Nach Schätzungen stellen die „alten“ Organisationen der civil society, also diejenigen, welche bereits vor 1989 gegründet wurden und nach der Wende einen Erneuerungsprozess durchgemacht haben, etwa ein Viertel aller bürgerlichen Vereinigungen dar.⁵²⁸ Eine Rivalität, welche es zwischen den „alten“ und „neuen“ Organisationen gibt, signalisiert die Existenz eines bestimmten „Schismas“ im Identitätsverständnis der Bürgergesellschaft.⁵²⁹ Durch dieses „Schisma“ teilen sich in der Praxis - ganz sinnlos - die bürgerschaftlichen Organisationen in zwei radikal unterschiedliche Gruppen auf: die alten und die neuen. Es sieht dann so aus, als wenn auf der einen Seite Jäger-, Züchter-, Fischer- und Schrebergartenvereine mit den Freiwilligen Feuerwehren und dem Roten Kreuz gemeinsam den ökologischen Initiativen, Caritasgruppen, Menschenrechtsorganisationen, Stiftungen und gemeinnützigen Organisationen auf der anderen Seite gegenüberstehen würden. Die Repräsentanten der alten Organisationen sehen oft in den Aktivisten der neuen Organisationen politische Agitatoren, extremistisch Gesinnte und Usurpatoren, mit denen eine Zusammenarbeit keinen Sinn hat. Die Vertreter der neuen Organisationen kritisieren dagegen die alten für ihre Teilnahmslosigkeit am Geschehen

⁵²⁶ Vgl. Tschechisches Statistisches Amt 2004 (www.czso.cz).

⁵²⁷ Vgl. Vajdová 2005, S. 32.

⁵²⁸ Vgl. Frištenská 2003, S. 24.

⁵²⁹ Vgl. Frič 2000, S. 86.

und an den Assoziierungsaktivitäten innerhalb der Bürgergesellschaft, für ihre angebliche Passivität und für ein Zurückziehen in ihr Schneckenhaus. Oft werden die alten Organisationen von den neuen gar nicht in die entstehenden Netzwerke einbezogen, da die neuen der Meinung sind, die alten gehören gar nicht zur Bürgergesellschaft. Sowohl die neuen als auch die alten Gruppierungen verkennen aber mit ihren Einstellungen die enorme Bedeutung einer jeden - egal ob gemeinnützigen oder gegenseitig nützlichen - bürgergesellschaftlichen Organisation für das Wachstum des Sozialkapitals einer Region bzw. einer Gesellschaft.

Beinahe unmöglich ist es, die genaue Zahl der bürgergesellschaftlichen Organisationen in Tschechien je nach Wirkungsbereichen zu bestimmen.⁵³⁰ Aus den Umfragen geht jedoch hervor, dass die meisten Organisationen in den folgenden Bereichen tätig sind: Sport, Wirtschafts- und Arbeitsleben, Kirche und Religion, Rettungswesen und Katastrophenschutz, Garten-, Züchter-, Jagd- und Fischereiwesen.⁵³¹ Zahlenmäßig weniger vertreten unter den bürgergesellschaftlichen Organisationen sind dann die Bereiche Umwelt, Gesundheitswesen und Pflege, Soziales, Kultur, Bildung und Erziehung, Jugendarbeit, Freizeit und Geselligkeit, und kommunitäres Bereich. Interessanterweise sind es aber gerade Subjekte aus dieser zweiten Gruppe, die sich im Verlauf der letzten 15 Jahre zu einem Flaggschiff der tschechischen Bürgergesellschaft etabliert haben. Allem voran gilt das für die Naturschutz- und Umweltgruppierungen sowie für die im sozialen Bereich wirkenden Organisationen. Den ersteren ist es gelungen, mehr als nur zu Umweltschützern zu werden. Sie setzen sich für Bürgerrechte ein und überwachen Beschlüsse der öffentlichen Verwaltung im Umweltbereich. Die letzteren haben sich wiederum als flexible und zuverlässige Anbieter von gefragten sozialen Diensten verdient gemacht. Beide gemeinsam beweisen dann tagtäglich, dass sie im Stande sind, unterlassene Themen zu aktualisieren und positive gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken.⁵³²

Die meisten Bereiche der Bürgergesellschaft verfügen heute auch über ihre eigenen Dachorganisationen.⁵³³ Dachorganisationen gibt es ebenfalls bereichsübergreifend.⁵³⁴ Man rechnet heute für

⁵³⁰ Der Grund dafür liegt in der Kategorisierung, welche vom Tschechischen Statistischen Amt für die Erfassung der NGOs benutzt wird. Sie gründet sich nämlich auf Kennziffern, die dem wirtschaftlichen Sektor entstammen und für den Bereich der Bürgergesellschaft völlig ungeeignet sind.

⁵³¹ Vgl. STEM 2004b, S. 2.

⁵³² Als Beispiele können etwa der Ökologische Rechtsservice (Ekologický právní servis) mit dem berühmten Rechtsstreit Rajter vs. NEMAK (www.eps.cz) bzw. die Hospizbewegung (Hospicové hnutí), mit der Thematisierung der Sterbeproblematik dienen.

⁵³³ Z. B. Assoziation der Informations- und Beratungszentren (APIS), Assoziation der bürgerlichen Beratungszentren, Assoziation der Verbraucherorganisationen, Tschechischer Kinder- und Jugendrat, Stifterforum, Koalition der freiwilligen Initiativen, Nationalrat der körperlich Behinderten, Fachkonferenz der örtlichen, regionaler und kommunitären Aktivitäten (OKAMRK), Vereinigung der Asylhäuser, Vereinigung der körperlich Behinderten in

Tschechien mit etwa 80 solcher Assoziationen,⁵³⁵ welche ihren Mitgliedern fachliche und technische Unterstützung bieten,⁵³⁶ nicht selten gemeinsame Verhaltensregeln aufstellen sowie ihre Einhaltung von den Mitgliedern verlangen und - nicht zuletzt - die Kommunikation zwischen den einzelnen Organisationen fördern.

5.1.2 Über das gesellschaftliche Milieu, in dem die tschechische Bürgergesellschaft sich entwickelt und wirkt.

Die gerade behandelte Struktur der Bürgergesellschaft vermittelt dem Leser grundsätzliche Informationen über die tschechische civil society. Diese fundamentalen Informationen sollen nun mit Hilfe eines nächsten Schritts um einige Konturen angereichert werden, welche die vermittelten Informationen in ein größeres Ganzes einordnen. Keine Bürgergesellschaft kann sich nämlich in einem luftleeren, quasi jungfräulichen Raum entwickeln. Sie entfaltet sich in einem politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und rechtlichen Kontext, welcher hier als das gesellschaftliche Milieu bezeichnet wird. Da es jedoch unmöglich ist, in der vorliegenden Arbeit den gesamten gesellschaftlichen Kontext der tschechischen civil society zu erörtern, werden an dieser Stelle nur einige Subdimensionen dieses Kontextes punktuell behandelt.

Es ist auffallend, dass im Rahmen des internationalen Aktions- und Forschungsprojektes CIVICUS Civil Society Index⁵³⁷ relativ hohe Werte für den sozioökonomischen, rechtlichen und politischen Kontext ermittelt wurden, der soziokulturelle Kontext dagegen relativ schlecht abgeschnitten hat.⁵³⁸ Als Indikatoren des soziokulturellen Kontextes dienten dabei das Vertrauen in der Gesellschaft, ihre Tolleranzfähigkeit und der öffentliche Geist, womit der englische

der ČR, Netzwerk der Mutterzentren, SKOK, Vereinigung der Zentren für ökologische Erziehung, Netzwerk der ökologischen Beratungsstellen, Grüner Ring usw.

⁵³⁴ Bereichsübergreifende Organisationen gibt es sowohl auf der lokalen als auch auf der regionalen und staatlichen Ebene. Für die lokale Ebene können etwa das Informationszentrum für die Bürgergesellschaft (CIPOS) in Prostějov, Informationsbüro der Non-Profit-Organisationen (INKANO) in Písek, Ökozentrum in Brno und Bürgerliches Beratungszentrum in Hradec Králové genannt werden. Auf der regionalen Ebene wirken Dachorganisationen in den meisten Regierungskreisen – in Karlovy Vary (ANNA KK), Liberec (ANNOLK), Ústí (ANOÚK), Brno (BANNO), Plzeň (CNOP), Olomouc (OKNO) usw. Auf der gesamtstaatlichen Ebene arbeitet dann die Assoziation der nichtstaatlichen Non-Profit-Organisationen.

⁵³⁵ Vgl. Rada vlády 2005, S. 14.

⁵³⁶ Technische Unterstützung des bürgerschaftlichen Sektors haben sich auch spezialisierte NGOs zum Ziel gemacht. Erwähnenswert erscheinen hier etwa ICN (Informationen über die Civil Society als solche), Econnect (Webseiten und Informationstechnologien), Spiralis (PR-Dienste), Tereza (Fundraising) und Zentrum für kommunale Arbeit (Informationsdienste aus dem Bereich der kommunalen Entwicklung).

⁵³⁷ Vgl. Fußnote Nr. 498.

⁵³⁸ Auf der Skala 0 (Minimum) bis 3 (Maximum) bekam der sozioökonomische Kontext 3,0 Punkte, der rechtliche Kontext 2,7 Punkte und der politische Kontext 2,0 Punkte. Der soziokulturelle Kontext wurde mit 1,5 Punkten bewertet (vgl. Vajdová 2005, S. 37).

Ausdruck „public spiritedness“ übersetzt wurde. Als sehr niedrig (mit 1,0 Punkte auf der Skala von 0-3) ist das Vertrauen in der tschechischen Gesellschaft einzustufen. Nach der Umfrage „Bürgergesellschaft 2004“ ist nur weniger als ein Fünftel (17 %) der tschechischen Bevölkerung der Meinung, dass man der Mehrheit der Menschen trauen kann.⁵³⁹ Die Erfahrungen des totalitären Regimes und der jüngsten postkommunistischen Transformationsperiode hinterließen in den Menschen offensichtlich ein Gefühl der Enttäuschung und verstärkten das Misstrauen in der Gesellschaft. Dies ist jedoch keine Sonderheit der tschechischen Gesellschaft. Ähnliches kann für alle postkommunistischen Länder festgestellt werden. Etwas besser als mit dem Vertrauen, aber nicht besonders viel (1,5 Punkte), steht es in der tschechischen Gesellschaft mit dem, was als öffentlicher Geist bzw. öffentliche Disziplin bezeichnet werden kann. Gemeint ist damit das Festhalten an den öffentlichen Normen. Nach der oben genannten Untersuchung ist die Tendenz zum Umgehen öffentlicher Normen und Gesetze in Tschechien groß. So kann für 44 % der Bevölkerung das „Schwarzfahren“ zuweilen gerechtfertigt werden. Beinahe 30 % der Bevölkerung halten auch das Steuerhinterziehen für gerechtfertigt. Und für jeden vierten Bürger stellt das unrechtmäßige Beantragen einer sozialen Leistung überhaupt kein Problem dar.⁵⁴⁰ Den besten Wert in der Subdimension „soziokultureller Kontext“ erreichte der Indikator „Toleranz“ – 1,9 Punkte. Dies weist darauf hin, dass die Toleranz in der tschechischen Gesellschaft eine mehrheitlich akzeptierte Norm darstellt. Trotzdem gibt es auch hier Reserven – vor allem im Hinblick auf die Volksgruppe der Roma. Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass einige soziokulturelle Normen - allem voran das Misstrauen in der Gesellschaft und der schwache öffentliche Geist – sich eher hinderlich auf die Entfaltung der tschechischen Bürgergesellschaft auswirken.

Wenn man das gesellschaftliche Milieu thematisiert, in dem sich die tschechische civil society entwickelt und wirkt, darf man keinesfalls zwei Themen außer Acht lassen. Es sind dies das Verhältnis zwischen der Bürgergesellschaft und dem Staat und das Verhältnis zwischen der Bürgergesellschaft und dem Wirtschaftssektor.

Prinzipiell gilt für das Verhältnis zwischen dem Staat und der Bürgergesellschaft in Tschechien das gleiche, was auch für die anderen mitteleuropäischen Ländern in diesem Bereich gilt: Die Beziehungen haben einen eher kooperativen als konfliktartigen Charakter. Diesen Stand belegen sowohl eine Reihe der Kommunikationsmechanismen, welche sich zwischen dem Staat

⁵³⁹ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 41).

⁵⁴⁰ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 42).

und der Bürgergesellschaft herausgebildet haben, als auch eine relativ umfangreiche Finanzierung des bürgerschaftlichen Sektors durch den Staat. Zu wichtigen Kommunikationsmechanismen gehören verschiedene Beratungsorgane der Regierung und der Ministerien, Kommissionen und Ausschüsse der regionalen Parlamente bzw. der Räte und - nicht zu vergessen - die Tripartitität.⁵⁴¹ Die Schlüsselrolle einer Brücke zwischen der öffentlichen Verwaltung und den bürgerschaftlichen Akteuren spielen jedoch die - bereits erwähnten - Dachorganisationen. Nicht wenige unter ihnen beteiligen sich als Berater und Konsultanten an der Vorbereitung wichtiger Gesetze und staatlicher Politiken.⁵⁴² Trotzdem ergab sich aus einem Monitoring der Medien im Rahmen des Projektes CIVICUS, dass der Staat am meisten mit Gewerkschaften und Wirtschafts- bzw. Berufsverbänden kommuniziert. Die Mehrheit der anderen bürgerschaftlichen Organisationen hat danach die Stellung eines respektierten und starken Partners des Staates noch nicht erreichen können. Nach eigenen Aussagen fühlen sie sich immer noch mehr wie Bettler als wie Partner.

Den auf die Zusammenarbeit ausgerichteten Charakter des Verhältnisses zwischen Staat und Bürgergesellschaft in Tschechien bezeugen auch die finanziellen Ströme, welche jährlich vom Staat in den bürgerschaftlichen Sektor fließen.⁵⁴³ Nach dem Bericht über den Stand des Non-Profit-Sektors erhielten im Jahr 2003 die bürgerschaftlichen Organisationen mindestens 5,4 Milliarden Kronen (etwa 180 Mil. Euro) aus den öffentlichen Haushalten. Die Ministerien stellten die größte Summe zur Verfügung – 3,3 Milliarden. Die Regierungskreise finanzierten den bürgerschaftlichen Sektor mit 634 Millionen Kronen (etwa 21 Mil. Euro) und die Kommunen stellten 956 Millionen Kronen (etwa 32 Mil. Euro) zur Verfügung. In den

⁵⁴¹ Die Tripartitität ist ein Kommunikationsorgan, in dem Vertreter der Gewerkschaften, der Regierung und der Arbeitgeber zusammenkommen. Als Beispiel für die Beratungsorgane der Regierung, in den bürgerschaftliche Akteure vertreten sind, können aufgeführt werden: Regierungsausschuss für gesundheitlich behinderte Bürger, Rat für nationale Minderheiten, Rat für Menschenrechte, Rat für die Angelegenheiten der Roma-Kommunität, Rat für die Koordinierung der Drogenpolitik und Rat für nichtstaatliche Non-Profit-Organisationen. Der letztgenannte und wichtigste Rat entstand 1992 als Rat für Stiftungen. Im Jahr 1998 erweiterte die Regierung den Arbeitsbereich dieses Organs auf die gesamte Problematik des NGO-Sektors. Dieses Organ ist ein Bestandteil des Regierungsamtes. Es wird von einem Regierungsmitglied geleitet, wodurch er einen direkten Kontakt mit der Regierung hat. Derzeit setzt es sich aus 35 Vertretern des NGO-Sektors, der Ministerien und der Regierungskreise zusammen.

⁵⁴² So hat sich beispielsweise der Tschechische Kinder- und Jugendrat an der Ausarbeitung der staatlichen Politik im Hinblick auf die junge Generation, an der Ausarbeitung der Konzeption der staatlichen Kinder- und Jugendpolitik bis zum Jahr 2007 und auf der Vorbereitung der Konzeption der primären Drogenprävention beteiligt. Die Dachorganisation SKOK, welche soziale und gesundheitliche NGOs versammelt, und der Nationale Rat der gesundheitlich Behinderten nahmen wiederum an der Vorbereitung und der Erinnerung der Gesetzesvorlage zu sozialen Diensten teil. Nicht zu vergessen ist auch der Grüne Ring, eine Assoziation der Umweltorganisationen, die aufgrund einer Ministerialanordnung sogar eine offizielle Erinnerungsstätte für alle strategische und programmatische Dokumente ist.

⁵⁴³ Die Zahlen im Absatz wurden dem bereits früher zitierten Regierungsbericht entnommen. Vgl. dazu Rada vlády 2005, S. 19f.

Jahren 1999-2003 wuchs dabei die von Ministerien zur Verfügung gestellte Summe jährlich um etwa 15 %. Das meiste Geld wird zu den im sozialen Bereich tätigen Organisationen (36 %), zu den sportlichen Organisationen (34 %) und zu Organisationen, welche im Kulturbereich tätig sind (11 %), transferiert. Zum Vergleich kann angegeben werden, dass alle Stiftungen und Stiftungsfonds gemeinsam im Jahr 2002 eine Summe von 880 Mil. Kronen (etwa 29 Mil. Euro) unter die bürgergesellschaftlichen Organisationen aufgeteilt haben. Diese Summe entspricht etwa 16 % der Summe, welche die öffentlichen Haushalte dem NGO-Sektor zur Verfügung stellen. Die Zahlen beweisen somit, dass die Kooperation zwischen dem Staat und den bürgergesellschaftlichen Strukturen intensiv ist und meistens auch von beiden Seiten gewollt.⁵⁴⁴

Deutlich weniger intensiv ist bisher die Kooperation zwischen der Bürgergesellschaft und dem Wirtschaftssektor. Die letzten Jahre aber zeigen, dass es auf diesem Feld zu einer Veränderung kommt. Die öffentliche Meinung unterstützt diesen Veränderungsprozess, denn eine klare Mehrheit der tschechischen Öffentlichkeit (76 %)⁵⁴⁵ ist der Ansicht, dass die großen Unternehmen sich in einem erhöhten Maße an der Lösung der sozialen Probleme des Landes mitbeteiligen sollen. Der Wirtschaftssektor nimmt diese Signale wahr und so wird das Corporate Social Responsibility bzw. Corporate Citizenship immer mehr zum Thema der öffentlichen Diskussion und der praktischen Projekte. Auch mehrere Organisationen der Bürgergesellschaft haben sich des Themas angenommen. Zu nennen sind das Stifterforum mit dem Klub Donator, Transparency International ČR mit dem Projekt Viva Etika, die Stiftung VIA mit dem Wettbewerb Via Bona und Business Leaders Forum sowie Tschechische Christliche Akademie mit eigenen Forschungsprojekten. Auf dem Gebiet der Zusammenarbeit des Wirtschaftssektors und der Bürgergesellschaft ist es dabei wichtig, zwischen den kleinen tschechischen und den großen ausländischen Firmen zu unterscheiden. Beide Gruppen haben nämlich einen unterschiedlichen Zugang zum bürgergesellschaftlichen Sektor. Die großen aus dem Ausland kommenden Unternehmen sind sich oft ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusster und haben nicht selten eigene Spender- und Projektstrategien.⁵⁴⁶ Die kleineren einheimischen Unternehmen (Familienbetriebe, lokale Firmen) begreifen dagegen nur langsam die Bedeutung

⁵⁴⁴ Ein negatives Merkmal dieser Kooperation soll trotzdem nicht unerwähnt bleiben. Es ist das Fehlen von formalen Regeln für die Verteilung der finanziellen Mittel. Unter solchen Umständen wird die Kooperation zu stark vom Charakter der Persönlichkeiten, welche in den Funktionen der öffentlichen Verwaltung wirken, und vom Wohlwollen der Beamten abhängig. Die Gefahr eines Klientelismus ist nicht zu übersehen. Unklare Regeln für die Finanzierung der NGOs führen außerdem auch dazu, dass der Staat aus dem Non-Profit-Sektor Ressourcen für die Realisierung der eigenen Programme abschöpft.

⁵⁴⁵ Vgl. Kalmická / Pavlů 2002 (zit. nach Vajdová 2005, S. 46).

⁵⁴⁶ Vgl. Trnková 2004 und Křížek / Habisch 2005.

des unternehmerischen Bürgerengagements, obgleich sie oft den bürgergesellschaftlichen Sektor am Ort sowohl materiell als auch finanziell unterstützen.

Eine erfreuliche Entwicklung in diesem Bereich stellt das zunehmende philanthropische Engagement vieler Unternehmen dar. Ende 2002 arbeiteten in Tschechien 39 Unternehmensstiftungen und 49 Unternehmensstiftungsfonds.⁵⁴⁷ Die erste Unternehmensstiftung entstand dabei erst im Juni 1998. Die Stiftungen sind unterschiedlich groß. Mehr als die Hälfte von ihnen gehört zu kleinen Stiftungen, deren Stiftungskapital 500 000 Kronen (etwa 16 000 Euro) nicht übersteigt. 16 Stiftungen arbeiten mit einem Stiftungskapital zwischen 500 000 und 50 Millionen Kronen (etwa 1,6 Millionen Euro) und nur zwei Stiftungen verfügen über ein Stiftungskapital, das 50 Millionen Kronen übersteigt.⁵⁴⁸ Alle Unternehmensstiftungen zusammen verteilten im Jahr 2002 74,9 Millionen Kronen (etwa 25 Millionen Euro), was etwa 10 % der von allen Stiftungen im Lande gestifteten Jahressumme darstellt. Die im Jahr 2002 von Unternehmensstiftungsfonds verteilte Gesamtsumme betrug 44,7 Millionen Kronen (etwa 15 Millionen Euro), was etwa 25 % der von allen Stiftungsfonds im Lande gestifteten Jahressumme entspricht. Die Unternehmen spenden jedoch auch direkt, ohne eine eigene Stiftung bzw. einen Stiftungsfonds zu haben. Nach eigenen Angaben spendeten 10 % aller Unternehmen im Jahr 2003 eine materielle oder finanzielle Gabe im Wert zwischen 200 000 Kronen (etwa 6 700 Euro) und 1 Million Kronen (33 000 Euro), 8 % aller Unternehmen spendeten zwischen 1 und 10 Millionen Kronen (330 000 Euro) und 2,5 % der Unternehmen spendeten eine materielle oder finanzielle Gabe, deren Wert 10 Millionen Kronen überstieg. Die aufgeführten Summen sind zwar nicht besonders groß und müssen nicht unbedingt immer dem bürgergesellschaftlichen Sektor zu Gute kommen. Trotzdem sind sie ein Beweis dafür, dass es in Tschechien Unternehmen gibt, die sich der Bedeutung der Kooperation mit der Bürgergesellschaft wohl bewusst sind und diese auch fördern. Nun hängt es auch von den bürgergesellschaftlichen Akteuren selbst ab, inwieweit es ihnen gelingt, die Kooperation mit dem Wirtschaftssektor weiter auszubauen. Enorm wichtig ist es dabei, dass die Zusammenarbeit bei der finanziellen Unterstützung der beschenkten bürgergesellschaftlichen Subjekte nicht stehen bleibt, sondern dass sie sich zu einer wahren Kooperation an der Lösung wichtiger gesellschaftlicher Probleme entwickelt. Eine solche Kooperation zwischen den beiden Sphären ist aber in Tschechien leider immer noch eine Ausnahme.

⁵⁴⁷ Vgl. Vajdová 2005, S. 47.

⁵⁴⁸ Die Zahlen im Absatz wurden dem bereits oben zitierten Regierungsbericht entnommen. Vgl. Rada vlády 2005, S. 21.

5.1.3 Über die Werte, auf denen die tschechische Bürgergesellschaft aufbaut

Wenn man nach der Positionierung der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft fragt, ist es unmöglich, diese Frage zu beantworten, ohne davor - mindestens ansatzweise - die Werte unter die Lupe zu nehmen, an denen die tschechische Bürgergesellschaft baut. Im folgenden Absatz soll dies - in aller gebotener Kürze - geschehen.

Der erste Wert, der wohl nicht nur in der tschechischen Bürgergesellschaft eine grundsätzliche Rolle spielt, ist der Wert der Demokratie. Dieser Wert findet seine Gestalt nicht nur bei Wahlen in den Organisationen der civil society, sondern auch und gerade bei der Entscheidung über Ziele der Organisationen und über Wege, wie die Ziele zu erreichen sind. Unter den Akteuren der tschechischen Bürgergesellschaft befinden sich auch solche, die sich explizit der Unterstützung des Demokratiewertes widmen – seien es der Demokratische Klub, das Bildungszentrum zur Unterstützung der Demokratie, die Vereinigung für die Erziehung zur Demokratie und zur Bürgerlichkeit oder die Konföderation der politischen Häftlinge.

Ein nächster Wert, auf dem die civil society in Tschechien baut, ist der Wert der Toleranz. Im Rahmen des Projekts CIVICUS wurde diesem Wert der drittichtigste Platz unter den von der tschechischen Bürgergesellschaft praktizierten und geförderten Werten zugeteilt (hinter der Gewaltlosigkeit und Umweltschutz).⁵⁴⁹ Unter den bürgerschaftlichen Organisationen in der Tschechischen Republik sind viele zu finden, die den Einsatz für Toleranz in der Gesellschaft zu ihrer Hauptaufgabe gemacht haben. Es handelt sich um Organisationen, welche sich der Schwachen in der Gesellschaft annehmen – Romas, Ausländer, Flüchtlinge, Gastarbeiter und körperlich sowie geistig Behinderte. Zu nennen sind hier z. B. Pohoda, Naděje, Tschechische AIDS-Gesellschaft, MIP und viele andere. Aber auch Organisationen, welche sich der Toleranzförderung nicht direkt verschrieben haben, tragen nicht selten mit ihrer andersartigen Tätigkeit dazu bei, dass die Toleranz in der tschechischen Gesellschaft Verbreitung findet.

Die Gewaltlosigkeit, die allgemein zu den prinzipiellen Werten der civil society gehört, spielt auch in der tschechischen Bürgergesellschaft eine wesentliche Rolle. Für die meisten Organisationen gehört die Gewalt in all ihrer Formen auf den Index. Das gilt auch für die meisten Umweltorganisationen, die anderswo in der Welt manchmal mit gewalttätigen Protestformen agieren. Und obgleich die Akte der Gewalt in Tschechien im Vergleich zu

⁵⁴⁹ Vgl. Vajdová 2005, S. 48.

anderen europäischen Ländern in den letzten Jahren marginal sind,⁵⁵⁰ (was keinesfalls heißen soll, dass es sie nicht gibt!), existiert hier eine Reihe von Organisationen, die öffentlich gegen die Gewalt in all ihren Formen auftreten. Als Beispiel kann die Liga der ethnischen Minderheiten oder der Weiße Ring dienen, der sich der Bekämpfung der häuslichen Gewalt widmet.

Ähnliches wie über die Gewaltlosigkeit kann auch über die Bekämpfung der Armut als den nächsten wichtigen Wert der tschechischen Bürgergesellschaft ausgesagt werden. Diese Behauptung gilt ohne Rücksicht darauf, dass bei der Armutsbekämpfung in Tschechien der Staat als Garant eines minimalen Lebensstandards für seine Bürger immer noch die Hauptrolle spielt. Die tschechische civil society weist somit eine Menge von Organisationen auf, welche sich der durch Armut bedrohten Menschen, der Obdachlosen, der Arbeitslosen, der vielköpfigen Familien und vieler Anderer annehmen. Oft handelt es sich um kirchliche oder religiöse Organisationen, über die es später noch zu berichten gilt. Aber auch säkulare Gruppierungen engagieren sich in diesem Bereich – allen voran das Tschechische Rote Kreuz und die Vereinigung der Asylhäuser. Manche dieser Organisationen sind darüber hinaus auch bei der Bekämpfung der Armut im Ausland – im Osten Europas, in Afrika, Asien und Südamerika tätig. Hier ist vor allem an die Organisation Mensch in Not zu erinnern. Die tschechische Öffentlichkeit weiß sehr wohl, wie wertvoll eine solche auf die Bekämpfung der Armut orientierte Tätigkeit ist. Und sie kann es auch schätzen, denn der Aussage, dass die bedürftigsten Menschen ohne die freiwilligen Non-Profit-Organisationen nur auf sich selbst angewiesen bleiben würden, stimmen beinahe 70 % der Tschechen zu.⁵⁵¹

Der letzte bedeutsame Wert, welcher im Zusammenhang mit der tschechischen Bürgergesellschaft nicht unerwähnt bleiben darf, ist der große Einsatz vieler Organisationen für den Umweltschutz. Der rücksichtsvolle Zugang zur Umwelt verbindet sowohl mitgliedsstarke Organisationen wie den Tschechischen Verband der Umweltschützer als auch Organisationen mit einer kleinen Mitgliederbasis, welche dafür aber medial sehr stark sind und wirkungsvoll auftreten (Regenbogen, Arnika, Greenpeace usw.). Es gibt unzählige Organisationen, die sich der Bewusstseinsbildung der Bevölkerung im Umweltbereich widmen. Ebenfalls ist für die Interessengemeinschaften von Jägern oder Fischern der schonende Umgang mit der Umwelt ein Thema. Nicht zuletzt spielt er eine wichtige Rolle in der Tramp- und Waldmannsbewegung, einer nicht institutionalisierten Aktivität innerhalb der Bürgergesellschaft, die in Tschechien auf

⁵⁵⁰ Der letzte rassistisch motivierte Mord ereignete sich in Tschechien im Jahr 2001.

⁵⁵¹ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 56).

eine lange Tradition zurückgreifen kann. Unter dem Kopf einer Umweltschutzorganisation sind heute jedoch auch Organisationen tätig, die sich mit einem breiteren Themenspektrum als nur mit dem Umweltschutz beschäftigen. Vom Umweltschutz ausgegangen befassen sie sich mit dem Schutz der Demokratie und mit der Partizipation der Öffentlichkeit an wichtigen Entscheidungsprozessen der staatlichen Verwaltung. Sie nehmen an Verwaltungsverfahren teil und konsultieren bzw. kritisieren strategische Dokumente der Regierung. Generell lässt sich behaupten, dass die Umweltorganisationen gemeinsam mit den im sozialen Bereich wirkenden Vereinigungen zu den aktivsten Subjekten der tschechischen Bürgergesellschaft gehören. Ihre Bedeutung unterstreicht auch die Tatsache, dass es gerade sie sind, denen die Bürger ein starkes Vertrauen (74 %) entgegenbringen, wenn es sich um Informationen über die Umweltverschmutzung handelt.⁵⁵²

Die knappe Erörterung über die Werte, welche für die tschechische Bürgergesellschaft von Bedeutung sind, macht deutlich, dass es hier genügend Ansatzpunkte für das Engagement der katholischen Kirche innerhalb der Strukturen der tschechischen Bürgergesellschaft gibt. Die Werte wie Demokratie, Toleranz, Gewaltlosigkeit, Bekämpfung der Armut und Einsatz für den Umweltschutz sind nämlich Werte, die auch im katholischen Wörterbuch - unter den Namen wie Nächstenliebe, Frieden, Achtung der Schöpfung, Würde einer Person usw. - an einer vorderen Stelle stehen. Da es jedoch bereits das Thema des nächsten Absatzes ist, soll an dieser Stelle eine kurze Zusammenfassung im Hinblick auf den aktuellen Stand der tschechischen civil society versucht werden.

Trotz der vielen negativen Faktoren, welche in der kommunistischen Geschichte des Landes ihren Ursprung haben und heute immer noch die Entwicklung der tschechischen Bürgergesellschaft behindern,⁵⁵³ entwickelt sich die tschechische Bürgergesellschaft überraschend positiv. Das Engagement der Bürger nimmt zu und trägt zu politischen und sozialen Qualitäten der tschechischen Gesellschaft bei. Das festzustellende Wiederentdecken des bürgerschaftlichen Engagements bedeutet für die Kultur Tschechiens einen wichtigen Gewinn. Die Akteure der civil society beliefern mit ihren vielfältigen Diensten nicht nur unterschiedliche Zielgruppen, sondern auch ganze Kommunen bzw. die Gesellschaft als Ganzes. Sie reagieren somit nicht nur auf „Mängel“ im System der Dienste, die durch die staatliche Verwaltung abgesichert

⁵⁵² Vgl. Soukup 2001, S. 6.

⁵⁵³ Es sind dies: die andauernd starke Rolle des Staates, das unterentwickelte subsidiäre Denken, eine fehlende starke Mittelschicht, das geringe Vertrauen unter den Menschen, die unterbrochene Spenden- und Freiwilligentradition und nicht zuletzt die Desillusion aus der postkommunistischen Transformation.

werden, sondern auch auf „weiße Flecken“ im Dienstleistungsbereich, die sich außerhalb des Interesses der privaten und auf Gewinn ausgerichteten Organisationen befinden. Die meisten Organisationen der Bürgergesellschaft halten dabei das Zur-Verfügung-Stellen der Dienste nicht für eine übliche routinierte Aktivität, sondern sie sehen darin ihre Sendung. Neben dem Bereitstellen der Dienste eröffnen die bürgerschaftlichen Organisationen den tschechischen Bürgern auch einen Raum, wo sie ihren eigenen Interessen nachgehen können bzw. wo sie sich am Thematisieren und am Lösen der Probleme, die ihre Interessen betreffen, beteiligen können. Nicht zuletzt stärken die bürgerschaftlichen Vereinigungen unter den Menschen in Tschechien auch die Solidarität, sie unterstützen die Prozesse der gegenseitigen Interaktion, sie fördern das Wachstum des Vertrauens in der Gesellschaft sowie die Reziprozität und tragen somit zum Wachstum des Sozialkapitals bei, von dem das Funktionieren des Marktes und der Demokratie wesentlich abhängig ist.⁵⁵⁴

5.2 Die aktuelle Positionierung der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft

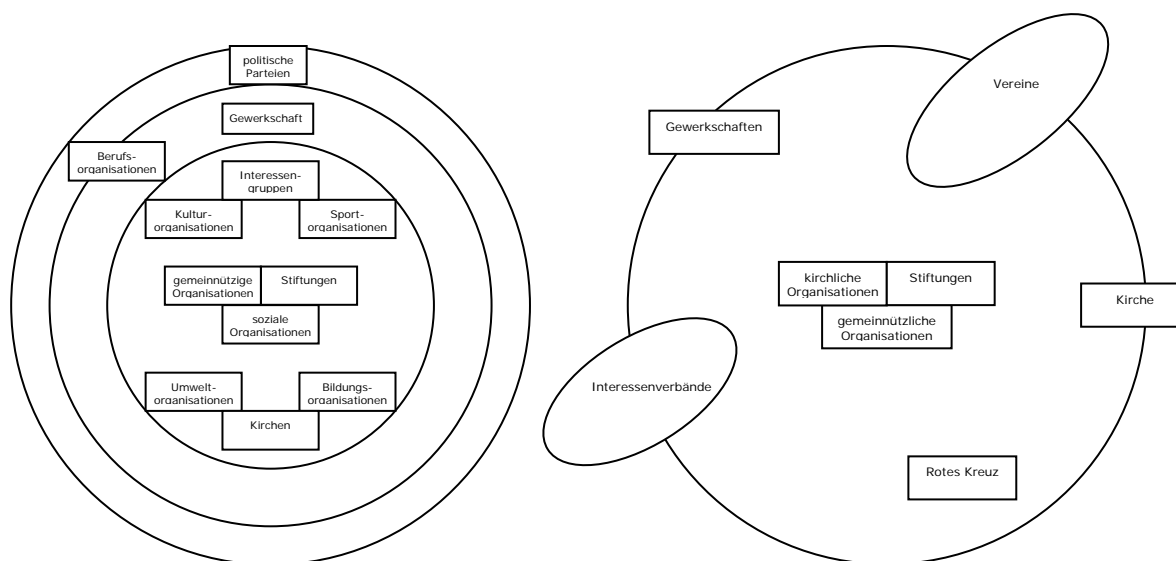
Ohne Zweifel ist die katholische Kirche mehr als nur ein gesellschaftlicher Akteur unter anderen. Das kann jedoch die Tatsache nicht verdecken, dass viele ihrer religiös verankerten Beiträge in den Augen der säkularisierten Gesellschaft den Charakter eines bürgerschaftlichen Engagements haben. Die Kirche selbst betrachtet solche Aktivitäten selbstverständlich primär unter dem Gesichtspunkt ihres Auftrags, den sie von Christus erhalten hat: Die Frohe Botschaft zu verkünden und mit Wort und Tat für den Aufbau des Reichs Gottes Sorge zu tragen. Sie selbst spricht vom Dienst am Nächsten bzw. vom Dienst an der Welt und vom Aufbau der Gemeinschaft. Termini wie Diakonie und Koinonie drücken diesen Tatbestand aus. Die moderne Sozialwissenschaft arbeitet verständlicherweise mit anderen Begriffen. Jedoch auch sie sieht sehr wohl den sozialen und gemeinschaftlichen Einsatz der Kirchen für den Menschen. Entsprechend

⁵⁵⁴ Der wachsenden Bedeutung der Bürgergesellschaft in Tschechien ist sich auch die Bevölkerung bewusst. Nach der Umfrage „Bürgergesellschaft 2004“ sind 62 % der Bürger der Meinung, dass die Organisationen der Bürgergesellschaft auch ihre Interessen vertreten. Im Vergleich zu Ergebnissen einer Umfrage aus dem Jahre 2000 (vgl. Frič 2001, S. 39-44) zeigt sich, dass das Bild der bürgerschaftlichen Organisationen in den Augen der Öffentlichkeit sich verbessert hat. Die Daten bestätigen, dass das Wirken dieser Organisationen in Tschechien nicht nur als legitim angesehen wird, sondern dass die Vereinigungen maßgeblich zum Schaffen und Aufrechterhalten der gesellschaftlichen Kohäsion beitragen. Die große Mehrheit der Bevölkerung (80 %) ist überzeugt, dass bürgerschaftliche Organisationen das Zusammengehörigkeitsgefühl in der Gesellschaft stärken und ähnlich so viele (70 %) halten das Engagement in solchen Organisationen für sinnvoll. Jeder zweite Bürger meint außerdem, dass die Existenz der NGOs zur Voraussetzung einer gut funktionierenden Demokratie gehört (vgl. STEM 2004b, S. 3-5).

ihrer Terminologie spricht sie allerdings nicht vom christlichen Weltdienst, sondern vom „civic engagement“ der Kirchen.

Das „civic engagement“ der tschechischen katholischen Kirche - um beim sozialwissenschaftlichen Vokabular zu bleiben - trägt zweifellos dazu bei, dass die Kirche innerhalb der Struktur der Bürgergesellschaft als ein wesentlicher Teil ihrer selbst betrachtet und akzeptiert wird. Das hat sich im Rahmen des bereits oben erwähnten Projekts CIVICUS⁵⁵⁵ gezeigt, als die Kirchen von den tschechischen Projektteilnehmern dem zentralen Bereich der Bürgergesellschaft zugeordnet wurden. Zwei der im Rahmen des Projekts erarbeiteten Modelle stellt die folgende Abbildung dar und beide ordnen die Kirche bzw. ihre Einrichtungen der Bürgergesellschaft zu.⁵⁵⁶

Abb. 1: Verortung der Kirche in der Bürgergesellschaft nach dem CIVICUS-Projekt



Quelle: Vajdová 2005, S. 24f.

Das religiös motivierte und auf die Gesellschaft ausgerichtete Engagement der tschechischen Katholiken findet heute nicht mehr ausschließlich im institutionellen Rahmen ihrer Kirche (Pfarreien, Diözesaneinrichtungen, kirchliche Bewegungen, Caritas, Schulen usw.) statt. Die

⁵⁵⁵ Vgl. Fußnote Nr. 498.

⁵⁵⁶ Vgl. Vajdová 2005, S. 24f. Die Entfernung der Organisationen von der Mitte zeigt, was für eine Stellung die jeweilige Organisation in der Bürgergesellschaft einnimmt und ob sie überhaupt dazugehört.

katholischen Christen gründen auch eigenständige bürgerliche Vereinigungen - Laienverbände, Initiativen, Projekte - welche unterschiedlich intensiv an die verfasste Kirche angebunden sind. Das Engagement der tschechischen Katholiken ist dabei gar nicht gering. Die Ergebnisse der STEM-Umfrage⁵⁵⁷ zeigen, dass Menschen, die sich als gläubig bezeichnen, sich mit einer deutlich höheren Wahrscheinlichkeit engagieren als Bürger ohne jegliche religiöse Verankerung. Kein Wunder also, dass dem bürgerschaftlichen Engagement im kirchlichen und religiösen Bereich trotz nachlassender Bindekraft der Kirche in der Gesellschaft weiterhin eine wichtige Rolle zukommt.

Das Profil bürgerschaftlichen Engagements im kirchlichen und religiösen Bereich ist sehr vielfältig. Die folgenden Absätze werden sich nun mit diesem Engagement auseinandersetzen. Es soll danach gefragt werden, welche neue Aktivitäten auf der Pfarr- und Diözesanebene im Hinblick auf die breite Öffentlichkeit entwickelt werden, welches Engagement in den Bewegungen, Verbänden und Vereinen entsteht und wie sich die katholischen Christen im sozialen und karitativen Bereich betätigen. Die Positionierung des katholischen Schulwesens innerhalb der Bürgergesellschaft soll genauso thematisiert werden wie die Arbeit der kirchlichen bzw. der katholischen Kirche nahe stehenden Bildungsorganisationen. Und nicht zuletzt soll die Anwesenheit der Kirche in den Medien bzw. ihre Teilnahme am gesamtgesellschaftlichen Dialog behandelt werden. Zusammenfassend soll dann am Absatzende das bürgerschaftliche Engagement im kirchlichen und religiösen Bereich einer kritischen Auswertung unterzogen werden.

5.2.1 Neue Pfarr- und Diözesanaktivitäten im Hinblick auf die Gesellschaft

Die Wende von 1989 ermöglichte manche Pastoralaktivitäten, welche in der Zeit davor nicht möglich waren. Leider nutzen nur einige wenige Pfarrgemeinden diese Chance, öffnen sich nach außen und entwickeln neue Tätigkeitsformen mit dem Ziel, die christlichen Grundwerte in der Bürgergesellschaft geltend zu machen. Selbstverständlich unterscheidet sich die Situation je nach Pfarrei. Allgemein lässt sich jedoch behaupten, dass eine größere Aktivität in diesem Sinn eher in den städtischen Pfarreien (Städte mit mehr als 50 000 Einwohnern) und in ländlichen Pfarreien im stärker religiösen Osten des Landes zu finden ist.

⁵⁵⁷ Vgl. STEM 2004a (zit. nach Vajdová 2005, S. 30).

Die neuen Tätigkeitsformen reichen von öffentlich zugänglichen Mütterzentren mit Bildungs- und Freizeitangeboten (Dobříš, Zábřeh, Hradec Králové und anderorts),⁵⁵⁸ über selten vorhandene Kinder- und Jugendtreffs (Pacov),⁵⁵⁹ regelmäßig organisierte Vortragsreihen (Praha – Lhotka, Žižkov) bis zu vereinzelt sozialen Aktivitäten wie Besucherdienst in Kinderheimen (Praha – Malá Strana),⁵⁶⁰ Seniorenfreizeitprogrammen oder sogar Betreiben eines Klubs für Arbeitslose mit Beratungsdiensten (Olomouc).⁵⁶¹ Es gibt auch Pfarreien, die ganze Wochenprogramme organisieren. Als Beispiel können etwa die Pfarreien in den Städten Vsetín und Kroměříž dienen, wo jährlich eine Woche der christlichen Kultur mit mehreren Vorträgen und vielen Konzerten samt anderen kulturellen Veranstaltungen stattfindet.⁵⁶² Besonders innovativ und erfinderisch erweisen sich einige Pfarreien in der Advents- und Weihnachtszeit. So sind mancherorts neue bzw. längst vergessene Traditionen (wieder)entstanden. Es fängt bereits mit Martinsumzügen an, bei denen die bekannte Martinsgeschichte nachgespielt wird und die Kinder mit ihren Laternen dem hl. Martin folgen (Praha – Vyšehrad).⁵⁶³ Fortgesetzt wird es mit diversen Krippenspielen und Aufstellen von Christbäumen auf öffentlichen Plätzen. Seinen Abschluss findet es bei Drei-Königs-Ritten, bei denen die drei Könige samt ihren Begleitern durch eine Stadt reiten, um dem Jesuskind zu huldigen (Plzeň, Praha-Michle).⁵⁶⁴ Dabei bringen sie Geschenke dar, die anschließend Kinder in Kinderheimen und Krankenhäusern erhalten. Die meisten solcher Pfarraktivitäten werden dabei ehrenamtlich geleistet und entspringen dem Engagement der christlichen Laien. Nicht selten stoßen im Laufe der Zeit jedoch auch weitere bürgergesellschaftliche Akteure als Mitveranstalter dazu, was zu einer natürlichen Vernetzung der Pfarreien mit anderen Subjekten der örtlichen Bürgergesellschaft führt.

Auch auf der Ebene der Diözesen wurden nach der Wende neue Aktivitäten in jenen Bereichen, in denen dies vor der Wende unmöglich war, entwickelt. In allen Diözesen entstanden beispielsweise neue Pastoralzentren. So arbeiten heute in allen böhmischen und mährischen Bistümern diözesane Jugendzentren und mit einer Ausnahme (České Budějovice) auch Familienzentren. Die diözesanen Jugendzentren sehen ihre Zielgruppe überwiegend in der kirchlich sozialisierten Jugend, für die sie Bildungs- und Kulturveranstaltungen, Exerzitien, Freizeitaktivitäten,

⁵⁵⁸ www.rkfdob.hyperlinx.cz und www.diecezehl.cz/institute/obs-1.php

⁵⁵⁹ Vgl. Sekce církevního školství ČBK 2004, S. 85.

⁵⁶⁰ Vgl. Pressestelle vom 12. 12. 2003, Farnost sv. Tomáše na Malé Straně dětem z dětských domovů.

⁵⁶¹ Vgl. Pressestelle vom 03. 06. 2005, Klub nezaměstnaných obnovuje svou činnost.

⁵⁶² Vgl. Pressestelle vom 24. 05. 2004, Týden křesťanské kultury ve Vsetíně.

⁵⁶³ Der traditionell Martinszug wurde aus Deutschland übernommen und zum ersten Mal 1998 in Prag verwirklicht. Vgl. Pressestelle vom 08. 11. 2002, Svatomartinské setkání dětí na Vyšehradě.

⁵⁶⁴ Vgl. Pressestelle vom 02. 01. 2003, Tříkrálový průvod v Praze und Pressestelle vom 03. 01. 2002, Tříkrálový průvod s živým velbloudem.

Ferien camps, internationalen Jugendaustausch und 1-2x jährlich ein Treffen der Diözesanjugend mit dem Ortsbischof organisieren. Alle zwei bis drei Jahre stattfindendes nationales Jugendtreffen gehört ebenfalls zu den von diözesanen Jugendzentren vorbereiteten Veranstaltungen. Im Jahr 2001 nahmen an einem solchen Treffen etwa 5 000 Jugendliche aus der gesamten Republik teil.⁵⁶⁵ Eine offene Jugendarbeit wird von diesen Jugendzentren nicht durchgeführt. Die Familienzentren wenden sich dagegen mit ihrem Programmangebot nicht ausschließlich an kirchlich gebundene Familien oder allein erziehende Eltern.⁵⁶⁶ Manche Programme richten sich auch an die breite Öffentlichkeit und finden dabei einen großen Zuspruch. Das gilt sowohl für Bildungsveranstaltungen, die rund um das Thema Familien, Vorbereitung auf die Ehe, Partnerschaft, Kindererziehung, Kommunikation usw. kreisen, als auch für zahlreiche Freizeitangebote für Familien mit Kindern,⁵⁶⁷ die nicht selten in Kooperation mit anderen NGOs vorbereitet und durchgeführt werden.⁵⁶⁸ Einen wesentlichen Bestandteil der Arbeit von Familienzentren stellen außerdem verschiedene psychologische und pädagogische Beratungsstellen dar, die an die meisten Zentren angegliedert sind. Nur ausnahmsweise beinhaltet das Programmangebot der Zentren Umschulungskurse und Qualifizierungskurse für Mütter im Erziehungsurlaub und Arbeitslose.⁵⁶⁹ Dasselbe gilt für diverse Kinderspiel- und Bekleidungsbörsen. Die Arbeit der Zentren wird in allen Diözesen von einem oder mehreren hauptamtlichen Mitarbeitern koordiniert, die meisten Programme kommen jedoch nur dank Mithilfe von unzähligen ehrenamtlichen Mitarbeitern zu Stande.⁵⁷⁰

Die Aufmerksamkeit, welche die tschechische katholische Kirche der Familienproblematik widmet, zeigt sich auch in der Förderung des Nationalen Familienzentrums. Die 1996 gegründete Organisation, deren Träger die Tschechische Bischofskonferenz ist und die den Status eines ständigen Gastes im Unterausschuss für Familie des tschechischen Senats (Oberkammer des tschechischen Parlaments) besitzt, versteht sich als Koordinierungs- und Informationszentrum für die diözesanen und regionalen Familienzentren und als Anwalt der Familien in der tschechischen Gesellschaft.⁵⁷¹ Zu seinen Hauptzielen zählt das Zentrum die

⁵⁶⁵ Vgl. Pressestelle vom 19. 08. 2002, Mladí ve Žďáru n/S uspořádali sbírku.

⁵⁶⁶ Vgl. dazu www.rodiny.cz/centra

⁵⁶⁷ Vgl. z. B. Pressestelle vom 16. 05. 2003, Westernový den na Farské zahradě v Ostravě.

⁵⁶⁸ Vgl. Pressestelle vom 04. 10. 2002, Strašidylka na Špilberku počtvrté.

⁵⁶⁹ Dieses Angebot beinhaltet das Programm des Familienzentrums in Hodonín (vgl. www.rodiny.cz/centra/hodonin).

⁵⁷⁰ So gibt etwa das Zentrum für Familienleben der Erzdiözese Olomouc an, dass mit ihm etwa 20 ehrenamtliche Mitarbeiter aktiv kooperieren. Ähnliches wird auch über das Familienzentrum in Ostrava berichtet (vgl. www.rodiny.cz/centra/olomouc und www.rodiny.cz/centra/ostrava).

⁵⁷¹ Vgl. Národní centrum pro rodinu 2005, S. 4.

Präsentation der Ansichten und der Interessen der katholischen Kirche im Hinblick auf die Familie in der Öffentlichkeit, das Bemühen um die Ausbreitung eines familienfreundlichen Klimas in der tschechischen Gesellschaft und die internationale Zusammenarbeit im Bereich der Familienpolitik. Das Zentrum veranstaltet jährlich zahlreiche Vorträge, Seminare und internationale Konferenzen⁵⁷² und beteiligt sich maßgeblich an vielen Pro-Family-Aktivitäten in Tschechien.

Neben den neuen Zentren, die ohne Zweifel ein wichtiges Element der pastoralen Arbeit der tschechischen Kirche darstellen, gibt es auch andere diözesane Aktivitäten, die als Beleg für das Engagement der Kirche in der Bürgergesellschaft dienen können. In der Diözese Brno ist in diesem Zusammenhang auf den Tag der Stadt Brno, das seit 1995 aus der Initiative des dortigen Bischofs mit einem reichhaltigen geistlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Programm als Erinnerung an die Stadtpatronin - die Jungfrau Maria - gefeiert wird.⁵⁷³ Aus kleinen Anfängen ist dieses Projekt zu einer großen Veranstaltung geworden, an der Tausende teilnehmen, und die inzwischen von mehreren NGOs in Kooperation mit der Stadt und anderen Partnern vorbereitet und durchgeführt wird. Ein ähnliches, im Umfang etwas bescheideneres Projekt, bei dem das Moment der Begegnung und der Bildung im Vordergrund steht, gibt es auch in der Diözese Plzeň (Tage des Glaubens).⁵⁷⁴ Die aber mit Abstand bedeutendste Aktivität einer Diözese, bei der die Kirche das bürgerschaftliche Engagement in der Gesellschaft bewusst in den Mittelpunkt stellt, sind die Tage der Menschen guten Willens in Velehrad - eine Veranstaltung der Diözese Olomouc.

Die Tage der Menschen guten Willens werden Anfang Juli - im Zusammenhang mit dem Staatsfeiertag - dem Tag der Glaubensapostel und Mitpatrone Europas Kyrill und Methodius - am Wallfahrtsort Velehrad, wo die beiden Slavenapostel verehrt werden, seit 2000 veranstaltet. Das inhaltsreiche Programm setzt sich zusammen aus einer gesellschafts-politischen Konferenz unter Teilnahme zahlreicher Persönlichkeiten des politischen, akademischen und wirtschaftlichen Lebens,⁵⁷⁵ öffentlichkeitswirksamen Veranstaltungen, in dessen Rahmen bürgerschaftliche

⁵⁷² Zu den Konferenzthemen gehörten etwa die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, Armut als objektives und subjektives Familienproblem, demographische Entwicklungen und Familienunterstützungsstrategien.

⁵⁷³ Vgl. Pressestelle vom 10. 08. 2005, Den Brna 2005.

⁵⁷⁴ Vgl. Pressestelle vom 28. 05. 2003, Dny víry v Plzni připomenou 10 let diecéze und www.plzen.cirkev.cz

⁵⁷⁵ Etwa die Konferenz im Jahr 2005 wurde dem Thema „Corporate Social Responsibility im heutigen Europa“ gewidmet. Unter den Teilnehmern befanden sich mehrere Firmendirektoren (T-Mobile Czech Republic, BAWAG Bank CZ), führende Politiker (Parteivorsitzende der ODS und der KDU-ČSL, mehrere Kreisregierungshauptmänner) und angesehene Akademiker (Michael Novak). Am Konferenzende verabschiedeten die Vertreter des Wirtschaftssektors den Aufruf von Velehrad, in dem sie sich der Bedeutung des gesellschaftlichen Engagements von

Aktivitäten rund um die Umwelt und soziale Projekte aus der gesamten Republik vorgestellt werden, des weiteren aus einem Kulturabend, der vom zentralen Fernsehen und Rundfunk direkt übertragen wird, einigen Benefizveranstaltungen und vielen anderen Programmpunkten. Am Programm nahmen im Jahr 2005 etwa 30 000 Menschen teil und weitere Zehntausende konnten den thematischen Kulturabend im Fernsehen und Rundfunk mitverfolgen. Im Rahmen des Abends wurden per SMS 890 000 Kronen (etwa 30 000 Euro) für ein konkretes soziales Projekt gesammelt.⁵⁷⁶ Fraglos ist somit diese Veranstaltung eine der wirksamsten Aktivitäten der katholischen Kirche im Hinblick auf die Bürgergesellschaft. Die Kirche bekennt sich damit zum bürgerschaftlichen Engagement in ihrer eigenen Reihen, sie schafft einen medienwirksamen Raum für andere bürgerschaftlichen Subjekte und sie beweist, dass der Aufbau einer Bürgergesellschaft für sie ein wichtiges gesellschaftspolitisches Thema darstellt.

5.2.2 Vereine und Verbände, Bewegungen und Kommunitäten als Akteure der tschechischen Bürgergesellschaft

Die Frage nach den Laienvereinen und Laienverbänden ist für Tschechien nicht einfach zu beantworten. Mit Ausnahme einiger schon vor dem kommunistischen Putsch 1948 existierenden Vereine und Verbände, die nach 1989 ihre Tätigkeit wiederbelebt haben, sind die meisten heute tätigen katholischen Vereinigungen Neugründungen aus den 90er Jahren. Das Engagement der katholischen Christen in solchen Gebilden ist recht unterschiedlich und hängt von der konkreten Situation ab. Während im böhmischen (westlichen) Teil des Landes das Vereinsleben sporadisch ist, gibt es im mährischen (östlichen) Teil öfters katholische Ortsvereine - manchmal sogar mit einer großen Anzahl von Mitgliedern, die recht aktiv sind. Verbände gibt es im Allgemeinen weniger. Das hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass die tschechischen Katholiken während des kommunistischen Regimes nur im „Sakristei-Bereich“ leben durften und sie daher nicht an das Engagement in der Gesellschaft gewöhnt waren. Wenn sie sich also heute engagieren, dann eher im kleineren Rahmen und am Ort. Dennoch gibt es vereinzelt Vereine und Verbände mit einem landesweiten Wirkungsbereich, die gesellschaftlich relevant sind und sich selbst auch als Teil der bürgerschaftlichen Struktur wahrnehmen. Einige davon sollen hier nun vorgestellt werden.

Unternehmen in der Vergangenheit erinnern, sich zu ihrer gesellschaftlichen Verantwortung für die Unterstützung der sozialen, kulturell entwickelten Wissensgesellschaft bekennen und an andere Unternehmen appellieren, sich dem Aufruf anzuschließen. Einen ähnlichen Aufruf - jedoch im Hinblick auf das bürgerschaftliche Engagement der karitativen NGOs und Stiftungen - veröffentlichten auch die am Velehrad versammelten Kreisregierungshauptmänner (vgl. www.velehrad2005.cz/tiskove_zpravy).

⁵⁷⁶ Vgl. www.velehrad2005.cz/tiskove_zpravy

Das Kolpingwerk (Kolpingovo dílo) ist einer solcher Vereine.⁵⁷⁷ Es hat in Tschechien etwa 1200 Mitglieder. Sein Ziel - sich für Solidarität und gegenseitige Verantwortung in der Gesellschaft einzusetzen - verwirklicht das Werk mithilfe von 28 „Kolpingfamilien“, die über die gesamte Republik zerstreut sind. Kennzeichnend für das Kolpingwerk ist ein breit angelegtes Engagement für Kinder und Jugendliche. Getreu dieser Tradition betreibt es zwei Bildungseinrichtungen in Žďár nad Sázavou - ein Gymnasium für 300 Studenten und eine Berufsschule für 220 Schüler.⁵⁷⁸ Gleichermäßen organisieren die Kolpingfamilien Feriencamps für Kinder. Im Sommer 2005 waren es 29 solche Ferienlager mit 800 Teilnehmern. Der Verein ist Mitglied im nationalen Kinder- und Jugendring sowie im Rat der humanitären Vereinigungen. Die Mitgliedschaft im letztgenannten Rat hängt mit seinem intensiven Engagement im sozialen Bereich zusammen. Für Arbeitslose bietet das Kolpingwerk in Zusammenarbeit mit mehreren Arbeitsämtern Umschulungskurse und Seminare. Für allein stehende Mütter mit Kindern stellt es seit 1994 ein Asylhaus in Prag zur Verfügung. Eine breite Initiative entwickelt der Verein ebenfalls im Rahmen der Drogenprävention (Vortragstätigkeit an den Schulen, Kontaktpersonen für „harm-reduction“ - Spritzenaustausch). Für Drogenabhängige auf Entzug hat der Verein wiederum eine „therapeutische Farm“ aufgebaut, die die Wiedereingliederung in die Gesellschaft erleichtern soll. Das Kolpingwerk reiht sich somit zu kirchlichen Subjekten, die als überzeugte Akteure der Bürgergesellschaft agieren und von der Öffentlichkeit so auch wahrgenommen werden.

Ähnliches gilt auch für die christliche Turnerorganisation Orel, eine der ältesten (gegr. 1903) kirchlichen Organisationen in Tschechien.⁵⁷⁹ Seit seiner erneuten Gründung 1993 entfaltet der Verband vor allem in Mähren sowie in den katholischen Gegenden Böhmens eine breite sportliche, kulturelle und soziale Aktivität auf der Basis der christlichen Werte. Handarbeitskurse für Kinder und Erwachsene, Theaterspiel, Rezitations- und Musikfestivals gehören ebenfalls dazu. Dennoch steht der Freizeitsport im Zentrum vor allem bei der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Sie machen etwa die Hälfte der ca. 17 000 Mitglieder aus. Organisiert werden sie aktuell in 253 Vereinigungen. Da die Arbeit des Verbands auf ehrenamtlichem Engagement seiner Mitglieder basiert, legt er großen Wert auf die Vorbereitung und Erziehung eigener Übungsleiter und Trainer. Nach Angaben des Verbands wurden in den letzten Jahren mehr als

⁵⁷⁷ Vgl. www.kolping.cz

⁵⁷⁸ Vgl. www.souakzr.cz und www.bigyzt.cz

⁵⁷⁹ Vgl. www.orel.cz

300 Personen für diese Aufgaben ausgebildet. Damit gehört Orel heute zu den zehn größten Sportorganisationen in Tschechien.⁵⁸⁰

Ein weiterer landesweiter Verband, der sich bewusst als ein bürgergesellschaftliches Subjekt positioniert,⁵⁸¹ ist die Union der katholischen Frauen.⁵⁸² Gegründet 1992, heutzutage mit rund 500 Mitgliedern organisiert die Union regelmäßig Bildungsangebote für Frauen, die offen sind für die breite Öffentlichkeit. Der Verband gilt als der ursprüngliche Initiator des inzwischen von Caritas übernommenen sozialen Projekts „Magdala“, das Hilfe für die Opfer des Frauenhandels und für aus der Prostitution ausgestiegene Frauen leistet (Einrichtung von Schutzheimen, Hilfe bei der Rückkehr ins normale Leben). Seit 1999 betreibt die Union auch eine Beratungsstelle für Frauen in Not, in der ca. 30 Psychologen, Ärzte und Juristen - überwiegend ehrenamtlich - tätig sind. Ein kleineres Pendant der Union stellen die Clubs der katholischen Frauen in Mähren dar.⁵⁸³

Mitgliedsstark sind auch die folgenden drei Verbände. Ihre gesellschaftliche Relevanz ist jedoch niedriger als die, der vorher genannten:

- Seit 1999 arbeitet die Sdružení Ackermann-Gemeinde auf dem Gebiet der deutsch-tschechischen Versöhnungs- und Friedensarbeit.⁵⁸⁴ Der Verband organisiert Bildungs- und Kulturveranstaltungen (Seminare, Konzerte, Theateraufführungen), deutsch-tschechische Begegnungstage, internationale studentische Konferenzen, Friedenswallfahrten, deutsch-tschechischen Kinder- und Jugendaustausch, publiziert themenspezifische Literatur und gibt des Öfteren öffentliche Erklärungen zu wichtigen Ereignissen auf dem Feld der deutsch-tschechischen Beziehungen ab.
- Gleich nach der Wende entstand die Vysokoškolské katolické hnutí (Katholische Hochschulbewegung). Die Bewegung wirkt in den Universitätsstädten Praha, Brno, Olomouc und Ostrava, wo sie Bildungs- und Kulturveranstaltungen, Diskussionsabende, Freizeitaktivitäten und verschiedene Workshops für die Hochschuljugend organisiert. Nur ausnahmsweise realisiert der Verband eigene soziale Projekte wie Straßenarbeit mit Obdachlosen und

⁵⁸⁰ Orel ist fest in die Sportstrukturen eingebunden. Der Verband ist Mitglied des Allsportlichen Kollegiums der Tschechischen Republik, er hat seine Vertreter im Tschechischen Olympischen Ausschuss und er ist auch unter den Aktionären der Firma Sazka (entspricht etwa dem deutschen SPORT TOTTO) vertreten.

⁵⁸¹ Die Union der katholischen Frauen ist einer der wenigen gesellschaftlich relevanten katholischen Verbände, die gesellschaftspolitisch tätig sind. Sie hat ihre Vertretung nicht nur im Unterausschuss für Familie des tschechischen Senats (Oberkammer des tschechischen Parlaments) sondern auch im Regierungsrat für Gleichstellung.

⁵⁸² Vgl. www.feminismus.cz/organizace

⁵⁸³ Vgl. Centrum laických aktivit olomoucké arcidiecéze 2004, S. 19.

⁵⁸⁴ Vgl. www.sag-praha.com

ähnliches. Einmal jährlich veranstaltet die Katholische Hochschulbewegung ein landesweites Treffen katholischer Hochschuljugend „Studentisches Velehrad“, an dem Hunderte Studenten teilnehmen.⁵⁸⁵ Das bunte Programm dieses Treffens zieht regelmäßig nicht nur die kirchlich sozialisierte Hochschuljugend, sondern auch religiös indifferente Interessenten an.

- Letztendlich sind noch zwei katholische Berufsverbände zu erwähnen – die Assoziation der Kollegien katholischer Ärzte⁵⁸⁶ und die Union christlicher Pädagogen. Während die mehrere Hundert Mitglieder versammelnde Union christlicher Pädagogen eher innerkirchlich orientiert ist und sich auf die Bildungsarbeit unter eigenen Mitgliedern beschränkt, öffnen sich die mitgliederschwächeren Kollegien der katholischen Ärzte der fachinternen Öffentlichkeit, für die sie regelmäßig Vorträge, Konferenzen und Seminare veranstalten. Die Assoziation äußert sich außerdem in unregelmäßigen Abständen zu aktuellen bioethischen Fragen in der Öffentlichkeit, arbeitet Gutachten aus und ist personell im Ethischen Rat des Gesundheitsministeriums vertreten.

Einen besonderen Platz in der tschechischen Bürgergesellschaft nehmen die zahlreichen christlichen, katholischen und der katholischen Kirche nahe stehenden Lebensschutzorganisationen ein. Sie sind mitgliedsstark und sehr aktiv. So setzt sich etwa der 1993 gegründete Verband „Ecce homo“⁵⁸⁷ mit seinen rund 130 Mitgliedern für die Rechte der Patienten und für die Ehrfurcht gegenüber dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum natürlichen Tod ein. Er engagiert sich vor allem für die Verbreitung der Hospizbewegung, zu deren Gründer und Hauptverfechter in Tschechien er wurde. Der Verband hilft bei Hospizgründungen, bietet Seminare und Vorträge an sowie individuelle Beratung für die Angehörigen und Hinterbliebenen, für ehrenamtliche Helfer und Interessenten (ca. 500 Veranstaltungen pro Jahr). Da in Tschechien die Palliativmedizin nicht als ein authentisches multidisziplinäres Fach akzeptiert wird und die Tschechische Republik im Vergleich mit anderen postkommunistischen Ländern beim Übertragen der legislativen Änderungen in die Praxis nachhinkt, bemüht sich der Verband intensiv darum, den Begriff „Hospiz“ dem Gesetzgeber nahe zu bringen und in die Tariftabellen der Krankenversicherungen aufzunehmen. Ecce homo wird aufgrund dieser Tätigkeit von der breiten Öffentlichkeit als ein authentischer bürgerschaftlicher Akteur sehr positiv wahrgenommen und sein Engagement wird weit geschätzt.

⁵⁸⁵ Vgl. Pressestelle vom 20. 04. 2004, VII. Studentský Velehrad.

⁵⁸⁶ Vgl. www.web.telecom.cz/AKKL

⁵⁸⁷ Vgl. www.hospice.cz/eccehomo

Eine weitere, ökumenisch arbeitende Lebensschutzorganisation mit rund 400 Mitgliedern – Sdružení ochrana nenarozeného života (Schutz des ungeborenen Lebens)⁵⁸⁸ - hilft Frauen, die ungewollt schwanger sind oder eine ungewollte Schwangerschaft befürchten. Sie organisiert für sie materielle und geistige Hilfe, die es ihnen ermöglichen soll, eine Entscheidung für das Kind zu treffen. Daneben hilft sie auch Frauen, die unter Missbrauch, Vergewaltigung und Misshandlung leiden. Der Verband entwickelt eine rege Vortragstätigkeit, veranstaltet Kurse, leistet Aufklärungsarbeit in den Schulen und bietet Konsultationen im Bereich der Familienplanung. Mit Hilfe der kommunalen Mittel betreibt er 14 Beratungsstellen in der ganzen Tschechischen Republik. Nach eigenen Angaben des Verbands wurden diese Beratungsstellen im Jahr 2003 von 6 000 Frauen besucht. Wegen seiner weniger moralisierenden als vielmehr konkret helfenden Arbeit hat der Verband im „linken“ wie im „rechten“ Spektrum der Gesellschaft eine überwiegend positive Resonanz.

Einer etwas anderen Arbeitsweise bedient sich Hnutí pro život (Bewegung für das Leben).⁵⁸⁹ Auch diese Bewegung bemüht sich darum, einen Respekt gegenüber dem ungeborenen Leben, gegenüber alten und unheilbar Kranken wie auch gegenüber körperbehinderten Menschen zu verbreiten. Sie setzt dabei auf legislative Initiativen und versucht deswegen, Abgeordnete für die Lebensschutzproblematik zu sensibilisieren. Die Bewegung führt zahlreiche Unterschriftenaktionen durch - etwa gegen das Abtreibungsgesetz oder gegen Gewalt und Pornographie in den Medien - und organisiert regelmäßig öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen wie z. B. „Märsche für das Leben“.

Die wenigen Beispiele von Vereinigungen, die landesweit tätig und gesellschaftlich relevant sind, können sicherlich kein umfassendes Bild über das bürgerschaftliche Engagement katholischer Laien in kirchlichen oder der Kirche nahe stehenden Vereinen und Verbänden liefern. Wie bereits früher angedeutet wurde, müsste dieses Bild an einigen Orten - vor allem in Mähren - um lokale und oft recht mitgliedsstarke Vereine ergänzt werden. So enthält etwa die Liste der katholischen Vereine und Assoziationen der Erzdiözese Olomouc 45 solche Vereine, die die unterschiedlichsten Zielsetzungen haben.⁵⁹⁰ Man findet dabei soziale Vereine und Bildungsinitiativen, Assoziationen zur Förderung von dies und jenem, Kinder- und Jugendzentren sowie einige Trägervereine von Wallfahrtsorten. Erst durch die Zusammenschau

⁵⁸⁸ Vgl. www.dis.cz/sonz

⁵⁸⁹ Vgl. www.prolife.cz

⁵⁹⁰ Vgl. Centrum laických aktivit olomoucké arcidiecéze 2004.

der beiden unterschiedlichen Gruppierungen entsteht das Gesamtbild des „civic engagements“ der tschechischen Katholiken in christlichen, kirchlichen bzw. der katholischen Kirche nahe stehenden Vereinen und Verbänden in seiner ganzen Plastizität. Sicher verstehen sich nicht alle solche Vereine bzw. Verbände als ein Teil der tschechischen Bürgergesellschaft. Mit ihren Aktivitäten tragen sie jedoch zweifellos zum Wachstum der Bürgergesellschaft bei.

Am Schluss dieses Kapitels bleibt aber noch eine Frage offen. Es ist die Frage nach dem sozialen bzw. gesellschaftspolitischen Engagement der Christen in den geistlichen Bewegungen und Kommunitäten. Diese Frage kann allerdings relativ schnell beantwortet werden. Nur ausnahmsweise lassen sich nämlich unter den zahlreichen in Tschechien wirkenden geistlichen Bewegungen (ihre Zahl oszilliert um 20)⁵⁹¹ solche finden, die ein soziales bzw. sozialpolitisches Engagement ihrer Mitglieder ausweisen könnten. Nach einer gründlichen Recherche können hier somit nur zwei Beispiele aufgeführt werden. Das erste Beispiel ist die Fokolare-Bewegung, die regelmäßig einmal im Jahr eine Medienkonferenz in Prag veranstaltet und zusätzlich noch jede zweite Woche in Prag eine öffentlich zugängliche Diskussionsreihe zu aktuellen gesellschaftlichen Problemen unter dem Namen „Zlatá Praha“ (Goldenes Prag) anbietet.⁵⁹² Das andere Beispiel hängt mit der Bewegung Sant' Egidio zusammen. Diese Bewegung praktiziert ganzjährig eine Gemeinschaft mit Armen und Obdachlosen in Prag, indem ihre Mitglieder regelmäßig Besucherdienste in einem Prager Altenheim ausüben und Prager Obdachlose mit Bekleidung und Nahrung versorgen. Daneben veranstaltet diese Bewegung seit mehreren Jahren eine Weihnachtspeise für 150 Benachteiligte (alte Menschen, Menschen mit Handicap, Romas, Flüchtlinge, Obdachlose) an einem exklusiven Ort, bei dem rund 100 Freiwillige die Tafelgäste bedienen und begleiten.⁵⁹³ Weihnachten 2003 fand dieses Festessen auf der Prager Burg unter der Schirmherrschaft und Anwesenheit der Ehefrau des Präsidenten Klaus statt.⁵⁹⁴ 1997 hatte die Kommunität auf sich aufmerksam gemacht, als sie sich gegen einen Vorschlag des Prager

⁵⁹¹ Ein Kongressheft von der Versammlung der in Tschechien wirkenden geistlichen Bewegungen und Kommunitäten beinhaltet 15 Subjekte – Cursillo, Fokolare, Licht und Leben, Bewegung für eine bessere Welt, Charismatische Erneuerung, Koinonia Johannes des Täufers, Kommunität der Seligpreisungen, Gemeinschaft Emmanuel, Kommunität Chemin Neuf, Kommunität Sant' Egidio, Neokatechumenaler Weg, Schönstatt-Bewegung, Marianische Priesterbewegung, Fatima Apostolat und Taizé. Inzwischen wirken auch das Fatima Apostolat Blaue Armee, die Gemeinschaft Miles Jesu, Legio Mariae, die Bewegung der Mütter, die Kommunität Noe und die Bewegung Communione e Liberazione in Tschechien mit.

⁵⁹² Vgl. www.focolare.cz, vgl. Pressestelle vom 14. 12. 2001, Zlatá Praha – nová evangelizace, vgl. Pressestelle vom 19. 04. 2002, Pokračování iniciativy Zlatá Praha, vgl. Pressestelle vom 13. 10. 2004, Potřebujeme mediální výchovu?

⁵⁹³ Vgl. Pressestelle vom 23. 12. 2002, Vánoce a Nový rok s Komunitou Sant' Egidio.

⁵⁹⁴ Vgl. Pressestelle vom 22. 12. 2003, Vánoční oběd na Pražském hradě.

Stadtrates stellte, der das Betteln in der Stadt außer Gesetz und unter Strafe setzen wollte.⁵⁹⁵ Der Vorschlag des Stadtrats scheiterte. Die letzte erwähnenswerte Initiative dieser Bewegung stellt der traditionelle Prager Friedensmarsch der Kommunität am Neujahr dar.

Versucht man abschließend das Engagement der tschechischen Katholiken in den kirchlichen bzw. der Kirchen nahe stehenden Vereinen und Verbänden sowie in den Bewegungen und Kommunitäten zu beurteilen, so fällt zunächst das geringe soziale bzw. gesellschaftspolitische Engagement der Bewegungen auf. Bei den Vereinen und Verbänden findet man dagegen immerhin einige Gruppen, die ein recht intensives soziales und gesellschaftspolitisches Engagement ausweisen können. Trotzdem ist ihre Anzahl auch nicht übermäßig groß. Die Intensität der Aktivitäten dieser Vereine lässt noch viel zu wünschen übrig. Dieser Zustand hängt ohne Zweifel mit der durch die Jahre des kommunistischen Regimes unterbrochener Vereinstradition zusammen. Die Diaspora, in der die meisten tschechischen Christen leben, bietet außerdem keine günstigen Voraussetzungen für das kirchliche Verbandsleben. Somit bleibt die am meisten verbreitete Form der Vereinigung und gegebenenfalls des Engagements von Christen die Pfarrei.

5.2.3 Karitative und soziale Diakonie der Kirche als ein integraler Bestandteil der tschechischen Bürgergesellschaft

Es wurde bereits früher darauf hingewiesen, dass das Feld der gesundheitlichen und sozialen Dienste zu den Bereichen gehört, wo die tschechische Bürgergesellschaft besonders aktiv und erfolgreich wirkt. Einen entscheidenden Anteil daran haben die zahlreichen kirchlichen Organisationen. Den Wert der Nächstenliebe hervorhebend nehmen sie ohne Zweifel einen wichtigen Platz unter den nichtstaatlichen sozialen und gesundheitlichen Leistungsträger ein. Einige davon sollen in diesem Absatz näher vorgestellt werden.

Obwohl erst vor wenigen Jahren (2002) gegründet, hat sich der Malteser Hilfsdienst⁵⁹⁶ unter den tschechischen karitativen Organisationen bereits etabliert. Als eine wohlthätige Organisation des Malteser Ritterordens hat er an die frühere Tätigkeit des Tschechischen Malteser Dienstes angeknüpft und wirkt heute in mehreren größeren Städten - etwa in Prag, Olomouc, České Budějovice, Mělník und Uherské Hradiště. Der Hilfsdienst konzentriert sich bei seiner Arbeit auf drei Bereiche: gesundheitliche und humanitäre Hilfe, Hilfe für Rollstuhlfahrer und Unterstützung

⁵⁹⁵ Vgl. www.pastorace.cz

⁵⁹⁶ Vgl. www.maltezskapomoc.cz

der Kinderheime. Auch die Bildung bleibt bei den Maltesern nicht beiseite, denn der Hilfsdienst bietet mehrere Bildungsgänge für Krankenpfleger und Sanitäter. Von der Öffentlichkeit sehr wohl geschätzt ist der Sanitätsdienst, den die Malteser bei verschiedenen Veranstaltungen - ähnlich wie in Deutschland - leisten. Im Bereich der humanitären Hilfe hat diese gemeinnützige Einrichtung vor mehreren Jahren ein Patronat über mehrere Flüchtlingslager in Serbien übernommen, die sie mit Sachen des täglichen Bedarfs regelmäßig versorgt.⁵⁹⁷ Für Rollstuhlfahrer wiederum organisiert der Hilfsdienst jährlich ein Treffen mit dem anschließenden Benefizkonzert in Velehrad, an dem Hunderte behinderte Rollstuhlfahrer aus der gesamten Republik teilnehmen. Dass dabei Hunderte Freiwillige einen Dienst übernehmen müssen, ist offensichtlich. Schließlich und endlich ist der Ertrag einer Nikolaussammlung für verlassene Kinder in Kinderheimen bestimmt, die der Malteser Hilfsdienst in Zusammenarbeit mit der Handelskette TESCO in deren großen Einkaufshallen in der Zeit um das Nikolausfest veranstaltet.⁵⁹⁸ Kennzeichnend für alle Aktivitäten der karitativen Einrichtung des Malteser Ritterordens ist das große Bestreben, möglichst viele freiwillige Mitarbeiter in die eigenen Projekte einzubeziehen.⁵⁹⁹ Dass es ihnen gelingt, wird an der umfangreichen und immer weiter wachsenden Tätigkeit des Hilfsdienstes deutlich.

Gleich nach der Wende konnte auch die tschechische Caritas ihre Arbeit wieder aufnehmen.⁶⁰⁰ Sie konstituierte sich als eine selbstständige juristische Person privatrechtlicher Natur, die allein von der katholischen Kirche bzw. von den einzelnen Diözesen geleitet wird. Die acht (Erz-) Diözesanverbände der tschechischen Caritas arbeiten als selbstständige Rechtssubjekte mit einer eigenen Rechtssubjektivität. Darüber hinaus entstanden etwa 350 Regional-, Stadt- und Pfarrverbände - ebenfalls mit einer eigenen Rechtssubjektivität. Ihre Größe und ihr Wirkungsfeld sind recht unterschiedlich. Sie reichen von ehrenamtlichen Gruppen mit einmaligen karitativen Projekten (z.B. Sammlungen oder Kleiderkammern) über kleine Gruppen mit einem oder mehreren hauptamtlichen Mitarbeitern, welche ein bis zwei Projekte professionell begleiten, bis zu großen Caritasverbänden mit mehr als Hundert Angestellten. Caritas beschäftigt heute in mehr als 500 Projekten über 3 000 hauptamtliche Mitarbeiter.⁶⁰¹ An der Caritasarbeit beteiligen sich aber darüber hinaus noch etwa 5 000 ehrenamtliche Mitarbeiter. Jährlich leisten die

⁵⁹⁷ Vgl. Pressestelle vom 02. 11. 2004, Maltéžská pomoc pomáhá srbským uprchlíkům.

⁵⁹⁸ Vgl. Pressestelle vom 02. 12. 2004, Staňte se Mikulášem a zkuste udělat zázrak!

⁵⁹⁹ Im Einklang mit dieser Strategie wurde 2003 in Mělník ein Sozialzentrum gegründet, das u. a. die Freiwilligenarbeit in der Region popularisieren und unterstützen soll (vgl. Pressestelle vom 16.09. 2003, Maltéžské sociální centrum otevřeno v Mělníku).

⁶⁰⁰ Vgl. www.charita.cz. Wenn nicht anders ausgewiesen, wurden die folgenden Angaben über Caritas der genannten Webseite entnommen.

⁶⁰¹ Česká katolická charita 2005, S. 39.

hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter karitative Hilfe und Dienste für mehr als 100 000 Klienten (Jahr 2003).⁶⁰² Caritas hilft Müttern mit Kindern, die in Not geraten sind (27 Heime für Mütter in Not), Obdachlosen (12 Asylheime und 8 Tagesstätten für Obdachlose), geistig und körperlich Behinderten (45 Tagesstätten, 16 geschützte Werkstätten, 8 geschützte Wohnstätten), sozial schwachen Familien (22 Kinder- und Jugendclubs, 8 Tagesstätten für Roma-Kinder, Dorf des Zusammenlebens in Ostrava-Muglinov⁶⁰³), Drogenabhängigen (11 Kontaktzentren), alten und einsamen Menschen (32 Altenheime, 9 Pflegeheime, 88 Zentren für häuslichen Pflege- und Fürsorgedienst), Schwerstkranken und Sterbenden (4 Hospize, 3 Caritashäuser für Schwerstkranke), Flüchtlingen (15 humanitäre Lager in der Grenznähe, 8 Kleiderlager, 8 Beratungsstellen für Flüchtlinge), aus den Gefängnissen Entlassenen (7 Häuser auf dem halben Weg) und vielen anderen Personen (43 unterschiedlichste Beratungszentren, Projekt Magdala für ehemalige Prostituierte) usw.

Um bei der Öffentlichkeit Aufmerksamkeit für die brennenden sozialen Probleme zu finden, organisieren Caritasverbände Veranstaltungen besonderer Art. So veranstaltet etwa der Diözesanverband Olomouc regelmäßig die Tage der Obdachlosen⁶⁰⁴ oder die Woche für Roma.⁶⁰⁵ Der Diözesanverband Hradec Králové lädt wiederum seit 2001 jährlich zu einem Nationentreffen unter einem Dach, dessen Ziel es ist, die Offenheit der tschechischen Bevölkerung den Ausländern gegenüber zu stärken.⁶⁰⁶ Einen ähnlichen Sinn erfüllt auch der inzwischen zur Tradition gewordene Benefizabend am Tag der Flüchtlinge, der von der Caritaszentrale in Prag organisiert wird.⁶⁰⁷ Schließlich bemüht sich das landesweite Caritasprojekt „Herbst gehört den Senioren“ darum, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die vernachlässigten Probleme des Alterns zu lenken.⁶⁰⁸

Geschickt bemüht sich Caritas auch darum, die Öffentlichkeit in ihre Projekte einzubinden. Gegenüber den freiwilligen Helfern ist sie sehr offen und, um mehr Spenden für eigene Projekte zu bekommen, lässt sie sich neue Ideen einfallen. So veranstaltet sie etwa einfallsreiche

⁶⁰² Vgl. Česká katolická charita 2004, S. 12-15.

⁶⁰³ Seit 2002 steht im nordmährischen Ostrava ein neues Dorf mit 30 Häusern, die für die Opfer des Hochwassers von 1997 gebaut wurden. In zehn Häusern wurden Roma-Familien, in den nächsten zehn Häusern ethnisch-gemischte Familien und in den übrigen zehn Häusern rein „weiße“ Familien untergebracht. Im Dorf gibt es ein Gemeinschaftszentrum, in dem ein langfristiges soziales, vom diözesanen Caritasverband getragenes Programm läuft.

⁶⁰⁴ Vgl. Pressestelle vom 14. 06. 2005, Dny o bezdomovectví v Olomouci.

⁶⁰⁵ Vgl. Pressestelle vom 03. 04. 2003, Týden pro romské spoluobčany.

⁶⁰⁶ Vgl. Pressestelle vom 03. 11. 2003, Setkání národů pod jednu střechou.

⁶⁰⁷ Vgl. Pressestelle vom 31. 03. 2005, Benefiční večer Charity ke Dni uprchlíků.

⁶⁰⁸ Vgl. Pressestelle vom 11. 10. 2002, Tisková konference k zahájení kampaně Podzim patří seniorům.

Sammlungen wie Ziegelverkäufe,⁶⁰⁹ Projektmärsche, unterschiedlichste Benefizveranstaltungen u. ä. Die finanziellen Mittel für die Tätigkeit der Caritas als einer Non-Profit-Organisation stammen dabei aus verschiedenen Quellen. Wurde der Jahreshaushalt im Jahr 1989 beinahe zu 100 % vom Staat gedeckt, war im Jahr 2004 am Haushalt in Höhe von 1,494 Milliarden Kronen (ca. 50 Mil. Euro) nur zu 23 % der Staat beteiligt, zu 16,3 % Gemeinden und Regierungskreise, zu 1,4 % die Sponsoren aus dem Ausland und zu 7,2 % die einheimischen Sponsoren. Die Erträge der Dienstleistungen, die Zahlungen von Klienten und die Zahlungen von den Krankenkassen machen einen Anteil von 37,5 % aus.⁶¹⁰ Schließlich widmet Caritas eine große Aufmerksamkeit der Ausbildung ihrer eigenen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter. Dafür unterhalten die Diözesanverbände und der landesweite Verband mehrere Bildungszentren, die Vorträge, Seminare und Bildungskurse, welche thematisch von der sozialen Arbeit über die medizinische Problematik bis zum Management und Berufsethik reichen, veranstalten. Ihre Bildungsprogramme bieten die Einrichtungen selbstverständlich nicht nur für eigene Leute, sondern auch für Mitarbeiter anderer sozialer und karitativer Verbände.

Es würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, würde man die Tätigkeit der tschechischen Caritas in ihrer ganzen Breite in diesem Text darstellen wollen. Trotzdem sei hier nun erlaubt, drei Projekte vorzustellen, die einen wesentlichen Einfluss auf das Wachsen und die Werte der tschechischen Bürgergesellschaft haben. Es handelt sich um die humanitäre Hilfe der Caritas im Ausland, um das Patenschaftsprojekt und um das Projekt der Drei-König-Sammlung.

Die humanitäre Hilfe der Caritas im Ausland, vor allem in der Entwicklungswelt und in den Ländern, welche vom Krieg und von Naturkatastrophen betroffen sind, ist umfangreich und von großer Bedeutung. Einerseits trägt sie dort zu Notminderung bei, wo es am meisten nötig ist, und andererseits hält sie wach bzw. unterstützt sie in der tschechischen Gesellschaft den Gedanken der Solidarität mit der dritten Welt. Eine authentische und freiwillige Entwicklungshilfe der Bevölkerung hat nämlich in Tschechien fast keine Tradition; es gibt kaum Dritte-Welt-Gruppen oder andere vergleichbare Initiativen. So ist Caritas eine der wenigen Organisationen, welche die Augen der Tschechen auf die Not hinter ihrer Staatsgrenze richten kann. Caritas ist aber gleich auch eine der größten Organisationen unter jenen, die sich auf dem Feld der humanitären Hilfe betätigen. Bei Notfällen eröffnet sie gleich spezielle Spendenkonten und schickt ihre Mitarbeiter in betroffene Gebiete, um dort sofortige Hilfe leisten zu können. Die Professionalität, mit der sie

⁶⁰⁹ Vgl. Pressestelle vom 14. 09. 2004, Brněnská cihla 2004.

⁶¹⁰ Vgl. Česká katolická charita 2005, S. 39.

arbeitet, stärkt wiederum das Ansehen der Organisation, so dass sie im Notfall in kurzer Zeit bedeutende Geldsummen zur Verfügung stellen kann. In Ruanda, Somalia, Sudan (Darfur), Rumänien, Irak, Afghanistan war oder ist die Tschechische Katholische Caritas tätig. Ihr letzter großer Einsatz im Ausland galt den Opfern der Tsunami-Katastrophe im Indischen Ozean am Jahresende 2004. Für diesen Zweck konnte sie damals in einer sehr kurzen Zeit 56,9 Mil. Kronen (ca. 2 Mil. Euro) sammeln.⁶¹¹

Auch mit dem nächsten Projekt - dem Patenschaftsprojekt - begibt sich Caritas in eine ähnliche Richtung.⁶¹² Die im Westeuropa seit langem bekannte Form der Unterstützung von Kindern in der Dritten Welt durch die Übernahme ihrer Ausbildungskosten hat sie als erste Organisation in Tschechien der Öffentlichkeit im Jahr 1993 vorgestellt. Seitdem hat sich das Projekt weit entwickelt. Bereits fünf Diözesanverbände realisieren ein eigenes Patenschaftsprojekt – insgesamt in neun Ländern. Die meisten Kinder werden in Indien „adoptiert“ – Ende des Jahres 2004 waren es 9 230 Kindern - und in Uganda, wo 3 814 Kinder ihre „Adoptiveltern“ in Tschechien gefunden haben. Die Jahressummen pro Kind sind dabei für Tschechien, wo der durchschnittliche Monatslohn etwa 18 500 Kronen (ca. 617 Euro) ist, gar nicht gering. Sie liegen zwischen 4 900 Kronen in Indien und 8 500 Kronen in Uganda. Trotzdem finden sich immer mehr Einzelpersonen, aber auch ganze Schulklassen, ja sogar ganze Unternehmen,⁶¹³ die eines oder mehrere Kinder auf diese Weise adoptieren. Insgesamt wurden im Jahr 2004 über die tschechische Caritas etwa 15 000 Kinder in neun Ländern „adoptiert“. Die im Rahmen des Projektes für Indien jährlich zur Verfügung gestellte Summe übertrifft bei weitem die Höhe der Entwicklungshilfe des tschechischen Staates für dieses Land.⁶¹⁴ Mit diesem Projekt fördert die Caritas wie kein anderer in Tschechien die Sensibilität und das Bürgerengagement für die Armen unserer Welt.

Ein letztes Projekt, das den Beitrag der Caritas zum Aufbau der tschechischen Bürgergesellschaft verkörpert und sie zugleich unter die wichtigsten bürgerschaftlichen Akteure eindeutig positioniert, ist die Drei-König-Sammlung.⁶¹⁵ Es handelt sich um eine inzwischen landesweite Geldsammlung, deren Ursprung im Caritasverband der Diözese Olomouc liegt. Ende der 90er

⁶¹¹ Vgl. Pressestelle vom 21. 02. 2005, *Tříkrálová sbírka 2005 převýšila předchozí ročníky*.

⁶¹² Vgl. www.charita-adopce.cz

⁶¹³ So bezahlt etwa das Unternehmen Eurest täglich ein Mittagessen für 30 Kinder in einer indischen Schule (www.charita-adopce.cz).

⁶¹⁴ Vgl. Pressestelle vom 11. 03. 2003, *Zpráva z cesty kardinála Vlka do Indie*.

⁶¹⁵ Vgl. www.trikralovasbirka.cz. In Deutschland ist eine ähnliche Sammlung unter dem Namen „Sternsingeraktion“ bekannt.

Jahre erneuerte man hier die alte Tradition der Drei-König-Sänger und gab ihr einen neuen Inhalt. Gruppen von Kindern, als Heilige-Drei-Könige verkleidet, machen sich auf den Weg und sammeln von Haus zu Haus Geld für verschiedene soziale Projekte der örtlichen Caritasverbände.⁶¹⁶ Die rasche Verbreitung der Sammlung und ihr Erfolg belegen die Angaben über die gesammelten Geldsummen und über die Anzahl der beteiligten Drei-König-Gruppen.

Tab. 4: Drei-König-Sammlung – Anzahl der Gruppen und gesammelte Geldsummen

Jahr	2001	2002	2003	2004	2005
Anzahl der Gruppen	5 572	7 797	9 210	10 422	12 412
gesammelte Summe (Mil. CZK)	31,93	37,05	42,79	44,68	62,27

Quelle: Česká katolická charita 2005

Die Bedeutung der Sammlung ist in der Tat groß. Sie fördert subsidiäres Handeln, macht den Gedanken der Solidarität in der Kommune gegenwärtig und schließt Menschen in die Caritasarbeit ein, die viel gar keinen Bezug zur Kirche bzw. zur Religion haben. Die Drei-König-Sammlung ist somit ein hervorragendes Beispiel dafür, wie die katholische Kirche als ein bürgergesellschaftlicher Akteur mit der ihr eigenen Kompetenz an die christlichen Werte der Nächstenliebe und der Verantwortung in der Gesellschaft innovativ erinnern kann. Im Grunde lässt sich aber diese Aussage auf das gesamte Wirken der Katholischen Caritas in der tschechischen Bürgergesellschaft übertragen. Sie ist es nämlich, die als eine kirchliche Einrichtung mit ihren hauptamtlichen und vielen ehrenamtlichen Mitarbeitern die katholische Kirche eindeutig mitten in die civil society positioniert. Sie ist es, die ohne Vorbehalt mit ähnlich ausgerichteten säkularen Organisationen und mit anderen bürgergesellschaftlichen Subjekten erfolgreich kooperiert und dabei deutlich die in Tschechien weit verbreiteten antiklerikalen Tendenzen abzubauen hilft. Ohne Caritas wäre somit sowohl die Kirche als auch die Bürgergesellschaft in Tschechien um vieles ärmer und wesentlich weniger entwickelt.

Es gäbe noch weitere karitative und soziale Projekte der Caritas und anderer kirchlicher Einrichtungen, die einfallsreich sind und als Beleg für bürgerschaftliches Engagement der tschechischen Kirche gelten können.⁶¹⁷ Sie alle aufzuführen, ist nicht der Sinn der vorliegenden Arbeit.

⁶¹⁶ 65 % der gesammelten Summe bleiben dem örtlichen Caritasverband, der Rest kommt den zentralen Caritasprojekten zu Gute.

⁶¹⁷ Für besonders interessierte Leser kann noch ein Hinweis auf das Projekt der Prager Schwestern des Karl Borromäus gemacht werden. Am Stadtrand von Prag betreiben die Schwestern ein Altenheim, in dem als Sanitäter

Trotzdem sei erlaubt, noch auf ein soziales Projekt hinzuweisen. Seine Bedeutung ist besonders groß und es erreicht einen breiten Menschenkreis. Es handelt sich um das Projekt der Jugendzentren bzw. Kinder- und Jugendhäuser, die seit Mitte der 90er Jahre vielerorts, meistens von Salesianern Don Boscos, aufgebaut wurden. Es sind Einrichtungen - zurzeit zwölf - die eine offene Jugendarbeit praktizieren. Überwiegend an den Peripherien der großen Städte, mitten in den Plattenbausiedlungen platziert, werden sie zu einem natürlichen Sammelpunkt für Kinder und Jugendliche; unter anderem auch für Kinder und Jugendliche aus sozial schwachen Familien. Die Zentren bieten einerseits regelmäßige Freizeitbetätigung in verschiedensten Zirkeln (Sport, Musik, Theater, Pfadfinder ...) und andererseits offene Räume und einmalige Veranstaltungen für Straßenkinder und unorganisierte Jugend. Mit dieser Tätigkeit übernehmen sie eine wichtige Rolle bei der Prävention der Jugendkriminalität und anderer pathologischer Erscheinungen wie Drogen- und Alkoholkonsum. Die Zentren werden von bezahlten Fachkräften geführt und verwaltet, an ihrer Arbeit nehmen jedoch auch viele freiwillige Helfer als Zirkelleiter, Sporttrainer, Turner usw. teil. Im Durchschnitt sind 540 Kinder und Jugendliche in jeder dieser Einrichtungen registriert, die Zahl derjenigen, die an den „offenen“ Veranstaltungen ohne eine Evidenz teilnehmen, ist noch drei- bis viermal höher. Der Beitrag, den diese Zentren für den Aufbau bürgergesellschaftlicher Strukturen in den Plattenbausiedlung leisten, ist nicht zu übersehen. Zwischen den Hochhäusern gibt es nämlich sonst nur selten Freizeitangebote und Gelegenheitstreffs, wo sich natürliche soziale Bindungen entwickeln könnten. Die Zentren als ein originärer Ort der sozialen Diakonie der tschechischen Kirche bieten so etwas und werden somit zu einem integralen Bestandteil der dortigen civil society.

5.2.4 Kirchliche Erwachsenenbildung – ein ungewolltes Kind der tschechischen Kirche?

Die Energie, die in der tschechischen katholischen Kirche in die Erwachsenenbildung (sowohl der erwachsenen Laien als auch der breiten Öffentlichkeit) investiert wird, ist - abgesehen von der universitären Ausbildung - im Vergleich zu anderen kirchlichen Aktivitäten eher gering. Die Ursache liegt wohl in der Ansicht, Bildung gehöre nicht zu den allerersten Prioritäten kirchlicher Aktivitäten. Fast alle der heute existierenden katholischen oder der katholischen Kirche nahe stehenden Bildungseinrichtungen führen ihren Ursprung auf Initiativen von Laien zurück.

und Pfleger nicht nur Ordensschwester und Laienpersonal tätig sind, sondern auch einige im Objekt untergebrachte Frauenhäftlinge. Das Altenheim, an dessen Arbeit sich auch einige freiwillige Helfer beteiligen, entwickelte sich zu einem kulturellen und sozialen Zentrum des Stadtviertels mit einem reichen Kulturprogramm, mit Ausstellungen und anderen öffentlich zugänglichen Veranstaltungen (mehr dazu unter www.domovrepy.cz).

Bischöfliche Initiativen bleiben eher eine Ausnahme.⁶¹⁸ Kirchliche Bildungsarbeit in Pfarrgemeinden ist so gut wie unbekannt. Am ehesten findet man sie noch in Großstädten wie Prag oder Brno. Wenn einmal Vorträge in Pfarrgemeinden stattfinden, dann meist zu spirituellen Themen. Für die überwiegende Mehrheit der tschechischen Katholiken ist somit Erwachsenenbildung auf Pfarrebene ein Fremdwort.

Auf nationaler Ebene gibt es heute im Grunde nur zwei Einrichtungen, die als bürgergesellschaftliche Akteure im Bereich der Erwachsenenbildung tätig sind: die Tschechische Christliche Akademie und die Mährisch-Schlesische Christliche Akademie. Daneben betätigen sich in einem kleineren Rahmen - überwiegend auf der regionalen Ebene - weitere Träger der Erwachsenenbildung: Diözesanes Theologisches Institut in Hradec Králové, Christliches Institut in Ostrava, Akademické týdny (Akademische Wochen), Diözesaninstitut für die Verbreitung der Soziallehre der Kirche, einige kirchliche Verbände (Kolping, Křesťan a práce /Christ und Arbeit/), einige wenige Ordensgemeinschaften (Dominikaner) und Pastoralzentren.

Die wichtigste und am meisten verbreitete Bildungsinstitution im kirchlichen Bereich ist die Tschechische Christliche Akademie (ČKA).⁶¹⁹ Sie ist ein 1990 in Prag gegründeter ökumenischer Verein mit rund 1 700 Mitgliedern, 10 Fachsektionen und mehr als 60 Ortsgruppen im ganzen Land. Landesweit organisiert die Akademie jährlich im Durchschnitt 250 Veranstaltungen für ca. 12 000 Teilnehmer. Es handelt sich um Vorträge, Vortragszyklen, Kolloquien und Seminare sowohl zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen als auch zu geistigen und spirituellen Themen. Das Programm zielt primär auf die kirchlich sozialisierte Öffentlichkeit. Viele Einzelveranstaltungen richten sich aber auch an kirchlich ungebundene Interessierte und an die Allgemeinheit. Einen festen Bestandteil der Akademiearbeit stellen ebenfalls diverse Forschungsprojekte dar.⁶²⁰ In den 90er Jahren publizierte die Akademie außerdem in mehreren Editionsreihen mehr als 40 Bücher eigener und ausländischer Autoren, heutzutage gibt sie die Quartalschrift *Universum* und eine Revue für das Kirchenrecht heraus. In

⁶¹⁸ Die einzige Bildungseinrichtung der katholischen Kirche, die ihren Ursprung auf eine bischöfliche Initiative zurückführt, ist das weiter unten vorgestellte Diözesane Theologische Institut in Hradec Králové.

⁶¹⁹ Vgl. www.studovna.cz/cka

⁶²⁰ So hat etwa die ČKA in den 90er Jahren das internationale Forschungsprojekt „Aufbruch“ initiiert und in der Tschechischen Republik durchgeführt. Das Forschungsprojekt hatte u. a. zum Ziel, in zehn postkommunistischen Ländern die Auseinandersetzung der katholischen Kirchen mit der neuen gesellschaftlichen Situation zu untersuchen. In den Jahren 1997-2000 realisierte die Akademie ein Forschungsprojekt, das der Fachöffentlichkeit unter dem Namen „Die Kirchen in den postkommunistischen Transformationsprozessen“ bekannt ist. Derzeit läuft in der ČKA ein sozialetisches Projekt zum Thema „Gesellschaftliches Engagement deutscher Unternehmen in Tschechien“.

der Vergangenheit (1996-2004) verwaltete die ČKA auch die Zentrale Katholische Bibliothek, die größte theologische und philosophische Bibliothek im Lande mit der Nachkonzilsliteratur. Die Akademie ist jedoch nicht nur eine Bildungseinrichtung, sondern wirkt auch als eine intermediäre Institution. Sie vermittelt das Gespräch zwischen Religion und Kultur, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und anderen Systemen. Das tut sie mit Hilfe von themenspezifischen Kolloquien unter dem Namen Laboratorium des Dialogs (seit 1997 veranstaltete sie bereits 50 solcher Kolloquien), zu denen sie jeweils einen kleinen Kreis fachkompetenter Persönlichkeiten aus verschiedenen Bereichen zu einem ausgewählten Thema zusammenführt.⁶²¹ Ein ähnliches Ziel verfolgen auch die zahlreichen von der Akademie organisierten Podiumsdiskussionen und Konferenzen. Im Laufe der 90er Jahre wurde die Akademie dank dieser Initiativen zu einer unabdingbaren Komponente der tschechischen Bürgergesellschaft. Entstanden von unten bzw. durch Eigeninitiative wird sie auch noch heute zum großen Teil durch ehrenamtliche Mitarbeiter getragen. Sie bereichert den Dialog der Gesellschaft mit christlichen Werten und Anschauungen. Umso überraschender mag es sein, dass sie weder von den Diözesen noch von der Bischofskonferenz mitfinanziert wird. Die Tschechische Christliche Akademie kann ihre Tätigkeit nur aufgrund von Spenden ausländischer Sponsoren und dank einer einmaligen Immobilienspende des Erzbistums Prag ausüben.

Im mährisch-schlesischen Teil der Republik - im Osten des Landes - wirkt in einer vergleichbaren Weise die Mährisch-Schlesische Christliche Akademie (MSKA).⁶²² Mit beinahe ein Tausend individuellen und einigen kollektiven Mitgliedern engagiert sich auch sie im Bildungsbereich. Ihre Ziele sind denen der ČKA sehr ähnlich. Was jedoch die Arbeit der MSKA vermissen lässt, ist die intermediäre Komponente. Sie orientiert sich nämlich beinahe ausschließlich auf den innerkirchlichen Bereich. Der Dialog mit der „Außenwelt“, der Weltauftrag der Kirche, hat - dem Programm nach - für diese Akademie keine besondere Priorität. Die MSKA arbeitet heute in elf mährischen Städten. Dabei ist ihre Arbeit noch stärker als bei ihrer „tschechischen Schwester“ vom Engagement der ehrenamtlichen Mitarbeiter abhängig. Seit einigen Jahren organisiert dieser Verband zusätzlich zu den üblichen Vorträgen eine thematische Konferenz für christliche Akademiker - die sog. Akademischen Tage. Außerdem publiziert die Mährisch-Schlesische Christliche Akademie auch ein eigenes Periodikum – die Zeitschrift „Dialog Europa XXI“.

⁶²¹ In der letzten Zeit wurden Themen behandelt wie „Bildung als eine erstrangige Aufgabe für Europa“, „Was haben wir in Athen unterschrieben?“ „Der heutige Mensch und das Phänomen des Todes“, „Bedeutung und Perspektiven des kirchlichen Schulwesens“ u. ä.

⁶²² Vgl. www.mska.biz/onas

Seit Mitte der 90er Jahre arbeitet mit einer minimalen finanziellen Ausstattung im nordmährischen Ostrava ein Verein namens Christliches Institut (Křesťanský institut).⁶²³ Der Verein konzentriert sich auf die Bildungsarbeit unter den christlichen Pädagogen, Ärzten und Ingenieuren. Die Arbeit wird ausschließlich durch ehrenamtlich Engagierte geleistet. Nach eigenen Angaben bemüht sich das Institut um die Durchsetzung und Vertretung der christlichen Werte in der Gesellschaft. An das Institut ist ein Zentrum für soziale Bildung angegliedert. Trotz der hochtrabenden Bezeichnung „Zentrum“ handelt es sich jedoch dabei um eine Institution ohne Festangestellte, weshalb sie nur schwer professionelle Arbeit leisten kann. Dennoch organisiert das Zentrum ab und zu Seminare zu aktuellen gesellschaftlichen Themen und versucht, durch Vorträge im innerkirchlichen Bereich die Katholische Gesellschaftslehre zu verbreiten.

Eine ähnliche Einrichtung wie das Zentrum für soziale Bildung ist auch das Diözesaninstitut für die Soziallehre der Kirche der Diözese Brno. Das Institut wurde am Anfang der 90er Jahre auf Anregung einiger katholischer Laien und Priester vom Bischof gegründet. Ohne auf eine feste finanzielle Basis und professionelle Mitarbeiter zurückgreifen zu können, beschränkt sich die Tätigkeit des Instituts weitgehend auf die Erwachsenenbildung in den einzelnen Pfarreien und auf diverse Veranstaltungen zu sozial-ethischen Themen.

Eine weitere Initiative - Akademische Wochen⁶²⁴ - lässt sich als eine zweiwöchige Sommerakademie mit einer Reihe von interessanten Vorträgen und Diskussionsrunden beschreiben, die meistens den Platz und die Aufgaben des Christentums in der modernen Gesellschaft reflektieren. Die Akademischen Wochen werden seit 1991 jährlich mit mehr als 100 Teilnehmern unter der Schirmherrschaft der Diözese Hradec Králové im ostböhmischen Nové Město nad Metují veranstaltet und haben sich inzwischen zu einem anerkannten Treffpunkt für gesellschaftlich engagierte Christen aus der gesamten Republik entwickelt.

Die einzige Institution im Bereich der Erwachsenenbildung, die ihre Entstehung der Initiative eines Ortsbischofs verdankt und die von der Diözese dementsprechend finanziell auch gefördert wird, ist das Diözesane Theologische Institut in Hradec Králové.⁶²⁵ Das Ende 1999 gegründete Institut, das einen Direktor und zwei hauptamtliche Mitarbeiter beschäftigt, hat keine eigene Rechtssubjektivität und wirkt im Rahmen der Diözesanstruktur. Es gewährleistet die

⁶²³ Vgl. www.volny.cz/kio.ostrava, Telefongespräch mit Frau Strykova vom Sekretariat des Instituts am 22. November 2005.

⁶²⁴ Vgl. www.akademicketydny.info

⁶²⁵ Vgl. www.diecezchc.cz

theologische Aus- und Weiterbildung in der Diözese sowohl in dem dortigen akademischen Milieu als auch im pastoralen Bereich und in der allgemeinen Bildungsarbeit. So gestaltet es etwa einen dreijährigen Studiengang „Pädagogische Spezialisierung im Fach Religion“ an der staatlichen Universität Hradec Králové, führt einen dreijährigen Zyklus von Weiterbildung für Neupriester, Ständige Diakone und Pastoralassistenten in der Diözese durch und bietet Vortragsreihen für die breite Öffentlichkeit an. Außerdem organisiert das Institut jährlich eine dreitägige theologische Konferenz mit jeweils mehr als 100 Teilnehmern. Das Institut beschränkt sich absichtlich - wie seinem Namen zu entnehmen ist - ausschließlich auf den theologischen Bereich. Eine breiter gefasste Erwachsenenbildung (etwa im gesellschaftspolitischen Bereich) wie auch eine intermediäre Arbeit - ähnlich der, die die Tschechische Christliche Akademie praktiziert - wird vom Institut nicht angestrebt. Trotzdem ist diese Initiative - jedenfalls wegen der Bildungsprogramme für die breite Öffentlichkeit - eindeutig als ein erfreuliches Beispiel des bürgerschaftlichen Engagements der Kirche im Bildungsbereich zu betrachten.

Das beschriebene Engagement des Bischofs von Hradec Králové im Bereich der Erwachsenenbildung bleibt jedoch in den offiziellen Strukturen der tschechischen Kirche eine Ausnahme. Es fehlt der tschechischen Kirche an Bildungskonzepten. Es fehlt ihr jedoch auch an Bildungshäuser, wo solche Konzepte entwickelt und realisiert werden könnten. Die Arbeit der Tschechischen Christlichen Akademie, die inzwischen innerhalb der bürgerschaftlichen Strukturen wertgeschätzt und respektiert wird, wird von der Mehrzahl der Bischöfe gewiss nicht abgelehnt, aber selten moralisch und nie finanziell unterstützt. Die offensichtliche Verkennung der Bedeutung der Erwachsenenbildung trägt ohne Zweifel zu dem mangelhaften gesellschaftspolitischen Engagement der tschechischen Katholiken und zu ihrem nicht seltenen Rückzug in innerkirchliche Aktivitäten bei. Dass dieser Zustand in einem krassen Gegensatz zu der von der katholischen Kirche so oft proklamierten Unterstützung der Bürgergesellschaft steht, ist offenkundig.

5.2.5 Kirchliches Schulwesen als ein der Instrumente für das Engagement der Kirche in der Bürgergesellschaft

Wenn auch im Mittelpunkt des vom Staat erteilten schulischen Bildungsauftrag die Vermittlung kognitiver Wissensbestände steht, hat die Schule in mehrfacher Hinsicht eine Bedeutung als ein wichtiger Akteur der Bürgergesellschaft. Sie trägt nicht nur eine Verantwortung für die Entwicklung bürgerschaftlicher Handlungsdispositionen und sozialer Kompetenzen bei ihrer Schülern, sondern kann zu einem Kristallisationspunkt der bürgerschaftlicher Aktivitäten in ihrer

Umgebung werden. Deutlich zeigen dies zahlreiche Beispiele aus der angelsächsischen Welt, wo gerade Schulen den bevorzugten Ort des bürgerschaftlichen Engagements darstellen. Die Schüler werden dort selbstverständlich zum freiwilligen Engagement in den unterschiedlichsten inner- oder außerschulischen Feldern angehalten und auch die Eltern werden in die diversen Aktivitäten rund um die Schule einbezogen. Die Lage in Tschechien ist in dieser Hinsicht deutlich anders. Trotzdem gibt es auch hier Schulen, die sich redlich darum bemühen, mehr als nur eine Wissensvermittlungsinstanz zu sein. Die kirchlichen Schulen gehören in den meisten Fällen ohne Zweifel dazu. Ein kurzer Blick auf das kirchliche Schulwesen soll das in diesem Absatz zeigen.

Anfangs muss jedoch klar gestellt werden, dass die katholische Kirche im Schulangebot in der Tschechischen Republik nur minimal vertreten ist. Sehr schwach - etwa im Vergleich mit Deutschland - ist ihre Präsenz besonders in der vorschulischen Erziehung. Im ganzen Land betreibt die katholische Kirche nur 14 Kindergärten.⁶²⁶ Das bedeutet, dass von den ca. 280 000 Kindern,⁶²⁷ die einen Kindergarten besuchen, nur ein winziger Teil - ca. 600 Kinder - in einen katholischen Kindergarten gehen. Die höchste Zahl von Kindergärten in katholischer Trägerschaft weist die Erzdiözese Prag aus, nämlich neun (sechs davon in Prag). Angesichts dessen fragt man sich, warum diejenigen Diözesen, die aufgrund einer höheren Religiosität gute Voraussetzungen für das Betreiben von kirchlichen Kindergärten hätten (etwa Olomouc, Brno und Hradec Králové) diese Möglichkeit zum Engagement in der Bürgergesellschaft nicht wahrnehmen. Die Erfahrung der vorhandenen katholischen Kindergärten zeigt doch, dass sie für ein solches Engagement ein hervorragendes Instrument darstellen. Im Laufe ihrer meistens nicht zu langen Existenz (im Durchschnitt 10-15 Jahre) etablierten sich nämlich viele dieser Kindergärten in den Gemeinden bzw. Stadtvierteln, wo sie wirken, zu Zentren des gesellschaftlichen Lebens. Sie bereiten Veranstaltungen wie Familiennachmittage, Laternenzüge, Kinderspiel- und Bekleidungsbasare für eine breite Öffentlichkeit vor, bieten Bildungsabende zum Thema Erziehung, Familie, Partnerschaft usw. an und realisieren unterschiedliche Sozialprojekte wie Seniorenbesuche u. ä. Nicht selten beteiligen sie sich auch an verschiedenen karitativen Sammlungen (etwa der Drei-König-Sammlung) und entwickeln eine Reihe anderer Aktivitäten. In einigen Fällen hat ein solches breites Engagement der Kindergärten sogar zur Gründung von eigenständigen Mütterzentren geführt,⁶²⁸ die locker an den jeweiligen Kindergarten angebunden sind. In der Regel binden auch die kirchlichen Kindergärten - mehr als

⁶²⁶ Vgl. Sekce církevního školství ČBK 2004, S. 4-17.

⁶²⁷ Vgl. www.czso.cz

⁶²⁸ Das ist etwa der Fall bei dem kirchlichen Kindergarten „Studánka“ in Prag.

die kommunalen Kindergärten - die Eltern in die Erziehungsarbeit und das Kindergartenprogramm ein. Größere Mitspracherechte und ein funktionierender Elternbeirat kennzeichnen letztlich die meisten katholischen Kindergärten. Die kirchlichen Kindergärten mit ihrem klaren Erziehungskonzept und christlichen Wertekanon verkörpern somit eine der geeigneten Formen des bürgerschaftlichen Engagements der Kirche in der säkularisierten tschechischen Gesellschaft.

Zahlenmäßig nicht besser als bei den Kindergärten ist die Präsenz der katholischen Kirche bei den Grundschulen (1. - 9. Klasse). Sie betreibt 18 Schulen dieser Art, die von 3 785 Schülern besucht werden.⁶²⁹ Insgesamt besuchen 917 738 Schüler⁶³⁰ in Tschechien eine Grundschule, so dass nur ein unbedeutender Anteil der tschechischen Schüler eine katholische Grundschule besucht. Regional sind die katholischen Grundschulen besser verteilt als die Kindergärten. Abgesehen von wenigen Ausnahmen sind die meisten katholischen Grundschulen in bevölkerungsreichen Städten angesiedelt. Dominanter als bei den Kindergärten ist hier das stärker religiöse Mähren mit neun Grundschulen vertreten. Auch für die katholischen Grundschulen gilt das, was bereits für die Kindergärten geschrieben wurde. Umfangreiches außerschulisches Engagement kennzeichnet diese Schulen aus. Nicht nur, dass vielfältige Interessenzirkel wie Sport, Handarbeit, Theater, Tanz, Schulchöre, Ministrantenzirkeln u. ä. den Schülern angeboten werden, sondern die Schulen gründen selbst diverse Kinder- und Jugendclubs, ja in einem Fall sogar ein kommunitäres Zentrum.⁶³¹ Manche katholische Schulen haben auch ein eigenes Schülerparlament. Die Existenz der bis vor kurzem im tschechischen Schulwesen unverbindlicher Schulräte gilt an den katholischen Schulen schon lange als eine Selbstverständlichkeit. Auch die Zusammenarbeit der katholischen Grundschulen mit ihrer Umgebung ist überdurchschnittlich groß. Die Schulen binden sich in städtische und regionale Aktivitäten ein (kulturelle Auftritte, Teilnahme an der Kampagne „30 Tage für das bürgergesellschaftliche Sektor“, lebendige Weihnachtskrippe), sie arbeiten jedoch auch bei verschiedenen Anlässen mit den Pfarrgemeinden zusammen, in deren Nähe sie sich befinden.

Am besten ist jedoch die katholische Kirche bei den Sekundarschulen vertreten. Neben den 14 Fachschulen (1 966 Schüler)⁶³² mit überwiegend sozialer und medizinischer Ausrichtung

⁶²⁹ Vgl. Sekce církevního školství ČBK 2004, S. 18-36.

⁶³⁰ Vgl. www.czso.cz

⁶³¹ Vgl. Pressestelle vom 14. 05. 2003, Církevní základní škola Přemysla Pittra získala finanční podporu na provoz komunitního centra.

⁶³² Vgl. Sekce církevního školství ČBK 2004, S. 18-36.

(Sozialarbeiter und Krankenpfleger) spielen die katholischen Gymnasien eine bedeutende Rolle. Es handelt sich dabei sowohl um vierjährige als auch um achtjährige Gymnasien. Die katholische Kirche trägt 18 solcher Schulen mit insgesamt 6 330 Schülern,⁶³³ so dass beinahe 5 % aller Gymnasiasten in der Tschechischen Republik in katholische Gymnasien gehen.⁶³⁴ Jede Diözese hat mindestens ein eigenes Gymnasium, die Erzdiözesen Prag und Olomouc drei und in der Diözese Brno gibt es sogar fünf katholische Gymnasien. Auch für die Gymnasien gilt, was bereits über die Grundschulen berichtet wurde: für die Schüler werden umfangreiche außerschulische Aktivitäten angeboten, die Eltern und Schüler haben die Möglichkeit, über Schülerparlamente und Schulräte den Gang der Schule zu beeinflussen. Für tschechische Verhältnisse ist auch die Einbindung der Sekundarschulen in das Leben der umliegenden politischen und kirchlichen Gemeinden mittels verschiedener sozialer, ökologischer und kultureller Projekte⁶³⁵ ist für tschechische Verhältnisse ungewöhnlich intensiv.

Zusätzlich zu den Fachschulen und Gymnasien trägt die katholische Kirche noch fünf Fachhochschulen für Publizistik, Gesundheitswesen, Sozialpädagogik, Pädagogik und Caritaswissenschaft.⁶³⁶ Voraussetzung zum Studium an diesen Hochschulen ist das Abitur. Das Studium ist jedoch nicht gleichbedeutend mit einem Universitätsstudium. Vier der Fachhochschulen befinden sich in der Erzdiözese Prag, die Fachhochschule für Caritaswissenschaft in Olomouc. Im Schuljahr 2004/2005 studierten an diesen fünf Fachhochschulen insgesamt 1 296 Studenten.⁶³⁷

Der kurze Blick auf das katholische Schulwesen in Tschechien zeigt, dass es den dortigen katholischen Schulen erfolgreich gelingt, sich in die lokale Bürgergesellschaft einzubetten. Sie öffnen sich sowohl nach innen als auch nach außen und wirken aktiv vor Ort. Die Mehrheit der katholischen Schulen praktiziert inzwischen kulturelle und soziale Lernprojekte, die soziale Orte, Akteure und Zusammenhänge außerhalb der Schule einschließen. Nicht selten sind es gerade die katholischen Schulen, die bei den Pfadfindern, Sportvereinen, Kirchen, kulturellen und sozialen Einrichtungen, ja sogar bei privatwirtschaftlichen Akteuren Kooperationsbereitschaften wecken. Die Tatsache, dass den Schülern und ihren Eltern in Form der Beteiligung an der schulischen Selbstverwaltung und das nicht nur bei sozialen und kulturellen, sondern auch bei pädagogischen

⁶³³ Vgl. Sekce církevního školství ČBK 2004, S. 38-55.

⁶³⁴ Das Tschechische Statistische Amt gibt für das Schuljahr 2004/2005 142 374 Gymnasiasten an (www.czso.cz).

⁶³⁵ Vgl. Pressestelle vom 15. 10. 2005, Biskupské gymnázium otevírá klub pro maminky s postiženými dětmi. Vgl. Pressestelle vom 28. 06. 2005, Studenti Biskupského gymnázia v Ostravě zapojeni do projektu Břeh.

⁶³⁶ Vgl. Sekce církevního školství ČBK 2004, S. 85.

⁶³⁷ Vgl. ebd.

und wirtschaftlichen Aufgaben⁶³⁸ mehr Mitsprachemöglichkeiten und mehr Mitverantwortung eingeräumt werden, unterstützt zusätzlich bei den katholischen Schulen den Trend zur Öffnung hin. Nicht zuletzt darauf kann man das große Interesse seitens der Schüler und ihrer Eltern an den katholischen Schulen zurückführen. Die katholischen Schulen müssen auf Grund fehlender Plätze jährlich viele Interessenten ablehnen. Das katholische Schulwesen ist zwar quantitativ verschwindend klein, qualitativ jedoch überdurchschnittlich gut. Die Absolventen kirchlicher Grundschulen sind bei den Aufnahmeprüfungen an Gymnasien erfolgreicher. Dasselbe gilt für die Absolventen der katholischen Gymnasien im Hinblick auf das Universitätsstudium.⁶³⁹ Möglichkeiten eines größeren Engagements bieten sich der katholischen Kirche vor allem im vorschulischen und im Grundschulbereich. Sie sind jedoch maßgeblich an die Lösung der Finanzierungsfrage der kirchlichen Schulen bzw. der Frage der Gesamtfinanzierung der Kirche in Tschechien gebunden.⁶⁴⁰

5.2.6 Die Versuche der Kirche um die Teilnahme am Dialog der Bürgergesellschaft – mediale Präsenz der Kirche

Die katholische Kirche Tschechiens bekam mit der Wende von 1989 - nach vielen Jahren der Unterdrückung – eine große Chance, sich als unabhängige und kritische Stimme an den Debatten in der entstehenden Bürgergesellschaft zu beteiligen. Die Voraussetzungen dafür waren damals gar nicht schlecht, denn aufgrund des positiven Zeugnisses vieler Christen in den Jahren der kommunistischen Herrschaft genoss die katholische Kirche ein großes Ansehen. Sie galt als eine Institution, die möglicherweise ein System von moralischen Normen anzubieten habe, die wichtig für das Leben der Gesellschaft sein könnten. Andererseits war die Kirche zu Beginn der 90er Jahre auf den Dialog mit der Gesellschaft nicht vorbereitet. Sie war nach 40 Jahren kommunistischer Verfolgung dezimiert und ihre intellektuellen Eliten waren überwiegend verschwunden. Die Fähigkeit der Kirche sich zu öffnen und einen ernsten Dialog mit der säkularisierten tschechischen Gesellschaft zu führen, war damals noch schlechter entwickelt als es heute der Fall ist. Obwohl die Voraussetzungen seitens der Gesellschaft Anfang der 90er Jahre

⁶³⁸ Suche nach Sponsoren, Übernahme der Reinigungsarbeiten durch Schüler usw.

⁶³⁹ Vgl. dazu Národní ústav odborného vzdělávání 2005.

⁶⁴⁰ Die kirchlichen Schulen werden, mit Ausnahme der Investitionskosten, für die in der Regel der Schulträger bzw. der Immobilieninhaber aufkommen muss, relativ gleich wie die kommunalen Schulen behandelt. Nach der Information des Schulabteilungsleiters der Tschechischen Bischofskonferenz Ing. Kuchyňka vom 23. 11. 2005 bekommen die kirchlichen Schulen im Jahr 2005 etwa 13 % weniger Finanzen zur Deckung der Betriebskosten als die kommunalen Schulen, ihre Lohnkosten werden jedoch im vollen Umfang durch den Staat gedeckt. Was für die kirchlichen Schulen ein großes Problem darstellt, sind die Investitionskosten. Da die Kirche ihr Eigentum bis heute zum größten Teil nicht restituieren konnte, hat sie auch keine Mittel zum Investieren.

günstig waren, gelang es der kirchlichen Hierarchie bis auf einige wenige Ausnahmen nicht, am gesellschaftlichen Dialog aktiv zu partizipieren.⁶⁴¹

Dennoch entstanden in der ersten Hälfte der 90er Jahre verschiedene Gruppen engagierter Christen (z. B. im Umkreis der Tschechischen Christlichen Akademie, der Mährisch-Schlesischen Christlichen Akademie und des Zentrums für das Studium der Demokratie und der Kultur in Brno), die sich mit unterschiedlicher Intensität um die Partizipation der Kirche am Dialog der Bürgergesellschaft bemüht haben. Da sie jedoch fast nie oder nur selten eine Unterstützung seitens der offiziellen Repräsentanten der tschechischen Kirche bekommen haben, mussten ihre Bemühungen notwendigerweise auf halben Weg stecken bleiben. So sind heute auf dem Gebiet des Dialogs zwischen der Kirche und der Gesellschaft von diesen Gruppen nur noch partiell die Tschechische und die Mährisch-Schlesische Christliche Akademie tätig, die an mehreren Plattformen am Dialog der Bürgergesellschaft kontinuierlich partizipieren.⁶⁴²

Seit Anfang des Jahres 2000 lässt ihre Stimme im Dialog der Bürgergesellschaft auch ein offizielles Organ der tschechischen Kirche erklingen - der Tschechische Rat Iustitia et Pax. Dieser Rat setzt sich vor allem für die Einhaltung von Menschenrechten in Tschechien und in der ganzen Welt ein. Er stellt sich gegen ihre Verletzungen und wenn es erforderlich scheint, informiert er darüber die Öffentlichkeit.⁶⁴³ Daneben verfolgt der Rat auch gesellschaftliche Probleme im eigenen Land, zu denen er immer wieder Erklärungen und Stellungnahmen abgibt.⁶⁴⁴ Diese beinhalten Problemlösungsvorschläge, die im Sinne der Katholischen

⁶⁴¹ Siehe dazu das Kapitel 4.2.

⁶⁴² Die Mährisch-Schlesische Christliche Akademie beteiligt sich aktiv an den bioethischen Diskussionen, die Tschechische Christliche Akademie organisiert wiederum das Forum „Laboratorium des Dialogs“, aber auch die Marienbader Gespräche [vgl. Česká křesťanská akademie 1998, 2001(a), 2001(b)] und andere Konferenzen. Selbstverständlich gibt es neben dem kontinuierlichen Engagement der Tschechischen und der Mährisch-Schlesischen Christlichen Akademie im Dialog der Bürgergesellschaft auch einzelne Aktivitäten verschiedener Laiengruppen oder auch offizieller kirchlicher Strukturen, mit denen sie in diesen Dialog eintreten. Als Beispiele dafür können etwa die von Christen organisierte Petition gegen Gewalt und brutalen Sex in Fernsehen und Film (mit mehr als 80 000 Unterschriften) oder die gelegentlichen Erklärungen der Tschechischen Bischofskonferenz zu verschiedenen Themen (Die deutsch-tschechische Nachbarschaft muss gelingen, Versöhnte Nachbarschaft im Herzen Europas oder die Erklärung zum 60. Jahrestag des Kriegsendes) gelten. Vgl. Pressestelle vom 27. 01. 2004, Petice proti násilí a brutálnímu sexu v televizi a ve filmu, vgl. Pressestelle vom 07. 04. 2002, Českoněmecké sousedství se musí zdražit, vgl. Pressestelle vom 21. 03. 2003, Prohlášení biskupských konferencí České republiky a Rakouska, vgl. Pressestelle vom 04. 05. 2005, Prohlášení ČBK k 60. výročí ukončení II. světové války.

⁶⁴³ Vgl. etwa den offenen Brief des Rates an den kubanischen Präsidenten Castro (in: Pressestelle vom 15. 04. 2003, Výzva české Rady Iustitia et Pax prezidentu Castrovi) oder den Aufruf zur Freilassung von religiösen Führern in Vietnam (in: Pressestelle vom 25. 04. 2003, Biskup Malý požaduje propuštění náboženských vězňů ve Vietnamu).

⁶⁴⁴ Seit der Aufnahme seiner Tätigkeit veröffentlichte der Rat bereits mehr als zehn Dokumente – unter anderem „Zur Reform des Gesundheitssystems“ (vgl. Pressestelle vom 09. 05. 2005, Uzdravovat zdravotnictví není jen věcí systému), „Zum Sonntag als dem Tag der Arbeitsruhe“ (vgl. Pressestelle vom 04. 03. 2005, Prohlášení Rady Iustitia

Sozialethik den Abbau von Spannungen in der Gesellschaft zum Ziel haben. Inzwischen konnten die vom Rat publizierten Dokumente eine erstaunlich große Aufmerksamkeit im Dialog der Bürgergesellschaft auf sich ziehen. Somit zeigt es sich, dass die Stimme der Kirche in der Gesellschaft - trotz des latenten Misstrauens - gehört wird, wenn sie sachlich argumentierend und überzeugend auftritt.

Als das beste Beispiel dafür kann die Denkschrift zu den sozialen Fragen in der Tschechischen Republik „Frieden und Wohl“ dienen.⁶⁴⁵ Es handelt sich um ein in der Tschechischen Christlichen Akademie ökumenisch erarbeitetes Schreiben, das im November 2000 von der Tschechischen Bischofskonferenz der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Inspiriert durch vergleichbare Dokumente aus anderen europäischen Ländern (Ungarn, England, Schweiz, Österreich und Deutschland) unterzog die Denkschrift den Prozess der ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Transformation in Tschechien einer kritischen Reflexion. Das Dokument geht von einer historischen Analyse aus, reflektiert die Ereignisse von November 1989 und kritisiert einige Missstände des Transformationsprozesses, allen voran die Unterschätzung der moralischen Dimension der Transformation. Diese begreift es als eine ganzheitliche Aufgabe, die sowohl vom Staat als auch von der Bürgergesellschaft bewältigt werden muss. Es werden eigene Kapitel dem Menschen in der Arbeitswelt, der Humanökologie und der Familie mit Bildungswesen und Massenmedien gewidmet. Die Denkschrift schließt mit einem Aufruf zur öffentlichen Diskussion ab. Das kritische und inhaltvolle Dokument stieß in der Gesellschaft auf ein reges Interesse.⁶⁴⁶ Es wurde an verschiedenen Foren - auch in den Massenmedien - unter der Teilnahme der politischen Eliten des Landes - des späteren Premierministers Špidla und des jetzigen Präsidenten Klaus - diskutiert. Leider führte jedoch auch der Erfolg dieser Initiative die Verantwortlichen der Kirche bislang nicht dazu, den gestarteten Dialog weiter zu entwickeln, entsprechende Strukturen dafür aufzubauen und eine konzeptionelle Arbeit auf diesem Feld fortzusetzen. Die Gründung des tschechischen Rats Iustitia et Pax kann wegen seiner minimalen personellen Besetzung und dem daraus resultierenden begrenzten Arbeitsumfang leider nicht als ein hinreichender Schritt in diese Richtung betrachtet werden.

et Pax o dodržování neděle jako dne pracovního klidu) oder „Zur Situation der Angestellten in den transnationalen Lebensmittelketten“ (vgl. Pressestelle vom 04. 06. 2003, Stanovisku rady Iustitia et Pax k situaci a nerespektování práv zaměstnanců v nadnárodních obchodních řetězcích).

⁶⁴⁵ Vgl. Sekretariát České biskupské konference 2000.

⁶⁴⁶ Vgl. Sekretariát České biskupské konference 2002.

Die tschechische Kirche ist sich sehr wohl bewusst, dass der zentrale Ort, wo sich die Debatten der Bürgergesellschaft heute abspielen, die Medien sind. Deswegen bemüht sie sich - so weit sie es kann -, auf der medialen Szene präsent zu sein. Sie besitzt einige Verlage, veröffentlicht mehrere Periodika, betreibt einen Radiosender, unterhält ein Fernsehstudio und ein Kommunikationsinstitut und ist auch im Web mit mehreren Servern⁶⁴⁷ vertreten. Zur Förderung des journalistischen Nachwuchses gründete das Erzbistum Prag im Jahr 1995 eine eigene Fachhochschule für Publizistik.⁶⁴⁸

Unter den kirchlichen Verlagen sind jedoch nur zwei von einer größeren Bedeutung. Während sich der Verlag Portál,⁶⁴⁹ der im Besitz der Salesianern Don Boscos ist, auf die Produktion pädagogischer, psychologischer und soziologischer Literatur für einen breiten Leserkreis konzentriert (jährlich publiziert der Verlag etwa 110 Büchern), hat der von Karmelitern geführte Verlag Karmelitánské nakladatelství⁶⁵⁰ hauptsächlich eine religiöse und spirituell orientierte Leserschaft als seine Zielgruppe. Die Anzahl der von diesem Verlag jährlich herausgegeben Büchern liegt bei etwa 90. Bei den katholischen Periodika spielt die Wochenzeitung Katolický týdeník (Auflage ca. 50 000)⁶⁵¹ eine zentrale Rolle. Relevant sind ebenfalls die monatliche Beilage von Katolický týdeník - Perspektivy (Auflage 50 000), die Quartalschrift Universum - ein Periodikum der Tschechischen Christlichen Akademie (Auflage um 5 500), und für innerkirchliche Kreise auch die Wochenzeitschrift Světlo (Auflage um 10 000).⁶⁵² Im Rundfunk ist die katholische Kirche - neben ihrer bereits erwähnten Präsenz im staatlichen Rundfunk - durch den 1995 gegründeten Sender Radio Proglas⁶⁵³ vertreten. Zur Zielgruppe des Senders gehören vor allem praktizierende Christen, aber nicht nur sie. Auch die kulturinteressierte Öffentlichkeit wird mit Proglas angesprochen. Das Programmspektrum ist relativ breit - es reicht von Musik- und Bildungsprogrammen, über Kommentare, Interviews und Informationssendungen bis zu Gebeten und Gottesdienstübertragungen. Der Sender ist ein gutes Beispiel für

⁶⁴⁷ Zu den wichtigsten gehören: www.christnet.cz, www.vira.cz, www.katolik.cz, www.pastorace.cz. Die täglichen Besuchszahlen bei den aufgeführten Seiten liegen bei mehreren Hundert. So hat etwa die Webseite www.katolik.cz im Jahr 2002 550-650 Zugänge täglich gehabt (vgl. Pressestelle vom 27. 01. 2003, Internetové stránky Katolik.cz slaví narozeniny a lámou rekordy).

⁶⁴⁸ Die inzwischen sehr angesehene Schule legt Wert darauf, verantwortungsbewusste und für die Praxis fachlich bestens vorbereitete Journalisten auszubilden. An der Fachhochschule dozieren nicht nur Medientheoretiker, sondern auch erfahrene Praktiker der tschechischen medialen Szene.

⁶⁴⁹ Vgl. www.portal.cz

⁶⁵⁰ Vgl. www.kna.cz

⁶⁵¹ Die Information über die Auflage stammt von der Zeitungsredaktion und gilt für das Jahr 2005.

⁶⁵² Auch diese Angaben über die Auflagen stammen von den Redaktionen der jeweiligen Periodika und gelten für das Jahr 2005.

⁶⁵³ Vgl. www.proglas.cz. Auch die folgenden Angaben des Absatzes über den Sender wurden dieser Webseite entnommen.

eine bürgerschaftliche Aktivität, denn er wird ausschließlich durch seine Hörer getragen. Das Radio strahlt keine Werbung aus. Mehr als 21 000 Mitglieder des Hörerklubs (d. h. etwa 43 000 Personen)⁶⁵⁴ spenden jährlich 18 Mil. Kronen (ca. 600 000 Euro), die den Betrieb des Senders ermöglichen. Proglas hat etwa 40 hauptamtliche und mehr als einhundert ehrenamtliche Mitarbeiter. Die Zuschaltquote liegt bei 50 000 Zuhörern,⁶⁵⁵ tägliche Zuschaltquote bei 30 000. Dieses Ergebnis ordnet den Sender unter den 81 ins Monitoring einbezogenen Radiosendern auf einen Platz, der etwa in der Mitte liegt. Im audiovisuellen Bereich verdienen letztlich zwei Projekte eine Aufmerksamkeit: das Fernsehstudio Telepace⁶⁵⁶ in Ostrava, das Programme mit kirchlicher bzw. religiöser Thematik produziert und das Studio Imago, das sich auf die Herstellung von Zeichentrickfilmen für Kinder und Jugendliche mit religiöser und geistlicher Thematik konzentriert.⁶⁵⁷

Mithin lässt sich im Hinblick auf die Beteiligung der Kirche am Dialog der tschechischen Bürgergesellschaft folgendes Fazit ziehen: Abgesehen von einigen wenigen Initiativen bindet sich die katholische Kirche in Tschechien nur selten in den Dialog der Bürgergesellschaft ein. Die Kirche war im Verlauf der letzten 16 Jahre weder im Stande, eigene Strukturen für diesen Dialog zu schaffen, noch hat sie sich in die entstehenden Dialogstrukturen und -foren integrieren können. Die Gründe dafür werden weiter unten behandelt. Bereits an dieser Stelle sei jedoch der Hinweis erlaubt, sowohl auf den Mangel an geeigneten und kompetenten Personen, welche die Debatten der Bürgergesellschaft mit christlichen Sichtweisen inspirieren könnten, als auch auf das oft nicht vorhandene Interesse seitens der Kirche, sich an diesen Debatten zu beteiligen. Im Bewusstsein der Bedeutung einer medialen Präsenz der Kirche entwickeln verschiedene kirchliche Subjekte diverse Aktivitäten auch auf dem medialen Feld. Dieses Engagement brachte inzwischen manche positive Ergebnisse. Ihre Tragweite bleibt bislang aber beschränkt.

5.2.7 Das Engagement der katholischen Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft – eine kritische Würdigung

Die umfangreiche Bestandsaufnahme der unterschiedlichsten Aktivitäten der katholischen Christen in der tschechischen Bürgergesellschaft lässt vor dem Leser ein plastisches Bild entstehen. Das Bild weist unmissverständlich diejenigen Gebiete auf, wo es den Christen gelingt durch ihre überzeugende Tätigkeit zum integralen Bestandteil und zum wichtigen Mitgestalter

⁶⁵⁴ Die Angaben gelten zum 31. 12. 2004.

⁶⁵⁵ Gilt für IV. Quartal 2004 – nach GfK Praha und Median.

⁶⁵⁶ www.telepace.hyperlink.cz

⁶⁵⁷ Aus diesem Studio stammen etwa die Filme Broučci, Pasáček Asaf, Cesta tří králů und Pavel, dobrodruh víry.

der Bürgergesellschaft zu werden. Genauso deutlich legt es jedoch auch Bereiche offen, wo es am bürgerschaftlichen Engagement der Christen mangelt.

Wie dargestellt wurde, engagiert sich die katholische Kirche in Tschechien am intensivsten und am glaubwürdigsten im karitativen und sozialen Bereich. Hier gehört sie eindeutig zu den führenden bürgerschaftlichen Akteuren. Mit Kompetenz und Tatkraft leistet sie Hilfe für die Ärmsten und Bedürftigsten in der Gesellschaft und beteiligt sich zugleich in verschiedensten Formen an der Suche nach strukturellen Lösungen vieler sozialer Probleme. Ebenfalls ist der schulische Bereich ein Feld, wo das bürgerschaftliche Engagement der Kirchen inzwischen nicht zu übersehen ist. Auch wenn das kirchliche Schulwesen zahlenmäßig schwach ist, werden auf diesem Feld zahlreiche Initiativen und Projekte entwickelt, die die katholischen Schulen bewusst in die lokalen bürgerschaftlichen Strukturen einbinden. Oft werden die katholischen Schulen sogar zu einem Kristallisationspunkt des bürgerschaftlichen Engagements und übernehmen die Rolle einer Ermöglichungsstruktur für ein solches Engagement.

Weniger ausgeprägt - als man voraussetzen könnte - ist dagegen das kirchliche Vereins- und Verbandswesen in Tschechien. Abgesehen von einigen wenigen florierenden Organisationen, die oben aufgeführt wurden, spielen die kirchlichen bzw. der Kirche nahe stehenden Vereine und Verbände keine wesentliche Rolle im Leben der tschechischen Bürgergesellschaft. Dieser Zustand hat mehrere Ursachen. Eine der bedeutendsten unter ihnen ist die Diasporasituation, in der die meisten tschechischen Katholiken leben, und die eine äußerst ungünstige Ausgangslage für das Engagement in kirchlichen Vereinen bietet. Ebenfalls überraschend geringe Aktivitäten im Hinblick auf die Gesellschaft - nicht selten sogar gar keine - entwickeln die zahlreichen geistlichen Bewegungen in Tschechien. Das erstaunlich geringe soziale und gesellschaftspolitische Engagement dieser kirchlichen Subjekte verleitet zu der Annahme, dass die geistlichen Bewegungen in Tschechien in ihrer Mehrzahl eher eine verschlossene Subkultur des kirchlichen Lebens als einen spirituell fundierten Ort der christlichen Orthopraxis darstellen.

Nicht viel besser hinsichtlich des gesellschaftlichen Engagements und der Vernetzung mit den Strukturen der örtlichen Bürgergesellschaft ist die Situation in den meisten tschechischen Pfarreien. In ihrer Mehrheit bleiben auch die Pfarrgemeinden in sich verschlossen und entwickeln keinerlei Aktivitäten, die als Ausdruck des Weltdienstes, zu dem sie verpflichtet sind, verstanden werden könnten. Die einigen wenigen im Text aufgeführten Gegenbeispiele legen jedoch Zeugnis davon, dass solche Aktivitäten möglich sind und dass sie auch positiv von der

Öffentlichkeit angenommen werden. Auch auf der Ebene der Diözesen sieht die Lage nicht viel anders als in den Pfarreien aus. Als ein authentischer Ausdruck des bürgerschaftlichen Engagements der Kirche auf der Diözesanebene können lediglich die umfangreiche Tätigkeit der Familienzentren und die einmaligen Großveranstaltungen des Typus „Tage der Menschen guten Willens“ u. ä. gelten. Bedauerlicherweise entwickeln die Diözesen nur einen minimalen Einsatz im Bereich der Erwachsenenbildung. Gäbe es hier nicht die wenigen Initiativen der christlichen Laien (ČKA, MSKA) und das Theologische Institut in Hradec Králové, bliebe diese wichtige Schnittstelle zwischen der Kirche und der Bürgergesellschaft von der Kirche ganz außer Acht gelassen.

Stark unterentwickelt ist letztlich die Anwesenheit der Kirche in den Debatten der Bürgergesellschaft. Sie ist nur ganz locker in diese Debatten eingebunden, es mangelt ihr an Strukturen, die eine solche Einbindung ermöglichen und fördern würden. Das mediale Engagement der Kirche, dessen Tragweite außerdem klar eingeschränkt ist, kann an dieser Situation nicht viel ändern.

Das gezeichnete Bild des kirchlichen Engagements vor Augen habend fragt man sich, wieso es einerseits Felder gibt - wie Caritas, soziale Arbeit, Jugendarbeit der Salesianern Don Boscos oder katholisches Schulwesen - wo es der Kirche problemlos gelingt, sich in die Strukturen der Bürgergesellschaft zu integrieren, diese mitzugestalten, christlich zu inspirieren und sie sogar in der einen oder anderen Form zu fördern, und wieso andererseits Bereiche existieren - wie Pfarreiaktivitäten, diözesane Jugendarbeit, diözesane Erwachsenenbildung, Verein- und Verbandswesen, geistliche Bewegungen und andere Felder, wo es die Kirche in Tschechien nur in Ausnahmefällen schafft, in einen Kontakt mit der Bürgergesellschaft, der für beide Seiten bereichernd wäre, zu treten. Es soll deswegen nun versucht werden, diese Frage zu beantworten. Der Weg, der dabei zu beschreiten ist, ist der der Suche nach Faktoren, die sich als hindernd für das stärkere Engagement der katholischen Kirche in der Bürgergesellschaft erweisen. Vier solche Faktoren⁶⁵⁸ mit einer großen Relevanz sollen hier nun vor Augen geführt werden.

Die gegenwärtig festzustellende *Tendenz einiger Katholiken zu einer Ghettoisierung der Kirche* kann sicher als einer dieser hindernden Faktoren bezeichnet werden. Diese nicht seltene Neigung

⁶⁵⁸ Bei allen vier Faktoren handelt es sich um innerkirchliche Umstände, die ein stärkeres Engagement der katholischen Kirche in der Bürgergesellschaft behindern. Natürlich gibt es auch gesellschaftliche Hindernisse, die sich auf das kirchliche Engagement in der Gesellschaft auswirken, allem voran die fehlende gesetzliche Regelung der Beziehung zwischen Staat und Kirche und die ungelöste Regelung der Finanzierung kirchlicher Arbeit. Auf diese wichtigen gesellschaftlichen Hindernisse kann hier jedoch nicht näher eingegangen werden. Mehr dazu vgl. Křížek 2003, S. 215-224, 234-235.

mancher katholischer Christen ist dabei nicht ohne Bezug zu der neuerlichen Geschichte Tschechiens. Bereits zur Zeit der kommunistischen Unterdrückung wurde der tschechischen Kirche eine Isolation auferlegt, Seelsorge auf den innerkirchlichen Raum reduziert und jegliches kirchliche Engagement in der Gesellschaft untersagt. Erst mit der Wende öffnete sich der Kirche die Gesellschaft als ein neuer Wirkungsraum. Für die Christen - Laien wie Priester - war jedoch diese Öffnung mit Herausforderungen verbunden, auf die sie nicht vorbereitet waren. Es wurde von ihnen verlangt, sich in der neuen Situation zu behaupten, was mit viel Anstrengung verbunden ist. Nicht wenige Christen merkten hierbei, dass das behagliche Leben in der Nische für sie viel bequemer war als die „exponierte Existenz in der Zugluft der Öffentlichkeit“⁶⁵⁹. Kein Wunder also, dass hier die Versuchung entstand, sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen und - diesmal freiwillig, nicht gezwungen - in eine Subkultur kirchlichen Lebens wieder abzutauchen, wo man sich ausschließlich dem Kult bzw. dem Leben im Kreis der treuen Gemeindemitglieder zuwenden und ohne Angst vor einer Verflechtung des Glaubens mit dem Zeitgeist leben kann.⁶⁶⁰ Eine solche in sich selbst geschlossene Sonderwelt kann jedoch nur schwer impulsgebend auf die im Grunde ja schon abgeschriebene Gesellschaft zurückwirken. Sie besinnt sich zwar auf die Verkündigung und Heilsvermittlung, verkennt jedoch, dass die Sendung der Kirche eine zweifache ist und sich auch auf die zeitliche Ordnung der Welt bzw. der Gesellschaft bezieht.⁶⁶¹ Die Ghettonmentalität erweist sich somit als äußerst ungünstig für eine tätige Existenz der Kirche in der jetzigen Zeit. Verschlossenheit, mangelndes Interesse für Fragen, die den privaten religiösen Bereich übersteigen, und fehlende Aktivität können einfach keine guten Voraussetzungen für die Kooperation der Kirche in den bürgergesellschaftlichen Strukturen schaffen.

Ein nächstes Hindernis für ein stärkeres Engagement der tschechischen katholischen Kirche in der heutigen Bürgergesellschaft stellt die *Unklarheit auf der Seite der Kirche hinsichtlich ihrer Stellung in dieser Gesellschaft*. Der Mehrheit der Bischöfe und des Klerus scheint es nämlich häufig schwer zu fallen, in staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen gleichwertigen Partner zu sehen, mit dem um der Menschen willen die Kooperation zu suchen ist. Vielerorts ist in der tschechischen Kirche noch das Gefühl einer, eher unterschwellig vorhandenen als bewusst gewollten, Überheblichkeit zu spüren - ein Überrest der *ecclesia triumphans* - das einer jeden

⁶⁵⁹ Huber 1998, S. 100.

⁶⁶⁰ Die zahlreichen tschechischen Pfarrgemeinden, die heute neben den Gottesdienstfeiern und dem sakramentalen Betrieb keine andere Äußerungen des gelebten Christentums erkennen lassen, sind der beste Beleg dafür, dass diese Versuchung groß ist.

⁶⁶¹ Vgl. AA 5.

Zusammenarbeit auf partnerschaftlicher Basis jedoch ganz hinderlich ist. Ein immer noch anzutreffendes belehrendes Auftreten der kirchlichen Repräsentanz stellt die Kirche des Öfteren abseits der Meinungsbildungsprozesse, die sich innerhalb der Bürgergesellschaft abspielen. All das deutet darauf hin, dass das Verständnis für Demokratie und Pluralismus in der tschechischen katholischen Kirche nur unzureichend entwickelt ist, ebenso jenes für den Zusammenhang zwischen den demokratischen und marktwirtschaftlichen Institutionen und einer entsprechenden politischen Kultur. Offensichtlich fehlt es der Kirche am positiven Zugang zur Realität komplexer demokratischer Gesellschaft und an ihrer Anerkennung als einer wertvollen und wünschenswerten Realität. Die Tatsache, dass bei einer Reihe der kirchlichen Repräsentanten und Verantwortungsträgern dagegen ein lediglich resignativer Gestus, mit dem diese Realität als unabänderliches Faktum hingenommen werden muss, überwiegt, macht die Verankerung der Kirche in der Bürgergesellschaft zu keiner leichten Aufgabe.

Nicht weniger hinderlich für die Einbindung der Kirche in die Gestaltung der Bürgergesellschaft ist *der personelle Bestand der Kirche*. Es gibt weder die aktiven Laien in hinreichender Zahl und mit hinreichender Bildung, noch genügend rührige und eifrige Priester und Bischöfe, die das sozialpolitische Engagement der Kirche bewusst fördern und entsprechende Voraussetzungen dafür schaffen würden. Die nach den vierzig Jahren der kommunistischen Verfolgung dezimierte Kirche hat heute keine ausgeglichene soziale Struktur. Es überwiegen Frauen und ältere Menschen (über 60 Jahre), mit einer niedrigen Ausbildung (Pflichtschulbildung), die in den kleinsten Gemeinden leben und deren Monatseinkommen wesentlich unter dem Durchschnitt des Landes liegt.⁶⁶² Die Kirchenpolitik der kommunistischen Regierung hat außerdem das Engagement der christlichen Laien sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche verfolgt und damit im Grunde verdrängt. Die tschechischen Christen haben sich somit in ihrer Mehrzahl jegliche inner- und außerkirchliche Aktivität abgewöhnt bzw. sie haben sie nie lernen können. Dadurch wurden sie zu „religiösen Konsumenten“, die alles von ihren Kirchenvorstehern erwarten und selbst nur selten eine Aktivität entwickeln. Die Umwandlung eines solchen Zustandes stellt ohne Zweifel eine zeitintensive und im Hinblick auf das Ergebnis auch sehr unsichere Herausforderung an die tschechische Kirche dar.

Die Situation im Klerus ist außerdem keineswegs besser. Es ist zahlenmäßig schwach und hochbejahrt. Seine Entkräftung und Müdigkeit, seine langjährige Isoliertheit von der

⁶⁶² Vgl. Prudký 2001, S. 64, 69, 76.

theologischen Entwicklung und fehlende Erfahrung mit Teamarbeit schaffen keine ausreichenden Prämissen für ein vitales Mitwirken der Kirche in der Bürgergesellschaft. Die mangelnde Qualität des Studiums und der Forschung an den tschechischen theologischen Fakultäten in den 90er Jahren⁶⁶³ wirkt sich wiederum auf die Art des Denkens und Verhaltens der jüngeren Priestergeneration aus. Auch wenn nicht wenige Veränderungen in der Priesterausbildung zu dieser Zeit durchgeführt wurden (Einführung von Praktika in sozialen und karitativen Einrichtungen, Einführung von Kommunikationsseminaren, stärkere Akzentuierung von Teamformen der Pastoralarbeit, Einführung der Katholischen Gesellschaftslehre als eines Pflichtfachs an den katholischen theologischen Fakultäten, Betonung der praktischen Theologiefächern im Studium), bleibt die Vorbereitung der zukünftigen Priester auf ihren Beruf ungenügend. Diese Aussage trifft besonders auf die Vorbereitung der Priesteramtskandidaten auf die Zusammenarbeit mit den Laien in der Pfarrei und auf die Kooperation mit staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen in Umfeld der Pfarrei (Schulen, Krankenhäusern, Sozialeinrichtungen, Freizeiteinrichtungen für Kinder und Jugendliche, Kommunen) zu. Ohne eine gute Vorbereitung auf kooperative Arbeitsformen fällt jedoch den meisten kirchlichen „Führungskräften“ begreiflicherweise jede auf die Gesellschaft hinorientierte Aktivität sehr schwer.⁶⁶⁴

Der letzte Faktor, der sich behindernd auf das Engagement der Kirche in der Bürgergesellschaft auswirkt, ist der *strukturelle Mangel* innerhalb der tschechischen katholischen Kirche. Auf allen ihren Ebenen (Pfarr-, Diözesan- und Landesebene) fehlt es an strukturellen Elementen des von der Kirche differenziert wahrzunehmenden Weltauftrags. Es fehlt an Beziehungen, Kommunikation und Dialog. Es herrscht ein Mangel an vielfältigen Formen kooperativer Meinungsbildung unter Beteiligung von Laien⁶⁶⁵ genauso wie an ausgebauten Kommunikationswegen nach außen

⁶⁶³ Vgl. Křížek 2003, S. 171-181.

⁶⁶⁴ Mögliche Weiterbildungsmaßnahmen, die in dieser Hinsicht mindestens z. T. eine Abhilfe schaffen könnten, sind in der tschechischen Kirche so gut wie unbekannt. Das gilt übrigens für die Fortbildung der Priester als solche. Gelegentlich können sich zwar die Priester im Rahmen der Priestertage, die von den jeweiligen Diözesen organisiert werden, weiterbilden. Eine institutionalisierte Weiterbildung der Priester (und der in der Kirche hauptamtlich tätigen Laien) wird jedoch nur in der Diözese Hradec Králové durch das dortige Theologische Institut gesichert.

⁶⁶⁵ Diese Tatsache lässt sich überzeugend an der schwachen Ausbreitung des Rätewesens in der tschechischen Kirche dokumentieren. Auf der nationalen Ebene gibt es weder einen Rat noch ein anderes Organ, das als ein Ausdruck der institutionalisierten Präsenz christlicher Laien in der kirchlichen Struktur gelten könnte. Diözesanpastoralräte, die nicht gewählt, sondern vom jeweiligen Bischof bestellt werden, existieren de jure in 4 der 8 tschechischen Diözesen (Hradec Králové, Olomouc, Ostrava-Opava und Brno). Über die Ergebnisse ihrer Arbeit ist aber nur wenig bekannt. In der Diözese Hradec Králové gibt es neben dem Diözesanpastoralrat einen diözesanen Laienrat. Er wurde als ein kritisches Beratungsgremium des Bischofs gegründet und vertritt das Laienelement in der Kirche. Seine Mitglieder werden ernannt, für die Zukunft - sobald funktionsfähige Laienräte auf Pfarr- und Dekanatssebene entstanden sind - sollen sie gewählt werden. Im Hinblick auf die Pfarrgemeinderäte (Pfarrpastoralräte /PPR/ und Räte für wirtschaftliche Angelegenheiten /RWA/) ist die Lage in den einzelnen

– an von der Kirche initiierten Foren, mithilfe derer sie am Dialog der Bürgergesellschaft partizipieren könnte. Es wird aber auch nicht die Schaffung der Umstände gefördert, in denen eine Selbstorganisation der Christen Platz greifen kann. Die Aktivierung sozialer Beziehungsnetze, wie man diesen Vorgang technisch bezeichnen könnte, stellt offensichtlich für die tschechische Kirche eine nahezu unlösbare Aufgabe dar.⁶⁶⁶ Diese zu lösen, ist jedoch eine unbedingte Voraussetzung für die stärkere Einbindung der katholischen Kirche in die tschechische civil society.

An diesen Punkt gelangt, kann man sich erneut – jetzt schon besser vorbereitet – der vorher gestellten Frage zuwenden, wieso es innerhalb der einen tschechischen Kirche Bereiche gibt, in denen es der Kirche problemlos gelingt, sich in die Bürgergesellschaft zu integrieren, diese zu inspirieren und mitzugestalten, und wieso es Felder gibt, wo die Kirche ihrem Weltauftrag immer noch nicht gerecht wird. Die vier gerade skizzierten Faktoren spielen für die Beantwortung dieser Frage eine Schlüsselrolle. Schaut man nämlich näher diejenigen Bereiche an, wo sich die kirchlichen Subjekten mit Erfolg in das Wirken der Bürgergesellschaft einbinden und diese mit ihrer christlichen Präsenz beeinflussen, haben sie eines gemeinsam. Das was sie verbindet, ist die Abwesenheit der Umstände, die weiter oben als hindernde Faktoren für das Engagement der Kirche in der civil society beschrieben wurden.

So weisen etwa die Bereiche des katholischen Schulwesens sowie der karitativen und sozialen Arbeit keine Ghettoisierungstendenzen auf. Die kirchlichen Schulen sowie die Caritas- und Sozialeinrichtungen sind öffentliche Institutionen, die ihren Weltauftrag ernst nehmen. Die genannten Institutionen der katholischen Kirche haben aber auch keine Probleme mit ihrer Verortung mitten in der Bürgergesellschaft. Sie stehen in Konkurrenz mit anderen Schulen und karitativen sowie sozialen Einrichtungen, genauso wie sie auf eine Kooperation mit ihnen vielfach angewiesen sind. Überzeugen und Ansehen zu gewinnen, können sie nur durch den Dienst, den sie leisten. Dank der sichtbaren Ergebnisse ihrer Arbeit haben weder die kirchlichen Schulen noch die katholische Caritas bzw. die Kinder- und Jugendzentren der Salesianer Don Boscos Probleme mit einem mangelnden Interesse seitens der Öffentlichkeit. Die kirchlichen

Diözesen wenig übersichtlich. Genaue Angaben stammen nur aus Prag (141 PPR + 211 RWA in 321 Pfarreien), Litoměřice (7 PPR + 4 RWA in 437 Pfarreien) und Hradec Králové (163 PPR + 283 RWA in 447 Pfarreien). Die Diözese České Budějovice gibt die Existenz von PPR in 40 % der Pfarreien und die Existenz von RWA in 100 % der Pfarreien an. Diese Angabe ist jedoch wenig zuverlässig. Die übrigen Diözesen haben entweder keine entsprechenden Daten zur Verfügung oder waren nicht bereit, diese mitzuteilen.

⁶⁶⁶ Selbstverständlich ist das Problem der Aktivierung sozialer Beziehungsnetze innerhalb der Kirche kein spezifisch tschechisches Problem. Es betrifft die Kirche auch in vielen anderen Ländern.

Schulen sind voll und müssen jährlich viele Interessenten ablehnen. Die Caritas öffnet ständig neue Einrichtungen und verbreitet ihren Wirkungsbereich. Und die Salesianer können sich nicht über leere Spielplätze und Klubräume beklagen. Letztendlich können die genannten kirchlichen Institutionen auf ausgebaute Dialogstrukturen zurückgreifen. Lehrerkollegien, Elternbeiräte, Schülerparlamente bzw. Schülervvertretungen bieten Foren für Meinungsaustausch und Problemlösungssuche an. In einer ähnlichen Weise sind die Kooperationsstrukturen innerhalb der Caritas ausgebaut, wo auch die zahlreichen Bildungsmaßnahmen einen zusätzlichen Rahmen für Dialog und Kommunikation schaffen. Daraus ergibt sich als Fazit: Reale Selbsteinschätzung, Offenheit und Dialogstrukturen, die eine Partizipation aller Beteiligten ermöglichen, schaffen günstige Voraussetzungen für das Engagement der Kirche in der Bürgergesellschaft. Wo dies in der Kirche vorhanden ist, wird sie mit ihren Institutionen zu einem natürlichen Bestandteil der Bürgergesellschaft, kann sie die christliche Botschaft mitten in der Welt durch Wort und Tat verkünden.

6 Den Weg wagen – zehn Thesen zum Bezug der katholischen Kirche auf die tschechische Bürgergesellschaft

Ans Ende der Reflexion über den Anteil der katholischen Kirche am Prozess der Entstehung und der Stabilisierung der Bürgergesellschaft in Tschechien gelangt, stellt sich nun die Frage, welche theoretische und praktische Schritte von der tschechischen katholischen Kirche unternommen werden sollten, wenn sie ihrem von Christus vermittelten Weltauftrag auch unter den gegenwärtigen Bedingungen des begonnenen 21. Jahrhunderts treu bleiben will. Es geht also darum, was getan werden muss, damit die Kirche mit ihrer Botschaft auch in der modernen tschechischen Gesellschaft präsent bleibt und auf diese befruchtend einwirken kann. Die folgenden zehn Thesen zum Bezug der tschechischen katholischen Kirche auf die dortige Bürgergesellschaft können sicherlich keine Garantie dafür geben. Sie können aber als ein Impuls verstanden werden. Ein Impuls, der auf eine stärkere Wirkungskraft der tschechischen Kirche in der Bürgergesellschaft zielt.

These Nr. 1: Hinwendung der Kirche zur Gesellschaft und Verhinderung ihrer Ghettoisierung

An erster Stelle ist es darauf hinzuweisen, dass sich die tschechische Kirche stärker als bisher zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit hinwenden und der Versuchung zu einem Rückzug in ein selbst gebildetes Ghetto widerstehen muss. Nur so kann sie nämlich heute die gesellschaftlichen Diskussionsprozesse relevant beeinflussen und mit ihrem christlichen sozialetischen Gedankengut inspirieren. Wenn sie diesen Schritt nicht wagt und sich abseits der Gesellschaft in sich selbst zurückzieht, bringt sie ihre im spezifischen Sinn politische Sendung in Gefahr. Der Verkehr ausschließlich mit Gleichgesinnten entspricht nicht ihrem Auftrag. Die tschechische Kirche muss sich daher - gerade angesichts des hohen Grades an Säkularisierung und Pluralisierung in Tschechien - noch mehr öffnen. Diese Öffnung ist dann in zweifacher Weise anzustreben. Einerseits geht es darum, sich den Menschen zu öffnen, d. h. zu einer aufsuchenden und einladenden Kirche zu werden. Dies gilt besonders im Hinblick auf die gesellschaftlichen Eliten in Tschechien, die im Regelfall nicht zur Kirche gehören, von der Kirche distanziert sind und sich diese Distanz auch behalten wollen. Den oft noch vorzufindenden Gedanken, die Menschen müssten selbst zur Kirche kommen, gilt es dabei zu verabschieden und stattdessen mit einer eigenen Aktivität zu ersetzen. Dafür sind selbstverständlich auch neue Formen der Arbeit zu entwickeln. Das christliche Leben erschöpft sich nämlich nicht in gottesdienstlichen

Vollzügen. Kurz und knapp zusammengefasst: Die tschechische Kirche braucht einfach einen neuen Mut, einladend in der Gesellschaft aufzutreten.

Andererseits geht es aber auch darum, dass sich die tschechische Kirche mehr für die Nöte, Fragen und Probleme der heutigen Gesellschaft öffnet und so der Gefahr der Privatisierung des Glaubens entgegentritt. Eine Privatisierung des Glaubens steht in einem krassen Widerspruch zum Weltauftrag eines jeden Christen. Dem kirchlich-theologischen Selbstverständnis nach betreffen doch die aus dem Glauben gewonnenen Einsichten und Überzeugungen nicht nur die private Lebenspraxis der Christen, sondern ebenso die gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Pastoralkonstitution des letzten Konzils *Gaudium et spes* weist ausdrücklich der Kirche über den geistlichen Bereich hinaus auch eine Verantwortung für den politisch-gesellschaftlichen Bereich zu, in dem die Kirche zu einer humaneren Gestaltung des Zusammenlebens der Menschheitsfamilie, zum Schutz der personalen Würde und Freiheit des Menschen und zur Förderung von Gerechtigkeit und Liebe in Umgang der Völker untereinander beitragen kann und soll.⁶⁶⁷ Auch deshalb muss somit ein eingreifendes gesellschaftliches Handeln konstitutiv zur christlichen Glaubenspraxis der tschechischen Kirche gehören.

These Nr. 2: Akzeptanz des gesellschaftlichen sowie innerkirchlichen Pluralismus

Die erforderliche Öffnung zur Gesellschaft hin setzt auf der Seite der Kirche Grundsätzliches voraus: nämlich eine Akzeptanz der Tatsache, dass die tschechische Gesellschaft heute im vollen Sinne des Wortes eine pluralistische Gesellschaft ist, und spiegelbildlich dazu, dass die katholische Kirche gegenwärtig nur noch eine partikuläre gesellschaftliche Gruppe darstellt. Der gesellschaftliche Pluralismus zeigt sich in Tschechien sowohl in der Vielfalt der Interessen, als auch in der Vielfalt religiöser Überzeugungen und kultureller Einstellungen. Unter solchen Umständen kann die tschechische Kirche selbstverständlich nicht mehr als eine allgemein anerkannte Institution zur Normierung des privaten und öffentlichen Lebens betrachtet werden. Ihre kulturprägende Kraft, mit der sie in der Vergangenheit auf die tschechische Gesellschaft eingewirkt hat, ist zum größten Teil verloren gegangen. Sie ist zu einer partikulären gesellschaftlichen Gruppe neben anderen Organisationen und Interessensgruppen geworden. Im polyphonen Konzert der Gesellschaft gilt daher heute ihre Stimme als eine unter vielen. Sie darf deswegen für sich keine gesonderte Position 'oberhalb' der Gesellschaft reklamieren, sondern

⁶⁶⁷ Vgl. GS 40.

„nur“ noch den „Status des Bürgerrechts“.⁶⁶⁸ All das muss von der Kirche verstanden, akzeptiert und verinnerlicht werden, bevor sie den Schritt zu einer Öffnung auf die Gesellschaft hin macht.

Der demokratische Pluralismus darf dabei von der Kirche nicht gering geschätzt werden. Denn nicht nur, dass sich auch das starke Werteprofil der Kirche mit ihm voll und ohne Einschränkung vereinbaren lässt,⁶⁶⁹ sondern er fördert auch den Wettbewerb der Gedanken und zwingt somit die Kirche, aktiver mit eigener Orientierung in die Konkurrenz mit anderen Ideen und Herausforderungen zu treten. In einer pluralistischen Gesellschaft kann die Kirche nämlich nur in einem öffentlichen und mit rationalen Argumenten geführten Disput die Vorteile der eigenen Sichtweisen überzeugend darstellen, ohne die anderen Disputteilnehmer dabei mit einer überheblichen Belehrungsart zu beleidigen. Der Pluralismus unterstützt somit eine offensive Strategie und den Mut zum Vorlegen der eigenen Tradition entspringenden Sichtweisen, Überzeugungen und Argumente.

Der Pluralismus macht natürlich auch vor der Kirche keinen Halt. Die in den letzten 15 Jahren zunehmende Einbeziehung von Laien in die Gestaltung des kirchlichen Lebens und Wirkens und ihre parallele lebensweltliche Verankerung in einer hoch differenzierten und in mannigfacher Weise selbst pluralistischen Gesellschaft führt dazu, dass ganz anderes Lebenswissen, aus anderen Bildungsgängen und Erfahrungsbereichen kommend, in den Prozess der Selbstverständigung der Kirche über ihre Aufgaben und über ihr gesellschaftliches Engagement eingeht. Die Folge davon ist, dass auch der innerkirchliche Raum immer mehr von einer Pluralität bestimmt wird. Die Differenzierung der Kirche ist somit - trotz gemeinsamer Grundübereinstimmung in zentralen Glaubensfragen - unvermeidlich. Schon heute können manche katholische Christen - vor allem in den großen Städten Tschechiens - faktisch zwischen einer eher traditionellen und einer eher progressiven Pfarrgemeinde bzw. zwischen einer in ihrem Ansatz mehr weltoffenen und einer eher weltverschlossenen kirchlichen Sozietät wählen. Eine solche Vielfalt ist dabei legitim, ja in vieler Hinsicht sogar förderlich. Sie ermöglicht nämlich etwa den nonkonformen kirchlichen Verbänden, Projekten und Initiativen, die nicht in vorhandene Kompromisserwartungen eingebunden sind, viel riskanter und innovativer zu agieren, als es etwa die offiziellen Repräsentanten der Kirche glauben tun zu können.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ CA 5.

⁶⁶⁹ Vgl. dazu Habisch 2001a.

⁶⁷⁰ Es gibt genügend Beispiele für solches Handeln etwa im Bereich der deutsch-tschechischen Versöhnungsarbeit, der Arbeit mit Asylsuchenden, Gefangenen oder sozial Benachteiligten.

These Nr. 3: Realistische Einschätzung der eigenen Position innerhalb der tschechischen Gesellschaft

Die gebotene Hinwendung der Kirche zur Gesellschaft erfordert von der Kirche neben der Akzeptanz des gesellschaftlichen Pluralismus und der gesellschaftlichen Partikularität der Kirche zusätzlich auch eine realistische Einschätzung der eigenen Position und der Wahrnehmung durch die tschechische Gesellschaft. Die Kirche muss sich dabei eingestehen, dass die meisten Tschechen ihr nicht viel zutrauen und von ihr im Grunde auch nicht viel erwarten. Wo auch immer die Gründe dafür zu suchen sind (Nachwirken der kommunistischen Indoktrination, die den Kirchen jeglichen Sachverstand im individuellen wie auch im sozialen Leben absprach, negative oder fehlende Erfahrung mit dem Wirken der Kirche, geschichtliche Vorbelastung, usw.), die Kompetenzzuweisungen an die Kirche sind in der Tat gering. Nur bei den Fragen nach dem Sinn des Lebens gibt es unter der tschechischen Bevölkerung eine minimale Mehrheit, die meint, die Kirche kann eine Antwort auf diese Fragen liefern. Für die Beantwortung aktueller sozialer Probleme des Landes, der Probleme des Familienlebens und der Fragen der sozialen Ordnung erscheint dagegen die Kirche den meisten Tschechen als inkompetent.⁶⁷¹

Die tschechische Kirche muss jedoch über solche Daten nicht verzweifeln. Sie muss diese vielmehr als eine Herausforderung annehmen. Bei aller Skepsis der tschechischen Gesellschaft gegenüber der Kirche, gibt es immerhin nicht wenig Menschen (etwa ein Drittel der Bevölkerung), die von der Kirche öffentliche Äußerungen zu diversen gesellschaftlichen Fragen und Problemen erwarten, ja sogar verlangen.⁶⁷² Interessanterweise sind es dabei überwiegend die Nichtkatholiken, die sich ein solches gesellschaftspolitisches Engagement der Kirche in der Öffentlichkeit wünschen.⁶⁷³ Ebenfalls kann die mehrheitliche Überzeugung der tschechischen Bevölkerung, dass die Kirche sich in den 90er Jahren in der Öffentlichkeit zu wenig geäußert hat,⁶⁷⁴ als ein Indiz für den Wunsch nach mehr öffentlichem Engagement der tschechischen Kirche gedeutet werden. Beide letztgenannten Hinweise sind somit ein Zeichen dafür, dass auch in der säkularisierten tschechischen Gesellschaft der Wunsch nach der Präsenz der Kirche nicht abstirbt. Die Kirche wird gefragt und es hängt nur von ihr ab, wie sie auf diese Frage antwortet.

⁶⁷¹ Vgl. Prudký 2001, S. 94-99.

⁶⁷² Vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 112.

⁶⁷³ Vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 111.

⁶⁷⁴ Vgl. Tomka / Zulehner 1999, S. 124-128.

These Nr. 4: Bejahung der Verortung der Kirche innerhalb der Bürgergesellschaft

Die Antwort, die die vorliegende Arbeit gibt, ist dabei klar. Sie heißt: den Weg der bürgerschaftlichen Öffnung mit zu gehen, die Bürgergesellschaft als Ort der Kirche zu akzeptieren und sich selbst als einen bürgerschaftlichen Akteur zu begreifen. Wenn sich nämlich die tschechische Kirche in den konkreten Auseinandersetzungen der Gegenwart aktiv engagieren will, wenn sie sich gesellschaftskritisch für Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit einsetzen will, geht es heute nicht mehr von „oben“ - oder vielleicht von „neben“ - sondern nur noch von „innen“. Der heutige Mensch ist immer weniger über Zwangsarrangements, Verbote oder Gebote bzw. über institutionelle Vorgaben zu erreichen, sondern kommunikativ in seiner jeweiligen Soziallage und Sozialform. Für die tschechische Kirche heißt es, dass sie den bereits vom II. Vatikanischen Konzil durchgeführten Schritt von einer staatsanalogen „Zwangsinstitution“, die verbindliche Normen des Zusammenlebens autoritativ vorgibt und Notfalls mit Zwang durchsetzt, zu einer bürgerschaftlichen „Ermöglichungsinstitution“, die sich als solche nachhaltig und durchaus parteilich in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen einschaltet, nun auch mental und praktisch in ihrem Alltagswirken umsetzen muss. Mit anderen Worten ausgedrückt: Die Erinnerung an die obrigkeitstaatliche Tradition, an das alte Bündnis von Thron und Altar ist zu vergessen, anstelle dessen ist ein neuer Ort in der Bürgergesellschaft zu suchen. Die Bürgergesellschaft ist nämlich die neue öffentliche Arena. Sie stellt das Milieu dar, in dem sich das politische Wollen einer Gesellschaft formt, Bündnisse zur Förderung von Frieden und Gerechtigkeit bilden und die Bereitschaft zur Verteidigung der Menschenrechte artikuliert. Zunehmend ist sie aber auch der Raum, in dem viele auch für Christen relevante gesellschaftspolitische Probleme in einer erweiterten systemübergreifenden Perspektive bearbeitet werden.

Die anzustrebende Verortung der Kirche in der Bürgergesellschaft heißt natürlich nicht, dass sich die Aufgabe der Kirche mit ihrer Rolle als Element der Bürgergesellschaft erschöpfen würde. Die Kirche als speziell theologisch begründete Form der Gemeinschaft der Gläubigen muss über solche Rollen transzendent bleiben. Andererseits ist es wahr, dass ein nicht geringer Teil der kirchlichen Selbstvollzüge (z. B. Bekämpfung sozialer Isolation, Ansatz für Familien, Kampf mit Armut, Option für das Leben) auch als bürgerschaftliches Engagement bezeichnet werden können und somit den Ausdruck von Bürgergesellschaft darstellen.

Die Ansiedlung der Kirche in der tschechischen Bürgergesellschaft setzt auf der Seite der Kirche Neuorientierungen voraus, die sich von den bislang gewohnten Formen des gesellschaftlichen Engagements unterscheiden und über sie hinausgehen. Die tschechische Kirche wird sich deswegen Gedanken machen müssen über neue, ergänzende Modelle der sozialen Antreffbarkeit des Christentums in der Gesellschaft; sie wird gezwungen, auch über supplementäre Wege und Sprachen der Einmischung nachzudenken. Angebot, Vorbild, möglicherweise sogar Anreiz, Überzeugung und Aufklärung werden dabei sicher als Steuerungsprinzipien der neuen Strategie ein größeres Gewicht bekommen müssen.

These Nr. 5: Entfaltung der intermediären Dimension der Kirche

Die neue Strategie der Kirche könnte sich vorzüglich an der intermediären Qualifikation der Kirche orientieren. Die Heterogenität der modernen Gesellschaft erfordert nämlich - um ihre Leistungsfähigkeit zu erhalten - Institutionen, die im Stande wären, Querverbindungen - etwa zwischen den einzelnen Funktionssystemen oder den verschiedenen sozialen Gruppen - auf produktive Weise neu herzustellen. Und damit hat die Kirche langjährige Erfahrungen. Hat sie doch Jahrhunderte lang Räume der Verständigung und des zukunftsweisenden und innovativen Engagements auch über Schicht- und Bildungsgrenzen hinweg angeboten. Zwar findet man heute in der tschechischen Kirche nur noch selten jene sozialen Milieus an, in denen die aktuellen gesellschaftlichen Probleme mit Kompetenz und Kreativität angepackt werden, das heißt aber nicht, dass die Kirche von nun an schon für immer auf einem Nebengleis stehen bleiben muss. Zwei mögliche Wege eröffnen sich der Kirche, wenn sie ihr intermediäres Potential in der Bürgergesellschaft realisieren will.

Der erste Weg lässt sich dort verwirklichen, wo die Kirche noch genügend eigene Kräfte für die Lösung bzw. die Thematisierung der bevorstehenden gesellschaftlichen Aufgaben mobilisieren kann. So können sich etwa aktive Pfarrgemeinden, Vereine, kirchliche Schulen, Ortsgruppen der Tschechischen Christlichen Akademie u. ä. mit eigenen als Bestandteil ihres christlichen Weltauftrags verstandenen Initiativen auf der lokalen Ebene auf dem Feld der Intermediation betätigen und andere bürgerschaftliche Akteure wie Gemeindeschulen, Schülerclubs, Elterninitiativen, lokale Unternehmen usw. in die Bewältigung konkreter gesellschaftlicher Probleme einbeziehen. Der Ertrag solcher Bemühungen beruht nebst der (potentiellen) Problemlösung auch in der Vernetzung der Akteure und in der Orientierung der beteiligten „Problemfamilie“ aufeinander, d. h. in dem Kennenlernen der unterschiedlichen Sicht- und

Argumentationsweisen. Der sozialintegrative Wert eines solchen Kirchenengagements ist unübersehbar.

Der andere mögliche Weg der Intermediation⁶⁷⁵ widerspiegelt die Tatsache, dass viele der zukunftssträchtigen bürgerschaftlichen Initiativen und Vereine von Personen ins Leben gerufen werden, die durch kirchliche Angebote und Organisationsformen nicht mehr erreicht werden. Solche Gründergestalten brauchen jedoch intermediäre Institutionen, welche sie unter ihr Dach aufnehmen und ihnen entsprechende organisatorische Infrastruktur zur Verfügung stellen. Solche Rolle kann unter bestimmten Voraussetzungen die Kirche mit ihren Einrichtungen übernehmen, sie kann sogar die angestoßene Initiative als Ausdruck ihres Weltauftrags begreifen und spirituell fundieren. Kirchliche und kirchennahe Gruppen sowie Einrichtungen können auf diese Weise für bürgerschaftliche Gründerpersönlichkeiten zu wichtigen Netzwerken werden, die ihnen unerlässliche Unterstützung leisten. Sie können auf diesem Wege aber auch Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre der bürgerschaftlichen Öffentlichkeit zeitgemäß hineinbringen.

These Nr. 6: Die Vernetzung der Kirche in den gesellschaftlichen Strukturen

Es ist deutlich, dass für beide Wege, auf denen sich das intermediäre Potential der tschechischen Kirche realisieren lässt, ihre Vernetzung in der Bürgergesellschaft eine entscheidende Rolle spielt. Leider ist die tschechische Kirche heute viel weniger in die bestehende Netze und Strukturen der civil society eingebunden, als sie es etwa im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war. Deswegen gilt für die Kirche, wenn sie ihren Ort innerhalb der Bürgergesellschaft einnehmen will, ihre Vernetzung nach außen zu intensivieren. Als einer Institution, die vielerorts auf der lokalen Ebene und in manchen Sachbereichen auch auf der gesamtstaatlichen Ebene noch ein öffentliches Vertrauen genießt, muss das der Kirche nicht schwer fallen. Der Weg dazu führt über Beziehungspflege, vertrauensbildende Maßnahmen und diverse Kooperationsprojekte.

Der Ertrag aus dieser Vernetzung ist vielfältig. Neben der angestrebten Einbettung der Kirche innerhalb der Bürgergesellschaft, welche die Implementierung des christlichen Gedankengutes dort erleichtert, ist es vor allem das eher unbeabsichtigte Generieren des Sozialkapitals, das für

⁶⁷⁵ Vgl. Habisch 2001a, S. 193.

die Stabilität und weitere Entwicklungsfähigkeit der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft von großer Bedeutung ist. Die Vernetzung der Kirche in den gesellschaftlichen Strukturen erzeugt jedoch auch Positiva, die ausschließlich der Kirche zu Gute kommen. Es ist nämlich erwiesen,⁶⁷⁶ dass Gruppen, die sich möglichst wenig ambivalente Arrangements zu schaffen versuchen, in der Tendenz ihre Innovationsorientierung verlieren. Non-Profit-Organisation wie die Kirche sind per se nicht innovationsorientiert. Sie sind es dann, wenn sie als offene Systeme in vielfältige Austauschbeziehungen mit ihrer Umwelt stehen und Ambiguitäten ertragen können. Wenn die Kirche zukunftsorientiert, dynamisch und kreativ wirken will, soll sie möglichst viel Kontakt zu ihrem bürgergesellschaftlichen Umfeld suchen.

Schließlich ist es darauf hinzuweisen, dass die Vernetzung auch mit einem hohen Vernetzungsaufwand einhergeht. Da die Kirche jedoch ihre Ressourcen in der Regel eher für die innenorientierte Arbeit aufbringt, bleibt für die Vernetzung wenig Kapazität übrig. Bei aller Einsicht in die Notwendigkeit der innerkirchlichen Prioritäten müsste trotzdem bei der Vergabe der Finanzmittel in der Kirche der Vernetzung mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden. Wer nämlich in die Vernetzung investiert, kann einen vielfachen Effekt erzielen.

Eine besondere Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit der geforderten Vernetzung der katholischen Kirche mit anderen Akteuren der tschechischen Bürgergesellschaft soll den beiden kirchennahen Akademien in der Tschechischen Republik (ČKA und MSKA) gewidmet werden. Die Kirche sollte sich mit ihnen viel mehr als bisher beschäftigen, ihre Arbeit unterstützen und sie fördern. Sie stellen für die Kirche ein hervorragendes Instrument dar, mit dessen Hilfe sie die Vernetzung betreiben und - trotz der fortschreitenden gesellschaftlichen Differenzierung und der damit verbundenen Ausbildung eigenständiger Sphären, Sachlogiken und Rationalitäten - einen Kontakt mit den Teilsystemen (Wirtschaft, Politik, Bildung usw.) auch weiterhin aufrechterhalten kann. Die Akademien bieten der Kirche auch die Chance, systemübergreifende Diskussionsprozesse in diesen Milieus, wohin die Kirche normalerweise nur schlecht einen Zugang bekommt, anzustoßen und sie kritisch zu begleiten. Ferner befähigen sie die Kirche dazu, ihr Potential als intermediäre Institution besser zur Geltung zu bringen. Die dort stattfindenden Dialoge vermitteln nämlich ihren Teilnehmern die Fähigkeit, ein Problem mit den Augen eines anderen wahrzunehmen, sie vermitteln Einsicht in die relevanten Restriktionen

⁶⁷⁶ Vgl. Keupp 2000, S. 90f.

seines Tuns und steigern so die Komplexitätserfassung und -bearbeitung. Man könnte die Akademien deswegen zu Recht auch als Institutionen des Perspektivenwechsels bezeichnen.

Nicht nur von der Kirche aber auch von den Akademien selbst kann jedoch eine größere Aktivität und ein intensiveres Engagement erwartet werden. Die Akademien sollten ihre Arbeit vertiefen und sich noch mehr als bisher ins Feld säkularer Auseinandersetzungen begeben. Sie sollten öfter unterschiedliche Interessengruppen und Repräsentanten der jeweils eigenen Bereiche an einen Tisch bringen und sie zu gemeinsamer Bearbeitung und Lösung aktueller gesellschaftlicher Probleme einladen. Dabei ist die Kirche aufgefordert, mit der ihr eigenen Kompetenz an diesen Prozessen selbst teilzunehmen und sie produktiv mit dem Gedankengut der Katholischen Sozialethik zu bereichern. Insofern den Akademien diese Arbeit gelingt, haben sie die Chance, zu einem originären intermediären Raum des Gemeinwohls innerhalb der tschechischen Bürgergesellschaft zu werden.

These Nr. 7: Entwicklung weg vom Ordnungshüter hin zu einer Innovationsgemeinschaft

Die nächste These schließt sich an das bereits früher geäußerte Erfordernis neuer ergänzender Modelle der sozialen Antreffbarkeit des Christentums in der Gesellschaft an und bringt es mit dem Thema der Vernetzung zusammen. Es ist ein Faktum, dass in den Augen vieler Zeitgenossen das heutige Christentum primär als eine Doktrin gilt, aus der sich Regeln und Normen für das individuelle und gesellschaftliche Leben ableiten lassen. Viel weniger wird das Christentum dagegen als eine Praxis wahrgenommen, die es zu leben gilt. Ohne Zweifel trägt auch die Kirche selbst dazu bei, indem sie in kulturpessimistischer Weise die gesellschaftlichen Prozesse oft nur beklagt, ohne aufzuzeigen bzw. vorzuleben, wie in der Praxis das christliche Ethos und die Anforderungen der modernen Zeit miteinander verbunden werden können. Will die Kirche aber zur Bewältigung anstehender Probleme der tschechischen Gesellschaft beitragen, darf sie nicht bei der Klage - und gegebenenfalls im Anschluss daran bei abstrakten Forderungen - bleiben, sie muss vielmehr „im Experimentierfeld der Bürgergesellschaft Modelle [querdenkerisch und innovativ entwerfen], wie ihre Leitvorstellungen unter modernen Bedingungen in eine – soziale, ökonomische, kulturelle - Praxis umgesetzt werden können.“⁶⁷⁷ Die Lösung der gesellschaftlichen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts bedarf einer

⁶⁷⁷ Habisch 2001a, S. 194.

systemübergreifenden Kooperation unterschiedlicher Subjekte mit Phantasie, Kreativität und Engagement, die denen bei der Entwicklung marktgängiger Produkte in nichts nachhinken.

In Tschechien sind etwa die Interessen und Bedürfnisse von ausländischen Gastarbeitern (vor allem Ukrainer und Vietnamesen) politisch nicht der Rede wert. Hier könnte sich die Kirche einmischen und dabei auch mit anderen Gruppen (ausländische Kulturvereine, Kommunen, Schulen - in Prag gibt es inzwischen Schulen, wo bereits jedes vierte Kind ein Kind ausländischer Eltern ist) Bündnisse schließen und gemeinsam innovative Projekte zugunsten der ausländischen Gastarbeiter entwickeln. Ähnliches bietet sich der Kirche auch bei anderen gesellschaftlichen Problemthemen wie Vereinsamung der Senioren, Vernachlässigung der Familieninteressen oder Randstellung der Arbeitslosen. Begreiflicherweise erfordern solche Kooperationsprozesse von der Kirche eine Erweiterung ihrer bisherigen Arbeitsweise um kommunikationstheoretische Interaktionsmodelle wie Dialog, Diskurs, Mediation und Vernetzung. Ohne diese Modelle ist die Umwandlung der Kirche zu einer Innovationsgemeinschaft nicht zu denken.

These Nr. 8: Pflege einer kritischen Wachsamkeit der Kirche als ein Dienst an der Gerechtigkeit

Wie es bereits im Zusammenhang mit der geforderten Hinwendung der Kirche zur Gesellschaft betont wurde, betreffen dem katholischen Selbstverständnis nach die aus dem Glauben gewonnenen Einsichten und Überzeugungen sowohl die private Lebensführung der Christen als auch die jeweils herrschenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Deshalb gehört eine gesellschaftskritische Wachsamkeit der Kirche grundlegend zu ihrer politisch und gesellschaftlich reflektierten Lebenspraxis. Für die tschechische Kirche, die erst eine kurze Zeit die Religionsfreiheit genießen darf, heißt das konkret, die Freiheit zu nutzen und möglichst schnell zu lernen, sich als unabhängige und kritische Stimme an den Debatten in der Bürgergesellschaft zu beteiligen. Die biblisch begründete und lehramtlich festgehaltene Überzeugung von der gleichen Würde der menschlichen Person muss für sie noch mehr zu einer Quelle der unermüdlichen Bemühung um Gerechtigkeit im Lande werden. Sie muss sich ständig und erfinderisch dafür einsetzen, dass solche gesellschaftliche Bedingungen geschaffen werden, in denen die gleiche Würde der Menschen zum Ausdruck kommt und sich entfalten kann. Ihr Einsatz soll sich dabei nicht allein auf den Staat richten, sondern auch - und vielleicht sogar vorzüglich - auf die Bürgergesellschaft beziehen. Sie kann sich dabei legitimerweise eines breiten Spektrums an Artikulationsmöglichkeiten bedienen.

Die Kirche kann Einrichtungen und Initiativen unterstützen, die an einem gerechten Miteinander orientiert sind. Seien es Initiativen in der Arbeitswelt im Hinblick auf die Vereinbarkeit von Familie und Beruf oder auf gleiche Chancen für ältere Mitarbeiter, seien es Familieninitiativen, die sich für Förderung der Familien und ihrer Rechte einsetzen oder handele sich etwa um Aktivitäten, die sich um die rechtliche und faktische Lage von Flüchtlingen, Asylsuchenden, Gastarbeitern und anderen benachteiligten sozialen Gruppen wie Roma bemühen. Sie soll sich aber auch nicht scheuen, über ihre eigene oder in Kooperation mit anderen Akteuren der Bürgergesellschaft erstellte Grundsatzpapiere und konkrete Stellungnahmen zu Einzelfragen, über argumentative Abhandlungen und moralische Appelle, über Hirtenworte, Aufrufe, Anfragen usw. öffentlich mehr als bisher in Erscheinung zu treten bzw. über medienwirksame Manifestationen und Protesthandlungen überhaupt erst die notwendige öffentliche Aufmerksamkeit, wenn es der Ernst der Lage erfordert, zu erringen. Im Hinblick darauf gilt es die Arbeit des Rates *Iustitia et Pax* bei der Tschechischen Bischofskonferenz als eines Koordinierungs- und Förderungsorgans der Kirche professionell auszubauen und die Vernetzung der auf diesem Feld aktiven kirchlichen Subjekte wie Kolping, St. Ägidio, diözesane Caritas, Tschechische Christliche Akademie, Arbeitsgruppe „Frieden und Wohl“ voranzutreiben.

Auf den Punkt gebracht, muss sich die tschechische Kirche als gesellschaftskritische Institution in der Zukunft noch intensiver als bislang mit Wort und Tat in den Dienst an den gerechten Sozialstrukturen des Landes stellen.

These Nr. 9: Verbreitung einer Kultur des Helfens und Bewahrung der Verbindung von Kirche und Caritas

Den Bedürftigen zu helfen, ein eigener Mensch zu sein, und so die Kultur des Helfens⁶⁷⁸ im Lande zu verbreiten, gehört zweifellos zu den wichtigsten Aufgaben, vor denen die tschechische Kirche heute und für die nahe Zukunft steht. Es ist nicht einfach in einer Zeit, die die Unabhängigkeit bevorzugt, Verständnis für ein Handeln zu wecken, „dessen Maßstab in der Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit des Menschen liegt.“⁶⁷⁹ Die Kirche muss sich dennoch darum bemühen.

⁶⁷⁸ Der Begriff „Kultur des Helfens“ geht auf Wolfgang Huber zurück, der sich damit ausführlich beschäftigt. Vgl. dazu Huber 1998, S. 320-328.

⁶⁷⁹ Huber 1998, S. 320.

Der Transformationsprozess der tschechischen Gesellschaft hat neben vielen Gewinnern auch zahlreiche Verlierer, die ohne Zuwendung der anderen nicht leben können. Daneben gibt es natürlich auch andere Menschen, die unabhängig von den radikalen gesellschaftlichen Veränderungen der letzten fünfzehn Jahre gezielter Hilfe bedürfen, um nicht der eigenen Hilflosigkeit ausgeliefert zu werden und um ein Leben in Würde führen zu können. Die Hilfe, die hier die Kirche aufgrund ihrer Sendung zu leisten habe, setzt einen besonderen Akzent. Sie zielt auf Selbständigkeit. Es soll eine subsidiäre Hilfe sein - eine Hilfe, die den Menschen nicht in Abhängigkeit hält. In ihr hat sich die Achtung vor der Selbständigkeit des Menschen mit der Bereitschaft zu verbinden, sich in stellvertretender Fürsorge denen zuzuwenden, denen ein selbständiges Leben nicht oder noch nicht oder nicht mehr möglich ist.

Da die Hilfe den Bedürftigen des langen Atems und der Verlässlichkeit bedarf, wird sie in einem zunehmenden Maß in den Caritasverbänden institutionalisiert und professionalisiert. An einem früheren Ort wurde bereits ausführlich gezeigt, was für eine umfangreiche und von der Bevölkerung geschätzte Arbeit die Tschechische Katholische Caritas leistet. Die Professionalisierung der karitativen Hilfe, die weder gestoppt werden kann, noch gestoppt werden soll, birgt in sich aber die Gefahr, dass die innere Verbindung von Kirche und diakonischer Tätigkeit verloren geht. Das darf jedoch nicht passieren. Zum Leben einer jeden Pfarrgemeinde gehört doch eine diakonische Dimension dazu. Deshalb wird hier die Erfindungskraft einer jeden Gemeinde gefragt, wo sie im diakonischen Bereich ein Engagement als möglich und sinnvoll sieht. Eine Vielfalt an Engagementformen bietet sich dabei den Gemeinden an: Führen einer karitativen Kleiderkammer mit einer angebundenen Beratungsstelle für Obdachlose, Organisieren eines Besucherdienstes in einem nahe gelegenen Krankenhaus, Altenheim oder bei ans Bett gebundenen Personen zu Hause, Vernetzen junger Familien mit alten Personen, um eine Patenschaft der Jungen über die Alten anzuleiten oder regelmäßiges Veranstalten eines Basars mit Kindersachen durch die Mutter-Kind-Gruppe. All das sind Beispiele für Wege, auf denen die einzelnen Pfarrgemeinden die Kultur des Helfens fördern, die Verbindung von Kirche und Caritas bewahren und so ein überzeugendes Zeugnis in der Bürgergesellschaft abgeben können. Kultur des Helfens zu verbreiten heißt, anderen zu helfen ein eigener Mensch zu sein.

These Nr. 10: Partizipation der Laien an der gesellschaftlich-politischen Sendung der Kirche

Die letzte hier aufgestellte These heißt, die Partizipation der christlichen Laien an der gesellschaftlich-politischen Sendung der Kirche zu unterstützen. Es ist die letzte These, aber zugleich

auch eine, die von einer grundsätzlichen Bedeutung ist. Ohne ein größeres Engagement der Laien, ohne ihre Aktivierung ist eine Positionierung der tschechischen katholischen Kirche innerhalb der Bürgergesellschaft nicht zu denken, geschweige denn zu verwirklichen. Ein größeres Engagement der christlichen Laien für eine wohlgeordnete Gesellschaft ist jedoch nicht allein durch gelegentlich ausgesprochene Appelle, wie es manche immer noch glauben wollen, zu erreichen. Es erfordert viel mehr. Es erfordert von der katholischen Kirche, in der Praxis Beteiligung zu ermöglichen, indem sie den gesellschaftspolitischen Einsatz der christlichen Laien ernst nimmt, ihre ehrenamtliche Arbeit auf diesem Feld unterstützt, und Strukturen dafür schafft, die sich als partizipationsfördernd erweisen.

Die tschechische katholische Kirche ist leider auch fünfzehn Jahre nach der Wende sehr stark eine Kirche des Klerus und des Episkopats. Dass sie es vor der Wende sein musste, entsprach den Überlebensbedingungen in Zeiten kommunistischer Herrschaft. Nun sind aber bereits viele Jahre vergangen und sie hat immer noch „beträchtliche Schwierigkeiten, die klerikalen Strukturen und Mentalitäten der Vergangenheit zu überwinden“⁶⁸⁰ und die Laienchristen in die Lage zu versetzen, ihren Teil der Verantwortung für das öffentliche Wirken der Kirche in der Bürgergesellschaft zu übernehmen.

Die Mitgestaltung der zeitlichen Ordnung gilt dabei im Sinne des Konzils als „Aufgabe der ganzen Kirche“,⁶⁸¹ das heißt aller ihrer Glieder ohne Ausnahme. Allerdings unterscheidet das Konzil bezüglich der Wahrnehmung dieser Aufgaben zwischen den Hirten und den Laien. Den Laien „mit ihren spezifischen Sachkenntnis“ kommt „unmittelbar“, d. h. im direkten Kontakt mit den einzelnen Sachbereichen und in Gemeinschaft „mit ihren Mitbürgern“, der Aufbau der zeitlichen Ordnung zu, wobei sie aus „eigener Verantwortung“ zu entscheiden und zu handeln haben. Sie sind „eigentlich“,⁶⁸² für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten zuständig. Diesem Verständnis des Laien müsste in der tschechischen Kirche für die Zukunft mehr Raum gewährt werden, wenn die Kirche als Ganzes ihrer gesellschaftlich-politischen Sendung auch unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft treu bleiben will.

In der Tat bedarf die Kirche als „Großinstitution“ des bürgerschaftlichen Engagements ihrer Glieder, um aktiv an der Gestaltung der Bürgergesellschaft partizipieren zu können. Ohne

⁶⁸⁰ Spieker 2003, S. 23.

⁶⁸¹ AA 7, genauso auch die folgenden Zitate.

⁶⁸² GS 43, genauso auch das folgende Zitat.

engagementbereite Laienchristen kann sie dies nicht leisten. Auch deswegen gilt es das Engagement der Laien, ihre ehrenamtliche Mitarbeit zu fördern - und das nicht nur durch Appelle, Aufforderungen und entsprechende Bildungsarbeit sondern auch - und vor allem - durch Unterstützung der Rahmenbedingungen für dieses Engagement. Eine Aktivierungsstrategie soll dabei einerseits auf Motivation und Ressourcen einzelner Personen abzielen, andererseits soll sie diejenigen Ressourcen im Blick behalten, die sich in der Gestalt von Sozialkapital an überindividuelle Strukturen in Form von formellen wie informellen Beziehungsnetzwerken knüpfen.

Die Förderungsstrategie, die bei Motivation einzelner Personen zum ehrenamtlichen Engagement und bei ihren Ressourcen ansetzt, hat Veränderungen der letzten 15 Jahre auf diesem Feld zu berücksichtigen und dementsprechend die Rahmenbedingungen für dieses Engagement zu gestalten. Die Anpassung an die Ressourcen und Erwartungen der Engagierten wird erforderlich. Das gilt insbesondere für die Faktoren Zeit, Mitgestaltung, Kommunikation und Anerkennung.

Die Förderung der ehrenamtlichen Arbeit der Laienchristen darf sich aber keinesfalls nur auf die Ermunterung von immer mehr Menschen zu einem christlich begründeten Engagement beschränken. Vielmehr muss auch in die Beziehungen, in die sozialen Netzwerke investiert werden. Das geschieht einerseits, indem kirchliche Institutionen bürgergesellschaftlichen Typus in ihrer Arbeit gestärkt und ermutigt werden und andererseits indem Dialog-, Kooperations- und Kommunikationsstrukturen innerhalb der Kirche gezielt aufgebaut und entfaltet werden. Die Stärkung und die Ermutigung der kirchlichen Institutionen bürgergesellschaftlicher Art (Caritasgruppen und -verbände, kirchliche Vereine, Akademien usw.) und die Entfaltung der Dialog-, Kooperations- und Kommunikationsstrukturen (Pfarrgemeinderäte, diözesane Laienräte, diözesane Pastoralräte, überdiözesane Laienorgane usw.) ist insofern wichtig, als sie „nicht nur rein technische Funktionen haben, sondern immer auch als soziale Plattform für lebendigen Austausch über gemeinsame Probleme, gegenseitige Unterstützungsleistungen, wechselseitige Informationen etc. dienen.“⁶⁸³ Die genannten Institutionen und Strukturen stellen somit das Sozialvermögen der Menschen, der Kirche und der Gesellschaft insgesamt dar, das - wie die neueren sozialwissenschaftlichen Befunde zeigen⁶⁸⁴ - nicht nur die Lebensqualität der Menschen verbessert, sondern auch im Hinblick auf die Integration der modernen Gesellschaft eine

⁶⁸³ Habisch 2001b, S. 135.

⁶⁸⁴ Vgl. etwa Putnam 2000.

wichtige Rolle spielt. Mit ihrer Unterstützung leistet somit die Kirche einen wesentlichen Beitrag nicht nur für die Entwicklung der eigenen Struktur sondern der ganzen Gesellschaft.

Mit dieser letzten These kommt nun auch die gesamte Arbeit zu ihrem Abschluss. Die Frage nach der Repositionierung der Kirche nach der Wende in Tschechien, die an ihrem Anfang gestellt wurde, kann somit vorerst als beantwortet gelten. Der Weg dazu war zwar nicht kurz, an seinem Ende steht jedoch fest: Will die tschechische katholische Kirche in der Zukunft ihrem von Christus vermittelten Weltauftrag auch unter den gegenwärtigen Bedingungen des begonnenen 21. Jahrhunderts treu bleiben und sich nicht in einen Winkel halböffentlicher Sonderexistenz zurückziehen, gibt es für sie keine andere Möglichkeit, als den nun eingeschlagenen Weg des überzeugenden Engagements in der Bürgergesellschaft weiter zu verfolgen. Der göttliche Geist wird sie auf diesem Weg sicher begleiten. Den Fleiß, Anstrengung und Kreativität für diesen Weg muss sie jedoch in ihrem Inneren selbst finden.

Verzeichnis der Quellen und Literatur

Quellenverzeichnis

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale. Rom 1909ff.

Apostolicam actuositatem. Dekret über das Apostolat der Laien des II. Vatikanischen Konzils (18. 11. 1965), in: AAS 58 (1966) 837-864; dt. in: Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert (1993): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg, Basel, Wien. S. 389-421.

Centesimus annus. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum* (01. 05. 1991), in: AAS 83 (1991) 793-867; dt. in: Texte, S. 689-764.

Dignitatis humanae. Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils (07. 12. 1965), in: AAS 58 (1966) 929-946; dt. in: Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert (1993): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg, Basel, Wien. S. 661-675.

Divini redemptoris. Enzyklika Papst Pius' XI. über den atheistischen Kommunismus (19. 03. 1937), in: AAS 29 (1937) 78-92; lat.-dt. in: UvG, S. 224-289.

Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute des II. Vatikanischen Konzils (07. 12. 1965), in: AAS 58 (1966) 1025-1120; dt. in: Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert (1993): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg, Basel, Wien. S. 449-552.

Laborem exercens. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über die menschliche Arbeit (14. 09. 1981), in: AAS 73 (1981) 577-647; dt. in: Texte, S. 529-601.

Mater et Magistra. Enzyklika Papst Johannes' XXIII. über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre (15. 05. 1961), in: AAS 53 (1961) 401-464; dt. in: Texte, S. 171-240. (lat.-dt. auch in: UvG, S. 650-743).

Pacem in terris. Enzyklika Papst Johannes' XXIII. über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (11. 04. 1963), in: AAS 55 (1963) 257-304; dt. in: Texte, S. 241-290.

Quadragesimo anno. Enzyklika Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft (15. 05. 1931), in: AAS 23 (1931) 177-228; dt. in: Texte, S. 61-120.

Sollicitudo rei socialis. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. 20 Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio* (30. 12. 1987), in: AAS 80 (1988) 513-586; dt. in: Texte, S. 619-687.

Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von O. v. Nell-Breuning SJ und J. Schasching SJ, hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), achte, erw. Aufl., Kvelaer 1992.

Utz, Arthur F. / Groner, Josef [Hg.] (1954-1961): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Papst Pius' XII. Freiburg im Uechtland.

Utz, Arthur F. / Galen, Brigitta, Gräfin v. [Hg.] (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Aachen.

Literaturverzeichnis*

Altermatt, Urs (1998): Zivilgesellschaft und Staatsbürgerschaft: Citoyen und Bourgeois, in: Brix, Emil (Hg.): Civil Society in Österreich. Wien. S. 97-120.

Autorský tým [Hg.] (2003): Zpráva o lidském rozvoji. Česká republika 2003 (Bericht über die menschliche Entwicklung. Tschechische Republik 2003). Praha.

Barber, Benjamin R. (1994): Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen. Hamburg.

Barber, Benjamin R. (1995): Die liberale Demokratie und der Preis des Einverständnisses, in: van den Brink, Bert / van Reijen, Willem (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a. M. S. 360-384.

Barion, Hans (1968): 'Weltgeschichtliche Machtform'? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Barion, Hans / Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Forsthoff, Ernst / Weber, Werner (Hg.): Epirrhosis (Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag). Berlin. S. 13-59.

Bayertz, Kurt (1995): Die Solidarität und die Schwierigkeit ihrer Begründung, in: Rechtsphilosophische Hefte. Bd. 4. Frankfurt a. M. S. 9-16.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.

Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: dies. (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M. S. 10-39.

Bedford-Strohm, Heinrich (1999): Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. Gütersloh.

* Die verwendeten Kurztitel stehen jeweils am Beginn der bibliografischen Angaben und bestehen aus dem Namen des Verfassers und dem Erscheinungsjahr.

- Bendel, Petra / Kropp, Sabine (1998): Zivilgesellschaft – ein geeignetes Konzept zur Analyse von Systemwechseln? Ergebnisse eines interregionalen Vergleichs: Lateinamerika und Osteuropa, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 1/98, 8. Jg., 1998. S. 39-67.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a. M.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die sozialen und politischen Ordnungsideen der Französischen Revolution, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart. S. 103-117.
- Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands [Hg.] (1992): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von O. v. Nell-Breuning SJ und J. Schasching SJ. Kevelaer.
- Centrum laických aktivit olomoucké arcidiecéze [Hg.] (2004): Seznam katolických spolků a sdružení, hnutí a třetích řádů působících v olomoucké arcidiecézi (Verzeichnis der katholischen Vereine und Assoziationen, Bewegungen und der dritten Orden, die in der Olmützer Erzdiözese tätig sind). Olomouc.
- Clarke, Paul B. (1996): Deep Citizenship. London, Chicago.
- Česká katolická charita [Hg.] (2004): Výroční zpráva 2003 (Jahresbericht 2003). Praha.
- Česká katolická charita [Hg.] (2005): Výroční zpráva 2004 (Jahresbericht 2004). Praha.
- Česká křesťanská akademie [Hg.] (1998): Mariánskolázeňské rozhovory (Marienbader Gespräche). Praha.
- Česká křesťanská akademie [Hg.] (2001a): Mariánskolázeňské rozhovory 1999/2000 (Marienbader Gespräche 1999/2000). Praha.
- Česká křesťanská akademie [Hg.] (2001b): Mariánskolázeňské rozhovory. Učebnice a česko-německé susedství (Marienbader Gespräche. Schulbücher und deutsch-tschechische Nachbarschaft). Praha.
- Dahrendorf, Ralf (1991): Die gefährdete Civil Society, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart. S. 247-263.
- Dahrendorf, Ralf (1992a): Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit. Stuttgart.
- Dahrendorf, Ralf (1992b): Moralität, Institutionen und die Bürgergesellschaft, in: Merkur, 46. Jg., S. 557-568.
- Dahrendorf, Ralf (1993a): Die Zukunft der Bürgergesellschaft, in: Guggenberger, Bernd / Hansen, Klaus (Hg.): Die Mitte. Vermessungen in Politik und Kultur. Opladen. S. 74-83.

- Dahrendorf, Ralf (1993b): Freiheit und soziale Bindungen, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992. Stuttgart. S. 11-20.
- Dahrendorf, Ralf (1995): Über den Bürgerstatus, in: van den Brink, Bert / van Reijen, Willem (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a. M. S. 29-43.
- Demirovič, Alex (1991): Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie, in: Das Argument 185, 33. Jg., Heft 1. S. 41-55.
- Deppe, Rainer / Dubiel, Helmut / Rödel, Ulrich (1990): Demokratischer Umbruch in Osteuropa. Frankfurt a. M.
- Dettling, Warnfried (1995): Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft. Gütersloh.
- Diewald, Martin (1991): Soziale Beziehungen: Verlust oder Liberalisierung? Soziale Unterstützung in informellen Netzwerken. Berlin.
- Dubiel, Helmut (1994): Metamorphosen der Zivilgesellschaft II. Das ethische Minimum der Demokratie, in: Dubiel, Helmut (Hg.): Ungewißheit und Politik. Frankfurt a. M. S. 106-118.
- Durkheim, Emile (1992): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a. M.
- Engler, Wolfgang (1992): Die zivilisatorische Lücke. Versuche über den Staatssozialismus. Frankfurt a. M.
- Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ des Deutschen Bundestags [Hg.] (2002): Bericht. Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft. Opladen.
- Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft. Frankfurt a. M., New York.
- Etzioni, Amitai (1995): Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart.
- Euchner, Walter (1969): Naturrecht und Politik bei John Locke. Frankfurt a. M.
- Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity (1999): Evropská studie hodnot (Europäische Wertestudie 1999). Brno.
- Fincke, Andreas (2001): Religionsfreiheit hat zwei Seiten. Das Bundesverfassungsgericht und Jehovas Zeugen, in: Herderkorrespondenz, 55. Jg., März 2001, S. 130-134.
- Frankenberg, Günter (1992): Als Zivilgesellschaft ins 21. Jahrhundert? in: Universitas, Heft 1, 47. Jg., 1992. S. 26-37.

- Frankenberg, Günter (1994): Solidarität in einer „Gesellschaft der Individuen“? Stichworte zur Zivilisierung des Sozialstaats, in: Frankenberg, Günter (Hg.): Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Frankfurt a. M. S. 210-223.
- Frankenberg, Günter (1996): Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft. Baden-Baden.
- Frič, Pavol (2000): Neziskové organizace a ovlivňování veřejné politiky. Rozhovory o neziskovém sektoru II (Non-Profit-Organisationen und die Beeinflussung der öffentlichen Politik. Gespräche über den Non-Profit-Sektor II). Praha.
- Frič, Pavol a kol. (2001): Dárcovství a dobrovolnictví v České republice. Výsledky výzkumu NROS a AGNES (Spende- und Freiwilligenwesen in der Tschechischen Republik. Forschungsergebnisse NROS und AGNES). Praha.
- Frištenská, Hana (2003): Vývoj organizované filantropie po roce 1990 (Die Entwicklung der organisierten Philanthropie nach dem Jahr 1990), in: Dohnalová, Marie / Malina, Jaroslav / Müller, Karel: Občanská společnost: Minulost – současnost – budoucnost (Bürgergesellschaft: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft). Brno.
- Gabriel, Karl (2000): Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel, in: Münsteraner Diskussionspapiere zum Non-Profit-Sektor – Nr. 8. Jahr 2000, S. 3-22.
- Gellner, Ernest (1995): Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen. Stuttgart.
- Gerecke, Uwe (1998): Soziale Ordnung in der modernen Gesellschaft. Tübingen.
- Geremek, Bronislaw (1991): Die Civil Society gegen den Kommunismus: Polens Botschaft, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Europa und die Civil Society. Castalgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart. S. 264-273.
- Grässer, Erich (1970): Die politische Herausforderung an die biblische Theologie, in: Evangelische Theologie 30, 1970. S. 228-254.
- Große Kracht, Hermann-Josef (1995): Demokratie als Verfahren? Habermas' diskurstheoretische Demokratiekonzeption und die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, in: Lesch, Walter / Bondolfi, Alberto (Hg.): Theologische Ethik im Diskurs. Tübingen. S. 212-235.
- Große Kracht, Hermann-Josef (1997): Kirche in ziviler Gesellschaft: Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn.
- Habermas, Jürgen (1973): Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1985a): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1985b): Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M.

- Habermas, Jürgen (1988): Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1988b): Der Philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1989): Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption. Frankfurt a. M. S. 7-36.
- Habermas, Jürgen (1990a): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1990b): Vergangenheit als Zukunft. Zürich.
- Habermas, Jürgen (1990c): Die nachholende Revolution. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1992a): Drei normative Modelle der Demokratie. Zum Begriff deliberativer Politik, in: Münkler, Herfried (Hg.): Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie (Festschrift zum 70. Geburtstag von Iring Fetscher). München. S. 11-24.
- Habermas, Jürgen (1992b): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung [Amy Gutman (Hg.)] Frankfurt a. M. S. 147-169.
- Habisch, André (2000): Regionale Dialoge statt bezahlter Bürgerarbeit, in: FAZ vom 12. 12. 2000. S. 12.
- Habisch, André (2001a): Querdenker und Innovatoren. Die Kirchen in der Bürgergesellschaft, in: Herderkorrespondenz, 55. Jg., April 2001, S. 191-195.
- Habisch, André (2001b): Bürgergesellschaft und Familie – Gesellschaftspolitische Konstellationen im 21. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 42/2001. S. 133-153.
- Habisch, André (2003): Corporate Citizenship. Gesellschaftliches Engagement von Unternehmen in Deutschland. Berlin, Heidelberg, New York.
- Habisch, André / Schmidpeter, René (2001): Regionalentwicklung durch Kooperation: Fallstudien zur Bedeutung von Moderation in regionalen Netzwerken, in: Baitsch, Christoph / Müller, Bernhard / CCC (Hg.): Inno-Regio Forschung. Moderation in regionalen Netzwerken. München, Mering.
- Halík, Tomáš (1995): Víra a kultura. Pokoncilní vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie (Glaube und Kultur. Nachkonziliare Entwicklung des tschechischen Katholizismus in der Reflexion der Zeitschrift Studie). Praha.

- Hartmann, Jan / Svoboda, Bohumil / Vaško, Václav (1994): Kardinál Tomášek. Svědectví o dobrém katechetovi, bojácném biskupovi a statečném kardinálovi (Kardinal Tomasek. Zeugnis über einen guten Katecheten, behutsamen Bischof und tapferen Kardinal). Praha.
- Havel, Václav (1989): Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989 (In verschiedene Richtungen. Essays und Artikeln aus den Jahren 1983-1989). Praha.
- Havel, Václav / Klaus, Václav / Pithart, Petr (1996): Civil Society After Communism. Rival vision, in: Journal of Democracy 1, 1996. S. 12-23.
- Heitmeyer, Wilhelm [Hg.] (1997a): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft (Band I). Frankfurt a. M.
- Heitmeyer, Wilhelm [Hg.] (1997b): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft (Band II). Frankfurt a. M.
- Hirschberger, Johannes (1991): Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg, Basel, Wien.
- Hlušičková, Růžena / Čísařovská, Blanka (1994): Hnutí za občanskou svobodu. Dokumenty (Hnutí za občanskou svobodu. Dokumente). Praha.
- Homann, Karl (1998): Normativität angesichts systemischer Sozial- und Denkstrukturen, in: Gaertner, Wulf (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven IV. Methodische Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Kooperations- und Verteilungsprobleme. Schriften des Vereins für Socialpolitik Band 228/IV. Berlin. S. 17-50.
- Honneth, Axel (1992): Soziologie. Eine Kolumne. Konzeptionen der „civil society“, in: Merkur, 46. Jg., 1992. S. 61-66.
- Honneth, Axel (1994): Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt a. M.
- Huber, Wolfgang (1998): Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh.
- Inglehart, Ronald (1977): The Silent Revolution. Princeton.
- Inglehart, Ronald (1998): Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften. Frankfurt a. M. / New York.
- Inglehart, Ronald (1995): Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt. Frankfurt a. M. / New York.
- Kadlecová, Erika (1967): Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje (Soziologische Erforschung der Religiosität im Nordmährischen Kreis). Praha.

- Kalmická, Vladimíra / Pavlů, Dušan (2002): Závěrečná zpráva z výzkumu Společenská odpovědnost firem v ČR (Abschlussbericht des Forschungsprojekts Gesellschaftliche Verantwortung der Firmen in der Tschechischen Republik). Praha.
- Keane, John (1988): Democracy and Civil Society. London.
- Keupp, Heiner (2000): Eine Gesellschaft der Ichlinge? Zum bürgerschaftlichen Engagement von Heranwachsenden. München.
- Kirchenamt der EKD / Sekretariat der DBK [Hg.] (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover, Bonn.
- Klaus, Václav (1993): Katolická církev je již zakotvena (Katholische Kirche ist bereits verankert), in: Lidová demokracie vom 13. 07. 1993. S. 1.
- Klages, Helmut (1998): Engagement und Engagementpotential in Deutschland. Erkenntnisse der empirischen Forschung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/1998, S. 29-38.
- Klages, Helmut (2000): Engagement und Engagementpotential in Deutschland. Erkenntnisse der empirischen Forschung, in: Beck, Ulrich (Hg.): Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt. S. 151-170.
- Koselleck, Reinhart (1991): Drei bürgerliche Welten? in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart. S. 118-129.
- Křížek, Petr (2003): Tschechische Republik, in: Spieker, Manfred (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen. Paderborn. S. 145-241.
- Křížek, Petr / Habisch, André (2005): Společenská angažovanost německých podniků v ČR. Představení a závěry výzkumu (Gesellschaftliches Engagement deutscher Unternehmen in der Tschechischen Republik. Vorstellung und Ergebnisse einer Studie). Praha.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (1985): Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London.
- Laslett, Peter [Hg.] (1967): Locke's Two Treatises of Government. Cambridge.
- Leggewie, Claus (1992): Im Zweifel für den Angeklagten. Fünf Thesen zur politischen Klasse, in: Hofmann, Gunter / Perger, Werner A. (Hg.): Die Kontroverse. Weizsäcker's Parteienkritik in der Diskussion. Frankfurt a. M. S. 82-91.
- Lehmann, Karl (1995): Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Referat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Eröffnung der Herbst-Vollversammlung in Fulda am 25. 9. 2005, in: Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 29. 09. 1995.

- Lenschen, Dirk (2003): Kirche und Zivilgesellschaft in Polen, in: Spieker, Manfred (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen. Paderborn. S. 367-450.
- Locke, John (1960): Two Treatises of Government. London.
- Luhmann, Niklas (1988): Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1989): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 3. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1990a): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1990b): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen.
- Luhmann, Niklas (1990c): Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen.
- Luhmann, Niklas (1991): Soziologie des Risikos. Berlin, New York.
- Luhmann, Niklas (1993a): Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1993b): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 1. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Band I. und Band II. Frankfurt a. M.
- MacIntyre, Alasdair C. (1987): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a. M.
- Medick, Hans (1973): Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith. Göttingen.
- Merkel, Wolfgang / Lauth, Hans-Joachim (1998): Systemwechsel und Zivilgesellschaft: Welche Zivilgesellschaft braucht die Demokratie? in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 6-7/1998, S. 3-12.
- Michalski, Krzysztof [Hg.] (1991): Europa und die Civil Society. Castalgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart.
- Montesquieu, Charles (1965): Vom Geist der Gesetze. Stuttgart.
- Münkler, Herfried (1987): Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit. Frankfurt a. M.
- Münkler, Herfried (1994): Subsidiarität, Zivilgesellschaft und Bürgertugend, in: Riklin, Alois / Batliner, Gerard (Hg.): Subsidiarität: ein interdisziplinäres Symposium; Symposium des Liechtenstein-Instituts, 23. – 25. September 1993. Baden-Baden. S. 65-80.

- Münkler, Herfried (2001): Bürgerschaftliches Engagement in der Zivilgesellschaft. Diskussionspapier für die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements“. MS. Berlin (Enquete-Kommission Bürgerschaftliches Engagement – AU-Intern Nr. 14/119).
- Národní centrum pro rodinu [Hg.] (2005): Výroční zpráva 2004 (Jahresbericht 2004). Brno.
- Národní ústav odborného vzdělávání [Hg.] (2005): Kam na školu? Střední školy v ČR (Wohin auf die Schule? Mittelschulen in der Tschechischen Republik). Praha.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (1998): Zivilgesellschaft. Kommunitaristische Romantik oder sozialetisches Konzept? in: StdZ 216, 123. Jg., Jahr 1998. S. 329-342.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (1999): Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft. Paderborn.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2000): Neues Ehrenamt und Zivilgesellschaft, in: Nothelle-Wildfeuer, Ursula / Glatzel, Norbert (Hg.): Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft (Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos). Graftschaff. S. 167-193.
- Offe, Claus (1989): Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln, in: Honneth, Axel / McCarthy, Thomas / Offe, Claus / Wellmer, Albrecht (Hg.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (Festschrift zum 60. Geburtstag von Jürgen Habermas). Frankfurt a. M. S. 739-774.
- Olk, Thomas (2001): Sozialstaat und Bürgergesellschaft, in: Heinze, Rolf G. / Olk, Thomas (Hg.): Bürgerengagement in Deutschland. Bestandsaufnahmen und Perspektiven. Opladen. S. 29-68.
- Otáhal, Milan (1994): Opozice, moc, společnost 1969/1989 (Opposition, Macht, Gesellschaft 1969/1989). Praha.
- Podněty katolíků k řešení situace věřících občanů v ČSR (Anregungen der Katholiken zur Lösung der Situation von gläubigen Bürgern in der Tschechoslowakischen Republik) (1988) – ohne Autorenangabe, in: Studie 115, 1988. S. 54-63.
- Prudký, Libor (2001): Die Kirche in der Tschechischen Republik – ihre Situation und Entwicklung, in: Zulehner, Paul M. / Tomka, Miklós / Toš, Niko (Hg.): Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen. Ostfildern. S. 15-122.
- Putnam, Robert D. (1993): Making Democracy Work. Princeton.
- Putnam, Robert D. (2000): Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community. New York.
- Rada vlády pro nestátní neziskové organizace [Hg.] (2005): Zpráva o neziskovém sektoru v České republice. Materiál pro jednání schůze vlády, vzato na vědomí usnesením vlády ze dne 5. 1. 2005 č. 19/2005 (Bericht über den Non-Profit-Sektor in der Tschechischen

- Republik. Material für die Regierungssitzung. Zur Kenntnis genommen durch den Regierungsbeschluss vom 5. 1. 2005 Nr. 19/2005). Praha.
- Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert (1993): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg, Basel, Wien.
- Rawls, John (1993): Political Liberalism. New York.
- Redaktion diskus [Hg.] (1992): Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin.
- Reese-Schäfer, Walter (1999): Niklas Luhmann zur Einführung. Hamburg.
- Riedel, Manfred (1975): Art. Gesellschaft, bürgerliche, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. II. Stuttgart. S. 719-800.
- Rödel, Ulrich (1996): Vom Nutzen des Konzepts der Zivilgesellschaft, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft, Heft 3/96, 6. Jg., 1996. S. 669-677.
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut (1989): Die demokratische Frage. Frankfurt a. M.
- Röhrle, Bernd (1994): Soziale Netzwerke und soziale Unterstützung. Weinheim.
- Rosenblatt, Bernhard v. / Picot, Sibylle (1999): Freiwilligenarbeit, ehrenamtliche Tätigkeit und bürgerschaftliches Engagement. Repräsentative Erhebung 1999 – Überblick über die Ergebnisse. München (Enquete-Kommission Bürgerschaftliches Engagement, AU-Studie Nr. 14/01).
- Ross, Lothar (2000): Eine verantwortungsbereite Bürgergesellschaft, in: Kirche und Gesellschaft Nr. 266, Jahr 2000. S. 3-16.
- Salamon, Lester M. / Anheier, Helmut K. (1997): Der Nonprofit-Sektor: Ein theoretischer Versuch, in: Anheier, Helmut K. / Priller, Eckhard / Seibel, Wolfgang / Zimmer, Annette (Hg.): Der dritte Sektor in Deutschland. Berlin. S. 211-246.
- Sandel, Michael J. (1992): Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt a. M. S. 18-35.
- Sandel, Michael J. (1995): Die Gerechtigkeit und das Gute, in: van den Brink, Bert / van Reijen, Willem (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a. M. S. 187-212.
- Schick, Gerhard (1999): Ich und Wir – die Ordnungsidee des Kommunitarismus. MS. Walter Eucken Institut. Freiburg (www.leibi.de/takaoe/87_09.htm).
- Schmidtchen, Gerhard (1993): Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Opladen.

- Schulz, Gerhard (1970): Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Genesis politischer Ideen und Begriffe, in: Ritter, Gerhard A. (Hg.): Entstehung und Wandel der modernen Gesellschaft (Festschrift für H. Rosenberg zum 65. Geburtstag). Berlin. S. 3-65.
- Schramm, Michael (2000): Religion und moderne Gesellschaft. Kontingenzeröffnung als soziale Funktion der Kirche, in: Nothelle-Wildfeuer, Ursula / Glatzel, Norbert (Hg.): Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft (Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos). Graftschaft. S. 153-165.
- SC&C [Hg.] (1999a): Církyve v české společnosti (Kirchen in der tschechischen Gesellschaft). MS. Praha.
- SC&C [Hg.] (1999b): Náboženské postoje a přesvědčení (Religiöse Einstellungen und Überzeugungen). MS. Praha.
- Sekce církevního školství ČBK [Hg.] (2004): Katalog církevních škol a školských zařízení 2004/2005 (Katalog der kirchlichen Schulen und Schuleinrichtungen 2004/2005). Praha.
- Sekretariat der DBK [Hg.] (1990): Worte der Versöhnung. Erklärungen der Bischöfe Deutschlands und der ČSFR, in: Stimmen der Weltkirche 30, 1990.
- Sekretariát České biskupské konference [Hg.] (2000): Pokoj a Dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskuzi (Frieden und Wohl. Eine Denkschrift zu den sozialen Fragen in der Tschechischen Republik zur öffentlichen Diskussion). Praha.
- Sekretariát České biskupské konference [Hg.] (2002): Žeň veřejné diskuse k listu Pokoj a Dobro (Ergebnisse der öffentlichen Diskussion zur Denkschrift „Frieden und Wohl“). Praha.
- Shils, Edward (1991): Was ist eine Civil Society? in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart. S. 13-51.
- Sociologický ústav AV ČR [Hg.] (1991): Evropský výzkum hodnot – ČR 1991 (Europäische Wertestudie 1991). Praha.
- Sociologický ústav AV ČR [Hg.] (1995): International Social Survey Program 1995 – Národní identita (Nationale Identität). Praha.
- Sociologický ústav AV ČR [Hg.] (2003): Průzkum Sociologického ústavu AV ČR a Centra pro výzkum veřejného mínění (CVVM) v rámci projektu „Způsoby a efektivnost zprostředkování zájmů mezi jedinci, sociálními skupinami a státem“ (Forschungsstudie des Soziologischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik und des Zentrums für die Erforschung der öffentlichen Meinung (CVVM) im Rahmen des Projekts “Wege der Interessenvermittlung zwischen den Einzelpersonen, den Sozialgruppen und dem Staat und ihre Effektivität“). MS. Praha.
- Sölter, Arpad (1993): Zivilgesellschaft als demokratietheoretisches Konzept, in: Jahrbuch für Politik, Halbband 1, 3. Jg., 1993. S. 145-180.

- Soosten, Joachim v. (1993): Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 37. Jg., 1993. S. 139-157.
- Soukup, Petr (2001): ISSP – Životní prostředí (ISSP – Umwelt), in: Sociologické texty SP 01. Praha.
- Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde [Hg.] (1989): Richtet euch auf und erhebt euere Häupter. Zum 90. Geburtstag von Erzbischof František Kardinal Tomášek. München, Rom.
- Spieker, Manfred (2003): Das Forschungsprojekt „Die Kirchen in den postkommunistischen Transformationsprozessen, in: Spieker, Manfred (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen. Paderborn. S. 17-33.
- STEM [Hg.] (2004a): „Občanská společnost 2004“. Závěrečná zpráva z výzkumu zpracovaného v rámci projektu NROS „Index občanské společnosti“ („Bürgergesellschaft 2004“. Abschlussbericht der im Rahmen des NROS-Projekts „Civil Society Index“ ausgearbeiteten Forschungsstudie). Praha.
- STEM [Hg.] (2004b): V jakém stavu se nachází naše občanská společnost v době vstupu ČR do EU? Informace z tiskové konference STEM a NROS (In welchem Zustand befindet sich unsere Bürgergesellschaft in der Zeit des Beitritts der Tschechischen Republik zur EU? Informationen aus der Pressekonferenz STEM und NROS). Praha.
- Šiklová, Jiřina (1999): Úvod – obecné otázky neziskového sektoru. (Einführung – allgemeine Fragen des Non-Profit-Sektors), in: Občanské sdružení AGNES (Hg.): Obecné otázky neziskového sektoru. Sborník vybraných materiálů specializačního kurzu „Řízení neziskových organizací“ (Allgemeine Fragen des Non-Profit-Sektors. Sammelband ausgewählter Materialien aus dem Spezialisierungskurs „Management der Non-Profit-Organisationen“). Praha. S. 9-17.
- Taylor, Charles (1991): Die Beschwörung der Civil Society, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989. Stuttgart. S. 52-81.
- Taylor, Charles (1993): Der Begriff der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ im politischen Denken des Westens, in: Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. S. 117-147.
- Thaa, Winfried (1996): Die Wiedergeburt des Politischen. Zivilgesellschaft und Legitimitätskonflikt in den Revolutionen von 1989. Opladen.
- Tomášek, František (1989): Dopis prezidentu Husákovi (Brief an den Staatpräsidenten Husák), in: Nový život 9-10, 1989. S. 152.
- Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M. (1999): Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas. Ostfildern.
- Tocqueville, Alexis de (1985): Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart.

- Trnková, Jana (2004): Společenská odpovědnost firem (Gesellschaftliche Verantwortung der Firmen). Praha.
- Tůma, Oldřich / Vaněk, Miroslav / Dostál Pavel (1999): Historie neziskového sektoru v českých zemích (Geschichte des Non-Profit-Sektors in den böhmischen Ländern), in: Frič, Pavol / Goulli, Rochdi (Hg.): Neziskový sektor v České republice. Sborník textů mezinárodního srovnávacího projektu Johns Hopkins University (Non-Profit-Sektor in der Tschechischen Republik. Sammelband der Texte des internationalen Vergleichsprojekts John Hopkins University). Praha. S. 2-19.
- Utz, Arthur F. / Galen, Brigitta, Gräfin v. [Hg.] (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Aachen.
- Utz, Arthur F. / Groner, Josef [Hg.] (1954-1961): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Papst Pius' XII. Freiburg im Uechtland.
- Vajdová, Tereza (2005): Česká občanská společnost 2004: po patnácti letech rozvoje. Zpráva z projektu CIVICUS Civil Society Index pro Českou republiku (Tschechische Bürgergesellschaft 2004: nach fünfzehn Jahren der Entwicklung. Bericht aus dem Projekt CIVICUS Civil Society Index für die Tschechische Republik). Praha.
- Van den Brink, Bert (1995): Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft, in: van den Brink, Bert / van Reijen, Willem (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a. M. S. 7-26.
- Vaško, Václav (1990): Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po Druhé světové válce II (Chronik der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg). Praha.
- Vlk, Miloslav (1990): Wort des Bischofs von Budweis an die Heimatvertriebenen seiner Diözese, in: Glaube und Heimat. Monatszeitschrift der Heimatvertriebenen des Böhmerwaldes 9/10, 1990. S. 1.
- Vollrath, Ernst (1992): Menschenrechte als politische Option, in: Bielefeldt, Heiner / Brugger, Winfried / Dicke, Klaus (Hg.): Würde und Recht des Menschen (Festschrift zum 70. Geburtstag von Johannes Schwartländer). Würzburg. S. 223-236.
- Vollrath, Ernst (1993): Umbau der Demokratie? Der Mythos der Zivilgesellschaft, in: FAZ vom 5. 1. 1993. S. 25.
- Walzer, Michael (1995): Was heißt zivile Gesellschaft? in: van den Brink, Bert, / van Reijen, Willem, (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a. M. S. 44-70.
- Walzer, Michael (1996): Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Berlin.
- Walzer, Michael (1998): Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Hamburg.

Abkürzungsverzeichnis

AA	Apostolicam actuositatem. Dekret über das Apostolat der Laien des II. Vatikanischen Konzils
AAS	Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale. Rom 1909ff.
CA	Centesimus annus. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. zum hundertsten Jahrestag von Rerum novarum.
ČBK	Česká biskupská konference (Tschechische Bischofskonferenz).
ČKA	Česká křesťanská akademie (Tschechische Christliche Akademie).
DH	Dignitatis humanae. Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils.
DBK	Deutsche Bischofskonferenz.
DR	Divini redemptoris. Enzyklika Papst Pius' XI. über den atheistischen Kommunismus.
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland.
GS	Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute des II. Vatikanischen Konzils.
LE	Laborem exercens. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über die menschliche Arbeit.
MM	Mater et Magistra. Enzyklika Papst Johannes' XXIII. über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre.
MSKA	Moravsko-slezská křesťanská akademie (Mährisch-Schlesische Christliche Akademie).
NGOs	Non-Governmental Organisations (Nichtregierungsorganisationen bzw. nicht-staatliche Organisationen).
PPR	Pfarrpastoralrat.
PT	Pacem in terris. Enzyklika Papst Johannes' XXIII. über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.
QA	Quadragesimo anno. Enzyklika Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft.

RWA	Rat für wirtschaftliche Angelegenheiten.
SRS	Sollicitudo rei socialis. Enzyklika Papst Johannes Pauls II. 20 Jahre nach der Enzyklika Populorum progressio.
Texte	Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente..
UG	Utz, Arthur F. / Groner, Josef [Hg.] (1954-1961): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Papst Pius' XII..
UvG	Utz, Arthur F. / Galen, Brigitta, Gräfin v. [Hg.] (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung).