

EthikJournal



Demokratie als offene Lebensform

Ausgabe 1 | 2025

EthikJournal 1 | 2025

Demokratie als offene Lebensform

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung der Texte, auch auszugsweise, ist nur mit schriftlicher Zustimmung der Autor:innen erlaubt.

Herausgegeben vom

ICEP - Berliner Institut für christliche Ethik und Politik
Köpenicker Allee 39-57
10318 Berlin

ISSN 2196-2480

Telefon: 0049 (0)30 / 50 10 10 913

E-Mail: info@icep-berlin.de

Direktor: Prof. Dr. Andreas Lob-Hüdepohl

Geschäftsführerin: PD Dr. Silke Gülker

www.icep-berlin.de

Co-Herausgeber dieser Ausgabe: Prof. Dr. Jens Wurtzbacher



Inhaltsverzeichnis

Editorial

Jens Wurtzbacher und Silke Gülker **4**

Was bedeutet Solidarität? Jahrestagung des Deutschen
Ethikrates zum Thema „Gelingende Solidarität“

Wolfgang Thierse **8**

Der Kampf um die Demokratie.
Katholizismus und Christlicher Nationalismus in den USA

Hille Haker **15**

Identitätspolitik: Gefahr oder Grundlage der offenen
demokratischen Lebensform?

Karsten Schubert **36**

(Wie) ist Demokratie lernbar?

Sarah Häsel **56**

Kritik und Utopie in demokratischen Gesellschaften.
Zur aktuellen Bedeutung einer alten Debatte (nicht nur)
für die kritische Soziale Arbeit

Silke Gülker **73**

Editorial

Demokratie ist kein Selbstläufer. Was lange Zeit wohl eher als ein etwas abgenutzter Satz aus dem Politik- und Sozialkundeunterricht klang, wird uns aktuell in unmittelbarer und brisanter Weise bewusst. Nachrichten aus den USA machen bei- nahe täglich deutlich, wie fragil demokratische Ordnungen auch in dem Land sind, das häufig als die Wiege der Demokratie bezeichnet wird.

Und auch in Deutschland gehen vermeintliche Selbstverständlichkeiten verloren. Im Aufstieg populistischer, extremistischer und dezidiert antidemokratischer Be- wegungen, in polarisierten und zunehmend aggressiven öffentlichen Debatten, in der Bedrohung politisch oder zivilgesellschaftlich engagierter Menschen, zeigt sich ein Erosionsprozess dessen, was als fundamentale Voraussetzung der Demo- kratie betrachtet werden muss: die Anerkennung der Gleichheit, die Bereitschaft, im Gegenüber sich selbst zu erkennen, die Überzeugung, dass wir uns, trotz unter- schiedlicher Interessen, Auffassungen und Bedürfnisse, nicht als Feind:innen son- dern allenfalls als Konkurrent:innen gegenüber treten, die in der Lage sind, sich nach friedlicher aber durchaus kontroverser Auseinandersetzung auf einen Kom- promiss zu einigen. Hinzu kommt ein schwindendes Vertrauen in die Institutionen der repräsentativen Demokratie – in politische Parteien, die Medien oder in einzel- ne Politiker*innen – die den Kern der demokratischen Selbstgestaltungskraft aus- machen. Viele sozialwissenschaftliche Befunde weisen in Richtung zunehmender Ressentiments, die sich in der Ablehnung vulnerabler Gruppen manifestieren. Die Demokratie scheint in einer Sackgasse gefangen, aus der heraus die Bewältigung zentraler Problemstellungen, wie beispielsweise der Herausforderungen des Kli- mawandels, der wachsenden sozialen Ungleichheiten, der Sicherung öffentlicher Daseins- und Risikovorsorge sowie der Abwehr militärischer Bedrohungen von au- ßen, nur noch schwer zu bewältigen scheinen.

Historisch sind dabei die real bestehenden Demokratien auf dem Weg der Verwirk- lichung von Freiheitsrechten in ihrer recht kurzen Geschichte durchaus vorange- kommen, zunächst was die schiere Verbreitung anlangt. Folgt man dem Politikwis- senschaftler Samuel Huntington, der realhistorisch drei „Demokratisierungswellen“ unterscheidet, so ebnete insbesondere die dritte Welle nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in den 1990er Jahren und die sich daran anschließende Demokra- tisierung Osteuropas dem Siegeszug der Demokratie den Weg. Die Anzahl der de- mokratischen Staaten wuchs, Freiheits- und soziale Anspruchsrechte wurden aus- geweitet und autokratische Regierungen zurückgedrängt. Im politischen Denken führten diese Erfolge politisch-demokratischer Bewegungen zu der Überzeugung,

dass die Verbindung zwischen Kapitalismus und Demokratie alternativlos sei. Damit traten allerdings die diffizilen Voraussetzungen der Demokratie als politischer und gesellschaftlicher Ordnung in den Hintergrund.

Mittlerweile ist die Welle der Demokratisierung nicht nur abgeebbt, sondern demokratische Staaten werden von einem in Richtung des autoritären, diktatorischen, gar faschistischen Pols des Politischen fließenden Strom zurückgerissen. Waren die Demokratien an die machtpolitischen und ökonomischen Ausnahmebedingungen der Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg und der gewaltlosen Revolutionen am Ende des Kalten Krieges geknüpft? Kommen die Demokratien mit zurückgehenden wirtschaftlichen Wachstumsraten und den daraus resultierenden Verteilungskämpfen an die Grenzen ihrer Integrationsfähigkeit? Handelt es sich beim Aufstieg der Demokratien um eine historische Ausnahmephase, deren Ende wir gerade erleben? Sind die repräsentativen Verfahren mit der Vervielfältigung von Teilhabeansprüchen überfordert? In der aktuellen Situation stellen sich diese und noch eine Fülle weiterer Fragen zur Zukunft der Demokratie.

Wie diese Fragen zu beantworten sind, hat im Kern mit ethischen Auseinandersetzungen zu tun. Und dieser Auseinandersetzung stellt sich die aktuelle Ausgabe des EthikJournals. Das Heft macht es sich zur Aufgabe, die ethischen Grundlagen von Demokratie neu zu erinnern und auszubuchstabieren. Der Titel ‚Demokratie als offene Lebensform‘ verweist darauf, dass Demokratie nicht im Wahlakt aufgeht, sondern dass es der alltäglichen Verankerung im Leben braucht. Das meint auch etwas Anderes als den schlichten Ruf nach vertiefter Partizipation, denn Partizipation kann auch antidemokratische Kräfte stärken – wie nicht nur aber besonders gut in sozialen Medien regelmäßig zu sehen ist.

Für den US-amerikanischen Philosophen und Reformpädagogen John Dewey gibt es, sofern wir uns als gleich und frei verstehen, keine Alternative zum demokratischen Zusammenleben: „Als Idee betrachtet, ist die Demokratie nicht eine Alternative zu anderen Prinzipien assoziierten Lebens. Sie ist die Idee des Gemeinschaftslebens selbst.“¹ Das gemeinschaftliche oder – heute zutreffender – das ‚soziale‘ Leben freier und gleicher Individuen kann nur demokratisch sein, in all seinen Dimensionen: den Familien, den Schulen, am Arbeitsplatz, der Zivilgesellschaft, der Wissenschaft,

1 John Dewey (1927 [1996]), Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft. S. 129

der Religionsausübung und selbstverständlich, wenn es um die Regelung allgemeiner Belange geht, in der Politik. Demokratie ist nicht einfach eine staatliche Organisationsweise unter mehreren möglichen, die, wie libertäre Protagonist*innen glauben machen wollen, nach ihrer jeweiligen Effektivität beurteilt werden muss, sondern die einzige Lebensform, die eine ständige Weiterentwicklung des Zusammenlebens unter den Prämissen von Freiheit und Gleichheit zulässt. So das normative Ideal. Es liegt auf der Hand, dass die realen sozialen Verhältnisse in Demokratien Schwierigkeiten haben, mit diesem Ideal Schritt zu halten. Gleichwohl sind die Anstrengungen, sich diesem Ideal weiter zu nähern, die Triebfeder demokratischer Fortentwicklung.

„*Hoffnung*“, so hat es der tschechische Dramatiker und Politiker Vaclav Havel formuliert, „ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn hat, egal wie es ausgeht.“ Wir haben keine Gewissheit, dass die Demokratie gegen die autoritären Versuchungen Bestand haben wird. Das wird nicht zuletzt von unserem Handeln abhängen, denn als Lebensform muss die Demokratie jeden Tag neu reproduziert und gelebt werden.

Die Beiträge des EthikJournals machen deutlich, was wir verlieren, wenn die Demokratie stirbt, und geben Hinweise auf Strategien, wie wir die Demokratie sichern.

Wolfgang Thierse betont in seinem einleitenden Beitrag die Bedeutung der Solidarität, des Ausgleiches und gegenseitiger Verpflichtungen in einem demokratischen Gemeinwesen. Er gibt außerdem zu bedenken, dass insbesondere unter den Voraussetzungen schwindenden Wachstums und stagnierendem Wohlstand die Verwirklichung von Freiheitsrechten einer solidarischen Anstrengung bedarf.

Im Beitrag von **Hille Haker** werden am Beispiel der Vereinigten Staaten die Bedrohungen der Demokratie deutlich; ein besonderes Augenmerk legt die Autorin auf die Verbindung von politischem und religiösem Extremismus. Hier äußert sie insbesondere gegenüber der Katholischen Kirche die Erwartung, extremistischen Kräften, die die christliche Religion zur Sicherung von Vormachtstellungen missbrauchen, gegenüberzutreten.

Der Beitrag von **Karsten Schubert** argumentiert für eine spezifische Form von Identitätspolitik als Motor kontinuierlicher Demokratisierung. Demokratisierende Identitätspolitik kann demnach Diskriminierung sichtbar machen, blinde Flecken der

Mehrheitsgesellschaft korrigieren und damit das Ideal einer offenen, auf Gleichheit und Freiheit gründenden Lebensform verteidigen.

Sarah Häsel geht der Frage nach, wie sich Demokratie bzw. demokratische Kompetenzen erlernen lassen und welche Beiträge die politische Bildung und eine am Gemeinwesen orientierte Soziale Arbeit dafür leisten können. Sichtbar werden Strategien des Empowerments und der politischen Teilhabe, die in der Lage sind, Misstrauenspotenziale abzubauen und gemeinschaftliches Leben in kleinräumigen Zusammenhängen zu stabilisieren.

Für eine neue Auseinandersetzung mit normativen Leitbildern zur Weiterentwicklung der Gesellschaft schließlich wirbt der Beitrag von **Silke Gülker**. Die Autorin plädiert dafür, utopische Entwürfe nicht sofort der Frage praktischer Realisierbarkeit zu unterwerfen, sondern die daraus hervorgehenden Inspirationen zum Gegenstand demokratischer Auseinandersetzungen um eine nachhaltige Gestaltung sozialen Wandels zu machen.

Wir wünschen eine anregende Lektüre.

Jens Wurtzbacher

(Co-Herausgeber)

Silke Gülker

(Geschäftsführerin ICEP)

Was bedeutet Solidarität?

Jahrestagung des Deutschen Ethikrates zum Thema „Gelingende Solidarität“ – Einleitungsreferat (vom 18.06.2025)

Wolfgang Thierse (Berlin)

Abstract

Der Beitrag analysiert den komplexen Begriff der Solidarität im Spannungsfeld zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlicher Verantwortung. Ausgangspunkt ist die Betrachtung historischer, kultureller und emotionaler Dimensionen sozialer Gerechtigkeit, anhand derer die Transformation von Solidaritätserfahrungen nachgezeichnet wird. Besonderes Augenmerk gilt der Funktion des Sozialstaats als institutionalisierte Form wechselseitiger Unterstützung, sowie den Spannungslinien zwischen freiwilliger und verpflichtender Solidarität. Abschließend problematisiert der Text ein zunehmendes Freiheitsverständnis, das individueller Selbstverwirklichung Vorrang vor kollektiver Verantwortung einräumt. Der Beitrag plädiert für ein erneuertes Verständnis von Freiheit und Solidarität als wechselseitig bedingte Grundlagen demokratischer Gemeinschaft.

Schlüsselwörter

Solidarität – Sozialstaat – Pflicht – Bereitschaft – Gemeinschaft – Verantwortung

Was bedeutet Solidarität? Ich mache dazu vier, nicht unbedingt originelle Bemerkungen:

1.

Solidarität ist der Begriff, der von der Grundwerte-Trias ‚Freiheit – Gerechtigkeit – Solidarität‘ – auf die sich doch alle Demokraten berufen, zumal die Parteien SPD und CDU – als der am wenigsten definierbare, der unpräziseste Begriff erscheint. (Armin Nassehi hat ihn vorsichtshalber gar nicht erst in sein „Glossar der öffentlichen Rede“ aus dem Jahr 2023 aufgenommen.)

Tatsächlich ist Solidarität ein höchst farbiger, ein schillernder Begriff, angefüllt mit viel Emphase und Pathos, ein die Herzen erwärmender Begriff. Das gilt gewiss für Sozialdemokraten und Gewerkschafter. Das gilt aber auch für Christen (ob Nächstenliebe genau dasselbe meint wie Solidarität...?). Das gilt zumal auch für Ostdeut-

sche und deren Überlebenserfahrung einer Diktatur und Mangelgesellschaft, in der Alltagssolidaritäten so wichtig waren. Das gilt wohl auch für das Bürgertum insgesamt, seit Brüderlichkeit ein Losungswort der französischen Revolution geworden war. „Alle Menschen werden Brüder ...“, so idealistisch hören wir es zu jedem Jahreswechsel.

Vergegenwärtigen wir uns, wofür Solidarität in Anspruch genommen wird, wie viele Solidaritäten es gibt, welche verschiedene Achsen von Solidarität: Familien-, Gruppen-, Klassen-Solidarität, nationale und globale Solidarität, Solidarität mit den Toten und den Opfern, Solidarität mit den künftigen Generationen und mit der Natur usw. usf.

Wie oft wurden und werden Solidaritäten gegeneinander ausgespielt!

Solidarisch mit wem? Das war und ist offensichtlich eine der Grundfragen aller Solidaritäts-Diskurse und der Gefühlswelten des Solidarischen. Ein besonders schönes und sehr altes Beispiel dafür ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter im Neuen Testament. Dessen überzeugendste Lesart lautet: Nicht wer ist mein Nächster, ist die eigentliche Frage, sondern wem habe ich der Nächste zu sein. Wem schulde ich Solidarität? (Der amerikanische Vize-Präsident musste neulich an diese Lesart erinnert werden.)

Was alles verbindet sich mit dem Begriff der Solidarität! Er meint sowohl eine Tugend, eine moralische Verpflichtung, die Bereitschaft, auch über Rechtsverpflichtungen hinaus füreinander einzustehen, überhaupt soziale Gesinnung und Hilfsbereitschaft. Solidarität wird verstanden und gepriesen als die Kraft, die gesellschaftlichen Zusammenhalt stiftet. Und sie ist ganz praktisches Handlungsfeld.

In allen Emanzipationsbewegungen wird Solidarität beschworen, ist sie Kampfbegriff, das Leitwort schlechthin. In ihm wird ein Bedürfnis, ein die jeweilige Gegenwart überschreitende Sehnsucht artikuliert. Zum Beispiel auch im geltenden Grundsatzprogramm meiner Partei: „Der demokratische Sozialismus bleibt für uns die Vision einer freien, gerechten, solidarischen Gesellschaft, deren Verwirklichung für uns eine dauernde Aufgabe ist.“ (SPD-Parteivorstand 2007, 16-17) (So haben wir den Sozialismusbegriff gerettet.).

Die Erfahrung von Solidarität, das Bewusstsein ihrer Notwendigkeit für den politischen Kampf war immer das durchaus auch emotionale Fundament, das Verbindende und Gemeinsamkeit Stiftende von sozialen Bewegungen, also auch der Arbeiterbewegung, der Gewerkschaften und der Sozialdemokratie. Es gehört zu deren aktuellen Problemen, zu ihrer heutigen Schwäche, dass sie sich dieses emotionalen Bandes nicht mehr sicher sein können.

2.

Die lebensweltliche Basis von Solidaritäts-Erfahrung und -Bewusstsein waren ja ursprünglich und lange Zeit der gemeinschaftliche Arbeitsalltag, die industrielle Produktion und klare soziale und politische Gegnerschaften und Klassenunterscheidungen. Die Produktions- wie die sozialen Verhältnisse sind inzwischen unübersichtlicher geworden, die Prozesse der Individualisierung befördern nicht mehr und nicht von selbst Solidaritätserfahrungen. Von Jürgen Habermas (1985) habe ich die Bemerkung in Erinnerung, auch Solidarität sei eine knappe Ressource. Ja. Und sie wird eifrig in Anspruch genommen und verbraucht. Wer eigentlich sorgt für ihr Nachwachsen? Das ist – in Zeiten von Krisen und politischen Polarisierungen und vermutlich härter werdenden materiellen Verteilungskonflikten und auch von Kulturkämpfen – eine nicht ganz flott zu beantwortende Frage.

Aber ich will gar nicht pessimistische Töne anstimmen. Wir sehen ja, wieviel solidarische Kraft und Kräfte in unserem Land vorhanden sind, sichtbar in der staunenswerten Spenden- und Hilfsbereitschaft bei Naturkatastrophen hierzulande und in fernen Weltgegenden. Es gibt sie also, sowohl die nationale wie die internationale Solidarität! Ich erinnere gerne auch an den „Aufbau Ost“, den Soli, zwar mürrisch gewährt, aber immerhin ... Ich erinnere an die „Willkommenskultur“ von 2015, an die Begeisterung damals und ihr allmähliches aber doch nicht ganz vollständiges Entschwinden. Und ich erinnere an die Solidarität mit der Ukraine.

In den letztgenannten Beispielen zeigen sich allerdings auch Spaltungen und Grenzen der Solidaritätsbereitschaft. In außerordentlichen, dramatischen Situationen (sofern die Dramatik medial transportiert wird) ‚funktioniert‘ Solidarität. Kein Grund also zur Klage über eine allgemeine Entsolidarisierungstendenz. Im sozialen Nahbereich, im Handlungsraum persönlicher Solidarität, zumal in Familienstrukturen, wird sie ganz selbstverständlich gelebt. Und darüber hinaus? Da wird der Einzelne entlastet, da ist Solidarität delegiert – an den Sozialstaat. Der ist der eigentliche politische Handlungsraum solidarischer Praxis. Also reden wir über ihn (und ich tue es durchaus pathetisch) und damit bin ich bei meinem dritten Punkt.

3.

Der Sozialstaat ist die organisierte und politisch verbürgte Solidarität zwischen den Starken und Schwachen, den Jungen und Alten, den Gesunden und Kranken, den Arbeitenden und Arbeitslosen, den Nicht-Behinderten und Behinderten. Mit seinen großen Pflichtversicherungen hat er Solidarität institutionalisiert. Der Sozialstaat verwandelt den Schwachen, Kranken, Alten, Armen von einem Objekt, gewiss löblicher Mildtätigkeit und individueller Solidarität, in ein Subjekt von Rechtsansprüchen und behandelt ihn damit seiner Menschenwürde gemäß (sofern ihn

eine Sozialstaatsbürokratie nicht wieder zum Bittsteller macht).

Dieser Sozialstaat ist eine wahrlich historische Errungenschaft und eine große europäische Kultur-Leistung! Und diese unterscheidet unseren Kontinent sichtbar von anderen Teilen des Globus.

Der Sozialstaat mit seinen Arrangements an Verpflichtungen und den Umfang seiner Leistungen lebt von der grundsätzlichen Bereitschaft (und ebenso der Fähigkeit) der Bürger, ihn zu tragen, also auch zu finanzieren. Dafür bedarf es der demokratischen Mehrheiten nicht nur im Parlament, sondern in der Bürgergesellschaft insgesamt. Der Sozialstaat mit seinen Institutionen erzeugt – um einen berühmten Satz zu variieren – diese Bereitschaft aber nicht von selbst. Seine normative Begründung, seine ‚ethische Vernünftigkeit‘ muss immer neu vitalisiert werden, gerade in Zeiten von wirtschaftlichen Krisen und Finanznöten.

Genau so wichtig ist: Umfang, Angemessenheit und Effektivität seiner Leistungen müssen überzeugen und deren Finanzierung muss als gerecht empfunden werden. Das allerdings ist immer wieder im Streit. Wir erleben es gerade: Die heftige Debatte ums Bürgergeld, um das Renteneintrittsalter, um die künftige Höhe der Beiträge und den Umfang der Subventionierungen aus dem Bundeshaushalt – das ist Streit um verpflichtende Solidarität, um Solidarität als Pflicht. Sie ist Gegenstand verschärfter politischer Verteilungskonflikte. Der Etat des Arbeits- und Sozialministeriums ist mit Abstand der größte Einzeletat des Bundes. Die Belastung des einzelnen Bürgers und der Unternehmen durch Sozialbeiträge ist hoch. Gewiss. Aber ist sie zu hoch? Ist der deutsche Sozialstaat zu fett geworden? Müsste der Einzelne nicht deutlich mehr Verantwortung für seine Daseinsvorsorge übernehmen? Bedarf es gar einer deutlichen Entstaatlichung von Solidarität?

Der – unvermeidliche – Streit über Grenzen und Begrenzungen des Sozialstaats sollte allerdings im Wissen um die Grenzen und Begrenzungen dessen geführt werden, was den unterschiedlichen Einzelnen an Solidarität abverlangt werden kann! Breite Schultern können mehr tragen als schmale. Dieser unvermeidliche Streit – erschürt Ängste, erschüttert Vertrauen, und beschädigt womöglich das normative Fundament unserer Sozialstaatlichkeit. Das sollten die streitenden Akteure wissen.

Der Streit um das Verhältnis zwischen institutionalisierter Solidarität einerseits und individueller Verantwortung, persönlichem solidarischen Verhalten andererseits beschäftigt, ja quält nicht nur die Sozialdemokratie. Und damit bin ich bei meiner vierten Bemerkung, nämlich der Beobachtung einer nicht unproblematischen Diskrepanz.

4.

Für viele Menschen gilt: Man ist gerne solidarisch, aber bitte freiwillig, spontan, nach eigenem Geschmack, auf einen konkreten Anlass und eher den sozialen Nahbereich bezogen. Dauerhafte, gar verpflichtende, Solidarität darüber hinaus hat man delegiert, sie ist Sache des Sozialstaats (für den man ja auch zahlt). Sobald persönliche Solidarität in den Geruch von Verpflichtung gerät, den Charakter von Pflicht annehmen soll, nehmen Ablehnung und Abwehr zu.

Ich erinnere an Erfahrungen aus der Zeit der Corona-Pandemie, an den immer noch nicht beendeten Streit um Einschränkungen und verpflichtende Regeln solidarischen Verhaltens. Ich erinnere auch an die harschen Reaktionen auf den Vorschlag einer sozialen Pflichtzeit, den der Bundespräsident gemacht hat. Da war und ist zu hören, dass Pflicht gleich Zwang sei und bevormundenden Charakter habe, ein Angriff auf die persönliche Freiheit.

Nicht der Streit war und ist ärgerlich, er gehört zu einer liberalen Demokratie. Ich habe auch nichts gegen die kritische Debatte möglicher Fehler bei den damaligen Maßnahmen. Mich irritiert aber die ideologische Überhöhung in dem Streit und die Heftigkeit von Ablehnung solidarischer Pflichten.

Sichtbar wird, so meine ich (vermutlich überempfindlich), ein durchaus problematisches Freiheitsverständnis. Autonomie, und zwar verstanden als individuelle Selbstverwirklichung, gilt ja irgendwie als der höchste Wert unserer Gesellschaft. Regisseur des eigenen Lebens zu sein, das ist ein schönes Bild dafür und ein verräterisches. Die Anderen, die Mitmenschen, sind dann wohl die Assistenten, gar die Statisten meiner Lebensregie. Freiheit bekommt auf diese Weise Fetischcharakter, als sei sie Eigentum und wird so zum Gegenstück des Sozialen, zum Widerpart von Solidarpflichten.

Gewiss ist der Prozess der Individualisierung ein großer zivilisatorischer Fortschritt, ein Gewinn an subjektiver Freiheit, kodifiziert in den Grund- und Menschenrechten. Aber als Siegeszug der „Singularitäten“ (Reckwitz 2017) zeigt dieser Prozess seine durchaus problematische, vielleicht gar pathologische Rückseite: Die steigenden Selbstverwirklichungsansprüche richten sich gegen die Solidargemeinschaft, den demokratischen Sozialstaat, von dem man immer mehr verlangt, der als Dienstleister meiner Ansprüche gefälligst zu funktionieren hat und den man zugleich verachtet, weil er die geradezu autoritären Erwartungen nicht befriedigen kann.

Was mich ärgert, ist die tiefe Politik- und Sozialvergessenheit eines grassierenden, oberflächlichen Freiheitsverständnisses. Ist das Herunterdimmen von Freiheit zu einem Ausdruck von Befindlichkeiten, von Identitätsansprüchen gegen andere? Wie wollen wir mit einem solchen individualistischen und entsolidarisierenden Freiheitsverständnis die vor uns liegenden dramatischen Herausforderungen

meistern? Es wäre doch gut, wir würden lernen, diesen egozentrischen Freiheits-Narzissmus zu erkennen und zu überwinden. Und begreifen, dass Freiheit und Verantwortung zusammengehören. Dass Freiheit ohne die Regeln und Beschränkungen des Solidarischen zur blanken Rücksichtslosigkeit, zum Recht des Stärkeren wird. Aleida und Jan Assmann (2024) haben es in ihrem letzten gemeinsamen Buch sehr schön und pointiert formuliert: Die europäische Erfindung des autonomen, singulären Individuums ist eine eitle Selbstüberschätzung der Moderne, aus der man Luft ablassen kann, um dafür die Idee des dialogischen Mitmenschen, des solidarischen Miteinanders zu stärken. Das gefällt mir. Gegen die Entgrenzung des „Hier- und Jetzt-Egoismus“!

Wir Bürger bedürfen der – vielleicht schmerzlichen – Einsicht, dass Leben in Freiheit nicht identisch ist, nicht identisch sein muss mit andauerndem wirtschaftlichem Wachstum und ständiger Wohlstandsmehrung! Und dass individuelle Selbstverwirklichung angesichts der Bedrohung durch Krieg und Klimakatastrophe möglicherweise zweitrangig, jedenfalls nicht der einzige Maßstab sein könnte für gelingendes Leben. Von dem Philosophen Peter Sloterdijk stammt die bissige Bemerkung: „Es scheint, wir westliche Menschen sterben lieber, als auf Selbstbestimmung und Überfluss zu verzichten“ (Baum 2023). Selbsterhaltung des Menschen, also der Menschheit, kann nur als gemeinschaftliches, solidarisches Projekt gelingen. Das ist die notwendige wie ernüchternde Einsicht, vor der wir uns nicht mehr drücken sollten. Sie macht Solidarität so wichtig.

Literatur

Assmann, Aleida/Assmann, Jan (2024), *Gemeinsinn. Der sechste, soziale Sinn*, München: C. H. Beck.

Habermas, Jürgen (1985), *Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, <https://www.merkur-zeitschrift.de/juergen-habermas-die-neue-unuebersichtlichkeit-2/> (abgerufen 04.08.2025).

Baum, David (2023), Peter Sloterdijk: „Wir sterben lieber aus, als auf Überfluss zu verzichten“, <https://www.stern.de/kultur/peter-sloterdijk---wir-sterben-lieber-aus--als-auf-ueberfluss-zu-verzichten--34193942.html> (abgerufen 04.08.2025).

Nassehi, Armin (2023), *Gesellschaftliche Grundbegriffe. Ein Glossar der öffentlichen Rede*, München: C.H. Beck.

Reckwitz, Andreas (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.

SPD-Parteivorstand (2007), Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Beschluesse/Grundsatzprogramme/hamburger_programm.pdf (abgerufen 04.08.2025).

Über den Autor

Wolfgang Thierse, Dr. h.c., ist Kulturwissenschaftler und Politiker. Er war von 1998 bis 2005 Präsident des Deutschen Bundestages und im Anschluss bis 2013 Bundestagsvizepräsident sowie bis zum Ende der 17. Legislaturperiode Fraktionsmitglied der SPD.

Der Kampf um die Demokratie. Katholizismus und Christlicher Nationalismus in den USA

Hille Haker (Chicago)

Abstract

Die USA erleben derzeit eine Ära der Restauration, die von einem toxischen Zusammenspiel verschiedener Bewegungen geprägt ist. Die konservative Demokratiekritik wird radikalisiert zu einem restaurativen Autoritarismus; die charismatisch-christliche Erweckungsbewegung bzw. Die traditionalistische-katholische Theologie wendet sich von den großen Kirchen ab; eine offensive, rechtlich und staatlich beförderte politische Bewegung treibt die Aufhebung der verfassungsmäßig vorgeschriebenen Trennung von Staat und Kirche voran. Die Vision von einer christlich-nationalistischen Gesellschaft mit einem autoritär geführten Staatsapparat bedarf einer kritischen Analyse. Der Beitrag zeigt anhand von Beobachtungen und Beispielen, wie der gesellschaftliche Umbau vonstattengeht und welche Faktoren dabei wichtig sind.

Schlüsselwörter

Tea Party – MAGA Bewegung – christlicher Nationalismus – politischer Messianismus – Gender Ideologie – Religionsfreiheit – Politischer Liberalismus – Post-liberaler – Rechtskonservatismus.

1. Einleitung

Die Beobachtungen, die ich in diesem Text vorstelle, sind von meinen Erfahrungen, Beobachtungen, und Arbeiten in den USA geprägt. Sie sind vorläufig und subjektiv. Sie profitieren von journalistischer Arbeit und den Analysen vor allem von Soziolog:innen, die seit Langem zum Thema der Verflechtung von christlichen Gruppen und konservativer bzw. nationalistischer Politik forschen. Mein eigener Beitrag erfolgt aus der Perspektive der Katholischen Sozialethik einerseits und der Vergegenwärtigung der deutschen Geschichte des Aufstiegs der faschistischen Bewegung andererseits, die sich wie eine Linse vor meine Erfahrungen in den USA schiebt. Geschichte wiederholt sich nicht – aber das heißt nicht, dass faschistische Strukturen nicht weitermutieren können, um in neuer, anderer Form wiederaufzutauchen.

„Mit Kenntnis zu leben“ ist eine Bedingung moralischer Verantwortung und daher ein minimaler moralischer Imperativ, dem ich verpflichtet bin.¹

2. Gesellschaftliche Transformationen

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die amerikanische Gesellschaft dramatisch verändert. Die Zusammensetzung der Bevölkerung wandelte sich von einer vornehmlich weißen und christlich geprägten Mehrheit hin zu einer multiethnischen und multireligiösen, und zunehmend auch zu einer säkularisierten Gesellschaft – auch wenn nach wie vor über 60 % der Bevölkerung sich der christlichen Religion zugehörig fühlen oder christliche geprägt sind, ordnen sich immerhin 30 % keiner Religion zu (vgl. PEW Research Center 2025).² Nun gibt es nicht nur die Polarisierung zwischen konservativen und liberalen Gruppen, sondern offensichtlich auch eine tiefgehende Entfremdung einer großen Gruppe von Menschen von ‚der‘ Politik, die oft mit der jeweiligen Regierung und dem Kongress in Washington gleichgesetzt wird.³ Sich wie Fremde im eigenen Land zu fühlen, „to be strangers in one’s own land“, wie Arlie Hochschild (2016) das in ihrem Buch mit Blick auf die Tea Party Bewegung ausgedrückt hat, kratzt nicht nur an der Zugehörigkeit, sondern auch am Mythos vom *American Dream* und dem *American Exceptionalism*, die beide allerdings sowieso nur die Mythen der Weißen waren, wie Ta-Nehisi Coates (2015) zeitgleich mit Hochschild für das Schwarze Amerika festhielt.

Der Vormarsch des Neoliberalismus, der den Freiheitsgedanken vom Gleichheitsgrundsatz abtrennt, führt seit ungefähr fünfzig Jahren dazu, dass die Schere zwischen Menschen in Armut und Reichtum zunehmend auseinandergeht. Seit den 1980er Jahren wurde zudem die Privatisierung der Sorge vorangerieben – die so genannte *Responsibilization* wurde zum politischen Programm nicht nur der Republikanischen, sondern auch der Demokratischen Partei erhoben. Ronald Reagan bezeichnete Frauen in Armut als ‚Welfare Queens‘, und auch Bill Clinton machte sich in den 1990er Jahren die Einhegung des Sozialstaats zu eigen und setzte seine Karten auf den Freihandel und die globale

1 Das Zitat stammt aus den „Jahrestagen“ von Uwe Johnson (2014: 189). Die Mutationen von Faschismus hat Alberto Toscano (2023) überzeugend analysiert.

2 Die Zahlen des PEW Research Centers zeigen, dass zumindest in den letzten zwei Jahren der Abwärtstrend gestoppt wurde.

3 In Deutschland entspricht die Kritik an Washington dem Klischee gegenüber der Europäischen Union, die ihre Entscheidungen in *Brüssel* trifft, worauf die Bürger:innen vermeintlich kein Einfluss haben.

Wirtschaft.⁴ Während die Verantwortung für das Wohlergehen und die Sorge also unter dem Banner der Selbstermächtigung vom Sozialstaat auf das Individuum verlagert wurde, wurde gerade die untere Mittelschicht und die arme Bevölkerung – Weiße und die ethnischen Minderheiten – von der Globalisierung im Stich gelassen.

2.1 Die *Tea Party*⁵

Zu Höchstzeiten unterstützten nach Arlie Hochschild (2016) 20 % der Bevölkerung die *Tea Party* Bewegung, die sich kurz nach der Wahl von Barack Obama formiert hatte. Die von Hochschild interviewten Anhänger:innen in Louisiana bezeichneten sich meistens als konservative Christ:innen (evangelikal und katholisch), ‚pro life, pro gun, pro freedom‘, und ganz sicher gegen big government eingestellt. Sie fühlten sich in ihrer *sozialen Identität* übersehen. Sie fühlten sich wie Fremde in ihrem eigenen Land. Sie suchten eine Gemeinschaft, die es nicht mehr gab, Arbeit, in der sie etwas zählten und die ihnen ein Auskommen in einer überschaubaren Welt ermöglichte. Die *Tea Party* Bewegung wurde mit sehr viel Geld von einigen Milliardären wie den Koch Brothers oder auch der Mercer Familie gesponsert.⁶ Sie hatten Interesse an einer Geschichte, in der die Schuld an der Entfremdung der Menschen nicht der Wirtschaft, sondern einer multikulturellen Bildungselite zugeschoben wurde. Diese konnte sich, so das Narrativ, leicht für Subventionierungen und Sozialtransfers einsetzen, von denen aber nicht die untere Mittelklasse profitierte, sondern vor allem diejenigen, die sich nicht selbst anstrebten, die lieber in der *sozialen Hängematte* lagen, als selbst Verantwortung zu übernehmen. Nur *linke* oder *gebildete* Gruppen kämpften gegen den Klimawandel, hörten sie von den Sponsoren, die die Obama Politik auf allen Ebenen erbittert bekämpften. Der Gas-Boom durch Fracking schaffe Arbeitsplätze, und mit den Umweltfolgen, so versicherten die Energiekonzerne, würde man schon fertigwerden (vgl. Klein 2014). Charles und David Koch zum Beispiel waren bzw. sind Milliardäre und die Besitzer von Koch Industries, einem der größten Unternehmen für Fossile Energien weltweit. Sie gelten als wichtige Sponsoren vieler rechtsgerichteter Gruppen,

4 Bill Clinton unterzeichnete das Gesetz dafür unter dem Namen „The Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act“ (vgl. ASPE 1996). Diese Politik wurde in Deutschland unter dem Motto „Fördern und Fordern“ von der Schröder Regierung weitgehend übernommen und unter der Hartz IV umgesetzt. Zur Analyse der Konsequenzen in den USA und die ethische Bewertung vgl. etwa Young (2011).

5 Vgl. zum folgenden Absatz ausführlicher Haker 2021.

6 Zum Hintergrund von drei ultrareichen Familien, die die rechten Bewegungen seit der Wahl Obamas 2008 finanziell aufgebaut haben (vgl. Timmons/Timmons 2022).

darunter auch der *Tea Party* Bewegung – und auch 2025 setzten sie mindestens 20 Millionen USD als Lobbyisten für Donald Trumps Politik der Steuersenkungen und Ende von Regulierungen ein (vgl. Zeballos-Roig 2020; Pilkington 2025).

2.2 MAGA

Zum Ende der Amtszeit von Obama gelang es Donald Trump, die Tea Party Bewegung hinter seiner Präsidentschaftskandidatur zu versammeln. Er tat dies, indem er die Geschichte zu einem großen Mythos vom weißen, christlichen Amerika ausbaute: in ihm waren die Weißen die Opfer des politischen Sumpfes, des *Establishments* in Washington, Schwarze kamen vor allem als gewalttätige Straftäter:innen und *Verlierer:innen* vor. Trump gelang es, trotz seiner vielen (und anhaltenden) Fehlritte, sich selbst als Retter des weißen Amerikas zu stilisieren und eine gnostisch anmutende Geschichte vom Kampf des Guten gegen das Böse zu erzählen. Dabei halfen nicht zuletzt die radikalkonservativen christlichen Gruppen, die für diesen Mythos sehr empfänglich waren (vgl. McConahay 2023). Sowieso pflegten viele von ihnen bereits seit Jahrzehnten einen guten Umgang mit Nationalisten (vgl. Whitehead 2020).

Selbst nach der verlorenen Wahl gegen Joe Biden 2020 und der danach von radikalen Anhänger:innen Trumps, Trump selbst sowie einigen Kongressabgeordneten inszenierten Erstürmung des Kapitols am 6. Januar 2021 distanzierte sich die Republikanische Partei nicht. Statt sich dem Amtsenthebungsverfahren anzuschließen, unterwarf sich die Partei ganz Donald Trump, der in den Jahren der Opposition mit ihr ein Katz und Maus Spiel veranstaltete.

2.3 Vom Rechtspopulismus zum Christlichen Nationalismus

Die ‚Make America Great Again‘ oder *MAGA* Bewegung versprach den Amerikaner:innen die Rückkehr zu einem großartigen Amerika, das es nur in der Phantasie gibt. Aber seit der Wiederwahl Trumps im November 2024 ist die Rettung der Arbeiterschaft, mit der er einst angetreten war, einer offen rassistischen, sexistischen und antiliberalen Hetze gewichen. Die Verfolgung von Immigrant:innen und Sozialhilfeempfänger:innen ist – neben der Steuererleichterung für Wohlhabende und Unternehmen – das zentrale innenpolitische Programm – auch wenn eine klare Mehrheit die Methoden der Grenzpolizei ablehnt und Trumps Sympathiewerte schon jetzt im Keller sind (vgl. Schlosser 2025). Das unter anderem von der christlich ausgerichteten Heritage Foundation ausgearbeitete *Project 2025* liefert die Blaupause für die Transformation der amerikanischen Demokratie in eine explizit christliche Nation, regiert von einem Autokraten, der zwar auch von den Amerikanischen Bürger:innen gewählt wurde, mehr noch

aber von Gottes Gnaden eingesetzt ist, um Amerikas Vorherrschaft über alle anderen zu verteidigen bzw. wiederherzustellen – das heißt: über alle anderen Menschen und Länder. *America First* heißt sehr eindeutig Vorherrschaft der Weißen – und zwar der Weißen Christ:innen. Niemand kann heute noch leugnen, dass Donald Trump eine faschistische Politik mit christlicher Rhetorik betreibt.

3. Der Umbau der Gesellschaft⁷

3.1 Das Ende von ‚Diversity, Equity und Inclusion‘

Zwei Wochen nach Amtsantritt Trumps 2025 verkündete das Bildungsministerium ein Ende aller Programme zur Förderung von Diversität, Gleichberechtigung und Inklusion, die in den USA unter dem Begriff *Diversity, Equity and Inclusion (DEI)* firmieren, weil diese Programme selbst Diskriminierung nach sich zögen. Sie seien selbst rassistisch im Sinne der Bevorzugung von Nichtweißen, und daher illegal.⁸ Dies war ein Frontalangriff gegen die liberale Gesellschaft, die Freiheit mit Gleichheit und Gerechtigkeit verbindet, und er sollte auch genauso verstanden werden. Danach drohte die Trump-Regierung zwei der renommiertesten Universitäten die Streichung von Mitteln an. Die Columbia University, die sich auf die Gängelung durch die Trump Regierung einließ, schloss im Juli 2025 einen Vergleich über 220 Millionen USD ab, andere Universitäten folgen. Die Columbia University erklärte sich einverstanden, gegen jede Israelkritik vorzugehen, weil diese nun als Antisemitismus eingestuft wird. Die Harvard University befindet sich noch in einem Rechtsstreit mit der Regierung, der im Herbst 2025 vorläufig zugunsten der Universität entschieden wurde. Inzwischen ist aber ein Gutteil der vom Bund geförderten Forschung zum

7 Der folgende Teil baut auf meinem Beitrag für die AG Sozialethik Tagung 2025 auf und aktualisiert eine frühere Fassung, die im Herbst in der Zeitschrift *Scheidewege*, hg. v. Jean-Pierre Wils, erscheint.

8 Online unter: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.ed.gov/media/document/dear-colleague-letter-sffa-v-harvard-109506.pdf> (abgerufen 31.07.2025). „Educational institutions have toxically indoctrinated students with the false premise that the United States is built upon ‚systemic and structural racism‘ and advanced discriminatory policies and practices. Proponents of these discriminatory practices have attempted to further justify them—particularly during the last four years—under the banner of ‚diversity, equity, and inclusion‘ (DEI), smuggling racial stereotypes and explicit race-consciousness into everyday training, programming, and discipline. But under any banner, discrimination on the basis of race, color, or national origin is, has been, and will continue to be illegal“.

Stillstand gekommen, mit unabsehbaren Folgen für die Wissenschaft, die Wirtschaft und insgesamt den Forschungsstandort USA.⁹ Der Kampf gegen die Wissenschaft ist nicht nur ein finanzielles Abrissunternehmen – in Wahrheit ist er ein Kulturkampf, der den Umbau der Gesellschaft begleitet und daher im politischen Kontext zu sehen ist: Bücher werden aus Schulen verbannt, Exponate aus Museen entfernt, Militäreinrichtungen umbenannt, christliche Symbole, Gebete und Bildungsinhalte neu eingeführt, und insgesamt findet ein Geschichtsrevisionismus statt, der sich durch alle staatlichen Einrichtungen zieht. Die Erinnerung an die 1933 und 1934 erfolgte ‚Säuberung‘ des NS-Regimes ist nur schwer vom radikalen Umbau des öffentlichen Dienstes und der ‚Entfernung‘ von unliebsamen Angestellten und Programmen fernzuhalten. Gewiss: noch gibt es sie: die freie Presse, die Meinungsfreiheit, die Forschungsfreiheit (allerdings mit beträchtlich weniger staatlicher Förderung ausgestattet) – aber dass diese Rechte auf allen Ebenen eingeschränkt werden, ist unübersehbar.

3.2 Nachbar:innen und Fremde

Das Interview von JD Vance Ende Januar 2025 ging auch international durch die Presse. Dort sagte der Vizepräsident in Anspielung an die Kritik zu den begonnenen Abschiebungen, dass er die in der christlichen Tradition so genannte Ordnung der Liebe („ordo amoris“) sehr ernst nehme. Diese beinhalte die Priorisierung der Liebe des Eigenen vor der Liebe von Fremden, der Nahestehenden vor den Fernstehenden, der Nächstenliebe vor der Fremdenliebe. Theologe:innen, und sogar Papst Franziskus, stürzten sich auf diese Fehlinterpretation, aber genauso wichtig war, was Vance im nächsten Satz sagte: die extremen Linken, so schnauzte er, hätten diese Ordnung in ihr Gegenteil verkehrt. Das sollte wohl heißen: die *Linken* lieben Fremde mehr als die eigenen Nachbar:innen.¹⁰ Diese Aussage diene der Einbettung des Katholizismus bzw. der christlichen Ethik in die Regierungspolitik und sollte jedes Aufbegehren in der *MAGA* Bewegung im Keim ersticken. Denn wenn die Brutalität und Menschenverachtung notwendig ist, um die Ordnung der Liebe wiederherzustellen, dann ist Gewalt vielleicht unausweichlich. Sie gibt der staatlichen Gewalt den Touch einer Kurskorrektur – zurück zur Normalität – nach

9 Laut Daten des Centers for American Progress sind, Stand Sommer 2025, 4.000 Forschungsprojekte an über 600 Universitäten gestrichen worden, eingefrorene und neue Projekte noch nicht eingerechnet. Dies entspricht einem Wert von 7 bis 8 Milliarden USD (vgl. Bedekovics/Ragland 2025).

10 Online unter: <https://youtu.be/Hetq2BGNLbs> (abgerufen 31.07.2025). „You love your family and then you love your neighbor, and then you love your community, and then you love your fellow citizens in your own country, and then after that, you can focus [on] and prioritize the rest of the world. A lot of the far left has completely inverted that“.

den Verirrungen, die der *radikalen Linken*, angeführt von Barack Obama und Joe Biden, zugeschrieben werden. Vance bemerkte später, im Mai, zur Kritik an seiner Aussage, dass es schließlich seine Aufgabe sei, das Gemeinwohl zu sichern und die Solidarität der Bevölkerung nicht zu sehr zu strapazieren.¹¹ Dies ist mehr als ein Augenzwinkern in die Richtung konservativer Christ:innen: JD Vance schließt damit nämlich die Reihen zum postliberalen, rechtskonservativen Katholizismus, der die Rückkehr zu einem kommunitaristischen Gemeinwohlgedanken propagiert – allerdings ist dies für Vance nicht mehr als eine rhetorische Figur: immerhin gab er als Vizepräsident die entscheidende Stimme für ein Gesetz ab, das Millionen von Bürger:innen und Einwohner:innen Amerikas die soziale Absicherung entzieht und den Superreichen und Wohlhabenden Steuergeschenke beschert. So geschehen Anfang Juli in der Abstimmung im Senat, wo Vance die entscheidende Stimme für Trumps grausames Gesetz abgab – das wirklich *Big Beautiful Bill* heißt.¹²

3.3 Feinde der Gesellschaft

Die Rhetorik des Krieges gegen die *Linken* ist die permanente Begleitmusik der *MAGA* Bewegung. Steve Bannons Podcast heißt treffend *War Room*, Alex Jones' Radio Show nennt sich *Infowars*. Beide Männer sind rechtskräftig verurteilte Straftäter. Ihr Krieg ist – wie immer – ein Krieg, der Freund und Feind erst generiert. Die *radikale Linke*, die *Säkularen*, die insbesondere die Universitäten und Schulen unterwandert haben; Journalist:innen und ganze Sender, sogar Kinderprogramme wie die *Sesamstraße*, queere Menschen, die dem Geschlechter- und Sexualitätsideal von *MAGA* nicht entsprechen; Christ:innen mit sozial-liberaler Werthaltung; Juden und Jüdinnen, die gegen die Politik des Staates Israel sind; Muslim:innen, die sich mit dem Schicksal der Palästinenser:innen verbünden; und immer wieder die Immigrant:innen, die sich unrechtmäßig Zugang zu den amerikanischen Fleischtöpfen verschafft haben sollen – wer immer sich gegen *MAGA* stemmt, ist der/die Feind:in, gegen den/die zu kämpfen für die wahren *Amerikaner:innen* Ehre und Pflicht ist, mit dem erwünschten Nebeneffekt für die Regierung, von den eigenen Schwächen und Fehlern des Regierens ablenken zu können. Die Verfolgung der Gegner:innen erfolgt zunehmend mit brutalsten Methoden, die keiner rechtlichen Überprüfung Stand halten. Auf die Entscheide der Gerichte reagiert die Trump-Regierung

11 Podcast mit Ross Douthat von der New York Times am 21.05.2025. Online unter: <https://www.nytimes.com/2025/05/21/opinion/jd-vance-pope-trump-immigration.html> (abgerufen 31.07.2025).

12 Online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=PqOyjVKakF8> (abgerufen 31.07.2025).

bisher mit einer Gleichgültigkeit, die erst recht zur Erosion des Rechtsstaates führen wird – und immer wieder bekommt sie dafür Rückendeckung vom Supreme Court, der Dekrete bis zur endgültigen Entscheidung in Kraft lässt.

3.4 Messianismus und Apokalypse

Die *MAGA* Bewegung ist die Wiederkehr einer messianischen, apokalyptischen Hoffnung, die sie auf ihren Präsidenten projiziert. Der religiöse Unterton wurde spätestens 2024 genuiner Bestandteil von Trumps Wahlkampf, noch gesteigert nach dem Attentat, das Donald Trump überlebte und das er heute als ein besonderes Erweckungserlebnis darstellt.¹³ Die krude Gemengelage von Apokalyptik, Messianismus und Solidarität mit Israel bei weiterhin bestehendem Antisemitismus in der *MAGA* Bewegung ist eingebunden in den christlichen Nationalismus, der Amerika zurück zu seinen Wurzeln führen soll. Wenn in der feministischen Forschung seit Jahrzehnten die Überlappung oder ‚Intersektionalität‘ von sex, class und race als Analysekategorie für gesellschaftliche und staatliche Diskriminierung betont wird, so gilt dies in besonderer Weise für Trumps Propagandamaschine: Sie schließt explizit Rassismus und Sexismus ein, die unter der nun stolz so genannten *White Supremacy*, der naturgegebenen Vorherrschaft der Weißen – sprich: Weißen Männer – und der Rückkehr zur traditionellen Geschlechterordnung firmiert. Wie sagte Trump unter Gelächter zu seinen Anhänger:innen auf einer Wahlkampfveranstaltung im Oktober? „I will protect women whether they like it or not“ Und natürlich ist auch der Klassenkampf zurück, indem das Ressentiment der Reichen gegenüber den Armen oder auch der unteren Mittelschicht der Gesellschaft geschürt wird, zu denen *MAGA* Anhänger:innen ja größtenteils gehören. Unübersehbar ist die Kontinuität der amerikanischen Geschichte der Überlegenheit Weißer Männer: Trumps Objektivierung von Frauen korrespondiert mit seiner Verachtung gegenüber denen, die auf staatliche Unterstützung angewiesen sind genauso wie mit seinem Fremdenhass – Frauen verlieren ihre Rechte und werden in die Rolle der sexuellen Befriedigerin männlicher Lust oder als Gebärerinnen weißer Kinder gedrängt. Denen, die am unteren Rand der Gesellschaft leben, wird in den nächsten Jahren erst recht die Alters- und Krankenversorgung fehlen. Und die Massendeportationen von undokumentierten amerikanischen Einwohner:innen zerstört nicht nur den gesellschaftlichen Zusammenhalt, sondern höhlt auch das Selbstverständnis Amerikas als Bastion der Freiheit und dem Staat als Garant von Recht und Gleichheit vor dem Gesetz aus. Die internationalen wirtschaftlichen Folgen sind dabei noch nicht einmal berücksichtigt. Der

13 Zum messianischen Stilisierung vgl. etwa den Wahlkampflogan von Trump. Online unter: https://youtu.be/IIYQfyA_1Hc (abgerufen 31.07.2025).

Schaden, den die zweite Trump-Präsidentschaft anrichtet, wird nach innen wie nach außen zum Teil irreversibel sein, zum Teil zumindest langfristig unumkehrbar.

3.5 Abschiebungen und Deportationen

Neben den Direktabschiebungen an den Grenzen sollen jedes Jahr mindestens eine Millionen Menschen des Landes verwiesen – sprich: deportiert werden. ICE heißt *Immigration and Customs Enforcement* – sie wird gerade, mit Hilfe von Stephen Miller und Tom Homan zu einer paramilitärischen Staatspolizei ausgebaut. Die Grenzpolizist:innen verhaften Personen nun regulär vor den Gebäuden der Ausländerbehörden, lauern vor Kirchen, oder sie gehen in Schulen, öffentliche Einrichtungen, Baumärkte oder natürlich auf die riesigen Farmen, wo viele der *undocumented* Menschen als Erntehelfer:innen arbeiten. Auf den Straßen sind die Grenzpolizist:innen hinter ihren Gesichtsmasken nicht identifizierbar, ihre Autos mit verdunkelten Scheiben haben keine Nummernschilder. Wer verhaftet wird, kann leicht aus dem Blickfeld verschwinden. Denn das Recht auf Anhörungen wird nicht nur politisch, sondern auch praktisch für obsolet erklärt. Darüber hinaus gibt es fast keine Transparenz mehr in den sogenannten *Facilities*, die inzwischen eher Konzentrationslagern gleichen, weil weder Anwäl:innen noch die demokratischen Abgeordneten Zugang zu den dort Festgehaltenen erhalten.¹⁴ Die Katholischen Bischöfe kritisieren das, aber viel, viel zu leise. Ich komme darauf noch zurück.

3.6 Gender Ideologie

Die *Umerziehung* der Gesellschaft betrifft nicht allein die Institutionen, Zentren oder Programme. Die gezielte Verfolgung homosexueller, transsexueller und intersexueller Menschen hat nach einem Bericht von *Human Rights Watch* erschreckende Ausmaße angenommen.¹⁵ Aber es kommt ja nicht von ungefähr: jahrzehntelang wetterten die christlichen Kirchen gegen die so genannte *Gender Ideologie*. Die katholische Kirche nahm dabei, besonders perfide, eine künstliche Unterscheidung von queeren Menschen und ihrem Verhalten vor – die Menschen sollten respektiert, ihr Verhalten aber verurteilt werden (vgl. Kongregation für das Katholische Bildungswesen 2019). Dabei ist die immer wieder behauptete Widernatürlichkeit der *abweichenden* Geschlechtsidentitäten und sexuellen Orientierungen inzwi-

14 Online unter: <https://www.hrw.org/report/2025/07/21/you-feel-like-your-life-is-over/abusive-practices-at-three-florida-immigration> (abgerufen 31.07.2025).

15 So der Bericht von Human Rights Watch vom April 2025. Online unter: <https://www.hrw.org/news/2025/05/28/human-rights-violations-against-lgbtq-communities-united-states> (abgerufen 31.07.2025).

schen eine willkommene Legitimation für die strukturelle Gewalt gegenüber dieser vulnerablen Gruppe. Politische wie rechtliche Mittel werden ausgeschöpft, um sie noch mehr als bisher zu marginalisieren und mit dem Argument des Schutzes von Kindern oder Frauen zu diskriminieren: in den Schulen von inzwischen 13 Bundesländern ist die Thematisierung von Homosexualität und Transsexualität genauso verboten wie Bücher zu dem Thema. Jugendlichen und Erwachsenen fehlt es an medizinischer Betreuung, und sie sind überproportional von Wohnungslosigkeit betroffen. Es gibt, Stand heute, laut der *American Civil Liberties Union (ACLU)*, einer Rechtsorganisation, zusammengenommen fast 600 Gesetzesvorlagen bzw. Gesetzesänderungen auf Landes- und Bundesebene gegen LGBTQIA+ Menschen.¹⁶ Von Lebensschutz kann dabei keine Rede sein, denn gerade wurden den landesweit fast 1.000 LGBTQIA+ Hotlines zur Prävention von Suiziden die Mittel gestrichen. Hinter den Zahlen und Daten verbergen sich Millionen von Einzelschicksalen.

3.7 Das ‚White House Faith Institute‘ und die Kommission zur Religionsfreiheit

Im Februar wurde das *White House Faith Institute* etabliert und aus dem Kongress ins Weiße Haus verlegt. Im Mai 2025 wurde eine Kommission zur Religionsfreiheit eingesetzt, in die ausschließlich Vertreter:innen berufen wurden, die Loyalität gegenüber der Regierung gezeigt hatten – unter ihnen auch der gerade mit dem *Josef Pieper Preis* ausgezeichnete Bischof Robert Barron – allesamt Christ:innen, ein einziger Rabbi ausgenommen. Ihnen wird die Aufgabe zukommen, die Religionsfreiheit mit den Vorgaben der Regierung in Einklang zu bringen – und nicht, die Religion in ihrer Freiheit zu schützen sowie einzelnen die Freiheit gegenüber der Religion.¹⁷ Eine bestimmte Auffassung von christlichem Glauben und Theologie wird dabei für eine bestimmte Politik benutzt, indem die Trump-Regierung die politischen Prioritäten setzt, die mit dem Bild dieser fundamentalistischen Religionsauffassung assoziiert wird. Auf diese Weise greifen Religion und Politik politisch, rechtlich und kirchlich ineinander. Aber natürlich geschieht dies nicht ohne Widerspruch und auch ohne die Zustimmung der Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung – die aber im Wahlrecht nicht abgebildet wird. Im nächsten Teil will ich mich daher mit den zwei Visionen Amerikas beschäftigen, die da aufeinanderprallen.

16 Online unter: <https://www.aclu.org/legislative-attacks-on-lgbtq-rights-2025> (abgerufen 31.07.2025).

17 Religionsfreiheit genießt wie die Redefreiheit allerhöchsten Verfassungsrang. Vgl. dazu Haker 2020.

4. Zwei Visionen für die Demokratie in Amerika

4.1 Politischer Liberalismus und Postliberaler Rechtskonservatismus

Die zwei Visionen Amerikas, die sich heute gegenüberstehen, haben eine lange Geschichte und gehen auf einen Konflikt zweier politischer Theorien zurück. Dieser schwelt seit der Aufklärung und der amerikanischen Staatsgründung sowie der französischen Revolution: der amerikanische Liberalismus, der Demokratie und Gleichheit nur langsam entfaltetete aber als Ziel immer vor Augen hatte, und ein christlicher Staat, der durch christliche Werte und die Ausrichtung auf eine homogene Rechtsgemeinschaft den Zusammenhalt der Menschen fördert.

Auf der einen Seite betont entsprechend die politische Theorie der Moderne die individuellen Rechte und stellt erstens Ansprüche, die jemand an andere stellt, unter Rechtfertigungszwang mit rationalen Argumenten. Zweitens wird der normative Rahmen durch eine Verfassung vorgegeben, die Stabilität garantieren soll und daher nur sehr behutsam verändert werden kann. Sie wird von einem unabhängigen Verfassungsgericht ausgelegt, wenn es in der Politik der Exekutive, der Regierung, oder der Legislative, also dem Kongress oder den entsprechenden Landesinstitutionen, zu strittigen Auslegungen kommt. Drittens basiert die moderne politische Theorie auf der Unabhängigkeit der Justiz, die Regelverstöße mit Strafen ahndet.

In einem liberalen und demokratischen Staat gibt es einen privaten Handlungsspielraum mit möglichst wenigen Eingriffen von Seiten des Staates, und die Öffentlichkeit, die einen Aushandlungsraum für Kritik, alternative Perspektiven und Visionen darstellt. Das Private ist daher vom Öffentlichen unterschieden, und die Öffentlichkeit noch einmal zu unterscheiden in die öffentlichen Diskurse der Zivilgesellschaft einerseits und andererseits das politische Handeln, durch parlamentarische Entscheidungen sowie die offiziellen Regierungsgeschäfte. Demokratische Wahlen garantieren, dass sich die Diskurspositionen in der Politik widerspiegeln, ohne einen Staat regierungsunfähig zu machen.

In den USA war seit den 1970er Jahren in der liberalen politischen Theorie die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls nahezu unangefochten, die genauso auf der modernen Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit wie auf einem Freiheitsbegriff basierte, der dem amerikanischen Verständnis von Freiheit als *Liberty* im Sinne der Selbstbestimmung geschuldet ist, diesen aber mit einem Gleichheitsanspruch verbindet. Rawls vertrat eine Gerechtigkeitstheorie, die Minderheiten

nicht nur schützt, sondern Ungleichbehandlungen dann zulässt, wenn diese Benachteiligungen ausgleichen soll. Das ist auch der Kern der *DEI* Programme. Gegen diese Gerechtigkeitstheorie wurde Kritik von verschiedenen Seiten geübt, wobei es mir nur um zwei Kritiken gehen soll: zum einen waren libertäre Philosoph:innen (Nozick) und Ökonom:innen (die Chicago School) misstrauisch gegenüber jeder staatlich gesteuerten Sozialpolitik im Namen der Gerechtigkeit, weil sie Gerechtigkeit im Sinne der negativen Freiheit, also der Abwehrrechte verstanden. Auf der anderen Seite meldeten sich aber genau diejenigen zu Wort, die die Verengung des Freiheitverständnisses auf die negative Freiheit als zu eng ablehnten. Philosophisch wurde dieser Konflikt innerhalb der Modernetheorie in den 1990er Jahren von Philosophen wie Charles Taylor, Alasdair MacIntyre oder auch Michael Sandel ausgetragen, die dann als Vertreter des Kommunitarismus bezeichnet wurden: Charles Taylors Buch über die Entwicklung der modernen Identität ist dabei genauso wirkmächtig wie MacIntyres Kritik am Relativismus und Sandels Kritik an einer Gerechtigkeitstheorie ohne Sinn für die gemeinschaftlichen Bindungen.¹⁸ Interessant aus deutscher Sicht ist vielleicht, dass auch die zweite und dritte Generation der Frankfurter Schule – Habermas als Interpret von Rawls und Honneth als Interpret des Kommunitarismus – sich zu Wort meldeten und Stellung bezogen.¹⁹ Aber wo die Kritische Theorie trotz aller Betonung der sozialen Identität und der sozialen Freiheit im Sinne Hegels eisern am Individuum als Urteilsinstanz in Sachen der Moral – im Sinne Kants Autonomieprinzip – festhält, setzte der Kommunitarismus im weiteren Verlauf zunehmend auf ein altes Prinzip, das aus der katholischen bzw. christlichen Tradition stammt: dem Gemeinwohlgedanken. Diese *Common Good Bewegung* ist vor dem Hintergrund des individualistischen Autonomieverständnisses verständlich, aber die Betonung des Gemeinwohls rückt leicht die seit der Moderne verbrieften, *Inalienable Rights*, die individuellen Freiheitsrechte in den Hintergrund.²⁰ Bald wurde gerade diese philosophische Kritik am Liberalismus und an der Entfremdung der modernen Gesellschaft zu einem Sprungbrett für eine viel weiter gehende Kritik, die nun aber eine christlich-restaurative Wende nahm. Und mit dem Aufstieg des Rechtspopulismus wurde der politische Liberalismus zu einem Feindbild, das in der *MAGA* Bewegung zur politischen Entfaltung kam. Hinter diesem Feindbild verbirgt sich eine heute oft als postliberal bezeich-

18 Vgl. dazu meine Auseinandersetzung in Haker 1999.

19 So etwa in Honneth (1993). Die Debatte hat vor allem auch Rainer Forst (2004) weitergeführt.

20 In der Theologie setzte sich vor allem David Hollenbach mit der Common Good Ethik auseinander – das Gemeinwohlprinzip genießt etwa den gleichen Stellenwert als Prinzip wie in der deutschen Ethik die Menschenrechte (Hollenbach 2002; Hollenbach 2017). Vgl. auch den Podcast ‚The Counterweight: Reclaiming Catholic Social Teaching‘, online unter: <https://www.commonwealmagazine.org/podcast/counterweight-reclaiming-catholic-social-teaching> (abgerufen 31.07.2025).

nete politische Theorie und Vision für Amerika, die nicht nur dem politischen Liberalismus diametral entgegengesetzt ist, sondern auch die kommunitaristische Kritik verzerrt und in restaurative, repressive und rechtsextreme Bahnen lenkt.

Die Vertreter:innen dieser Richtung sind nicht nur misstrauisch gegenüber der Moderne, sondern auch gegenüber der Demokratie. Zuweilen wird so getan, als hätte es diese politisch-restaurative Richtung in den USA nicht von Beginn an gegeben, so als habe sich Amerika im 19. und 20. Jahrhundert organisch als liberale Demokratie weiterentwickelt. Das übersieht dann aber, dass der Gleichheitsgrundsatz zunächst weder für die versklavten Menschen noch für Frauen galt, dass Gleichheit in einem brutalen Bürgerkrieg erst errungen werden musste und es dann immer noch ein halbes Jahrhundert brauchte, um Frauen das Wahlrecht zu garantieren, und ein ganzes Jahrhundert, um auch Schwarze Bürger:innen zu Wahlen, Schulen, Universitäten oder Ämtern zuzulassen. Und ja, es stimmt: schließlich wurde 2008 mit Barack Obama eine *Person of Color* zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt, aber für eine Frau hat es, trotz zweier Kandidatinnen, die gegen Donald Trump antraten, bisher nicht gereicht. Die antiliberale Vision Amerikas beargwöhnt den Liberalismus, weil er – bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze – das Subjekt in den Mittelpunkt stellt, den Glauben zur Privatsache erklärt und Gesellschaft als Vertrag zwischen autonomen Menschen versteht.

In diesem Kontext wird zuweilen auf Patrick Deneens (2018) Kritik am Liberalismus hingewiesen. Das Buch des Politikwissenschaftlers der Notre Dame University: „Why Liberalism Failed“ gehört zu den Standardwerken des rechtskonservativen Kommunitarismus.²¹ Deneen evozierte unter Rekurs auf das Gemeinwohlprinzip der Katholischen Soziallehre zunächst die Rückkehr zu traditionellen Lebensformen – das konnte als eine Weiterführung der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus gelesen werden. In seinem Buch aus dem Jahr 2023, „Regime Change“ zieht er nun aber die Handschuhe aus und entfaltet seine Vision vom postdemokratischen Amerika: einzig eine neue konservative Elite, die – anders als Trump – die wahren Interessen des Volkes vertritt, könnte einen Ausweg aus der Sackgasse des politischen Liberalismus darstellen. Dies ist das Gegenteil des republikanischen Ideals, wie es beispielsweise Charles Taylor (2024) vertritt. Und auch Michael Sandel (2020) setzt anders als Deneen nicht auf naturrechtlich verankerte Gemeinwohlinteressen, die von einer Minderheit definiert und dann vorge-

21 Weitaus radikaler ist jedoch das Nachfolgebuch „Regime Change: Toward a Postliberal Future“ (Deenen 2023).

schrieben werden, sondern auf eine umfassende Gerechtigkeitstheorie. Deneen oder auch der Harvard Professor Adrian Vermeule mögen akademisch agieren und dabei im besten performativen Selbstwiderspruch die wissenschaftlich-akademische Elite an den amerikanischen Universitäten brandmarken. Währenddessen entfalteten Steve Bannon und Leonard Leo aber das Abrissprogramm der liberalen Demokratie in radikalisierter Weise. Bannon nutzt dabei eine destruktiv gegen den demokratischen Rechtsstaat gerichtete Propagandamaschine, Leonard Leo das Rechtssystem für Richterernennungen – mit vielen, proportional viel zu vielen, katholischen Richter:innen. Die *akademischen* und ja, auch theologischen Schreibtischtäter:innen mögen ‚nur‘ einem neuen Konservativismus das Wort reden – die *politischen* Akteur:innen widmen sich dem Kampf für einen christlichen Nationalismus und christlich fundierten Staat, der nur mit autoritären Mitteln, das heißt mit staatlicher Gewalt, politisch umgesetzt werden kann.²²

4.2 Die Rolle der Christ:innen

Wie ist diese Neuauflage des christlichen Nationalismus in den USA zu verstehen? Ein Blick in die Geschichte hilft: Protestant:innen hatten seit dem 17. Jahrhundert Amerika nicht nur wegen der garantierten Freiheit zur Religionsausübung und Kirchengründung schätzen gelernt, eine Befreiung, die sie mit der Exodus Erzählung verbanden, sondern sie priesen darüber hinaus Amerika als neues von Gott erwähltes Gelobtes Land, als ‚City on the Hill‘, von dem eine Strahlkraft für die ganze Welt ausgehen sollte (Bellah 1967). Ihre Vertreter:innen verstanden daher auch bei der Staatsgründung den Freiheitsgedanken nicht im Sinne der aufklärerischen Liberalität, die Toleranz und Gleichberechtigung nach sich ziehen, sondern als Befreiung vom Zwang des Staates in Sachen ihrer Religion – eine Garantie, die in der ersten Verfassungserweiterung festgehalten ist. Mitte des 19. Jahrhunderts wird nun aber – ein Beispiel mit großer Wirkmacht bis heute – die Evolutionstheorie Darwins zu einem Politikum. Sie trifft auf den zuweilen erbitterten christlichen Widerstand konservativer Protestant:innen, weil ihre Anerkennung die nichtwörtliche Interpretation der Schöpfungsgeschichte nach sich ziehen würde. Und die deutsche protestantische Theologie, die sich aus Sicht der Evangelikalen Fundamentalisten der Moderne geradezu in die Arme warf, wird ebenso abgelehnt. Mochten auch die traditionell protestantischen *Divinity Schools* – etwa *Harvard Divinity School* (wo ich eine Weile lehren durfte), *Yale Divinity School* oder die *University of Chicago*

22 Zu Steve Bannon, online unter: <https://www.adl.org/resources/article/steve-bannon-five-things-know> (abgerufen 04.06.2025).

Divinity School – die Liberale Protestantische Theologie mitsamt ihrer historisch-kritischen Methode der Bibelinterpretation vertreten, für die meisten Theologischen Seminare, an denen Pastoren ausgebildet wurden, kam dies nicht in Frage. Protestant:innen gründeten neue theologische Ausbildungsstätten, *Seminaries*, in verschiedenen Bundesstaaten. Zwölf Bände mit dem Titel „The Fundamentals“, Anfang des 20. Jahrhunderts publiziert, sind so etwas wie Gründungsdokumente, die im 20. Jahrhundert in den verschiedenen protestantischen Denominationen gelehrt wurden.²³ Ihnen ist die Ablehnung der modernen Theologie genauso gemeinsam wie die Ablehnung einer Moderne, die einer Gesellschaft ohne Gott das Wort redet. Zunehmend wurde nun auf die religiöse Erfahrung und Spiritualität gesetzt, die dann in den charismatischen Kirchen, den *Pentacostals* und in den *Mega Churches* um Bill Graham sowie der *New Apostolic Reformation* ihren Widerhall fanden; letztere bekannt durch Paula White, die seit vielen Jahren *Spiritual Director* von Donald Trump ist und jetzt dem *White House Faith Institute* vorsitzt. Natürlich gibt es die andere, die liberale und progressive Seite auch weiterhin, genauso wie die *Black Churches*, die ihre eigene Version einer politisch-propheatischen Spiritualität, Befreiungstheologie und Gerechtigkeitsethik entwickelten. Im 19. und dann verstärkt auch im 20. Jahrhundert kommen viele Immigrant:innen aus sehr katholischen Ländern nach Amerika: aus Irland, Polen, Italien und den zentral- und lateinamerikanischen Länder, in denen Katholik:innen die Mehrheit haben. In den USA gehören diese Einwanderer:innen genauso wenig zu der Gruppe der *White Supremacists* wie die *People of Color* oder die Juden und Jüdinnen, die nicht der Armut, wohl aber der Judenverfolgung in Europa entfliehen. Katholik:innen sind eine Minderheit, die lange diskriminiert werden. Erst mit der Präsidentschaft John F. Kennedys änderte sich das – aber seine Präsidentschaft ist auch die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter Katholik:innen entsteht vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg ein eigener Fundamentalismus, der sich von den liberalen Katholik:innen abzugrenzen beginnt: es entstehen kleine Gruppierungen und Sekten, die den reinen Glauben vertreten und leben; die Liturgie wird streng traditionell erhalten, in lateinischer Sprache und mit Zentrierung auf den Priester. Die Glaubenslehre ist strikt, unwandelbar und kompromisslos, Spiritualität hat Priorität vor der karitativen, ethischen oder politischen Theologie.

23 Dies führt Mark Massa (2025) in seinem Buch über den Katholischen Fundamentalismus aus.

Aber das Zweite Vatikanische Konzil folgt dieser Glaubensauslegung nicht, sondern öffnet sich der Moderne, betont die Menschenwürde und die Menschenrechte als authentischen Ausdruck des Naturrechts, und hebt sogar die strenge liturgische Form auf. So vermischt sich die Ablehnung der Konzilstexte – vor allem der Liturgiereform und Hinwendung zur Moderne – mit der Ablehnung des Liberalismus, wie er in den USA erfahren und vertreten wird. Wahrheit – so sagt ja auch nach dem Konzil die konservative Seite der Amtskirche, vor allem das Lehramt in Rom – sei nicht verhandelbar, schon gar nicht neu zu erfinden, sondern zu entdecken – in der natürlichen Ordnung und der Interpretation der göttlichen Vorsehung in der Offenbarung. Immer wieder wird dies an allererster Stelle auf die Sexualmoral gemünzt, in der die natürliche Ordnung mit der übernatürlichen Wahrheit übereinstimmen muss. Da heißt es dann: „No compromise could be made with a worldview whose proponents denied the fixed character of supernaturally guaranteed truth“, keine Kompromisse bei der übernatürlichen Wahrheit, fasst Mark Massa (2025) dies in seinem Buch über den Katholischen Fundamentalismus treffend zusammen. Massa erwähnt einen weiteren Punkt, der später in der *MAGA* Bewegung wirkmächtig werden wird: die Aufteilung der Welt in Gut und Böse, in gute und böse Katholik:innen, Christ:innen, Menschen. Von hier ist es kein weiter Schritt zu einer militanten, maskulinen, kriegerischen Identität des Kämpfers für das wahre Christentum. Der Fundamentalismus ist mit der Toleranz gegenüber anderen Meinungen und Andersgläubigen, wie es die Verfassung Amerikas vorsieht, inkompatibel. Seit den 1980er Jahren – dem Beginn des Pontifikats von Johannes Paul II und der Bekämpfung der politischen Theologie der Befreiungstheologie vor allem durch Joseph Ratzinger – suchte die Amerikanische Bischofskonferenz die Nähe der Republikanischen Partei. Ähnlich wie die konservativen Protestantischen Kirchen hielten nun auch die Bischöfe dem politischen Liberalismus und den neu entstehenden Lebenswissenschaften entgegen, dass der Mensch nicht ‚gemacht‘ wird, sondern Geschenk Gottes ist, Gott die Grundlage der Moral und Ziel menschlicher Existenz sei, und beides vom Menschen nicht ersetzt werden könne, ohne einem grundlegenden existentiellen Irrtum zu erliegen. Die Gesellschaft werde zuallererst von der Familie – der organischen Keimzelle aller Gesellschaft – getragen, und die Beziehungen in ihr – der Familie wie auch der Gesellschaft – seien nicht auf ein Vertragsdenken mit wechselseitigem Nehmen und Geben zu reduzieren, und Freiheit nicht auf Autonomie oder Selbstbestimmung in Fragen der Moral.²⁴

24 Mary Jo McConahay hat die vielen Verflechtungen politischer, finanzieller und religiöser Art rekonstruiert. Dabei erwähnt sie den in Deutschland gerade zu einem bedeutenden

4.3 Die Antworten der Katholischen Kirche reichen nicht!

Kirchen sollen sich in die Diskurse der Zivilgesellschaft einmischen. Das ist ihre Aufgabe, und sie sind dabei frei von politischen Vorgaben zu halten. Aber Diskurse leben von Pluralität und dem Austragen von Konflikten mit Mitteln der Vernunft. Dies gilt auch für den religiösen und den innerkirchlichen Pluralismus. Naturrecht meint zuallererst ja die Ermächtigung zur Vernunft; und für die Macht der Vernunft kann nur mit Mitteln derselben gekämpft werden – nicht mit Ausschluss, nicht mit Scheuklappen, und auch nicht mit einer herbeifantasierten Gegenwelt zur Gesellschaft, in der Kirche aktiv ist. Kirche lebt in Gesellschaft – oder sie versteinert hinter Mauern einer Scheinwelt.

Im Sommer 2025 gab Governor DeSantis bekannt, dass alleine für die offiziell so genannte *Alligator Alcatraz Facility* in Florida 450 Millionen USD pro Jahr zur Verfügung gestellt werden. Dies sind Unsummen für ein Lager, das für 3.000 Menschen ausgelegt ist. Die wenigen Berichte, die nach außen dringen, zeugen von Folter, Demütigungen und Rechtlosigkeit der Migrant:innen (vgl. Rahman 2025). Der Erzbischof von Miami, Thomas Wenski, fuhr nach den Berichten persönlich als Teil einer Motorradally vor die Tore dieses Lagers, um zu demonstrieren, auf welcher Seite die Kirche steht. Er verdamnte die Zustände mitsamt der Deportationspolitik der Regierung, forderte eine menschenwürdige Behandlung der Immigrant:innen und Zugang zu Seelsorge (vgl. McConahay 2023). Inzwischen ordneten Richter:innen die Schließung dieses Abschiebezentrums – aber die zuständige Homeland Security Ministerin Kristi Noem hat schon angekündigt, dass ähnliche Einrichtungen nun eben woanders gebaut werden.

5. Fazit

Das *MAGA* Fieber wird nicht brechen, ohne dass sich die mächtigsten Gruppen von Trump abkehren, zu denen die Katholische Kirche aufgrund ihrer Präsenz im Kabinett, in der *MAGA* Bewegung sowie der Nähe der Mehrheit der US-amerikanischen Bischofskonferenz zur Republikanischen Partei gehört. Womöglich bricht irgendwann (bald) ein Kampf ums ökonomische und soziale Überleben aus, der wie ein Brand auf die ganze *MAGA* Bewegung übergreifen wird, weil es nun nicht mehr

Theologen stilisierten Bischof Robert Barron nicht einmal – es gibt in den USA weit aus wichtigere ‚Player‘, und in der Theologie spielt der Medienbischof Barron ebenfalls keine Rolle – was seinen Einfluss auf YouTube nicht verringern soll (vgl. McConahay 2023).

um Entertainment und Freizeitevents geht, sondern um die eingeforderten Opfer. Trumps Regierung wird dann nicht mehr von Hoffnung, sondern von Furcht und der Angst getragen sein, sozial noch einmal – und noch mehr – an den Rand gedrängt zu werden. Scham wird verhindern, dass Donald Trumps Anhänger:innen dies selbst allzu schnell und allzu laut sagen. Aber die Wahrheit ist, dass sie einem Schwindler, einem *con man* aufgesessen sind, der sie in seinen Bann gezogen hat – und gerade deutsche Nachfahren der NS-Diktatur wissen, wie schwer es ist, sich davon zu lösen (vgl. Quindeau 2025). Denn auch der Widerstand formiert sich schon lange. Der Tea Party stehen die *Black Lives Matter* Demonstrationen von 2020 genauso gegenüber wie der Stürmung des Kapitols 2021 die *No King* Demonstration im Juni 2025 mit über 1.600 Einzeldemonstrationen in allen 50 Bundesstaaten und über 5 Millionen Teilnehmenden. Die Plattform *Indivisible*, die es schon seit 2015 gibt, hat mehr Zulauf denn je. Neue Medien, zum Beispiel *MeidasTouch* Network, erreichen nie erwartete Zuschauer:innen- und Zuhörer:innenzahlen, sodass sie zur Konkurrenz für das Kabelfernsehen werden können. Darüber hinaus gibt es den Widerstand auf der rechtlichen und politischen Ebene, aber eben auch unter den kirchlich organisierten Laien. So ist die christlich geprägte Bürgerrechtsbewegung nach wie vor aktiv, vor allem die *Poor People's Campaign*, die *New Ways Ministry* der queeren Bewegung und viele andere kommunale Gruppen. Auch die 27 Jesuiten Universitäten haben Programme zur Antidiskriminierung, zur Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen und zur Anerkennung der Vielfalt in ihrem Programm. Sie bilden in ihrem Orden Flüchtlingshelfer:innen, Seelsorger:innen, und Lehrer:innen bzw. Dozent:innen aus, und sie sind eine Säule der humanistischen und ethischen Bildung – im pädagogischen Sinn wie auch im Sinn der Herausbildung mündiger Bürger:innen. Widerstand bedeutet, sich Jemandem oder etwas in den Weg zu stellen, der anderen nachstellt oder eine Struktur zerschlagen will. Dies ist die Herausforderung, die sich uns stellt.

Literatur

ASPE = Office of the Assistant Secretary for Planning and Evaluation (1996), The personal responsibility and work opportunity reconciliation act of 1996, <https://aspe.hhs.gov/reports/personal-responsibility-work-opportunity-reconciliation-act-1996> (abgerufen 31.07.2025).

Bedekovics, Greta/Ragland, Will (2025), Mapping federal funding cuts to U.S. colleges and universities, <https://www.americanprogress.org/article/>

[mapping-federal-funding-cuts-to-us-colleges-and-universities/](#) (abgerufen 31.07.2025).

- Bellah, Robert N.** (1967), Civil religion in America, in: *Daedalus* 96(1), 1-21.
- Coates, Ta-Nehisi** (2015), *Between the world and Me*, New York: Spiegel & Grau.
- Deneen, Patrick J.** (2018), *Why liberalism failed*, New Haven: Yale University Press.
- Deneen, Patrick J.** (2023), *Regime change: Toward a postliberal future*, New York: Sentinel.
- Forst, Rainer** (2004), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp.
- Haker, Hille** (1999), *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der „Jahrestage“ von Uwe Johnson*, Tübingen: Francke.
- Haker, Hille** (2020), The right to religious freedom, in: *Towards a critical political ethics. Catholic ethics and social challenges Vol. 156, Studien zur theologischen Ethik*, Basel: Schwabe Verlag, 71-90.
- Haker, Hille** (2021), Die USA am Scheidepunkt? Eine politisch-ethische Intervention, in: Wils, Jean-Pierre (Hg.), *Scheidewege. Schriften für Skepsis und Kritik* 51, Neue Edition (Transformation und Kritik), 91-112.
- Hochschild, Arlie Russell** (2016), *Strangers in their own land: Anger and mourning on the American right*, New York: New Press.
- Hollenbach, David** (2002), *The common good and christian ethics*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Hollenbach, David** (2017), The glory of god and the global common good: Solidarity in a turbulent world, in: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 72(0): 51-60.
- Honneth, Axel** (Hg.) (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Campus.
- Johnson, Uwe** (2014), *Jahrestage: Aus dem Leben von Gesine Cresspahl*, Berlin: Suhrkamp.
- Klein, Naomi** (2014), *This changes everything: Capitalism Vs. the climate*, New York: Simon & Schuster.
- Kongregation für das Katholische Bildungswesen** (2019), „Als Mann und Frau

schuf er sie“. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen, Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Massa, Mark Stephen (2025), Catholic fundamentalism in America. New York: Oxford University Press.

McConahay, Mary Jo (2023), Playing God: American catholic Bishops and the far right, New York: Melville House.

PEW Research Center (2025), Religious landscape study, <https://www.pewresearch.org/collections/religious-landscape-study/> (abgerufen 31.07.2025).

Pilkington, Ed (2025), Charles Koch's network launches \$20m campaign backing Trump tax breaks, <https://www.theguardian.com/us-news/2025/jan/27/koch-americans-for-prosperity-trump-tax-breaks> (abgerufen 31.07.2025).

Quindeau, Ilka (2025), Psychoanalyse und Antisemitismus, Berlin: Suhrkamp.

Rahman, Billal (2025), Alligator Alcatraz detainees revealed in full list, <https://www.newsweek.com/alligator-alcatraz-detainee-full-list-2098670> (abgerufen 31.07.2025).

Sandel, Michael J. (2020), The tyranny of Merit: What's become of the common good?, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Schlosser, Eric (2025), 'We voted for retribution', <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2025/07/alligator-alcatraz-ice-criminal-slander/683616/> (abgerufen 31.07.2025).

Taylor, Charles (2024), Cosmic connections: Poetry in the age of disenchantment, Cambridge: Harvard University Press.

Timmons, Heather/Timmons, Heather (2022), The three ultra-rich families battling for control of the Republican party, <https://qz.com/1085077/mercers-vs-kochs-vs-adelsons-the-three-ultra-rich-families-battling-for-control-of-the-republican-party> (abgerufen 31.07.2025).

Toscano, Alberto (2023), Late fascism: Race, capitalism and the politics of crisis, London: Verso Books.

Whitehead, Andrew/Perry, Samuel (2020), Taking America back for God: Christian nationalism in the United States, Oxford: Oxford University Press.

Young, Iris Marion (2011), Responsibility for justice, Oxford: Oxford University Press.

Zeballos-Roig, Joseph (2020), How the Koch brothers used their massive fortune to power a conservative crusade that reshaped American politics, <https://>

www.businessinsider.com/koch-brothers-fortune-power-conservative-crusade-american-politics-2019-8 (abgerufen 31.07.2025).

Über die Autorin

Hille Haker, lehrt an der Loyola University Chicago, wo sie seit 2010 den Richard McCormick S. J. Endowed Chair of Ethics im Department of Theology innehat.

Identitätspolitik: Gefahr oder Grundlage der offenen demokratischen Lebensform?

Karsten Schubert (Berlin)

Abstract

Der Artikel argumentiert gegen die weit verbreitete Kritik, Identitätspolitik sei eine Gefahr für die Demokratie und die offene Lebensform als ihre ethische Grundlage. Stattdessen wird Identitätspolitik als notwendiger Motor für die kontinuierliche Demokratisierung verstanden, da sie Wissen über Diskriminierung sichtbar macht und blinde Flecken der Mehrheitsgesellschaft korrigiert. Identitätspolitik verteidigt das Ideal einer offenen, auf Gleichheit und Freiheit gründenden demokratischen Lebensform und leistet einen zentralen Beitrag zur Anerkennung marginalisierter Gruppen. Der Text diskutiert die Ambivalenzen identitätspolitischer Praxis, grenzt demokratisierende von regressiver Identitätspolitik ab und betont deren Unverzichtbarkeit für eine liberale Demokratie und die damit verbundene Ethik der Offenheit.

Schlüsselwörter

Identitätspolitik – Liberale Demokratie – Anerkennung – Demokratisierung – Diskriminierungskritik – Universalismus

1. Einleitung

Die liberale Demokratie ist mehr als ihre Institutionen. Sie basiert einerseits auf universalistisch gedachten Normen und Werten der Gleichheit und Freiheit aller Menschen, die seit den demokratischen Revolutionen des 18. Jh. als hegemonial gelten können. Und andererseits müssen diese Normen, und die zu ihrer annäherungsweise Realisierung gebildeten Institutionen, durch demokratische Sittlichkeit gelebt werden. Die liberale Demokratie ist in diesem Sinne auch eine offene Lebensform, die mit dem Ideal der Anerkennung aller Menschen als Gleiche und Freie einhergeht.

Allerdings lässt sich nicht allgemein bestimmen, was diese abstrakten Festlegungen konkret bedeuten. Genau wie die universalistischen Normen der Gleichheit und Freiheit notwendigerweise in ihrer Konkretisierung umkämpft und in den Institutionen unvollständig realisiert bleiben, ist auch die Konkretisierung dessen, was eine offene Lebensform eigentlich ausmacht und welche ethischen Normen

und moralisch-politischen Anforderungen mit ihr einhergehen, notwendigerweise umkämpft. Das heißt nicht, dass sie unnütze Wertsetzungen im luftleeren Raum sind – es geht mir nicht um eine fundamentale Normativitätskritik – sondern, dass ihre Konkretisierung in politischen Auseinandersetzungen ausgehandelt wird.

Die Debatte um Identitätspolitik ist ein zentraler Schauplatz gegenwärtiger Auseinandersetzungen um das Verständnis demokratischer Lebensformen. Identitätspolitik wird überwiegend als Gefahr für die Demokratie diskutiert. Ihr wird vorgeworfen, zentrale Elemente einer offenen demokratischen Lebensform zu untergraben: Identitätspolitik gefährde den vernünftigen demokratischen Diskurs durch Fundamentalismus, die demokratische Gemeinschaft durch Tribalismus und durch ihre partikularistische Ausrichtung gefährde sie sogar Solidarität in gesellschaftskritischen Bewegungen.

Ich argumentiere für die gegenteilige These: Identitätspolitik ist notwendig für die kontinuierliche Demokratisierung unserer Demokratie.¹ Identitätspolitik ist die politische Praxis marginalisierter Gruppen, die sich in Bezug auf eine kollektive Identität gegen ihre Benachteiligung durch Strukturen, Kulturen und Normen der Mehrheitsgesellschaft wehren. Es geht Identitätspolitik also um die politische Kritik von Ausschlüssen, Diskriminierungen und Ungleichbehandlungen. Identitätspolitik orientiert sich damit am demokratischen Versprechen von Freiheit und Gleichheit für alle. Der normative Hintergrund von Diskriminierungskritik ist immer dieser Universalismus der gleichen Freiheit, und zwar sowohl begrifflich als auch empirisch. Es geht also um die Konkretisierung der universalistischen Normen, die eigentlich das Fundament unserer Gesellschaftsordnung bilden, aber nicht hinreichend verwirklicht sind. Diese Definition von Identitätspolitik geht vom verbreiteten Begriffsverständnis aus, das insbesondere feministische, antirassistische und queere Politik erfasst, und konkretisiert es politiktheoretisch. Demnach gibt es keine ‚rechte Identitätspolitik‘. Rechtsextreme Politik, wie beispielsweise der ‚Identitären Bewegung‘, in deren Mittelpunkt die Konstruktion von völkischer Identität und rigiden Geschlechternormen steht, ist keine Identitätspolitik, weil sie sich nicht gegen objektiv vorhandene Diskriminierung richtet, sondern selbst Diskriminierungen aufbaut.²

1 Die Ausführungen in diesem Artikel fassen Kernargumente meiner Monographie „Lob der Identitätspolitik“ (vgl. Schubert 2024) knapp zusammen.

2 Siehe zu dieser Ablehnung eines Begriffs von ‚rechter Identitätspolitik‘ Schubert 2024, S. 23-25.

Dass Identitätspolitik notwendig für die weitere Realisierung dieses demokratischen Versprechens ist, liegt daran, dass Diskriminierungen aus der Perspektive der Benachteiligten besser beschrieben und kritisiert werden können als aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft. Das heißt, Identitätspolitik versorgt den demokratischen Prozess mit einem Wissen, das ihm sonst verborgen bliebe, sie korrigiert blinde Flecken. Sie ist also notwendig, um zu konkretisieren, was Freiheit und Gleichheit überhaupt praktisch bedeuten und um sie tatsächlich zu verwirklichen.

Die Ausschlüsse und Diskriminierungen, gegen die sich Identitätspolitik wendet, untergraben die demokratische Sittlichkeit. Andersherum ist Identitätspolitik notwendig, um die offene demokratische Lebensform zu verteidigen und zu vertiefen. Die in der Öffentlichkeit breit artikulierte, oft diffamierende, Kritik an Identitätspolitik kann insofern als ein Angriff auf die offene demokratische Lebensform und damit auf ein Fundament unserer liberalen Demokratie selbst verstanden werden. Es ist deshalb kein Wunder, dass der Kampf gegen Identitätspolitik ein zentrales Anliegen rechtsextremer Politik ist, die sich gegen die freiheitliche und demokratische Grundordnung richtet. Dabei ist der, gegen Identitätspolitik gerichtete, Diskurs anschlussfähig bis weit in die Mitte der Gesellschaft und führt dort zu einer zunehmenden Erosion der offenen demokratischen Sittlichkeit.

Im Folgenden werde ich erstens ein zentrales Element dieses Angriffs auf die offene demokratische Lebensform analysieren: die Kritik an Identitätspolitik als angeblich freiheitseinschränkende ‚Political Correctness‘, durch die sozialdarwinistische Einstellungen anschlussfähig bis in die Mehrheitsgesellschaft gemacht werden. Sie beruht auf einem normativ nicht zu rechtfertigenden Begriff von Freiheit als dem Recht des Stärkeren. Danach erläutere ich zweitens den Beitrag von Identitätspolitik zur Vertiefung der demokratischen offenen Lebensform. Dabei geht es darum, Identitätspolitik als aktive Konstruktion von Standpunkten zu verstehen, durch die Diskriminierungserfahrungen und die Kritik an diskriminierenden Strukturen für alle verständlich artikuliert werden können, was wiederum eine Voraussetzung für die Anerkennung diskriminierter Menschen ist. Dies begründet meine These, dass identitätspolitische Standpunkte sowohl politisch als auch ethisch privilegiert werden sollten. Drittens setze ich mich mit dem Problem eines potenziellen Fundamentalismus auseinander, der durch eine solche Privilegierung identitätspolitischer Standpunkte entstehen kann. Viertens kondensiere ich Maßstäbe für demokratisierende – im Gegensatz zu regressiver – Identitätspolitik.

2. Falsche Freiheitsbegriffe

Häufig wird in den Anti-Identitätspolitik-Debatten behauptet, ein Beharren von marginalisierten Gruppen auf ‚Political Correctness‘ und ihr Rückgriff auf ‚Cancel Culture‘ würden die Freiheit einschränken. Doch stimmt das wirklich? Die Antwort hängt stark davon ab, was man unter Freiheit versteht. Der philosophische Kern dieses Freiheitsdenkens liegt in der Auffassung, dass Freiheit als das Recht des Stärkeren zu betrachten ist (vgl. ausführlich dazu Schubert 2024: Kapitel 2; Schubert 2020; Schubert 2023a). Denn die Freiheitseinschränkung wird aus der Perspektive derjenigen kritisiert, die gesellschaftlich stark sind. Ihrer Kritik geht es darum, bestimmte Freiheiten behalten zu können. Doch manche Freiheiten – gerade manche Freiheiten von gesellschaftlich Stärkeren – haben negative Auswirkungen auf andere. Beispielsweise verstehen manche unter Freiheit, sexistische Witze machen zu können, ohne dafür sanktioniert zu werden – aber darunter leiden dann Frauen. Und – um ein allgemeineres Beispiel anzuführen, das nicht den Bereich der Identitätspolitik und ‚Political Correctness‘ betrifft – besteht Freiheit auch darin, sein Auto überall fahren und abstellen zu können? Dann haben jedenfalls Radfahrer:innen weniger Platz. Es geht hier um Freiheit, aber eben nur aus einer sehr spezifischen Perspektive – der Perspektive von denjenigen, die durch gesellschaftliche Normen nicht benachteiligt, sondern faktisch privilegiert werden.

Freiheit wird im Diskurs gegen ‚Political Correctness‘ immer dafür eingefordert, weiter an solchen Praktiken festzuhalten, die als diskriminierend kritisiert werden. Dieser Diskurs hat so die Funktion, Diskriminierungskritik grundsätzlich zu delegitimieren. Marginalisierte Menschen, die ihre Stimme erheben, werden dadurch als Freiheitsproblem geframt (vgl. Groth 1996; Sarrazin 2014; Stenger 2015). Weil der Freiheitsbegriff hier letztlich ins Feld geführt wird, um sich aus dem Feld der Moral zu verabschieden, nenne ich diese Auffassung Freiheit als das Recht des Stärkeren.³ Ein solcher Freiheitsbegriff ist der für die demokratische Lebensform notwendigen Anerkennung der Anderen entgegengestellt.

Anders gesagt: Mit Bezug auf den Freiheitsbegriff wird ein ganz partikulares Anliegen, die Verteidigung der eigenen Privilegien, als etwas Universelles, nämlich die Verteidigung allgemeiner Freiheit dargestellt. Zentral ist dabei, dass Freiheit ein universalistischer Begriff ist – es ist die Freiheit aller gemeint –, weshalb leicht ausgeblendet wird, dass Freiheit (für die einen) mit Einschränk-

³ Zur Kritik des Anti-‚Political-Correctness‘-Diskurs siehe auch Feldstein (1997: 1–7), Daub (2016), Daub (2022) und Sparrow (2018).

kungen (für die anderen) einhergehen kann. Und diese Einschränkungen werden umso mehr ausgeblendet, je stärker sie normalisiert und je tiefer sie in unseren gesellschaftlichen Strukturen verankert sind. Andersherum kann die Änderung von existierenden Normen leicht als Einschränkung geframt werden.

So kann durch die Diagnose der ‚Political Correctness‘ das eigentlich einer universalistischen Normativität folgende Eintreten für Gleichberechtigung als eine allgemeine Freiheitseinschränkung dargestellt werden. Dabei handelt es sich hier nicht um eine allgemeine Freiheitseinschränkung, sondern um ganz spezifische Freiheitseinschränkungen, bei denen es darum geht, diskriminierende Praktiken und Normen zu ändern. Aber das sind keine normativ problematischen Freiheitseinschränkungen, sondern solche, durch die Freiheit gleicher realisiert wird. Ein Beispiel: Natürlich ist es Freiheit, wenn man ungestört sexistische Witze machen kann, aber eben nur aus dieser Perspektive. Und es ist kein verallgemeinerbarer Freiheitsbegriff, sondern letztlich ein Legitimationskonstrukt für soziale Vorherrschaft, wenn man darauf bestehen möchte, weiter die Freiheit zu diskriminierendem Verhalten zu haben.

Dass die Skandalisierung von Identitätspolitik als Freiheitseinschränkung gelingt und so gut öffentlich – bis weit in die Mehrheitsgesellschaft – verfängt, liegt meiner Analyse nach auch an einem verbreiteten und verkürztem Freiheitsverständnis des politischen Liberalismus. Bei dem es darum geht, dass Freiheit negativ als die Abwesenheit von Einmischung verstanden wird (vgl. Berlin 2002).⁴ Wenn benachteiligte Gruppen die aktuell geltenden Normen problematisieren, dann wirkt das wie eine Einmischung. Doch was dabei übersehen wird, ist, dass wir grundsätzlich in einer sehr stark von sozialen Regeln durchzogenen Welt leben. Das heißt, es gibt kein Leben ohne Einmischung; in dem Sinne gibt es keine totale Freiheit, sondern es gibt nur unterschiedliche Arten von Einmischung. Um auf das Beispiel zurückzukommen: Wenn man früher sexistische Witze machen konnte und jetzt dafür sanktioniert wird, dann wirkt das leicht wie eine neue und intensivere Einmischung. Doch es ist eine normativ problematischere Einmischung, wenn Frauen durch sexistische Witze und ein entsprechendes Arbeitsklima im Beruf diskriminiert werden. Doch weil das die Norm war, war das gar nicht als freiheitseinschränkende Einmischung artikulierbar. Das heißt, das liberale Freiheitsdenken hat etwas im Kern Konservatives, weil es den Blick nur auf die Skandalisierung von neuen Normen lenkt, und die Normen, an die wir uns gewöhnt haben, obwohl sie vielleicht schlecht für uns sind, übersieht.

4 Siehe zur Kritik des liberalen Freiheitsdenkens darüber hinaus Menke (2015) und Amlinger/Nachtwey (2022).

Eine Grundlage für diese Kritik am liberalen Freiheitsdenken bieten Michel Foucaults Argumente gegen den politischen Liberalismus, die er durch seine Machttheorie entwickelt (vgl. Foucault 1983; Foucault 1994). Foucault versteht Macht als allgegenwärtig und relational. Das bedeutet, dass es kein Außerhalb der Macht gibt. Subjektivierung wird der Prozess der Subjektkonstitution durch Macht genannt, also mit anderen Worten die Sozialisation durch gesellschaftliche Normen. Mit diesem Begriff macht Foucault darauf aufmerksam, dass wir sehr tief von gesellschaftlichen Normen geprägt sind. Deshalb sind wir nicht einfach frei, wenn wir gerade in einem Moment keinen äußeren Einflüssen ausgesetzt sind, sondern wir sind schon innerlich unfrei, weil gesellschaftliche Normen uns erst denk- und handlungsfähig machen. Freiheit kann also nicht einfach die Abwesenheit von äußeren Einflüssen sein – wie im Liberalismus und wie im Diskurs gegen ‚Political Correctness‘ unterstellt –, sondern Freiheit besteht vielmehr darin, sich aktiv mit repressiven Normen auseinanderzusetzen. Freiheit sollte (auch) verstanden werden als Norm- und Diskriminierungskritik, kurz: Freiheit als Kritik.⁵ Diese Dimension von Freiheit kann der politische Liberalismus nicht erfassen, weil er gesellschaftliche und subjektive Vermachtung ausblendet.⁶ Deshalb gibt es im Liberalismus eine konservative Blindheit gegenüber den Freiheitseinschränkungen und Diskriminierungen, die in gewohnten Normen liegen. Und um diese aufzubrechen, ist Identitätspolitik nötig. Die Anschlussfähigkeit der Kritik an ‚Political Correctness‘ in der Mehrheitsgesellschaft wird noch erhöht, weil sie vielfach auch von (ehemaligen) Linksintellektuellen vertreten wird, die einem sozialen Freiheitsbegriff in hegelianischer Tradition folgen. Dieser steht dem negativen Freiheitsbegriff des Liberalismus im Feld der philosophischen Auseinandersetzung um Freiheitsbegriffe eigentlich entgegen. Freiheit wird hier nicht individuell verstanden, sondern als etwas Soziales und Gemeinschaftliches, da die Freiheit der anderen die Freiheit des Einzelnen bedingt, also Freiheit nur durch gegenseitige Anerkennung erreicht werden kann (vgl. Honneth 2011; Honneth 2015). Doch auch wenn die hegelianische Tradition die Subjekte als inhärent sozial begreift, blendet sie soziale Macht tendenziell aus. Die Machtblindheit der sozialen Freiheit beruht auf der Ausblendung paternalistischer

5 Siehe zu diesem Begriff meine gleichnamige Monografie (vgl. Schubert 2018).

6 Natürlich kann diese allgemeine Charakterisierung des Liberalismus nicht die nuancierten aktuellen Diskussionen innerhalb des politischen Liberalismus abbilden, in denen die Sozialität von Subjektivität insbesondere als Reaktion auf die breite Kritik am negativen Freiheitsbegriff teilweise berücksichtigt wurde. Als typologische Zusammenfassung des Problems des hegemonialen liberalen Freiheitsbegriffs aus der Perspektive der Macht- und Privilegienkritik ist diese Beschreibung dennoch korrekt.

Effekte der Normen der Gemeinschaft. Sie ist zu optimistisch, was die freiheitsstiftende Integration in die Gesellschaft angeht, und beachtet nicht, dass diese Integration um den Preis der Normalisierung – insbesondere von Minderheiten – erfolgt (vgl. Lepold 2021; Honneth/Rancière 2021). Tatsächlich wirken Versatzstücke eines negativen und sozialen Freiheitsdenkens im Diskurs gegen „Political Correctness“ aufgrund ihrer geteilten Machtblindheit zusammen: Ich habe bereits ausgeführt, dass die liberale „Political-Correctness“-Kritik sehr selektiv ist, weil sie nur bestimmte Einmischungen als solche interpretiert und andere ausblendet. Und die Auswahl dessen, was als Einschränkung gilt und was nicht, wird auch durch die Vorstellung einer gesunden Gemeinschaft vor dem Hintergrund der sozialen Freiheit motiviert. Diese Idee der Gemeinschaft der sozialen Freiheit bestimmt, was die negative Freiheit als Einmischung interpretiert und was nicht. Andersherum wird die ausschließende Funktion der sozialen Freiheit durch die negative Freiheitsvorstellung befeuert, und zwar als Skandal der Einmischung. Mit anderen Worten: Die negative Freiheit hilft zu artikulieren, wie gefährlich Minderheiten für die soziale Freiheit der Gemeinschaft – und das heißt: der Gemeinschaft der Privilegierten – sind. Zur freiheitsbegrifflichen Grundlegung und praktischen Vertiefung der offenen demokratischen Lebensform ist es nötig, von solch falscher Universalität zur Partikularität überzugehen. Identitätspolitische Demokratisierung geht deshalb von den Rändern aus. Sie geht von der Vielfalt der partikularen Perspektiven derer, die ausgeschlossen sind aus und kritisiert damit die falsche Universalisierung privilegierter Positionen. Freiheit bedeutet so verstanden die kontinuierliche Kritik an ausschließenden Machtstrukturen und Privilegien. Identitätspolitik ist notwendig für die Demokratisierung der Demokratie, weil sie diese Kritik besser formulieren kann, als die Mehrheitsgesellschaft. Identitätspolitik ist deshalb der gesellschaftliche Maschinenraum der weiteren Verwirklichung des demokratischen Versprechens gleicher Freiheit.

3. Identitätspolitik als Fundament demokratischer Ethik

Meine These ist, dass Identitätspolitik einen zentralen Beitrag zur Vertiefung der demokratischen offenen Lebensform leistet. Oft wird Identitätspolitik jedoch das Gegenteil vorgeworfen, nämlich essenzialisierend zu verfahren und deshalb spalterisch zu sein und so gegenseitige Anerkennung zu verhindern. Identitätspolitik funktioniert demnach darüber, Identitäten auf eine bestimmte Essenz – ein Wesen, einen Kern – festzuschreiben.⁷

7 Diese Kritik ist ein zentrales geteiltes Element liberaler, kommunitaristischer und materialis-

Tatsächlich ist Identitätspolitik nicht festschreibend und lähmend, sondern sie schafft Neues, indem sie Identitäten konstruiert und transformiert. Identitätspolitik schafft damit auch neue Erkenntnismöglichkeiten zu einem besseren Verständnis von Diskriminierung, das sie dann in demokratische Institutionen einspeisen kann. Das durch Identitätspolitik ermöglichte Verständnis von Diskriminierung ist auch fundamental für die offene demokratische Lebensform, denn es ist eine kognitive und emotionale Grundlage für die Anerkennung der Anderen als Gleiche und Freie. Es lassen sich drei Elemente identitätspolitischer Praxis unterscheiden: Subjektivierung, Artikulation und Repräsentation.⁸

Der Begriff der Subjektivierung geht auf Michel Foucault zurück, der damit die soziale Konstitution, also die Verfasstheit und Herstellung, von Identität durch gesellschaftliche Macht beschreibt (vgl. Foucault 1989; Foucault 1994). Ein Beispiel dafür ist Heteronormativität: Die Vorstellung, dass es zwei biologische Geschlechter gibt, mit denen ein festes Set von sozialen Rollenerwartungen zusammenhängt, zu denen auch gegengeschlechtliches Begehren zählt. An alle Menschen wird diese Erwartung herangetragen, mehr oder weniger repressiv. Menschen können von dieser dominanten Subjektivierung innerlich gefangen sein und leiden, weil sie nicht dazu passen.

Aber Normen sind nicht in Stein gemeißelt; alternative Arten der Subjektivierung sind möglich. Identitätspolitik ist ein gesellschaftliches Labor für neue Subjektivierungen, die es erlauben, das Korsett der dominanten Normen zu sprengen. Sie ist derjenige gesellschaftliche Ort, an dem kritische Subjektivierungen eine Distanznahme und Veränderung von dominanten Normen ermöglichen und zur Konstruktion von neuen Identitätsformen führen.⁹ Und sie ist der Ort, wo mit diesen Formen experimentiert wird und die mit ihnen einhergehenden Folgeprobleme diskutiert werden.

Ein Beispiel für kritische Subjektivierung durch Identitätspolitik ist die Praxis des ‚Consciousness Raising‘ (vgl. MacKinnon 1991: 83ff.) im Feminismus der

tischer Kritiken an Identitätspolitik; beispielsweise bei Lilla (2017), Fukuyama (2018), Žižek (2017), Streeck (2017), Fraser (1995) und Fraser (2017). Siehe dazu auch Schubert/Schwartz (2021: Abschnitt 1).

8 Siehe ausführlich dazu Schubert (2024: Kapitel 3) und Schubert/Schwartz (2021: Abschnitt 2 und 3).

9 In der Diskussion zu Foucault wurde aber insbesondere die normierende und ausschließende Wirkung der Subjektivierung fokussiert (vgl. Butler 2005; Allen 2008). Gegen dieses einseitige Verständnis habe ich in Schubert (2018) gezeigt, wie kritische Subjektivierungen mit Foucault verstanden werden können und warum sie nötig für einen Freiheitsbegriff nach Foucault sind, bei dem es um die Fähigkeit zur kritischen Reflexion von Subjektivierungen geht: Freiheit als Kritik.

60er und 70er Jahre – also der gemeinsamen Bewusstwerdung über die spezifische Position der Frau in der patriarchalen Gesellschaft. Die Methode beruht auf dem Erfahrungsaustausch unter Frauen und dient dazu, zusammen aktiv an der politischen Identität als Frau zu arbeiten, sie mithin (neu) zu konstruieren.

Consciousness Raising reagiert auf die Problematik des Wissens, analog zum Marxismus und der Idee eines fehlenden Klassenbewusstseins der Arbeiterklasse: Obwohl das Leben als Frau ein feministisches Bewusstsein grundsätzlich ermöglicht, ist das Problem, dass viele Frauen angepasst an die patriarchale Ideologie leben. Genau hier setzt Consciousness Raising ein und realisiert das im Leben als Frau vorhandene Potenzial der gemeinsamen Konstruktion einer politischen Identität als Frau.

Identitätspolitik als Subjektivierung zu beschreiben heißt auch: Identitätspolitik ist selbst eine Macht, die auf Subjekte wirkt und sie formt. Damit gibt es auch ein gewisses Essentialismuspotenzial, also die Möglichkeit von Unterwerfung unter starre Normen. Doch dieses Essentialismuspotenzial ist kein grundsätzliches Essentialismusproblem, wie von den Identitätspolitik-Kritiker_innen behauptet wird. Es lässt sich daraus also keine Position gegen Identitätspolitik ableiten. Denn ohne identitätspolitische Subjektivierungen wäre die Entstehung von kritischer Subjektivität grundsätzlich erschwert, was zu einer Erlahmung der demokratischen Auseinandersetzung führen würde. Essenzialistische Festbeschreibungen sind ja gerade der modus operandi von hegemonialen Subjektivierungen, die durch Identitätspolitik aufgebrochen werden können. Und im Gegensatz zu dominanten Subjektivierungen ist die Kritik von sozialen Normen ein fester Bestandteil identitätspolitischer Subjektivierung – entsprechend kann man auch empirisch beobachten, dass identitätspolitische Gruppen ihre eigenen Normen und eventuelle Verhärtungen kontinuierlich kritisch diskutieren.

Artikulation wird die Erarbeitung einer gemeinsamen Identität genannt, durch Debatten zum eigenen Selbstverständnis und zur politischen Positionsbildung (vgl. Hall 2016: 160; Laclau/Mouffe 2006: 155; Supik 2005). Hierbei wird auch der Bezug zum Universellen hergestellt, denn die Anklage von Diskriminierung wird artikuliert durch die universellen Werte der Gleichheit und Freiheit (vgl. Schwiertz 2019; Schwiertz 2022; Balibar 2012). Bei Repräsentation geht es um die Darstellung der Identität und das organisierte Wirken in die Mehrheitsgesellschaft (vgl. Schubert 2022; siehe auch Diehl 2019; Terkessidis 2000). Auch Repräsentation ist notwendig umstritten, denn sie ist selbst Teil der Identitätskonstruktion. Erst durch ihre Repräsentation können Identitäten als ein Zusammenhang begriffen werden und somit entstehen.

Identitätspolitik funktioniert also nicht über das Festschreiben von schon Bestehendem, sondern über die permanente Transformation und Neukonstruktion von Identität. Identitätspolitiken orientieren sich dabei an den universalistischen Werten der Gleichheit und Freiheit und speisen Konkretisierungen dieser Werte in den politischen Diskurs ein. Ohne Identitätspolitik gäbe es diesen Beitrag nicht, der öffentliche Diskurs und die gesellschaftlichen und politischen Institutionen wären nicht in der Lage, adäquat auf Diskriminierung zu reagieren und die Gesellschaft deshalb noch stärker von gemeinschaftszeretzender Ungleichheit durchzogen. Dies ist der Grund, warum Identitätspolitik notwendig für die kontinuierliche weitere Demokratisierung der Demokratie ist.

Zugleich verdeutlichen die drei Elemente, die hier analytisch unterschieden werden, wenngleich sie empirisch zusammenhängen, auch die Ambivalenzen von Identitätspolitik: Identitätspolitik ohne reflexive Selbstkritik droht, essenzialistisch zu verhärten und schädliche Ausschlüsse zu produzieren, wie der Queerfeminismus dem Differenzfeminismus attestierte. Artikulationsprozesse können hauptsächlich in Bezug auf ‚eigene‘ Traditionen und losgelöst von Bezügen auf Forschung und universeller Normativität stattfinden. Identitätspolitik kann hierdurch in bloße Interessenpolitik umschlagen, homogenisierend wirken und zur gesellschaftlichen Isolation führen. Und Praxen der Repräsentation laufen stets Gefahr, ein zu einseitiges Bild von Identitäten zu zeichnen, in dem sich viele nicht wiederfinden können, die sich eigentlich dieser Identität zugehörig fühlen. Hier ist der Umgang mit gruppeninternen Machtbeziehungen sowie den Opportunitäten politischer Institutionen und Diskurse ausschlaggebend. Weil diese Ambivalenzen konstitutiv für Identitätspolitik sind, ist ihre kontinuierliche Aushandlung notwendig. Entsprechend lassen sich solche Aushandlungsprozesse empirisch in identitätspolitischen Projekten beobachten (vgl. Schubert/Schwartz 2021).

Aus diesen Elementen wird deutlich, dass die Konstruktion identitätspolitischer Standpunkte eine Sache der kritischen intersubjektiven Vernunft ist. Es geht dabei weder um rein individuelle Gefühlsbehauptungen noch um grundsätzlich für die Mehrheitsgesellschaft unverständliche Positionen. Die Standpunkt-epistemologie hat herausgearbeitet, dass Wissen notwendig sozial situiert ist, weshalb Objektivität nicht durch die Abstraktion von Standpunktabhängigkeit erreicht wird, sondern indem die Wissensproduktion von situierten Standpunkten ausgeht (vgl. Harding 1993; Haraway 1988). Identitätspolitische Standpunkte sind genau solches situiertes Wissen und deshalb notwendig, um Diskriminierungsverhältnisse mit starker Objektivität zu erfassen (vgl. Schubert 2023b).

Die demokratische Lebensform beruht auf der Offenheit für andere und die Anerkennung nicht nur in ihrem jeweiligen So-Sein, sondern auch in der Anerkennung der strukturellen gruppenbezogenen Diskriminierungsmuster, in denen wir alle leben.

4. Ethische Heuristik, kein Fundamentalismus

Mein Argument ist nicht nur beschreibend, sondern auch normativ: Es ist wünschenswert, wenn sowohl politische Institutionen als auch der öffentliche Diskurs identitätspolitischen Positionen besonders zuhört, mit anderen Worten, sie privilegiert. Eine solche Privilegierung ist als ethisch-politische Heuristik ein entscheidender handlungsanleitender Teil einer Ethik der demokratischen offenen Lebensform.

Und hier lauert die Gefahr einer maximalistischen Interpretation solcher epistemischen Privilegierung, sogenannter ‚positionalen Fundamentalismus‘ (vgl. Villa Braslavsky 2020: 74); also wenn nur noch zählt, wer etwas sagt, und nicht mehr, was überhaupt gesagt wird. Hierin liegt die oft vorgebrachte Befürchtung, dass Identitätspolitik die Vernunft aushebele. In der Anti-Identitätspolitik-Literatur wird deshalb eine Rückkehr zu einer universalistischen Position stark gemacht, um dem potenziellen identitätspolitischen Fundamentalismus und Relativismus etwas entgegenzusetzen. Doch ein klassischer Universalismus funktioniert nicht, denn er ist selbst eigentlich partikularistisch – ein falscher Universalismus. Und dadurch, dass er sich auch noch als Universalismus verkauft und damit besonders hohe Wahrheitsansprüche stellt, wird er fundamentalistisch und vollführt den Diskursabbruch, den er anderen vorwirft, selbst.¹⁰

Man kann das gut an Susan Neimans Pamphlet für den Universalismus sehen (vgl. Neiman 2023). Neiman führt als universalistische Werte beispielsweise an: die Verwirklichung von moralischen Prinzipien und Menschenrechten, Gleichheit und Anti-Diskriminierung, Solidarität und einen Einsatz für den Fortschritt. Diese Werte sind so abstrakt formuliert allerdings weitgehend unstrittig. Ich kenne kein identitätspolitisches Projekt, das sich nicht an diesen Werten messen lässt. Das kleine Problem ist, dass – wenn es konkret wird – der Bezug auf den Universalismus nicht mehr ist als eine rhetorische Verstärkung der eigenen Werturteile. Beispielsweise schreibt Neiman ohne Begründung, dass den ‚Woken‘ geschlechtliche Selbstbestimmung nur deshalb wichtig sei, weil sie Angst hätten, kaum etwas

¹⁰ Siehe ausführlich zur Auseinandersetzung mit dem falschen Universalismus und der Gefahr eines positionalen Fundamentalismus Schubert (2024: Kapitel 4) und Schubert (2023b).

anderes ändern zu können. Das noch größere Problem liegt aber darin, dass der Universalismus bei Neiman zu einer Eigenschaft wird, mit der politische Gruppen in ‚gut‘ (Neiman und die ‚universalistische Linke‘) und ‚schlecht‘ (die ‚Woken‘) aufgeteilt werden. Nicht universalistisch zu sein wird so zu einer Art Stigma, mit dem selbsternannte Universalist_innen andere Positionen abwerten und aus dem Diskurs ausschließen. Paradoxerweise verhindert genau das den rationalen Dialog, der ja eigentlich ein zentraler Wert der Universalist_innen ist. Diesen universalistischen Diskursabbruch führt Neimans Buch geradezu paradigmatisch vor, weil sie weder auf die Praxis noch auf die Theorie der ‚Woken‘ eingeht, sondern in erster Linie auf Debatten über Foucault aus den 80ern – weshalb nicht nur unklar bleibt, wer genau gemeint ist, sondern auch, was die Gemeinten eigentlich sagen.

Ein weiteres Beispiel für falschen Universalismus ist sogenannte ‚Color Blindness‘, also wenn Weiße von sich sagen, sie seien nicht rassistisch, weil sie – ganz universalistisch – keine race-bezogenen Unterschiede machen: Doch Gleichbehandlung bei rassistischen Strukturen führt zu Benachteiligung (vgl. Sullivan 2014). Ein typisches Resultat ist, dass Weiße Menschen Rassismus negieren, wenn er von Schwarzen kritisiert wird. Sie schließen quasi von einem eigenen normativen auf einen grundsätzlichen epistemischen Universalismus: Weil ich alle Menschen als gleichwertig erachte, können alle Menschen diskriminierende Situationen und Strukturen gleich einschätzen. Und dieser Fehlschluss führt wiederum dazu, denjenigen, die von Rassismus betroffen sind, weniger zuzuhören.

Das heißt: Eine Rückkehr zum klassischen Universalismus ist keine Option. Im Gegenteil, ein gewisser Partikularismus ist notwendig, um das Versprechen des Universalismus zu konkretisieren und besser einzulösen. Der Weg zum Allgemeinen führt über das Besondere. Nötig ist ein Universalismus von unten bzw. von den Rändern.

Der Hintergrund dieser Position ist die zeitgenössische Epistemologie, insbesondere Standpunkttheorien, die untersucht haben, wie Wissen erzeugt wird. Menschliches Wissen – auch wenn wir uns noch so sehr um Objektivität bemühen – ist immer auch von den sozialen Positionen geprägt, von denen aus es artikuliert wird (vgl. Harding 1993; Haraway 1988; und die Beiträge in Harding 2004). Die Situiertheit impliziert eine Privilegierung von Wissenden mit Zugang zu relevantem Erfahrungswissen (vgl. Toole 2021). Vereinfacht gesprochen: Wer eine Reise nach Rom plant, würde Freunde aus Rom nach lokalen Tipps fragen und nicht Freunde aus Hamburg.

Für einen produktiven Umgang mit dieser Situiertheit ist es nicht nur wichtig, den sozialen Standpunkt zu berücksichtigen, sondern auch, ihn zu reflek-

tieren und unterschiedliche Standpunkte in einen Dialog zu bringen und dadurch ihre jeweiligen Blindstellen zu korrigieren. Und Unwissen in Bezug auf Diskriminierung, das vor allem die Mehrheitsperspektive prägt, sollte durch eine besondere Beachtung der Standpunkte von Betroffenen korrigiert werden.

Warum folgt aus dieser Position kein Fundamentalismus? Erstens sind Standpunkte das Resultat von gemeinsamer Arbeit, von gemeinsamen Austausch und Kommunikation, keine individuelle Setzung. Das wurde schon beim Beispiel des feministische Consciousness Raising deutlich. Zweitens geht es nicht nur um intersubjektiv geteilte Erfahrungen, sondern sie werden gleichsam durch kritische Wissenschaften objektiviert. Identitätspolitische Standpunkte stellen insofern ein objektives, von allen verstehbares Wissen über Diskriminierung bereit – sie sind ein Kommunikationsangebot, kein Kommunikationsabbruch.

Identitätspolitisches Wissen zielt also auf Verständigung und Lernen und alle können es grundsätzlich verstehen. Nun ist aber das spezifische Problem, dass es epistemische Blockaden in der Mehrheitsgesellschaft gibt, sogar Widerstände gegen das Wissen unterdrückter Gruppen und eine Blindheit gegenüber der eigenen Blindheit. Dies hat eine jüngere Generation von Forschenden im Bereich der sozialen und politischen Epistemologie unter anderem durch die Konzepte ‚Epistemic Injustice‘ (vgl. Fricker 2007), ‚White Ignorance‘ (vgl. Mills 2007) sowie ‚Active Ignorance‘ und ‚Meta Ignorance‘ (vgl. Medina 2013) analysiert. Wissen allein hilft oft nicht gegen Diskriminierung, weil Wissensblockaden und Diskriminierungsstrukturen ko-konstitutiv sind, sie sind zwei Seiten derselben Medaille. Weil die hegemoniale Vernunft Blockaden hat, ist die Wirkmächtigkeit vernünftiger Argumente oft begrenzt. Deshalb können Machtmittel nötig sein, um der Vernunft auf die Sprünge zu helfen (vgl. Celikates 2019; Celikates 2021), wie Proteste oder das berüchtigte Cancelln. Aber auch das ist kein Relativismus, denn nur solche identitätspolitischen Positionen können langfristig Unterstützung durch einige Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft finden, wenn sie vernünftig sind. Es geht also bei Identitätspolitik durchaus um eine Kombination aus Macht und Vernunft – doch das ist eben keine Absage an die Vernunft, sondern der politische Prozess ihrer Konkretisierung auch gegen die ihr immanenten Blockaden.

Identitätspolitische Demokratisierung ist so notwendigerweise ein dynamisches Modell. Es muss kontinuierliche Demokratisierung sein, weil immer umstritten bleibt, was vernünftig ist. Dass das Modell plausibel ist, wird besonders deutlich durch den Blick zurück: Vor 200 Jahren war aus der Perspektive der universalen Vernunft Sklaverei selbstverständlich, vor 30 Jahren waren Schwule nach

dieser universellen Vernunft der Abschaum der Gesellschaft, und Frauen haben ihre Standpunkte auch erst nach und nach einspeisen können – die Kritiker:innen der Strafbarkeit der Vergewaltigung in der Ehe konnten sich auf die damals allgemeinen Vernunftmaßstäbe (Schutz der Privatsphäre in der Familie) berufen. Letztlich geht es für die Ethik einer offenen demokratischen Lebensform darum, auf diese vergangenen Emanzipationskämpfe zu blicken und eine gewisse epistemische Bescheidenheit für die eigene soziale Position im Hier und Jetzt daraus abzuleiten. Eine Offenheit dazu, dass man persönlich, aber auch wir als Gesamtgesellschaft, noch viel von Identitätspolitiken lernen können und sollten.

5. Demokratisierende und regressive Identitätspolitik

Die vorgestellte Interpretation von Identitätspolitik ist demokratietheoretisch; es geht um die allgemeine Analyse der Funktion von Identitätspolitik für die Demokratie und daraus ableitbare ethische Grundsätze für die offene demokratische Lebensform. Gleichzeitig liegen in dieser Beschreibung selbst normative Standards; sie begründen also, weshalb sich Identitätspolitik wie beschrieben demokratisierend verhalten sollte. Dies ist nötig, weil es selbstredend in identitätspolitischer Praxis auch Verhärtungen und Kommunikationsabbrüche gibt, die der offenen demokratischen Lebensform selbst entgegenstehen können. Damit ist zu rechnen, und sie können im vorgeschlagenen Rahmen kritisiert werden. Gleichzeitig ist aus der demokratietheoretischen Perspektive viel weniger entscheidend, ob es einzelne Übertreibungen und Fundamentalismen gibt, sondern ob sie identitätspolitische Projekte als Ganzes prägen und wie gut sie vom identitätspolitischen Diskurs kritisch reflektiert werden.

Um das konkreter zu machen schlage ich Maßstäbe vor, um demokratisierende von regressiver Identitätspolitik zu unterscheiden.¹¹ Ich erinnere daran, dass es nach dem hier erläuterten Begriffsverständnis keine ‚rechte Identitätspolitik‘ gibt. Es geht bei den hier vorgestellten Maßstäben also um das mögliche Kippen von (demokratisierender) Identitätspolitik in Regression. Sie sind: Erstens die Orientierung an den Werten Gleichheit und Freiheit für alle. Wenn Identitätspolitik darauf abzielt, die Gleichheit und Freiheit anderer einzuschränken, wird sie regressiv. Das ist der substanzielle Maßstab. Weil diese Werte immer umstritten bleiben werden, ist zweitens auch ein prozeduralistischer Maßstab nötig: die

11 Siehe ausführlich dazu Schubert (2024: Kapitel 5).

kontinuierliche selbstkritische Reflexion unter Einbezug von kritischer Forschung. Und drittens, als eine Konkretisierung der ersten beiden Maßstäbe, Intersektionalität. Dabei geht es darum, dass identitätspolitische Projekte nicht selbst bestimmte Subgruppen diskriminieren und es keine interne Privilegierung mächtiger Subgruppen gibt. Ein Beispiel dafür ist die Kritik am westlichen Feminismus, nur die Interessen von Weißen, aber nicht von Schwarzen Frauen zu vertreten.

Als regressive Identitätspolitik kann nach diesen Maßstäben beispielsweise der transexkludierende Feminismus bezeichnet werden. Und zwar, weil er sich mittlerweile ausschließlich auf die Diskriminierung von Trans-Personen fokussiert, konkret auf die Verhinderung ihres Rechts auf geschlechtliche Selbstbestimmung, und dabei meist in hetzerischer Tonalität auftritt. Insofern ist der erste Maßstab, universalistische Gleichheit und Freiheit, eklatant verletzt. Der transexkludierende Feminismus hat auch keine kritische Reflexionskultur, sondern wird überwiegend von Internet-trolls, Briefkastenorganisationen und vereinzelt Scharfmacher:innen in den Medien getragen. Die Positionen lassen sich auch nicht wissenschaftlich objektivieren – es gibt die vielfach heraufbeschworenen Gefahren für Frauen durch Trans-Personen nicht. Deshalb ist auch der zweite Maßstab der kritischen Reflexion verletzt. Insofern sich der transexkludierende Feminismus gegen die Subgruppe von Trans-Frauen richtet, ist auch der dritte Maßstab der intersektionalen Ausrichtung verletzt.

Ich halte den transexkludierenden Feminismus für das einzige Beispiel zeitgenössischer Identitätspolitik, bei dem man ein solches vollständiges Kippen in Regression beobachten kann. Auch wenn es bei anderen Projekten immer wieder Momente von Essentialismus und Fundamentalismus gibt, werden diese durch die selbstkritischen Diskussionen kontinuierlich hinterfragt und auch regelmäßig zurückgewiesen.

6. Schluss: Identitätspolitik und die liberale Demokratie

Zur Ethik der offenen demokratischen Lebensform gehört der Schutz und die Gleichberechtigung von Minderheiten, die Identitätspolitik einfordert und konkretisiert. Vor dem Hintergrund des zunehmenden Rechtsrucks und autoritären Antiliberalismus ist wichtig festzuhalten: Identitätspolitik und unsere liberale und offene Gesellschaft sind zwei Seiten einer Medaille. Sie gehören konzeptionell und auch historisch zusammen.

Doch dass die Rechtsextremen jetzt bei Wahlen so erfolgreich sind, liegt auch daran, dass die Anti-Identitätspolitik in der Mitte der Gesellschaft Verbreitung fand.

Auch dadurch wurden diskriminierende Positionen salonfähig und der Widerstand gegen Rechts geschwächt. Umso wichtiger ist es heute, dass Identitätspolitik auch von der Breite der Gesellschaft offensiv gelobt wird – und zwar auch zur Verteidigung der liberalen Demokratie und ihrer offenen demokratischen Lebensform.

Literatur

Allen, Amy (2008), *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Amlinger, Carolin/Nachtwey, Oliver (2022), *Gekränkte Freiheit: Aspekte des liberalen Autoritarismus*, Berlin: Suhrkamp.

Balibar, Étienne (2012), *Gleichfreiheit: Politische Essays*, Berlin: Suhrkamp. Berlin, Isaiah (2002), *Two Concepts of Liberty*, in: Hardy, Henry/Harris, Ian (Hg.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 166–217. DOI: 10.1093/019924989X.003.0004.

Butler, Judith (2005), *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Celikates, Robin (2019), *Moralischer Fortschritt, soziale Kämpfe und Emanzipationsblockaden: Elemente einer Kritischen Theorie der Politik*, in: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin: Suhrkamp, 397–425.

Celikates, Robin (2021), *Radical Democratic Disobedience*, in: Scheuerman, William E. (Hg.), *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, Cambridge: Cambridge University Press, 128–152. DOI: 10.1017/9781108775748.006.

Daub, Adrian (2016), *Mehr Tugendfuror wagen: Das Sprachspiel ‚Politische Korrektheit‘*, <https://www.merkur-zeitschrift.de/2016/02/03/mehr-tugendfuror-wagen-das-sprachspiel-politische-korrektheit/> (abgerufen 29.05.2024).

Daub, Adrian (2022), *Cancel Culture Transfer: Wie eine moralische Panik die Welt erfasst*, Berlin: Suhrkamp.

Diehl, Paula (2019), *Interdisziplinarität, Politische Repräsentation und das Imaginäre: Plädoyer für eine neue Perspektive der politischen Kulturforschung*, in: Lietzmann, Hans J./Diehl, Paula/Bergem, Wolfgang (Hg.), *Politische Kulturforschung reloaded*, Bielefeld: transcript, 39–57.

Feldstein, Richard (1997), *Political Correctness: A Response from the Cultural Left*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1983), *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1989), *Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1994), *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Fraser, Nancy (1995), *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‚Post-Socialist‘ Age*, in: *New Left Review* (I/212), 68–93.

Fraser, Nancy (2017), *Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus*, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp, 77–90.

Fricke, Miranda (2007), *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowledge*, New York: Oxford University Press.

Fukuyama, Francis (2018), *Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy*, in: *Foreign Affairs* 97(5), 90–114.

Groth, Klaus J. (1996), *Die Diktatur der Guten: Political Correctness*, München: Herbig.

Hall, Stuart (2016), *Ideologie, Identität, Repräsentation*, 5. Aufl., Hamburg: Argument-Verlag.

Haraway, Donna (1988), *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies* 14(3), 575–599.

Harding, Sandra G. (1993), *Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‚Strong Objectivity‘?*, in: Alcoff, Linda/Potter, Elizabeth (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, 49–82.

Harding, Sandra G. (Hg.) (2004), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York: Routledge. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0651/2003009900-d.html> (abgerufen: 11.08.2025).

Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2015), *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel/Rancière, Jacques (2021), *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2006), *Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 3. Aufl., Wien: Passagen Verlag.

Lepold, Kristina (2021), *Ambivalente Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Lilla, Mark (2017), *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New York: HarperCollins.

Mackinnon, Catharine A. (1991), *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press.

Medina, José (2013), *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.

Menke, Christoph (2015), *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp.

Mills, Charles Wade (2007), *White Ignorance*, in: Tuana, Nancy/Sullivan, Shannon (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press, 11–38.

Neiman, Susan (2023), *Links ist nicht woke*, 2. Aufl., Berlin: Hanser.

Sarrazin, Thilo (2014), *Der neue Tugendterror: Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*, 2. Aufl., München: Deutsche Verlag-Anstalt.

Schubert, Karsten (2018), *Freiheit als Kritik: Sozialphilosophie nach Foucault*, Bielefeld: transcript.

Schubert, Karsten (2020), „Political Correctness“ als Sklavenmoral? Zur politischen Theorie der Privilegienkritik, in: *Leviathan* 48(1), 29–51. DOI: 10.5771/0340-0425-2020-1-29.

Schubert, Karsten (2022), *Eine Sache der Eliten? Identitätspolitik zwischen demokratischer Repräsentation und elite capture*, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), *Repräsentation – Identität – Beteiligung: Zum Zustand und Wandel der Demokratie*, Bonn: bpb, 292–314.

Schubert, Karsten (2023a), *In Ruhe gelassen werden: Das Zusammenspiel von negativer und sozialer Freiheit in der Kritik an Identitätspolitik*, in: Saam, Nicole J./Bielefeldt, Heiner (Hg.), *Sozialtheorie*, Bielefeld: transcript, 149–158. DOI:

10.14361/9783839461884-013.

Schubert, Karsten (2023b), Identity Politics and the Democratization of Democracy: Oscillations Between Power and Reason in Radical Democratic and Standpoint Theory, in: Constellations (online first), 1–17. DOI: 10.1111/1467-8675.12715.

Schubert, Karsten (2024), Lob der Identitätspolitik, München: C.H. Beck.

Schubert, Karsten/Schwiertz, Helge (2021), Konstruktivistische Identitätspolitik: Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 31(4), 565–593. DOI: 10.1007/s41358-021-00291-2.

Schwiertz, Helge (2019), Migration und radikale Demokratie: Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA, Bielefeld: transcript.

Schwiertz, Helge (2022), Radical Democratic Theory and Migration: The Refugee Protest March as a Democratic Practice, in: Philosophy & Social Criticism 48(2), 289–309. DOI: 10.1177/0191453721996398.

Sparrow, Jeff (2018), Trigger Warnings: Political Correctness in the Age of Trump, Brunswick, Victoria: Scribe Publications.

Streeck, Wolfgang (2017), Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp, 253–275.

Strenger, Carlo (2015), Zivilisierte Verachtung: Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit, Berlin: Suhrkamp.

Sullivan, Shannon (2014), Good White People: The Problem with Middle-Class White Anti-Racism, Albany: State University of New York Press.

Supik, Linda (2005), Dezentrierte Positionierung: Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik, Bielefeld: transcript.

Terkessidis, Mark (2000), Vertretung, Darstellung, Vorstellung: Der Kampf der MigrantInnen um Repräsentation, transversal. <https://transversal.at/transversal/0101/terkessidis/de> (abgerufen 29.05.2024).

Toole, Briana (2021), Recent Work in Standpoint Epistemology, in: Analysis 81(2), 338–350. DOI: 10.1093/analys/anab026.

Villa Braslavsky, Paula-Irene (2020), Identitätspolitik, in: POP 9(1), 70–76. DOI:

10.14361/pop-2020-090111.

Žižek, Slavoj (2017), *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, London: Allen Lane.

Über den Autor

Karsten Schubert, 1985, Dr. phil., ist Associate Fellow am Lehrbereich Politische Theorie der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der zeitgenössischen kritischen politischen Theorie und Sozialphilosophie: Liberale und radikale Demokratie, Autoritarismus, Identitätspolitik, Wissenschaftsfreiheit, queere und schwule Theorie, sowie Michel Foucault. Sein zweites Buch „Lob der Identitätspolitik“ ist 2024 bei C.H.Beck erschienen. Zuvor erschien „Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault“ 2018 bei transcript. Texte, Videos und aktuelle Informationen unter www.karstenschubert.net.

(Wie) ist Demokratie lernbar?

Sarah Häsel (Berlin)

Abstract

Eine lebendige Demokratie erfordert die aktive Mitgestaltung der Bürger:innen. Demokratie kann über demokratische Kompetenzen, Empathie und Prosozialität, dem uneigennützigem Verhalten, gelernt werden. Verschiedene Ansätze zur Demokratieförderung, wie Mentoring, Service-Learning, Gemeinwesenarbeit, Community Organizing und aufsuchende politische Bildung ermöglichen dies. Empirische Daten zeigen, dass politisches Vertrauen und Selbstwirksamkeit entscheidend sind, jedoch nicht automatisch zu einer demokratischen Haltung führen. Diskriminierung und soziale Ungleichheit gefährden die Demokratie; daher sind Schutzmaßnahmen und öffentliche Diskussionen notwendig. Eine starke demokratische Kultur erfordert Zeit, Engagement und infrastrukturelle Gelegenheiten, um Zugehörigkeit zu schaffen.

Schlüsselwörter

Demokratieförderung – Demokratiekompetenzen – Prosozialität – Mentoring – Service-Learning – aufsuchende politische Bildung

1. Einleitung

Wir leben in einer Demokratie. Demokratie kann als Herrschafts- und Gesellschaftsform verstanden werden (vgl. Kleist/Weiberg u. a. 2023, 11). Demokratie als Herrschaftsform definiert sich als eine politische Ordnung, die auf dem Prinzip der Volkssouveränität basiert. Diese Volkssouveränität manifestiert sich in der politischen Mitgestaltung der Bürger:innen, insbesondere durch die Durchführung von Wahlen. Die demokratische Ordnung stützt sich auf die Prinzipien des Rechtsstaats sowie auf die in der Verfassung verankerten Grundrechte. Zudem wird die Demokratie durch die Gewaltenteilung abgesichert, die eine Machtkonzentration verhindert und die Unabhängigkeit der verschiedenen staatlichen Institutionen gewährleistet. Im Gegensatz dazu zeichnet sich Demokratie als Gesellschaftsform durch Lebensweisen aus, die auf den Prinzipien der Gleichheit basieren. Sie ermöglicht individuelle Entscheidungen und Handlungen der Bürger:innen und gewährleistet gleichzeitig den Schutz von Minderheiten. In diesem Kontext fördert die demokratische Gesellschaft die Teilhabe aller an politischen und sozialen Prozessen und schafft ein Umfeld, in dem Vielfalt und unterschiedliche Perspektiven respektiert und gewahrt werden. Dies teilt die Gesellschaft.

Laut der Mitte-Studie¹ sehen 87 % der befragten Bürger*innen die Würde und Gleichheit aller an erster Stelle einer Demokratie die Fähigkeit von Vernunft und Moral verlangt (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 103). Zugleich werden diese Voraussetzungen und die Demokratie nicht als Selbstverständlichkeit angesehen. Lediglich etwas mehr als die Hälfte der Befragten (57 %) bewerten die Demokratie als im Großen und Ganzen gut funktionierend (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 103).

„Knapp vier von fünf Personen sehen die Demokratie in Deutschland zunehmend bedroht. 85 Prozent der Bevölkerung wünschen sich, dass sich die Bundesregierung noch stärker für eine lebendige und starke Demokratie einsetzt.“ (Kleist/Weiberg u. a. 2023, 1).

Wie kann eine lebendige und starke Demokratie erreicht werden? Seit einigen Jahren gibt es Bestrebungen, dies über einen gesetzlichen Rahmen zu verankern. Das Gesetz zur Stärkung von Maßnahmen zur Demokratieförderung, Vielfaltgestaltung, Extremismusprävention und politischer Bildung wurde in der ersten Lesung im Bundestag am 16.03.2023 sehr umstritten diskutiert (vgl. BMSFSJ 2025). Die Kritikpunkte liegen insbesondere in den Förderbedingungen. Zudem sei Demokratieförderung nicht trennscharf von anderen Gesetzen und Regelungen definiert. So wird Demokratieförderung in einem Atemzug mit Extremismusprävention genannt, wobei diesen unterschiedliche Logiken zugrunde liegen. Extremismusprävention meint das Handeln in verdachtsbezogenen Momenten, während Demokratieförderung die Förderung demokratischer Prozesse und Prinzipien anvisiert (vgl. Langner 2023, 9). Demokratieförderung ist in den Bereichen der schulischen Politikdidaktik, der politischen Bildung sowie der Sozialen Arbeit verankert (vgl. Langner 2023, 9). Diese drei Disziplinen verfolgen das Ziel, Demokratie zu verstehen, zu erlernen und ein demokratisches Verhalten zu entwickeln. Die spezifische Ausgestaltung der Ansätze variiert zwischen den Disziplinen, wobei die finanzielle Förderung einen signifikanten Einfluss auf die Implementierung dieser Maßnahmen ausübt.

Demokratie als offene Lebensform meint, dass Demokratie nicht nur eine politische Struktur oder ein System ist, sondern auch eine Lebensweise, die Offenheit, Vielfalt, Teilhabe, Gemeinschaft, kritische Auseinandersetzung und aktive Mitgestaltung zugrunde legt. Der Beitrag nimmt aus dieser Perspektive das Lernen von Demokratie in den Blick. Dafür werden Kompetenzen, Empathie und Prosozialität näher betrachtet und Ansätze skizziert, die Demokratie als offene Lebensform stärken.

1 In der empirischen „Mitte-Studie“ werden regelmäßig die politischen Einstellungen und gesellschaftlichen Werte der Bevölkerung in Deutschland erfasst (vgl. Zick/Küpper u. a. 2023).

2. Demokratie lernen

Kann Demokratie gelernt werden? Mit dieser Fragestellung werden zwei Bereiche miteinander verknüpft: der in der Politik verankerte Gegenstand Demokratie und der in den Bildungswissenschaften verankerte Begriff des Lernens. Bildung wird grundsätzlich eine starke Wirkmächtigkeit zugeschrieben. So hat Bildung einen positiven Einfluss auf Erwerbstätigkeit und ein höheres Einkommen, soziale und gesellschaftliche Teilhabe, Gesundheit, Kriminalität, Wirtschaftlichkeit und vieles mehr (vgl. Autor:innengruppe Bildungsberichterstattung 2024; vbw 2020, 34). Bereits Aristoteles ging davon aus, dass gebildete Bürger:innen informierter sind und stärker durchdachte Entscheidungen treffen können. Bildung könne somit politische Wahlen und darüberhinausgehendes Engagement, Werte und Netzwerke beeinflussen (vgl. vbw 2020, 37). Obwohl dieser Zusammenhang in empirischen Daten nachweisbar ist, wissen wir wenig über die Wirkungsrichtung.

„Inwiefern diese Korrelationen aber einen kausalen Effekt der Bildung darstellen, ist eine offene Frage. Es ist gut denkbar, dass sie unbeobachtete Merkmale von Personen widerspiegeln, die diese sowohl eine höhere Bildung erwerben lassen als auch zu einer erhöhten politischen Partizipation führen.“ (vbw 2020, 37).

Demnach reicht es nicht aus, Bildung als eine Begründung für demokratisches Handeln heranzuziehen.

Die *Politikdidaktik* beschäftigt sich mit dem Erlernen politischer Demokratie, wobei der Beutelsbacher Konsens von zentraler Bedeutung ist. Dieser 1976 formulierte Minimalkonsens der politischen Bildung umfasst drei wesentliche Prinzipien: das Überwältigungsverbot, die Berücksichtigung kontroverser Positionen in Wissenschaft und Politik sowie die Befähigung der Schüler:innen, eigene Interessen zu analysieren (vgl. Widmaier 2022, 206). Ziel des Beutelsbacher Konsenses ist es, jungen Menschen die Vielfalt politischer Positionen und Perspektiven nahezubringen, um sie in die Lage zu versetzen, eine informierte eigene Meinung zu vertreten. Dafür müssen in erster Linie, die Grundlagen einer Demokratie und deren Prinzipien erlernt werden. Orte des politischen Lernens sind unter anderem Bildungseinrichtungen wie Kitas, Schulen, Verbände und Jugendeinrichtungen. Bereits an den Orten der frühkindlichen Bildung werden Partizipation und Teilhabe eingeübt. Über die Gestaltung und das Erleben von Entscheidungsprozessen wird demokratisches Wissen vermittelt. Kinder lernen ihre Meinung zu äußern und Entscheidungen zu treffen. So werden Frustrationstoleranz, Kompromissfähigkeit und Gemeinschaftsinn eingeübt. Zudem erleben Kinder die Wirksamkeit ihres Handelns (vgl. Sünker/Swiderek 2022, 33; Sturzenhecker 2022; Hansen/Knauer 2017). In der Schule wird demokratisches Wissen sowohl in Unterrichtsfächern vermittelt als auch über

hungsgestaltung vorzuleben (vgl. Himmelmann 2016). Durch die Vermittlung demokratischer Werte und die Schaffung eines respektvollen Miteinanders können Schüler:innen in ihrem sozialen und politischen Engagement gestärkt werden.

Neben den Bildungsinstitutionen sind die Familie und Freunde wesentlich für das Demokratielernen. So hat das Erziehungsverhalten der Eltern Einfluss auf die Kinder. Eine autoritative Erziehung, die darauf ausgerichtet ist, zu erklären und zu eigenverantwortlichem Handeln anzuregen, unterstützt das Lernen von Demokratie (vgl. vbw 2020, 68). Neben dem Erziehungsstil können politische Einstellungen, politische Wahlentscheidungen und Bereitschaft zum politischen Engagement innerhalb der Familien weitergegeben werden (vgl. Avdeenko/Siedler 2017; Oskarsson/Dawes u. a. 2018). Darüber hinaus haben Freunde, das politische System des Aufwachsens und aktuelle politische Ereignisse Einfluss auf die Entwicklung einer politischen Identität. Die im Jugendalter erlernten und eingenommenen Positionen sind sehr wirkmächtig (vgl. vbw 2020, 70f.). Eine politische Identität ist dann erstmal fest und stabil, kann aber durch stark einschneidende Erlebnisse verändert werden (vgl. vbw 2020, 65). Diese politische Identität spielt eine entscheidende Rolle im Lernprozess der Demokratie, da sie die Bereitschaft und Fähigkeit zur politischen Partizipation beeinflusst. Über Auseinandersetzung und Reflexion wird das Vertrauen in die eigene politische Wirksamkeit und die Bereitschaft, sich aktiv in die Gesellschaft einzubringen, gestärkt.

Die empirischen Daten der Mitte-Studie zeigen, dass das Gefühl der politischen Selbstwirksamkeit mit zunehmendem Alter abnimmt. Die Daten zeigen auch, dass insbesondere Befragte mittleren Alters ein geringes politisches Vertrauen haben (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 125).

„Je weniger Vertrauen die Befragten in staatliche Institutionen und Wahlen haben, je geringer sie ihre politische Selbstwirksamkeit einschätzen, desto eher neigen sie zu demokratiegefährdenden beziehungsweise antidemokratischen Einstellungen“ (Küpper/Önal u. a. 2023, 128).

Wer ist hier gemeint? Nachweisbar ist,

„[...] dass es insbesondere ärmere Menschen sind, die wenig Vertrauen in die Demokratie und die öffentlich-rechtlichen Medien haben und sich zugleich politisch weniger selbstwirksam fühlen, gefolgt von jenen mit mittlerem Einkommen“ (Küpper/Önal u. a. 2023, 127).

Allerdings lässt sich dieser Zusammenhang statistisch nicht nur mit der Schulbildung erklären (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 127). So zeigt sich auch, dass Bürger:innen, die einsam sind, also von zunehmender sozialer Isolation betroffen sind, weniger Vertrauen in Demokratie und Selbstwirksamkeitserleben haben als nicht-einsame Bürger:innen. Zudem vermeiden sie eher Konflikte (vgl. Kersten/Neu u.

a. 2025, 52). Einsamkeit kann „jeden Menschen ganz individuell und unmittelbar treffen“ (Kersten/ Neu u. a. 2025, 37). Demnach ist die Frage nach dem *Wer ist hier gemeint?* nicht so leicht zu beantworten.

Geringes Vertrauen in die Demokratie kann Wahlentscheidungen auf verschiedenen Wegen beeinflussen. In den Analysen zur Wahl der AfD wird deutlich, dass nicht primär der Siedlungstyp eines Raumes Einfluss auf das Wahlverhalten hat, sondern vielmehr die „(Wahrnehmung der) wirtschaftlichen Prosperität eines Stadtviertels, einer Gemeinde oder Kreises“ (Kersten/Neu u. a. 2025, 121, Hervorhebung im Original). Die subjektive Wahrnehmung der wirtschaftlichen Bedingungen in einem Gebiet hat einen stärkeren Einfluss auf die Wahlentscheidungen der Menschen als die objektiven Merkmale des Wohnorts selbst.

Geringes Vertrauen in die Demokratie kann auch die Wahlbeteiligung beeinflussen. Die Wahlbeteiligung ist nicht mit individuellen Defiziten zu erklären, sondern vielmehr damit, dass die Menschen, die nicht wählen gehen, ihre Alltagsthemen und -sorgen im Politischen nicht wahrgenommen und vertreten sehen (vgl. Gill 2025, 18). Diese Erfahrungen von politischer Unwirksamkeit sind ein Lernprozess der dazu führt, dass Menschen sich nicht als legitimiert erleben, um an politischen Prozessen teilzunehmen (vgl. Gill 2025, 18). Dies wiederum kann zu einem präventiven Selbstausschluss (vgl. Gill 2025, 19) oder Ressentiments führen.

„Ressentiment ist ein subjektives Gefühl der sozialen Ohnmacht, das, vermittelt über den Wunsch, die erlittene Kränkung durch Selbstbehauptung auf Kosten anderes ungeschehen zu machen, zur Zerstörung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der demokratischen Ordnung beiträgt“ (Kersten/Neu u. a. 2025, 59).

Ressentiments können aus Enttäuschungen über Freiheits- und Gleichheitserwartungen entstehen, wobei die Toleranzgrenzen individuell unterschiedlich sind (vgl. Kersten/Neu u. a. 2025, 83).

3. Demokratie über Kompetenzen, Empathie und Prosozialität lernen

Auch wenn die verschiedenen Orte und Anlässe des lebenslangen Lernens hier nicht weiter ausgeführt werden, kann bereits jetzt die Frage, ob Demokratie erlernbar ist, mit Ja beantwortet werden. Mit den Beobachtungen eines zunehmenden Rechtspopulismus und einer sozialen Ungleichheit in der Wahlbeteiligung (vgl. vbw 2020, 32; Zick/Küpper u. a. 2023) und dem Ziel einer Demokratie als offene Lebensform rückt das ‚Wie?‘ in den Fokus.

3.1 Demokratische Kompetenzen

Der Aktionsrat Bildung, ein politisch unabhängiges Gremium von Bildungswissenschaftler:innen, hat Empfehlungen zur Förderung demokratischer Kompetenzen entwickelt. Ausgehend vom Verständnis des lebenslangen Lernens werden diese für die Altersgruppen differenziert formuliert. Besonders betont wird die Phase der Sekundarstufe, da in diesem Zeitraum politische Interessen entwickelt werden und relativ konstant bis in das Erwachsenenalter bleiben (vgl. vbw 2020, 23). Ausgangspunkt der Empfehlungen ist die Annahme, dass aufgrund unterschiedlicher Interessenslagen in einer heterogenen Gesellschaft Konflikte immer bestehen und sich nicht verhindern lassen werden.

„Demnach sollte politische Bildung auch das Verständnis fördern, dass eine friedliche Konfliktlösung institutionelle Arrangements der politischen Entscheidungsfindung benötigt, die im Übrigen auch ein staatliches Gewaltmonopol beinhalten“ (vbw 2020, 44).

Dies kann über demokratische Kompetenzen erfolgen. Es gibt verschiedene Modelle demokratischer Kompetenzen. Die Modelle integrieren im wesentlichen Wissen, Haltung, Handlungs- und Urteilsfähigkeit (vgl. Veith 2024). Ergänzend werden weitere Schwerpunkte wie Identität und Partizipation in der ‚International Civic and Citizenship Education Study‘ (vgl. Abs/Hahn-Laudenberg u. a. 2024) oder das kritische Verständnis im Modell des Europarates (vgl. Europarat 2016) gesetzt. Vergleicht man die Modelle miteinander, lassen sich drei zentrale Dimensionen daraus ableiten: eine kognitive, eine affektiv-motivationale und eine volitionale Dimension. In der kognitiven Dimension werden das politische Wissen, aber auch politische Analyse- und Handlungsfähigkeiten zusammengefasst. Demnach umfasst die kognitive Dimension auch ein Wissen um die Gestaltung kommunikativer und partizipativer Prozesse. In der affektiv-motivationalen Dimension kommen Werte und Einstellungen, politisches Vertrauen und Interesse sowie Selbstwirksamkeitsüberzeugungen zum Tragen. Es sind also all die Erfahrungen, Einschätzungen und Bewertungen, die das politische Handeln tragen. Die volitionale Dimension umfasst die soziale und politische Handlungsbereitschaft. Dies meint die Bewertung einer Situation oder Ausgangslage und den tatsächlichen Antrieb, sich einzubringen und tätig zu werden. Neben der Überzeugung, auf politische Prozesse Einfluss nehmen zu können, spielt hier auch die Priorisierung der Bereitschaft, durch das eigene Handeln zu demokratischen Werten beizutragen, eine Rolle (vgl. vbw 2020, 49).

Wenn Demokratie als offene Lebensform verstanden wird, sind insbesondere die Motivation und die Bereitschaft, durch eigenes Handeln zur Aufrechterhaltung und Förderung demokratischer Prozesse beizutragen, von zentraler Bedeutung. Um die Motivation und Bereitschaft zur aktiven Mitgestaltung demokratischer Methoden

und Abläufe zu fördern, ist es entscheidend, zu verstehen, wie diese Kompetenzen erlernt werden können. Durch die aktive Mitgestaltung werden diese Prozesse reproduziert und stabilisiert, was indirekt zur Aufrechterhaltung demokratischer Werte beiträgt.

3.2 Empathie und Prosozialität

Wissen allein reicht nicht aus, um gewünschte Reaktionen oder ein gewünschtes Verhalten hervorzurufen (vgl. Urner 2024, 44). Was braucht es noch? Lösel/King u. a. (2018) haben in einem systematischen Literaturreview Studien in den Themenfeldern Extremismus und Radikalisierung analysiert, um Schutzfaktoren zu identifizieren. Neben der Zustimmung zur Rechtsstaatlichkeit werden Empathie und die Fähigkeit zur Perspektivübernahme als Schutzfaktoren benannt (vgl. Lösel/King u. a. 2018). Empathie bedeutet, die Gedanken und Gefühle einer anderen Person zu erkennen und zu verstehen, was diesen zugrunde liegt (vgl. Rogers 1981, 68). Laut Zhou u. a. (2024) weisen neue Studien darauf hin, dass Empathie gelernt werden kann. Über Beobachtungen wird das Einfühlen in andere Personen eingeübt und diese Erfahrungen werden auf andere Kontexte übertragen (vgl. Zhou/Han u. a. 2024). Empathie kann in eine prosoziale Motivation übergehen. Prosozialität bedeutet ein Verhalten zu zeigen, dass anderen Personen nutzt ohne eigenen Vorteil (vgl. Popov/Thielmann 2025). Um dies zu erlernen, müssen Menschen sich in andere Personen hineinversetzen können. Wenn Kinder in der Lage sind, sich in andere hineinzuversetzen und deren Perspektive einzunehmen, dann verhalten diese sich auch prosozialer. So wird Vertrauen gefördert und Konflikte reduziert (vgl. Popov/Thielmann 2025). Bei Empathie und Prosozialität sind immer auch Emotionen mit im Spiel. Aus neurowissenschaftlicher Perspektive haben Emotionen als ein Komplex aus Gefühlen, Stimmungen und Eindrücken einen großen Einfluss auf unser Leben. Zum einen entstehen Emotionen durch Einflüsse aus der Umwelt, Erfahrungen, Erwartungshaltungen, Hoffnungen und Wünschen. Zum anderen beeinflussen Menschen damit zugleich selbst ihre Emotionen (vgl. Urner 2024, 44). Lernen, im Sinne einer Verhaltensveränderung, kann also nicht ohne emotionale Verknüpfung stattfinden. Dafür braucht es Überzeugung und Selbstwirksamkeitserwartung (vgl. Urner 2024, 98). Um diese anvisierte Veränderung als selbstverständlich und normal zu empfinden, ist es notwendig, Gewohnheiten über zahlreiche Wiederholungen auszubilden. Aus dieser Perspektive braucht Demokratielernen Erfahrungen, die mit Emotionen verknüpft sind und sowohl an bestehenden Gewohnheiten als auch Neuem ansetzen. Zudem braucht es viele Wiederholungen dieser Erfahrungen.

In der Analyse von Lösel/King u. a. (2018) werden auch gute Leistungen in der Schule, ein hoher Bildungszugang und das Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der Schule als Schutzfaktoren benannt. Die Relevanz des Zugehörigkeitsgefühls zeigt

sich auch auf der gesellschaftlichen Ebene: Die, die sich zugehörig fühlen, haben seltener extremistische politische Einstellungen (vgl. Zick/Küpper u. a. 2023). Ein Umfeld, in dem eine demokratische Haltung als eine Selbstverständlichkeit und als Normalität gesehen und erlebt wird, unterstützt somit den Lernprozess. Zugleich sind so auch die emotionalen Anknüpfungspunkte leichter herstellbar. Für den Erwerb demokratischer Kompetenzen sind sowohl emotionale Faktoren als auch ein starkes Zugehörigkeitsgefühl unterstützend. Insbesondere in einem Umfeld, in dem demokratische Werte als Normalität angesehen werden, wird das Demokratielernen gefördert.

4. Ansätze für den Erwerb demokratischer Fähigkeiten

Empathie, Emotionen und Prosozialität sind neben Wissen sowie Handlungs- und Urteilsfähigkeit erforderlich für die Entwicklung demokratischer Kompetenzen. Im Folgenden werden drei Ansätze vorgestellt, die diese Dimensionen miteinander verknüpfen. Das *Mentoring* zielt als Methode auf die individuelle Förderung von Menschen ab. Der Ansatz des *Service-Learning* integriert gemeinnützige Tätigkeiten in Institutionen. Im Gemeinwesen verorten sich Alltag und Zugehörigkeit der Menschen.

4.1 Mentoring

Seit den 2000er Jahren gibt es soziale Mentoringprogramme in Deutschland, die darauf abzielen, Bildungsunterschieden bei Kindern und Jugendlichen entgegenzuwirken.

„Im Mentoring gehen eine erfahrenere Person als Mentor*in und eine weniger erfahrenere Person als Mentee eine stabile 1:1-Beziehung ein, die durch Interesse, Wohlwollen, Exklusivität, Freiwilligkeit und Entwicklung gekennzeichnet ist“ (Häseler 2023).

Ehrenamtliche Mentor:innen begleiten Kinder und Jugendliche in der Freizeitgestaltung. Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist, dass die Familie einen großen Einfluss auf die Entwicklung der Kinder hat. Um die für das Aufwachsen verankerten Bildungschancen, die unter anderem vom Schulabschluss und der Erwerbssituation der Eltern abhängig sind, auszuweiten, fungieren Mentor:innen als zusätzliche erwachsene Ansprechpartner:innen. So werden die sozialen Beziehungen von Kindern und Jugendlichen erweitert. Ein *Mentoring* gelingt dann, wenn diese Beziehung von Verbindlichkeit, gegenseitigem Interesse und wertschätzenden Interaktionen geprägt ist (vgl. Rhodes 2005; Schüler 2020). Die mit der Beziehungsgestaltung verbundenen Emotionen unterstützen die verschiedenen Lernprozesse (vgl. Urner 2024, 48f.).

In einer langfristig angelegten randomisierten kontrollierten Studie wurde von Kosse/Deckers u. a. (2016) nachgewiesen, dass Kinder aus Familien mit sozioökonomisch niedrigem Status mit einem Mentor:in ihre sozialen Fähigkeiten ähnlich ausbilden wie Gleichaltrige aus Familien mit einem sozioökonomisch höheren Status. Auch zwei Jahre nach Beendigung des Mentorings ist das entwickelte prosoziale Verhalten bei den Mentees nachweisbar sowie ein höherer Schulabschluss vorhersagbar (vgl. Kosse/Deckers u. a. 2016). *Mentoring* unterstützt also Prosozialität.

Das Mentoringprogramm „Balu und Du“ wird in der Analyse von Lösel/King u. a. (2018) zu Schutzfaktoren für Extremismus explizit benannt. Darüber hinaus fördern Mentoringprogramme eine Zunahme an Bewältigungskompetenz, Lernerfolgen und Resilienz (vgl. Gesemann/Nentwig-Gesemann u. a., 2020). Auch das politische Bewusstsein und die Überzeugung gemeinschaftlichen Handelns nehmen zu (vgl. Weiler/Haddock u. a., 2015), was wiederum zu weiterem Engagement und einer positiven Einstellung diesem gegenüber führt (vgl. Goldner/Golan 2017). Dieser Effekt wird auch bei den teilnehmenden Mentees deutlich. Die benannten Wirkungen der Einstellungs- und Verhaltensänderungen, Resilienz, höhere Bildungsabschlüsse, bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt und Zunahme von bürgerschaftlichem Engagement werden wiederum gesellschaftlich wirksam (vgl. Gesemann/Nentwig-Gesemann u. a., 2020). Mentoringprogramme fördern somit die Entwicklung demokratischer Kompetenzen, die zugleich Resonanz in einer Demokratie als offene Lebensform erzeugen.

4.2 Service-Learning

Um Demokratielernen praxis- und anwendungsorientiert zu gestalten, sind Ansätze entstanden, die Demokratie mit sozialem Lernen und Tun verknüpfen. So kann das Erleben von kooperativem Miteinander im lokalen Raum demokratische Einstellungen und Handlungsroutinen einüben, fördern und etablieren. Des Weiteren kann der Umgang mit gesellschaftlichen Konflikten, die aufgrund unterschiedlicher Interessenslagen und Heterogenität immer bestehen werden, fokussiert werden (vgl. vbw 2020, 33).

Service-Learning oder auch Lernen durch Engagement ist eine Lehr- und Lernform, die in diesem Rahmen entstanden ist. Hier werden gesellschaftliches Engagement und fachliches Lernen verbunden (vgl. Seifert/Zentner u. a. 2012). Dieser Ansatz zielt darauf ab, fachliches Lernen in Bildungseinrichtungen qualitativ und praxisnah zu gestalten. Praktisch betrachtet, lernen Kinder und Jugendliche verschiedene Formen des Engagements kennen. Über ihr eigenes Engagement, die fachliche Begleitung und Reflexion üben sie demokratische Kompetenzen ein (vgl. Seifert/Zentner u. a. 2012).

Im deutschsprachigen Raum wird *Service-Learning* als neuer Ansatz diskutiert, wobei der Mehrwert international bereits empirisch belegt ist (vgl. Resch/Paetsch 2023, 120). Das demokratiepolitische Wissen, das kritische Denken sowie die Reflexionsfähigkeit der jungen Menschen nimmt zu. Über das Engagement trainieren sie ihre Kommunikationsfähigkeiten, Empathie und lernen, andere zu akzeptieren. Zudem sammeln sie in ihren Tätigkeiten Selbstwirksamkeitserfahrungen. Demnach führt *Service-Learning* bei den Teilnehmenden zu einem demokratischen und sozialen Verantwortungsbewusstsein, das sich auch über eine Beteiligungsbereitschaft zeigt (vgl. Zentner 2020, 195).

Um diese Wirkungen zu erzielen, ist eine qualitativ hochwertige Umsetzung erforderlich. Besonders wichtig ist dabei, dass die Engagementmöglichkeiten auf konkreten Projekten und Themen innerhalb eines lokalen Raums basieren. Es ist daher erforderlich, einen tatsächlichen Bedarf zu identifizieren. Zudem zeigt sich, je stärker die Kinder und Jugendlichen an der Planung und Vorbereitung beteiligt werden, desto höher ist ihr Selbstwirksamkeitserleben (vgl. Zentner 2020, 197-198; Reinders 2016; Mauz/Gloe 2019). Des Weiteren sollte das Engagement ausreichend Zeit für angeleitete Reflexionen enthalten. Zeit zum Nachdenken und Reflektieren fördert die Verknüpfung mit der politischen Identität (vgl. Zentner 2020, 197-198). Das *Service-Learning* bietet über die Verankerung in den Bildungsinstitutionen die Möglichkeit, eine große Anzahl von Kindern und Jugendlichen zu erreichen und somit den sozialen Ungleichheiten im Engagement zu begegnen.

4.3 Gemeinwesen

Neben dem demokratischen Lernen über Beziehungen im Mentoring und Engagement im *Service-Learning* soll nun das Gemeinwesen näher betrachtet werden. Ein Gemeinwesen ist ein territorialer Raum, der über den sozialen Zusammenhang von Menschen sowie funktionale und kategoriale Zugehörigkeiten gestaltet wird (vgl. Stövesand 2019). Die Gemeinwesenarbeit zielt darauf ab, materielle, infrastrukturelle und immaterielle Bedingungen zu verändern, um Handlungsfähigkeit und Selbstorganisation der Bürger:innen zu ermöglichen (vgl. Stövesand 2019). So gibt es zahlreiche Beteiligungsformate wie Bürger:innenforen und -haushalte, Runde Tische, Planungswerkstätten und viele mehr. Des Weiteren werden Orte und Anlässe für Begegnungen gestaltet. Der erste Schritt ist, „Raum für Begegnungen in der Halbdistanz“ (Kersten/Neu u. a. 2025, 124) zu schaffen, um in einem zweiten Schritt Gemeinschaft zu gestalten.

Eine Methode zur Organisation von Stadtteilen und zur Gestaltung von Gemeinschaften ist das *Community Organizing*. Diese Methode zielt darauf ab, über Beziehungsarbeit Menschen zu befähigen, sich für ihre Interessen machtvoll einsetzen zu können (vgl. Szyuka/Müller 2023). Durch interessenserkundende Gespräche mit den Mitgliedern eines Gemeinwesens werden tragfähige Beziehungen aufgebaut

und unabhängige Organisationen – Bürger:innenplattformen – gegründet. Im Sinne des Machtgewinns von Bürger:innen können sich diese durch ihre geknüpften Beziehungen als handlungsfähiges ‚Wir‘ erleben und agieren (vgl. Penta 2022). *Community Organizing*, so wie es in den weltweiten großen Netzwerken praktiziert wird, stärkt die Zivilgesellschaft, hinterfragt bestehende Machtverhältnisse und bezieht insbesondere jene Menschen ein, die über konventionelle demokratische Wege nicht erreicht werden. Das wesentliche Moment hierfür sind die Beziehungen. Menschen engagieren sich aufgrund ihrer Eigeninteressen oder Beziehungen (Penta 2008, 196). Um dieser Vielfalt an Menschen und Akteur:innen sowie dem demokratischen Ideal gerecht zu werden, ist ein Rahmen erforderlich, der Vorannahmen und Handlungen reflektiert und kritisch hinterfragt.

Auch die *aufsuchende politische* Bildung ist entstanden, um Menschen zu erreichen, die über die klassischen Beteiligungsformate nicht erreicht werden.

„Aufsuchende politische Bildung ist bestrebt, sozial-kulturelle wie physisch-räumliche Distanzen zu potenziellen Teilnehmenden durch aktives Zugehen zu überwinden, wobei ein starker Fokus auf die Entwicklung und Pflege tragfähiger Beziehungen und Netzwerke gelegt wird.“ (Ludwig 2019, 2).

Aufsuchende politische Bildung setzt somit am Alltag der Menschen an. Der Alltag ist durch eine Eigenlogik gekennzeichnet (vgl. Thiersch 2012, 183) und fordert dialogisches Agieren. Über dialogische, partizipative Methoden sollen Menschen gestärkt werden, eigenständig für ihre Interessen einzutreten. So werden lebensweltrelevante Themen und Bedarfe aufgegriffen (vgl. Bremer 2025, 34; Gill 2025). Das Ernstnehmen der Nöte der Bürger:innen kann Ressentiments entgegen wirken (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 134; Gill 2025, 14). Unterstützend ist dabei, dass im Gemeinwesen Menschen durch verschiedene Formate in ihren unterschiedlichen Rollen angesprochen werden, was wiederum die Dialogbereitschaft erhöht (vgl. Kersten/Neu u. a. 2025, 149f.). Aus einer politischen Perspektive darf dies nicht zu einer Instrumentalisierung von Ängsten oder Populismus führen. Vielmehr dient die aufsuchende politische Bildung als ein Ansatz nachhaltige Lösungen zu entwickeln.

5 Fazit

Demokratie ist erlernbar und es gibt erfolgreiche Ansätze dafür. Neben den hier benannten sei auf die Projekte im Bundesprogramm ‚Demokratie leben!‘ und die zahlreichen Landesprojekte der politischen Bildung, Sozialen Arbeit und Zivilgesellschaft verwiesen. Alle tragen zu einer starken Demokratie bei. Um dies weiterführen zu können, braucht es eine adäquate langfristig angelegte finanzielle Ausstattung dieser sowie Anerkennung und Rückhalt durch Politik und Gesellschaft.

Denn auch Einrichtungen der Demokratiewerkarbeit und deren hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeitenden sind Anfeindungen, Bedrohungen und Diskriminierungen ausgesetzt (vgl. Weiberg/Schöll 2025, 3).

Politisches Vertrauen zu stärken und Selbstwirksamkeit zu fördern, sind wichtige Ansätze. Aber diese garantieren keine demokratische Haltung (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 134). Gefordert ist die Stärkung der demokratischen Kultur, sodass diese von allen Menschen als ‚Normalität‘ erlebt wird (vgl. Küpper/Önal u. a. 2023, 133; Urner 2024, 78). Eine demokratische Kultur bedeutet Demokratie als offene Lebensform und zeigt sich auch darin, gegen Bedrohungen und Diskriminierungen vorzugehen. Die betroffenen Einrichtungen der Demokratiewerkarbeit ergreifen Sicherheitsmaßnahmen für die Teilnehmenden, dokumentieren Vorfälle und stellen Strafanzeigen (vgl. Weiberg/Schöll 2025, 4). Darüber hinaus ist es notwendig, eine öffentliche Diskussion zu fördern, da die Toleranz gegenüber Diskriminierung das Vertrauen in die politischen Institutionen erodiert.

„Die gleichheitsbezogene Dimension der vertrauensbildenden Maßnahmen besteht in einem konsequenten Schutz der Bürgerinnen und Bürger vor Diskriminierung (Art. 3 GG).“ (Kersten/Neu 2025, 137).

Laut der Antidiskriminierungsstelle des Bundes können Menschen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft, ihres Geschlechts, ihrer Religion, ihres Körpers, ihres Alters und ihrer sexuellen Identität diskriminiert werden (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2025). Es ist empirisch nachweisbar, dass einsame Menschen häufiger diskriminiert werden und sich daher an öffentlichen Orten eher unwohl fühlen (vgl. Kersten/Neu u. a. 2025, 54). Um Diskriminierung entgegenzuwirken und Zugehörigkeit im Sinne einer demokratischen Kultur zu schaffen, bieten sich infrastrukturelle Gelegenheitsstrukturen an. Dies sind Freizeitangebote, Begegnungsorte, Bibliotheken, Cafés aber auch Tische und Stühle in Parkanlagen. Im Vordergrund steht hierbei, Orte zu angenehmen Orten zu machen (vgl. Kersten/Neu u. a. 2025, 124). Solche Gelegenheitsstrukturen stärken das Vertrauen in die Mitmenschen und haben einen positiven Einfluss auf das Einsamkeitsempfinden (vgl. Kersten/Neu u. a. 2025, 109). Zusammenfassend bedeutet das, die Politik ist gefordert, der Daseinsvorsorge gerecht zu werden (vgl. Kersten/Neu u. a. 2025, 138).

Eine starke und lebendige Demokratie erfordert das Engagement aller Bürger:innen sowie die kontinuierliche Förderung demokratischer Werte und Kompetenzen. Nur durch die Schaffung von inklusiven Räumen und die aktive Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Herausforderungen kann das Vertrauen in die politischen Institutionen gestärkt werden. Letztlich hängt die Zukunft der Demokratie von der Bereitschaft ab, Vielfalt zu akzeptieren und gemeinsam an einer gerechten und offenen Gesellschaft zu arbeiten.

Literatur

Abs, Hermann-Josef/Hahn-Laudenberg, Katrin/Deimel, Daniel/Ziemes, Johanna F. (2024), ICCS 2022. Schulische Sozialisation und politische Bildung von 14-Jährigen im internationalen Vergleich, Münster: Waxmann.

Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2025), Was ist Diskriminierung? <https://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/ueber-diskriminierung/was-ist-diskriminierung/was-ist-diskriminierung-node.html> (abgerufen 15.09.2025).

Autor:innengruppe Bildungsberichterstattung (2024), Bildung in Deutschland kompakt 2024, Bielefeld: wbv Publikation.

Avdeenko, Alexandra/Siedler, Thomas (2017), Intergenerational Correlations of Extreme Right-Wing Party Preferences and Attitudes toward Immigration, in: Journal of Economics 119(3), 768-800.

BMSFSJ = Bundesministerium für Bildung, Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2025), Gesetz zur Stärkung von Maßnahmen zur Demokratieförderung, Vielfaltgestaltung, Extremismusprävention und politischen Bildung (Demokratiefördergesetz), <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/gesetze/gesetz-zur-staerkung-von-massnahmen-zur-demokratiefoerderung-vielfaltgestaltung-extremismuspraevention-und-politischen-bildung-demokratiefoerderungsgesetz--207726> (abgerufen 19.08.2025).

Journal of Economics 119(3), 768-800.

BMSFSJ = Bundesministerium für Bildung, Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2025), Gesetz zur Stärkung von Maßnahmen zur Demokratieförderung, Vielfaltgestaltung, Extremismusprävention und politischen Bildung (Demokratiefördergesetz), <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/gesetze/gesetz-zur-staerkung-von-massnahmen-zur-demokratiefoerderung-vielfaltgestaltung-extremismuspraevention-und-politischen-bildung-demokratiefoerderungsgesetz--207726> (abgerufen 19.08.2025).

Bremer, Helmut (2025), Aufsuchende politische Bildung, in: Gill, Thomas/Stapf-Finé, Heinz/Wallentin, Annette (Hg.), Handbuch Aufsuchende politische Bildung, Frankfurt: Wochenschau Verlag, 23-39.

Europarat (2016), Kompetenzen für eine demokratische Kultur, <https://rm.coe.int/16806ccc0b> (abgerufen 19.08.2025).

Gesemann, Frank/Nentwig-Gesemann, Iris/Seidel, Alexander/Walther, Bastian (2020), Engagement für Integration und Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft, Wiesbaden: Springer.

Gill, Thomas (2025), Warum aufsuchende politische Bildung?, in: Gill, Thomas/

Stapf-Finé, Heinz/Wallentin, Annette (Hg.), Handbuch Aufsuchende politische Bildung, Frankfurt: Wochenschau Verlag, 13-22.

Goldner, Limor/Golan, Daphna (2017), The long-term effects of youth mentoring on student mentors' civic engagement attitudes and behavior, in: Journal of Community Psychology 45(6), 691-703

Häseler, Sarah (2023), Mentoring [online]. socialnet Lexikon. <https://www.socialnet.de/lexikon/9835> (abgerufen 19.08.2025).

Hansen, Rüdiger/Knauer, Raingard (2017), Die Kinderstube der Demokratie. Eckpunkte eines Konzepts zur Eröffnung von Demokratiebildung von Kindern in Kindertageseinrichtungen, in: Richter, Elisabeth/Lehmann, Therese/Sturzenhecker, Benedikt (Hg.), So machen Kitas Demokratiebildung. Empirische Erkenntnisse zur Umsetzung des Konzepts »Die Kinderstube der Demokratie«, Weinheim: Beltz, 15-27.

Himmelmann, Gerhard (2016), Demokratie-Lernen. Eine Aufgabe moderner Schulen, in: Deutsche Gesellschaft für Demokratiepädagogik e.V. (Hg.), Hommage an die Demokratiepädagogik – 10 Jahre DeGeDe, <https://degede.de/wp-content/uploads/2019/06/himmelmann-g2016-demokratielernen-10-jahre-degede.pdf> (abgerufen 19.08.2025).

Kersten, Jens/Neu, Claudia/Vogel, Bertold (2025), Einsamkeit und Ressentiment, Bonn: Hamburger Edition.

Kleist, J. Olaf/Weiberg, Mirjam/Schöll, Anja (2023), Mehr Demokratie fördern! Mehrheit sieht Demokratie unter Druck und befürwortet längerfristige Unterstützung der Zivilgesellschaft, DeZIM Briefing Notes 10, Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).

Kosse, Fabian/Deckers, Thomas/Schildberg-Horisch, Hannah/Falk, Armin (2016), The Formation of Prosociality: Causal Evidence on the Role of Social Environment, IZA Discussion Paper Series, DP No. 9861, Bonn.

Küpper, Beate/Sandal-Önal, Elif/Zick, Andreas (2023), Demokratiegefährdende Radikalisierung in der Mitte, in: Zick, Andreas/Küpper, Beate/Mokros, Nico (Hg.), Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23, Bonn: Verlag J. H. W. Dietz Nachf. GmbH, 91-136.

Langner, Joachim (2023), Konzepte pädagogischer Demokratieförderung in Förderprogrammen der Bundesländer, München: DJI.

Lösel, Friedrich/King, Sonja/Bender, Doris/Jugl, Irina (2018), Protective factors against extremism and violent radicalization: A systematic review of research, in: International Journal of Developmental Science 12, 89-102.

Ludwig, Felix (2019), Expertise „Aufsuchende politische Bildung“, <https://aufsuchende-bildungsarbeit.arbeitundleben.de/material-links/expertise-felix-ludwig-prof-dr-helmut-bremer-universitaet-duisburg-essen-aufsuchende-politische-bildung> (abgerufen 19.08.2025).

Mauz, Anna/Gloe, Markus (2019), Demokratiekompetenz bei Service-Learning. Modellentwicklung und Anregungen für die Praxis (2. Aufl.), Berlin: Stiftung Lernen durch Engagement, https://www.servicelearning.de/fileadmin/Redaktion/Dokumente/Stiftung/Eigene_Publikationen/Stiftung_Lernen_durch_Engagement_2018_Mauz_Gloe_Demokratiekompetenz.pdf (abgerufen 19.08.2025).

Oskarsson, Sven/Dawes, Christopher T./Lindgren, Karl-Oskar (2018), It Runs in the Family, in: Political Behavior 40, 883-908.

Penta, Leo (2008), Community Organizing und die gestaltende Bürgergesellschaft. Warum Gutes-tun allein nicht ausreicht, in: Dettling, Daniel (Hg.), Die Zukunft der Bürgergesellschaft, Wiesbaden: VS Verlag, 191-198.

Penta, Leo (2022), Die Macht der Solidarität, in: Meier, Tobias/Penta, Leo/Richter, Andreas (Hg.), Community Organizing. Eine Einführung, Weinheim: Beltz, 112-119.

Popov, Natalie/Thielmann, Isabel (2025), The core tendencies underlying prosocial behavior: Testing a person-situation framework, in: Journal of Personality 93(3), 633-652. Personality 93(3), 633-652.

Reinders, Heinz (2016), Service Learning. Theoretische Überlegungen und empirische Studien zu Lernen durch Engagement, Weinheim: Beltz Juventa.

Resch, Katharina/Paetsch, Jennifer (2023), Service-Learning. Begriffsbestimmung eines neuen Lehransatzes in der Lehrkräftebildung, in: Journal für LehrerInnenbildung 23(2), 118-126.

Rhodes, Jean E. (2005), A Model of Youth Mentoring, in: DuBois, David L./Karcher, Michael L. (Hg.), Handbook of Youth Mentoring, Thousand Oaks: Sage, 30-43.

Rogers, Carl (1981), Der neue Mensch, Stuttgart: Klett-Cotta.

Schüler, Bernd (2020), Jenseits von Enthusiasmus und Ernüchterung: Patenschaften und Mentoring für Kinder und Jugendliche im Spiegel von Forschungsergebnissen aus 25 Jahren, in: Gesemann, Frank/Nentwig-Gesemann, Iris/Seidel, Alexander/Walther, Bastian (Hg.), Engagement für Integration und Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft, Wiesbaden: Springer, 77-108.

Seifert, Anne/Zentner, Sandra/Nagy, Franziska (2012), Praxisbuch Service-Learning, Weinheim: Beltz.

Stövesand, Sabine (2019), Gemeinwesenarbeit [online]. socialnet Lexikon, Bonn: socialnet, <https://www.socialnet.de/lexikon/487> (abgerufen 19.08.2025).

Sturzenhecker, Benedikt (2022), Demokratische Partizipation in der Offenen Kinder- und Jugendarbeit, in: Züchner, Ivo/Peyerl, Katrin (Hg.), Partizipation in der Kinder- und Jugendhilfe, Weinheim: Beltz, 56-70.

Sünker, Heinz/Swiderek, Thomas (2022), Kinderpolitik und Kinderrechte, in: Züchner, Ivo/Peyerl, Katrin (Hg.), Partizipation in der Kinder- und Jugendhilfe, Weinheim: Beltz, 26-39.

Szynka, Peter/Müller, Carsten (2023), Community Organizing [online]. socialnet Lexikon, Bonn: socialnet, <https://www.socialnet.de/lexikon/357> (abgerufen 12.09.2025).

Thiersch, Hans (2012), Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel, Weinheim: Beltz.

Urner, Maren (2024), Radikal Emotional. Wie Gefühle Politik machen, München: Droemer.

vbw = Vereinigung der Bayerischen Wirtschaft e. V. (Hg.) (2020), Bildung zu demokratischer Kompetenz. Gutachten, Münster: Waxmann.

Veith, Hermann (2024), Demokratiekompetenz und demokratische Kompetenzförderung in der Berufsbildung, in: BWP 53 (2024), 4, Bonn: Franz Steiner Verlag, S. 16-19, <https://www.bwp-zeitschrift.de/dienst/publikationen/de/19961> (abgerufen 12.09.2025).

Weiberg, Mirjam/Schöll, Anja (2025), Schwindende Räume. Wenn demokratisches Engagement zur Zielscheibe wird, DeZIM Policy Briefs 3, Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).

Weiler, Lindsey M./Haddock, Shelley A./Zimmermann, Toni S./Henry, Kimberly L./Krafchick, Jennifer L./Youngblade, Lisa M. (2015), Time-limited, structured youth mentoring and adolescent problem behaviors, in: Applied Developmental Science 19(4), 196-205.

Widmaier, Benedikt (2022), Wozu „gute Bürger:innen“? Versuch einer Klärung für Theorie und Praxis der politischen Bildung, in: Möller, Kurt/Neuscheler, Florian/Steinbrenner, Felix (Hg.), Demokratie gestalten! Herausforderungen und Ansätze für Bildungs- und Sozialarbeit, Stuttgart: Kohlhammer, 204-216.

Zentner, Sandra (2020), Wir müssen ihnen zutrauen, dass sie etwas verändern können. Demokratiekompetenz stärken mit Service-Learning – Lernen durch Engagement, in: Die Deutsche Schule 112(2), 192-203.

Zhou, Yuqing/Han, Shihui/Kang, Pyungwon/Tobler, Philippe N./Hein, Grit (2024), The social transmission of empathy relies on observational reinforcement learning, in: PNAS Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, in: Psychological and Cognitive Sciences 121(9), e2313073121.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Mokros, Nico (Hg.) (2023), Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23, Bonn: Verlag J. H. W. Dietz Nachf. GmbH.

Über die Autorin

Sarah Häsel, Dr. phil., ist Professorin für Theorien und Methoden Sozialer Arbeit mit dem Schwerpunkt lokale Demokratieförderung an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin. Dort leitet sie das Deutsche Institut für Community Organizing (DICO). Zu ihren Lehr- und Forschungsschwerpunkten gehören Gemeinwesenarbeit, Bürgerschaftliches Engagement, Sozialraumorientierung und Familienförderung.

Kritik und Utopie in demokratischen Gesellschaften.

Zur aktuellen Bedeutung einer alten Debatte (nicht nur) für die kritische Soziale Arbeit

Silke Gülker (Berlin)

Abstract

(Inwiefern) braucht (wissenschaftlich fundierte) Kritik ein Bild einer besseren, gewünschten Gesellschaft, um ethisch orientierend zu wirken? Der Beitrag setzt sich mit dieser Frage auseinander und erinnert dafür an Debatten, die lange Zeit im Zentrum der kritischen Theorie standen und die auch von der kritischen Sozialen Arbeit aufgenommen wurden. Mit Bezug zu den Arbeiten von Maeve Cooke wird ein Vorschlag diskutiert, wie Bilder einer besseren Gesellschaft so thematisiert werden können, dass sie nicht autoritär werden und gleichzeitig der Kritik nicht ihre Radikalität nehmen. Für die Wissenschaft Soziale Arbeit sind damit zum einen methodische Impulse verbunden, zum anderen impliziert der Vorschlag eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem Topos der Menschenrechtsprofession.

Schlüsselwörter

Ideologiekritik – kritische Theorie – Transzendenz – Autoritarismus – Bilderverbot

1. Einleitung

„Kritik ist aller Demokratie wesentlich. Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert.“ (Adorno 1997 [1955]).

Wie sehr diese Formulierung von Theodor W. Adorno aus dem Jahre 1955 zutrifft, wird immer dann besonders deutlich, wenn Möglichkeiten zur Kritik eingeschränkt werden. Nicht zufällig richten sich Interventionen von autoritären Regierungen häufig gegen die Pressefreiheit, gegen die Freiheit einer kritischen Wissenschaft und gegen eine freie öffentliche Meinungsbildung etwa in Form des Versammlungsrechts. In den USA ist aktuell zu erleben, wie zu alldem auch die freie private Meinungsäußerung durch Überwachung von Social Media-Äußerungen beschränkt wird. Und aus gutem Grund nährt ein derartiges Regierungshandeln Sorgen um

den Fortbestand der Demokratie in diesem Land, das doch so häufig als die Wiege der Demokratie bezeichnet wurde.

Kritik ist aller Demokratie wesentlich: Eine kritische Öffentlichkeit, kritische Medien, eine kritische Wissenschaft sollen dafür sorgen, dass Macht, die in legitimierten Verfahren für begrenzte Zeit übertragen wurde, nicht missbraucht und nicht zu einem rücksichtslosen Herrschaftssystem ausgebaut wird. Kritik soll Impulse für Kurskorrekturen geben, soll dafür sorgen, dass demokratische Gesellschaften sich im Sinne dieser Gesellschaften fortentwickeln können.

Aber ist Kritik immer und in jeder Form gut für demokratische Gesellschaften? Diese Frage stellt sich angesichts aktuell vielfach beobachtbarer Polarisierungen auch in der deutschen Gesellschaft mit neuer Dringlichkeit. Und sicherlich ist die intuitive Antwort auf diese Frage: Nein, nicht jede Form von Kritik ist gut. Aber was macht dann eine gute, die Demokratie stärkende Kritik aus? Und wer entscheidet darüber und was ist eigentlich Kritik (im Unterschied etwa zum Pöbeln oder zur Nötigung)?

Wenn auf einer Pegida-Demonstration im Jahre 2015 Politiker:innen am Galgen gezeigt wurden, dann beschreiben die handelnden Personen selbst dies vermutlich auch als eine Form von Kritik. Und sie wurden in dieser Auffassung in gewisser Weise bestätigt, schließlich wurden die staatsanwaltlichen Ermittlungen dazu im Jahre 2017 eingestellt: Eine „Störung des öffentlichen Friedens“ sei nicht feststellbar (vgl. Fischer 2017). Auch derartige offene Aufrufe zum Hass duldet der demokratische Rechtsstaat im Sinne der Kritik- und Meinungsfreiheit. Aber dass dies ein positiver Beitrag zur Entwicklung der Demokratie sein könnte, ist schwer vorstellbar. Empörung allein ist noch kein Fortschritt.¹

Wie steht es andererseits mit der Bemerkung einer Studierenden der Sozialen Arbeit, die bei der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Menschenwürde sicher ist, dass im Kapitalismus doch die Menschenwürde ohnehin immer mit Füßen getreten würde. Auch wenn ich selbstverständlich verstehen kann, was gemeint ist, hinterlässt die Bemerkung ein Unbehagen. Das Unbehagen rührt daher, dass die Äußerung nirgends so recht hinzuführen scheint. Aber muss Kritik irgendwohin führen? Ist nicht die Benennung von Missständen für sich genommen wichtig und richtig? Und muss Systemkritik nicht immer ohne ein Bild von dem auskommen, was die andere, bessere Gesellschaft sein könnte?

Diese Fragen reichen in die Tiefen der politischen Philosophie und Ethik. Der kritischen Theorie ging und geht es im Kern darum, das Verhältnis zwischen der kritisierten und der gewünschten Gesellschaft auszuloten. Horkheimer hat prominent ein „Bilderverbot“ der gewünschten Gesellschaft vertreten (vgl. Kupferberg 2022), Adorno sprach davon, dass der gewünschte Zustand nicht „ausgepinselt“ (Bloch/

1 So das titelgebende Wortpaar bei Iser 2008.

Adorno 1978, 362-363) werden dürfe. Die Haltung war lange Zeit prägend für die Auseinandersetzungen und wirkt auch in aktuelle Theoriebildung.

Es gibt mehrere gute Gründe, sich heute wieder neu mit diesen Fragen zu befassen. Zum einen wurde schon angedeutet, dass Systemkritik heute längst nicht allein eine Sache progressiver, linker' Akteure ist. Auch rechtsautoritäre Akteure nehmen für sich in Anspruch, legitime Grundsatzkritik zu äußern und es braucht eine Auseinandersetzung darüber, was eine ethisch orientierende gute Kritik von einer (wenn auch nicht verbotenen, aber doch) schlechten Kritik unterscheidet.

Zum anderen sind auch theoretische Debatten um das Verhältnis zwischen kritischer und gewünschter Gesellschaft nicht abgeschlossen und es bleibt die Frage, inwiefern nicht auch aus theoretischen Gründen jede Kritik eine wie auch immer undeutliche Idee einer guten Gesellschaft braucht.

Der Beitrag macht es sich zur Aufgabe, an diese Debatten zu erinnern und mit aktuellen Auseinandersetzungen zu verknüpfen. Dabei fällt auf, wie aktuell die Grenzen nicht nur praktischer Steuerbarkeit, sondern auch prinzipieller Verfügbarkeit von Welt und Entwicklung betont und ein neuer Umgang mit Unverfügbarkeit gefordert werden. Dabei wird auch die Bedeutung von Religion in demokratischen Gesellschaften neu in den Blick genommen. Die Frage ist: Wieviel Utopie braucht Kritik, um ethisch orientierend zu wirken, und wie können Utopien entstehen?

Kritik meint im Zusammenhang dieses Beitrags zunächst und vor allem wissenschaftliche Kritik. Die kritische Soziale Arbeit schließt wesentlich an die Arbeiten der kritischen Theorie an und hat den Anspruch, die eigene Rolle im Gesellschaftssystem stets mit zu reflektieren. Die hier angestellten Überlegungen richten sich also auch an die kritische Wissenschaft der Sozialen Arbeit – die gleichzeitig immer auch den Anspruch hat, praktisch bedeutsam zu sein.

Im Folgenden wird zunächst das ambivalente Verhältnis zwischen Kritik und Utopie in der politischen Philosophie etwas weiter ausgeführt (Abschnitt 2). Dann wird mit den Arbeiten von Maeve Cooke ein konkreter Vorschlag diskutiert, der die Bedeutung von utopischem Denken für eine ethisch orientierende Kritik betont und dabei auch das Verhältnis von Ratio und Affekt neu justiert. (Abschnitt 3). In einem abschließenden Ausblick werden die Implikationen dieser Diskussion für eine kritische Soziale Arbeit skizziert (Abschnitt 4).

2. Das ambivalente Verhältnis von Kritik und Utopie in der politischen Philosophie

Was macht das Verhältnis zwischen Kritik und Utopie, zwischen kritischer und gewünschter Gesellschaft so schwierig?

Zusammengefasst geht es um zwei Bündel von Auseinandersetzungen: Zum einen steht mit Blick auf die Kritik zur Debatte, ob und inwiefern dieser zwangsläufig ein wichtiger radikaler Stachel genommen wird, wenn sie die Lösung für kritisierte Problemlagen stets mitdenken muss. Zum anderen stellt sich mit Blick auf die Utopie oder die vorgestellte gute Gesellschaft die Frage, wer wie entscheiden kann, was tatsächlich ‚gut‘ für alle bedeuten kann. Beide Aspekte sind komplex miteinander verbunden und können im Folgenden nur skizziert werden.

Wenn in der kritischen Theorie² von Kritik die Rede ist, dann meint dies eine spezifische reflexive Form, auf die Welt zu schauen. Im Unterschied zum Alltagsverständnis geht es nicht darum, eine spezifische Handlung als falsch oder problematisch zu kritisieren, sondern darum, die in einer spezifischen Handlung oder Situation wirkenden problematischen Strukturen erkennbar zu machen. Wichtige Referenz ist hier weiterhin die von Karl Marx entwickelte Ideologiekritik, deren Kernsatz lautet: Analyse ist Kritik. Ideologiekritik in diesem Sinne versteht sich als Herrschaftskritik, die die inneren Widersprüche einer Situation herausstellen kann (vgl. Jaeggi 2009, 270). Analyse bedeutet, die im Alltag nicht unmittelbar sichtbaren aber doch wirkungsmächtigen Gesetze der politischen Ökonomie zu dechiffrieren, ihre Beschaffenheit zu analysieren und daraufhin zu befragen, wem diese Gesetze nützen (vgl. Jaeggi 2009, 278).

Damit ist das schwierige Verhältnis zwischen kritisierte und gewünschte Welt schon angedeutet: Wenn die Analyse die Kritik nicht nur enthält, sondern ausmacht, bleibt die Frage, wie aus ihr ein Änderungsimpuls hervorgehen kann. Dass es Kritik immer auch um Veränderung gehen muss, stand und steht außer Frage, ohne dies wäre sie sinnlos. Marx und auch Engels waren allerdings davon überzeugt, dass sich dieser Änderungsimpuls intern, aus der Analyse selbst entwickeln lässt und nicht auf eine externe Idee einer besseren Welt angewiesen ist. Der Begriff Utopie wurde auch von linker Seite lange Zeit zur Abwertung politischer Gegner:innen gebraucht (vgl. Gülker 2021): Utopien standen unter dem Verdacht, die Lösung von Problemen in eine ferne, nicht erreichbare Sphäre zu verschieben und damit der Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation ihre Ernsthaftigkeit zu nehmen. Engels plädierte deshalb für die „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (Engels 1973 [1882]) und Wissenschaft meinte die Analyse von Gesetzmäßigkeiten im oben angedeuteten Sinne. Die Kritik als Wissenschaft sollte sich dabei auch der moralischen Verurteilung einzelner Personen oder Personengruppen enthalten, sie sollte vielmehr auch die Handlungen der Kapita-

2 Der Ausdruck, die kritische Theorie‘ ist etabliert und wird deshalb auch hier genutzt – wohl wissend, dass es sich nicht um eine fest begrenzte und homogene Schule handelt, vgl. z. B. Walter-Busch 2010.

list:innen als logische Folge kapitalistischer Gesetze erklären.³

Jaeggi (2009) stellt heraus, wie gleichwohl die Analyse in diesem Sinne auch ein normatives Unterfangen ist. Es gehe schließlich darum zu zeigen, dass nicht nur spezifische Normen in Gesellschaften nicht beachtet werden, sondern dass Normen selbst in sich widersprüchlich sind. Die aufgedeckten Widersprüche zeigten in einem Lernprozess, dass Gesellschaft auf dieser Grundlage nicht ‚gut funktionieren‘ kann – mit ‚gut funktionieren‘ meint sie dabei einen über das Praktische hinausreichenden, prinzipiell für alle zustimmungsfähigen, Zustand. Wie (und warum) genau dieser auf rein immanenter Kritik basierende Lernprozess aber in eine bessere Gesellschaft führen kann, bleibt allerdings undeutlich. Zusammenfassend schreibt sie:

„Ideologiekritik ist dann nicht das, was außerhalb der als Verblendungszusammenhang aufzufassenden sozialen Wirklichkeit steht; sie ist die Instanz, die uns mit deren Problemen und Widersprüchen auf eine Weise konfrontiert, die zugleich das Ferment von deren Transformation ist.“ (Jaeggi 2009, 294).

Die Widersprüche selbst sollen so eindeutig sein, dass Veränderung unumgänglich wird – jedenfalls in kleinen Lernschritten. Offensichtlich ist Ideologiekritik in diesem Sinne angewiesen auf eine Idee – oder vielleicht besser: Hoffnung – fortschreitender Entwicklung von Gesellschaften zum Besseren. Diese Hoffnung, die theoretisch nicht mehr genauer zu erschließen ist, drückt sich auch in der zusammenfassenden Bilanz von Steckner aus:

„Mit Marx lassen sich die Waffen der Kritik schärfen, das eigene Urteilsvermögen stärken und Lernprozesse anregen. [...] Sofern die Beschäftigung mit dem Marxschen Verständnis von Kritik mit dem Anspruch geschieht, besser zu verstehen, was man kritisiert und warum man es kritisiert, ist sie auch eine Form der individuellen und kollektiven Selbstermächtigung.“ (Steckner 2012, 162).

Was oben abstrakt formuliert wurde, wird hier auf konkrete Personen bezogen: Die Kritik selbst soll Einzelne in die Situation versetzen, durch Verstehen der Widersprüche stärker zu werden. Gesellschaftlich wird damit ein Lernprozess angenommen. Und auch wenn diese Idee offensichtlich jedenfalls implizit eine Vorstellung davon braucht, wie Welt und Gesellschaft besser sein könnten, gehört es zum Kern der Kritikvorstellungen in dieser Tradition, dass diese andere bessere Welt als solche nicht expliziert wird. In der kritischen Theorie hat Max Horkheimer das Prinzip

3 Anne Steckner (2012) weist darauf hin, dass dieser Anspruch der Zurückhaltung im Urteil zwar für die wissenschaftliche Methode der Ideologiekritik galt, nicht aber für die politischen Aktivitäten von Karl Marx.

des Bilderverbots vertreten. Yael Kupferberg (2022) stellt heraus, wie zentral dieses Prinzip für die Philosophie Horkheimers ist und in welcher Weise dies mit jüdischem Denken und jüdischer Erfahrung verknüpft ist: Das biblische Bilderverbot sorgt dafür, dass Gott als das ganz Andere transzendent bleibt. Horkheimer nimmt diese Idee philosophisch auf und geht davon aus, dass nur durch diese absolute Transzendenz des Anderen Kritikfähigkeit erhalten bleibt.

In diese Tradition des Bilderverbots im weitesten Sinne stellt sich auch die kritische Soziale Arbeit. Ein programmatischer Band zur Neupositionierung dieser Theorie-tradition aus dem Jahre 2012 (Anhorn/Bettinger u. a. 2012a) startet in seiner Einleitung mit drei Zitaten, die inhaltlich in eine ähnliche Richtung verweisen, das erste von Karl Marx sei hier wiedergegeben:

„Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“ (Karl Marx, Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844, zitiert nach: Anhorn/Bettinger u. a. 2012b, 1).

Kritische Soziale Arbeit macht es sich zur Aufgabe, reflexiv nicht nur die Praxis der Sozialen Arbeit, sondern auch deren wissenschaftliche Reflexion auf widersprüchliche Gesetzmäßigkeiten hin zu überprüfen. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Situation soll dabei explizit nicht im Fokus stehen:

„Notwendigkeit und Nutzen einer kritischen Sozialen Arbeit als Wissenschaft bemessen sich demnach nicht in erster Linie an ihrem ‚konstruktiven‘ Beitrag zu einer gelingenderen Praxis. Vielmehr stellt sich kritische Soziale Arbeit als ein Unterfangen dar, das ‚Kritik‘ als Moment der Diskontinuität, als eine – wenn auch zunächst nur gedankliche – ‚Unterbrechung‘ in der Kontinuität einer eingespielten Praxis Sozialer Arbeit ins Spiel bringt.“ (Anhorn/Bettinger u. a. 2012b, 7)

Ganz im Sinne der Tradition der kritischen Theorie wird auch hier davon ausgegangen, dass der Kritik ihr Stachel genommen wird, wenn sie sich nicht allein mit der Analyse, sondern auch mit der Konzeption des Besseren beschäftigen würde:

„Eine der Kritik verpflichtete Soziale Arbeit darf deshalb den ‚Erpressungsversuchen‘ durch wiederkehrende moralische Appelle an deren ‚Konstruktivität‘ und ‚Verantwortungsbewusstsein‘ nicht nachgeben. Die teilweise vehement vorgetragenen Forderungen nach dem unmittelbaren ‚Praktisch

werden der Kritik' erweisen sich letztlich als – häufig genug erfolgreiche – Versuche der Delegitimierung und Neutralisierung von Kritik.“ (Anhorn/Bettinger u. a. 2012b, 8).

Zu konkrete Bilder einer besseren Gesellschaft führen aus dieser Perspektive also dazu, dass das Grundsätzliche der Kritik verloren geht. Wer radikale Kritik entwickeln möchte, so lässt sich die Problematik bis hierher zusammenfassen, sollte sich von Entwürfen einer besseren Welt, von Utopien fernhalten.

Im anderen Diskussionsstrang, der sich mit dem schwierigen Verhältnis zwischen kritizierter und gewünschter Welt auseinandersetzt, geht es weniger um die (Theorie der) Kritik, sondern vielmehr um die Utopie oder das Bild einer guten Gesellschaft. Die zentrale Frage ist, wer wie wissen kann, was eine für alle gute Idee einer besseren Welt sein könnte. Im Kern ist dies die Auseinandersetzung mit dem Risiko des Autoritarismus, der sich alles Denken einer besseren Welt stellen muss. Autoritarismus wurde schon zum Ende des 19. Jahrhunderts den jeweils als Utopist:innen abgewerteten politischen Gegner:innen vorgeworfen (vgl. Gülker 2021, 43-45; Wendt 2018, 43-62). Später beschrieb Karl Popper den Unterschied zwischen Utopie und Freiheit:

„Von allen politischen Idealen ist der Wunsch, die Menschen glücklich zu machen, vielleicht der gefährlichste. Ein solcher Wunsch führt unvermeidlich zu dem Versuch, anderen Menschen unsere Ordnung ‚höherer‘ Werte aufzuzwingen, um ihnen so die Einsicht in Dinge zu verschaffen, die uns für ihr Glück am wichtigsten zu sein scheinen; also gleichsam zu dem Versuch, ihre Seelen zu retten.“ (Popper 1945, 277).

Auch das von Horkheimer vertretene Bilderverbot folgt neben den oben genannten Hintergründen einem antiautoritären Impuls:

„Eine Erklärung dessen, was das Gute schlechthin ist, das Ideal überhaupt, hat wiederholt in der uns bekannten Geschichte zu furchtbaren Grausamkeiten geführt.“ (zitiert nach Wendt 2018, 48).

Autoritarismus, so auch eine gemeinsame Annahme der unterschiedlichen Ansätze der kritischen Theorie, kann also nicht allein durch politische Regime, sondern auch durch wissenschaftliche Theorien entfaltet werden. Maeve Cooke unterscheidet zwischen solchen Theorien, die in praktischer Hinsicht und solchen, die in epistemologischer Hinsicht autoritär sind:

„Ich nenne Theorien autoritär in praktischer Hinsicht, wenn die den ethischen Wert einer Anschauung bzw. Handlung von der subjektiven Einsicht der Menschen entkoppeln, für die sie wertvoll sein sollen.“ (Cooke 2009, 122).

Hier geht es also um die prinzipielle Zustimmungsfähigkeit eines Zustands für alle und die Frage, wie diese Verbindung zwischen der vorgestellten Welt und der Zustimmung aller hergestellt werden kann. Wo diese Verbindung missachtet und eine Idee schlicht übergestülpt wird, wird eine Theorie autoritär.

„Ich nenne Theorien autoritär in epistemologischer Hinsicht, wenn die die Erkenntnis der Wahrheit auf eine epistemisch privilegierte Kategorie von Menschen beschränken“ (Cooke 2009, 123).

Mit diesem Hinweis bezieht sich Cooke auf die bisher nur angedeutete Schwierigkeit, dass auch die Kritiker:innen nicht außerhalb derjenigen Gesetzmäßigkeiten stehen, die sie kritisieren. Weder können demnach Wissenschaftler:innen noch andere Gruppen – wie im Marxismus etwa dem Proletariat unterstellt – über eine besondere Erkenntnisweise verfügen. Wo Erkenntnis nicht mehr diskursiv befragbar ist, sondern mit absoluter Gültigkeit versehen wird, werden Theorien in diesem Sinne autoritär.

Damit wurde in Konturen nachvollzogen, was die Verbindung zwischen kritizierter und gewünschter Gesellschaft so kompliziert macht. Gleichzeitig scheint aus dem Gesagten schon durch, dass die Frage, wie von einer Kritik ein Veränderungsimpuls ausgehen kann, wenn sie sich dem Entwurf der besseren Welt vollständig enthält, nicht zufriedenstellend gelöst ist. Im Folgenden wird diese Frage mit Bezug zu den Arbeiten von Maeve Cooke weiter vertieft.

3. Die gute Gesellschaft: Zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit

Die irische Philosophin Maeve Cook hat sich in zahlreichen Publikationen mit der Frage auseinandergesetzt, wie eine kritische Gesellschaftstheorie vor dem Hintergrund der oben skizzierten Herausforderungen ethische Orientierung bieten kann. Für sie steht dabei außer Frage, dass dies die vornehmliche Aufgabe kritischer Gesellschaftstheorie ist – zwar müsse es immer auch um Erklärungen der aktuellen Situation gehen, aber die erklärende Funktion der Gesellschaftstheorie wäre bedeutungslos, wenn sie nicht gleichzeitig mit einer Aufforderung zur Besserung verbunden wäre (vgl. Cooke 2006, 1-2).

Zusammengefasst lautet ihr Vorschlag: Die gute Gesellschaft kann nur in unvollständigen Repräsentationen erfahrbar werden. Solche unvollständigen Repräsentationen einer guten Gesellschaft können dann ethische Orientierung im aufgeklärten Sinne bieten, wenn sie etwas erschließen und erfahrbar machen können, was in seiner Ganzheit die aktuelle Erfahrbarkeit übersteigt und dabei gleichzeitig

offen stehen für eine rationale, auf Gründen basierende Auseinandersetzung.

Wie ist das gemeint? Ausgangspunkt der Überlegungen sind zunächst die Zusammenhänge, die oben schon angedeutet wurden. Bei ihrem normativen Anspruch, die Welt nicht nur zu kritisieren, sondern auch zu verbessern, müsste die kritische Theorie zum einen stets mit der ‚ethischen Autonomie‘ der Subjekte rechnen, also mit der „[...] Freiheit der Menschen, Lebenspläne zu entwerfen bzw. zu verfolgen, für die sie Gründe angeben können, die als ihre eigenen Gründe betrachten können“ (Cooke 2009, 121-122). Zum anderen stellt sich die Schwierigkeit, dass das, was ‚gut‘ ist, nicht unmittelbar auf der Hand liegt, sondern auch den Subjekten selbst durch implizit wirkende Strukturen und Ideologien verstellt bleibt. Eine Veränderung der sozialen Situation erfordert also immer auch eine veränderte Wahrnehmung.

Trotz all dieser Schwierigkeiten betont nun Cooke die Notwendigkeit, sich auch mit der gewünschten guten Gesellschaft auseinanderzusetzen.⁴ Implizit enthalten aus ihrer Sicht alle kritischen Theorien, und seien sie noch so negativ formuliert, eine Idee dieser guten Gesellschaft. Um ethisch orientierend zu wirken, brauche es aber eine Form der expliziten Artikulation dieser Idee. Nötig wäre dafür ein Begriff von Geltung, der gleichzeitig kontext-transzendierend und nicht autoritär ist: mit dem also über die aktuelle Situation hinausweisend Geltung beansprucht werden kann, ohne gleichzeitig praktisch oder epistemisch rücksichtslos gegen die Interessen anderer Subjekte zu wirken. Bei allem Wissen um Autonomie, ideologische Verstrickungen und Pluralität von Interessen und Wünschen plädiert sie also dafür, einen universalen Anspruch und Sinn von Geltung nicht vollständig aufzugeben.

Im Zentrum ihres Vorschlags steht eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Transzendenz: Begriffe praktischer Geltung, wie beispielsweise Gerechtigkeit oder Wahrheit, beziehen sich immer auf etwas Transzendentes, das als Ganzes nie vollständig erfahrbar ist. Gleichzeitig ist diese transzendierende Idee (bei ihr als transzendierendes *Objekt* bezeichnet) immer zu einem Teil in aktuellen Situationen erfahrbar, also repräsentiert. Dies ist die religionssoziologisch-phänomenologische Bedeutung von Transzendenz: Etwas ist zugleich als Ganzes niemals vollständig erfahrbar und ist doch in der alltäglichen Lebenswelt (in Ausschnitten) angezeigt (vgl. Schütz/Luckmann 2017 [1979], 587-672; Gülker 2019, 35-80). Also auch, wenn wir niemals vollständig erfahren, was Gerechtigkeit bedeutet, ist sie als die Realität überschießende Idee in aktuell erfahrbaren Situationen in Teilen repräsentiert. Und: Es gibt Situationen, in denen sie besser und solche, in denen sie schlechter repräsentiert ist.

4 Zusammengefasst werden im Folgenden einzelne Kernaussagen des Hauptwerkes „Re-Presenting the Good Society“ (Cooke 2006) der Autorin. Zentrale Aussagen sind außerdem im Beitrag „Zur Rationalität der Gesellschaftskritik“ (Cooke 2009) zugespitzt.

Als ein solches transzendierendes Objekt nimmt Cooke die gute Gesellschaft an: Sie ist selbst niemals vollständig erfahrbar, wird aber durch unterschiedliche Ideen der guten Gesellschaft repräsentiert. Als eine solche Idee analysiert sie die von Habermas konzipierte ‚ideale Sprechsituation‘. Die Funktion solcher (immer unvollständigen) Repräsentationen ist es, ethisch orientierend zu wirken. Dafür müssen sie allerdings zweierlei erfüllen: Sie müssen zum einen etwas von dem, was als transzendentes Objekt die gute Gesellschaft ausmacht, erschließen können. Und sie müssen zum anderen offen sein für rationale Kritik (um Autoritarismus zu vermeiden).

Beides steht allerdings in einem Spannungsverhältnis zueinander. Denn das, was als gute Gesellschaft transzendent bleibt, kann immer nur in kleinen, flüchtigen Ausschnitten erfahrbar werden. Das Ganze und Wahre wird in kurzen Augenblicken spürbar – mit Bezug zu Derrida spricht Cooke von „Geistescharakter des Absoluten“ (Cooke 2009, 130). Erschließend ist eine Repräsentation der guten Gesellschaft dann, wenn sie von diesem Undeutlichen und Flüchtigen doch etwas aufleuchten lassen kann. Dafür brauche sie eine „affektive Kraft [...], die auch motivierend ist“ (Cooke 2009, 119).

Wenn aber das, was durch die Repräsentation erschlossen wird, nur in kurzen, affektiv erfahrbaren Momenten aufblitzt, scheint die zweite Bedingung – nämlich, dass Repräsentationen rational kritisierbar sein müssen – schwer zu erfüllen. Dieser Problematik begegnet Cooke mit einer wiederum in der Religionssoziologie geläufigen Analyse, dass auch etwas nur Aufblitzendes, ansonsten in seiner Ganzheit Transzendentes, artikulierbar ist. Mit Bezug zu Taylor (1996, 175-187) macht die Autorin nachvollziehbar, wie diese Artikulation zugleich eine eigene Erschließungskraft besitzt und leibliche Vergegenwärtigung bedeutet. Mit dieser leiblichen Gegenwart, so zieht sie die Konsequenz, ist aber gleichzeitig auch verbunden, dass sich über die (flüchtig erfahrenen und artikulierten) Repräsentationen rational auseinandersetzen lässt.

Die gute Gesellschaft, das transzendierende Objekt, sollte aus Sicht der Autorin demnach explizit Gegenstand von Auseinandersetzung sein – hierin sieht sie den zentralen Unterschied zwischen ihrem Zugang und dem von Adorno oder Derrida⁵:

„Im Gegensatz zu den beiden, die auf eine rein negative Konzeption des transzendierenden Objekts insistieren, beharre ich auf die Vergegenwärtigung des Objekts in leiblichen – anschaulichen, lebendigen, mehr oder weniger konkreten – Repräsentationen. Denn nur dank dieses materiellen

5 Die Autorin setzt sich ausführlich mit den Werken „Negative Dialektik“ (Adorno 1966) und „Force of Law: The Mystical Foundation of Authority“ (Derrida 1992) auseinander.

Gehalts können die Ansprüche auf Geltung, die solche Vorstellungen erheben, in öffentlichen, inklusiven und offenen Prozessen der Argumentation diskutiert werden.“ (Cooke 2009, 132).

Gerade die explizite Auseinandersetzung mit Ideen der guten Gesellschaft, so lässt sich zusammenfassend an die Autorin anschließen, kann also Autoritarismus auch vorbeugen. Dies ist insofern auch mit Blick auf aktuelle Debatten aufschlussreich, als davon auszugehen ist, dass jede Kritik eine Vorstellung einer guten Gesellschaft implizit enthält, auch wenn sie nicht explizit verhandelt wird. Aufgabe wissenschaftlicher Reflexion ist es aus dieser Perspektive auch, diese impliziten Vorstellungen zu rekonstruieren – und damit befragbar zu machen.

Für diese explizite Auseinandersetzung spricht auch, dass aktuelle politische Entwicklungen den ohnehin immer fragilen Glauben an gesellschaftlichen Fortschritt neu erschüttern können. Die mit der marxistisch geprägten Ideologiekritik verbundene Vorstellung, dass Gesellschaften sich mehr oder weniger selbstverständlich im lernenden Fortschritt zum Besseren entwickeln, wenn die faktische Ungerechtigkeit nur deutlich genug wird, wird schon lange in Frage gestellt und hat vor dem Hintergrund international erstarkender rechtsautoritärer Bewegungen weiter an Plausibilität eingebüßt. Eine Idee der guten Gesellschaft entsteht nicht von selbst, über sie muss – bei allen berechtigten Einwänden – gestritten werden.

Gleichzeitig macht die Arbeit von Cooke darauf aufmerksam, dass die gute Gesellschaft als Ganze immer etwas Unverfügbares behalten wird – dass also auch Versuche, sie vollkommen verfügbar zu machen („auszupinseln“, wie Adorno gesagt hat)⁶, zum Scheitern verurteilt sind. Gefragt ist also ein positiver Umgang mit dieser Unverfügbarkeit, ein Einlassen darauf, dass nicht alles zum Ende hin optimierbar ist – und auch nicht alles bis zum Ende hin gedacht werden kann. Es braucht – auch methodisch – ein Innehalten, einen Zwischenraum, in dem das, was als Ganzes unverfügbar bleibt, mit affektiver Kraft erfahrbar wird.

Vor diesem Hintergrund ist es auch gut nachvollziehbar, dass aktuell wieder verstärkt die Bedeutung von Religion für demokratische Entwicklung in den Blick genommen wird. Religionen sind schließlich spezialisiert auf den Umgang mit Unverfügbarkeit. Es wäre allerdings verkürzt, hier unspezifisch auf die religiösen Rituale als Hoffnungsgeber zu setzen. Eine solche Verkürzung enthält auch das viel beachtete Plädoyer von Harmut Rosa „Demokratie braucht Religion“ (Rosa 2022). Rosa erklärt hier Kirchenräume und kirchliche Rituale weitgehend unterschiedslos zu Möglichkeitsräumen für positive Resonanzerfahrungen. Mit der Argumentation von Cooke lässt sich gut nachvollziehen, dass Resonanzerfahrungen in dem be-

6 „Und so wenig wir die Utopie ‚auspinseln‘ dürfen, so wenig wir wissen, wie das Richtige wäre, so genau wissen wir allerdings, was das Falsche ist.“ (Bloch/Adorno 1978, 362-363).

schriebenen Sinne für sich genommen nicht in der Lage sind, ethische Orientierung zu bieten. Als individuelle Momente schaffen sie Unterbrechungen, die für die individuelle Beziehung zur Welt bedeutungsvoll sein mögen. Wenn sie individuell bleiben, kann hier aber keine Idee der guten Gesellschaft durchscheinen, die dann auch so artikulierbar wäre, dass sie rational diskutierbar würde. Wenn sie kollektiv erfahren werden, führt dies aber ebenfalls nicht automatisch zu einem Handeln im Sinne einer offenen Gesellschaft – darauf hat bereits eindrücklich Durkheim (2017 [1912]) mit seinem Begriff der Efferveszenz hingewiesen: Kollektive Ekstase, wie sie auch in Kirchenräumen organisiert werden kann, kann auch zu kollektiver Selbstüberhöhung bei gleichzeitiger Verachtung der Anderen führen. Zu beobachten ist dies aktuell nicht zuletzt im Milieu des christlichen Nationalismus in den USA (siehe der Beitrag von Haker in diesem Heft).

Deshalb, um es weiter zuzuspitzen: Religion kann nur dann hilfreich sein, wenn sie nicht nur als spiritueller Zauber, sondern als Quelle von Wertauseinandersetzungen fungiert. So lässt sich auch der Entwurf einer ‚Theologie der Hoffnung‘ bei Wendel verstehen (vgl. Wendel 2024): Ihr geht es um die Verbindung zwischen Hoffen und Handeln im Sinne einer universalen Eschatologie (Wendel 2024, 8). Nicht die individuelle Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod macht diese Eschatologie aus, sondern die konkrete Hoffnung auf die gute Gesellschaft, die durch Entmachtungen im Hier und Jetzt in Ausschnitten erkennbar wird und deshalb zugleich Gestaltungsaufgabe ist.

Wenn es um das Verhältnis von Religion und Demokratie geht, wird schließlich vielfach auf den Beitrag von Ernst-Wolfgang Böckenförde aus dem Jahre 1967 verwiesen. Und auch sein berühmt gewordenes Diktum, dass der „freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1991 [1967], 112), hat nicht vor allem individuelle Spiritualität im Sinn. Vielmehr fragt dieses Diktum nach den „inneren Antrieben und Bindungskräften“ die die Bürger:innen selbst in die Verantwortung nehmen, den Staat nicht als reinen Erbringer sozialstaatlicher Leistungen zu sehen, sondern „als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist“ (Böckenförde 1991 [1967], 114). Freiheit kann hier mit Cooke als transzendierendes Objekt gefasst werden, das niemals ganz erfahrbar wird, das aber doch als ethische Orientierung bedeutungsvoll und handlungsleitend bleibt.

Cooke macht damit ein Angebot, wie das, was vielfach als Verhältnis zwischen Religion und Demokratie verhandelt wird, auch säkular-philosophisch gedacht werden kann. Wenn die gute Gesellschaft als Ganze transzendent, unverfügbar bleibt, dann ist es Aufgabe wissenschaftlicher Arbeit, Repräsentationen zu entwickeln, die dieses Unverfügbare – und sei es nur in kurzen Augenblicken – erfahrbar machen

können. In der Artikulation kann diese Erfahrung leiblich und damit Gegenstand rationaler Kritik werden.

Abschließend werden im Folgenden erste Überlegungen angestellt, was diese Ideen für eine kritische Soziale Arbeit bedeuten können.

4. Kritik und Utopie – Ausblick für eine kritische Wissenschaft der Sozialen Arbeit

Die kritische Wissenschaft der Sozialen Arbeit, so wurde eingangs beschrieben, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Position der Sozialen Arbeit und deren wissenschaftliche Grundlagen im Gefüge gesellschaftlicher Strukturen kritisch zu reflektieren. Theoretisch knüpft sie dabei an Auseinandersetzungen der kritischen Theorie an und hält damit jedenfalls implizit an der Grundidee fest, dass grundlegende Kritik ohne ein Bild der gewünschten besseren Gesellschaft auskommen kann – beziehungsweise muss.

Dieser Beitrag wirbt demgegenüber für eine neue und explizite Auseinandersetzung mit eben solchen Bildern einer besseren Gesellschaft. Ein solcher Vorschlag steht im Verdacht, entweder naiv und realitätsfern zu sein oder aber, sich allzu schnell von der notwendigen Kritik ab- und pragmatischen Verbesserungsvorschlägen zuzuwenden. Die hier diskutierten Arbeiten von Maeve Cooke bieten eine Orientierung dafür, wie beidem vorgebeugt werden kann – wie Grundlagenkritik erhalten und gleichzeitig Bilder der anderen besseren Gesellschaft zum expliziten Gegenstand der Auseinandersetzung werden können.

Für die Wissenschaft Soziale Arbeit sind damit zum einen methodische Hinweise verbunden. Wie oben schon angedeutet, gilt es, ein methodisches Repertoire zu entwickeln, das affektive, punktuelle Erfahrung von etwas ermöglicht, das als Ganzes unverfügbar bleibt, und das gleichzeitig diese Erfahrung artikulierbar macht. Hier ist nicht der Platz, diese Methode im Konkreten zu entwickeln. Vielversprechend erscheint allerdings eine Kombination aus künstlerischer Forschung und Zukunftsforschung. Künstlerische Forschung nimmt Ästhetik als sinnliche Erkenntnis an (vgl. Böhme 2014): In künstlerischer Gestaltung wird etwas artikuliert, was als Ganzes über diese Artikulation hinausweist. Die Zukunftsforschung hat sich zwar in den letzten Jahren stark in Richtung einer Managementtechnik entwickelt (vgl. Popp/Zweck 2013) – in ihren Ursprüngen ging es den Autor:innen in diesem Feld aber darum, normative Auseinandersetzungen über gewünschte Zukünfte anzuleiten (vgl. Gülker 2008, 36-55). Mit einer Verknüpfung dieser beiden Traditionen ließe sich ein methodischer Zugang zur Auseinandersetzung über Repräsentationen guter Gesellschaft entwickeln (vgl. auch Plischke 2018).

Der Beitrag legt aber auch eine inhaltliche Debatte in der Wissenschaft Soziale Arbeit nahe. In Frage steht, wie gut die starke Betonung der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession Kritik anleiten kann, die an der Auseinandersetzung über Ideen der guten Gesellschaft interessiert ist. Selbstverständlich sollen nicht die Errungenschaften in Frage gestellt werden, die mit dieser – auch international leitenden – Ausrichtung verbunden sind. Und selbstverständlich legt der spezifische, an der Verbesserung individueller Entfaltungsmöglichkeiten orientierte Auftrag der Sozialen Arbeit auch eine normative Orientierung an der unantastbaren Menschenwürde und deren Umsetzung in Menschenrechte nahe (vgl. z. B. Staub-Bernasconi 2007). Gleichwohl lässt die ausschließliche Betonung dieser (zumal nicht einklagbaren) individuellen Rechte keine Bilder einer guten Gesellschaft entstehen. Auf ein Spannungsverhältnis zwischen Menschenrechten und Integration der Gesellschaft hat schon Böckenförde hingewiesen und sprach vom „Individualismus der Menschenrechte“ (Böckenförde 1991, 112).

Die Theoretisierung der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession bleibt gleichwohl nicht bei diesem Individualismus stehen und betont die Notwendigkeit, auch die ermöglichenden Strukturen zur Erfüllung von Menschenrechten in den Blick zu nehmen. In der vielfach zitierten Definition Sozialer Arbeit der Verbände IFSW (International Federation of Social Workers) und IASSW (International Association of Schools of Social Work) wird nicht allein die Orientierung an Menschenrechten betont, sondern leitend sind die Prinzipien „sozialer Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt“ (DBSH 2016). Es geht also nicht darum, die Betonung der Menschenrechte als Orientierung zu verwerfen, aber darum, die gute Gesellschaft als Ermöglichungsgesellschaft – mit allen oben beschriebenen Komplikationen – expliziter zum Gegenstand zu machen. Möglicherweise ließe sich aus dieser theoretischen und methodischen Auseinandersetzung auch ein Zugang entwickeln, mit dem die eingangs zitierte fundamentale Kritik einer Studierenden, nach der Menschenrechte im Kapitalismus ohnehin mit Füßen getreten werden, in Ideen für (immer unvollständige) Repräsentationen der guten Gesellschaft überführt werden könnte.

Der Vorschlag bleibt ambitioniert und möglicherweise wird er dem Naivitätsvorwurf nicht vollständig entgehen können. Aber er findet sich – wohl auch angesichts politischer Entwicklungen, denen nur mit Verzweiflung oder Trotz begegnet werden kann – in guter Gesellschaft. Die im einleitenden Artikel von Wolfgang Thierse in diesem Heft aufgestellte Forderung nach einer neuen Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Solidarität lässt sich in ganz ähnlicher Richtung lesen. Das vielfach als Vermächtnis bezeichnete Werk von Aleida und Jan Assmann zum Gemein-sinn (Assmann/Assmann 2024) betont, dass die Grundlagen für Demokratie nicht allein im rationalen Tausch entwickelt werden können, sondern auch emotionaler

Ressourcen bedürfen. Die Arbeit stützt sich auf eine Kooperation mit zahlreichen Forscher:innen, die von vergleichbaren Fragen umgetrieben sind. Nicht nur in der Theologie, auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften werden Begriffe wie Hoffnung und Zuversicht neu entdeckt.

Die Wissenschaft Soziale Arbeit kann mit der ihr inhärenten kritischen Perspektive wichtige Beiträge zu diesen Auseinandersetzungen leisten.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1966), Negative Dialektik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1997 [1955]), Gesammelte Schriften Band 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Horlacher, Cornelis/Rathgeb, Kerstin (Hg.) (2012a), Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit, Wiesbaden: Springer VS.

Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Horlacher, Cornelis/Rathgeb, Kerstin (2012b), Zur Einführung: Kristallisationspunkte kritischer Sozialer Arbeit, in: Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Horlacher, Cornelis/Rathgeb, Kerstin (Hg.), Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit, Wiesbaden: Springer VS, 1-23.

Assmann, Aleida/Assmann, Jan (2024), Gemeinsinn. Der sechste, soziale Sinn, München: C.H. Beck.

Bloch, Ernst/Adorno, Theodor W. (1978), Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, in: Bloch, Ernst (Hg.), Tendenz, Latenz, Utopie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 350-368.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (2014), Ästhetik als Wissenschaft sinnlicher Erfahrung, in: Tröndle, Martin/Warmers, Julia (Hg.), Kunstforschung als ästhetische Wissenschaft. Beiträge zur transdisziplinären Hybridisierung von Wissenschaft und Kunst, Bielefeld: transcript, 319-331.

Cooke, Maeve (2006), Re-presenting the good society, Cambridge: MIT Press.

Cooke, Maeve (2009), Zur Rationalität der Gesellschaftskritik, in: Jaeggi, Rahel (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 117-133.

DBSH = Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit e.V. (2016): Deutschsprachige Definition Sozialer Arbeit des Fachbereichstages Soziale Arbeit und DBSH, https://www.ifsw.org/wp-content/uploads/2019/07/20161114_Dt_Def_Sozialer_Arbeit

[FBTS_DBSH_01.pdf](#) (abgerufen 10.08.2025).

Derrida, Jaques (1992), Force of Law: The Mystical Foundation of Authority, in: Carlson, David Gray et al., Deconstruction and the possibility of justice, New York, NY: Routledge, 3–67.

Durkheim, Emile (2017 [1912]), Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Berlin: Insel Verlag.

Engels, Friedrich (1973 [1882]), Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich (Hg.), Werke. Band 19, 4. Auflage 1973, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1962. Berlin: (Karl) Dietz Verlag, 189-201, http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_189.htm (abgerufen 16.01.2021).

Fischer, Thomas (2017), Galgenvögel! Pegida, in: Die Zeit, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2017-12/pegida-galgen-satire-staatsanwaltschaft-sachsen> (abgerufen 26.08.2025).

Gülker, Silke (2008), Evaluation und politisches Lernen. Diskursive Zukunftsforschung als Methode der Politikevaluation, Baden-Baden: Nomos.

Gülker, Silke (2019), Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellforschung in Deutschland und in den USA. Reihe Religion in der Gesellschaft, Band 46, Würzburg: Ergon-Verlag.

Gülker, Silke (2021), Krise und Utopie, in: Beuerbach, Jan/Gülker, Silke/Karstein, Uta/Rösener, Ringo (Hg.), Covid-19: Sinn in der Krise. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Corona-Pandemie, Berlin: De Gruyter, 35-50.

Iser, Mattias (2008), Empörung und Fortschritt. Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2005, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Jaeggi, Rahel (2009), Was ist Ideologiekritik?, in: Rahel Jaeggi (Hg.), Was ist Kritik? Orig.-Ausg., 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266-295.

Kupferberg, Yael (2022), Zum Bilderverbot, Wallstein-Verlag: Göttingen.

Plischke, Eva (2018), Zukunft auf Probe. Verhältnisse von szenischer Kunst und Zukunftsforschung. Dissertation, Universitätsbibliothek der HafenCity Universität Hamburg (HCU), Hamburg.

Popp, Reinhold/Zweck, Axel (Hg.) (2013), Zukunftsforschung im Praxistest, Wiesbaden: Springer VS.

Popper, Karl R. (1945), Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Tübingen: Mohr.

Rosa, Hartmut (2022), Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Unter Mitarbeit von Axel Wostry und Gregor Gysi. Ungekürzte

Lesung, München: Kösel.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2017 [1979]), *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.

Staub-Bernasconi, Silvia (2007), *Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft*, in: Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), *Ethik sozialer Arbeit. Ein Handbuch*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 20-53.

Steckner, Anne (2012), *Die Waffen schärfen. Zum Kritikbegriff bei Karl Marx*, in: Hawel, Marcus/Blanke, Moritz (Hg.), *Kritische Theorie der Krise*, Berlin: Dietz, 146-162.

Taylor, Charles (1996), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Walter-Busch, Emil (2010), *Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik*, München: Fink.

Wendel, Saskia (2024), „Auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung“ (Röm 15, 13). Welche Theologie hat Zukunft?, In: feinschwarz.net, <https://www.feinschwarz.net/welche-theologie-hat-zukunft/> (26.08.2025).

Wendt, Björn (2018), *Nachhaltigkeit als Utopie. Zur Zukunft der sozial-ökologischen Bewegung*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Über die Autorin

Silke Gülker, ist Geschäftsführerin des Berliner Instituts für Christliche Ethik und Politik (ICEP) der Katholischen Hochschule für Sozialwesen. Sie forscht und lehrt zur Ethik in der Sozialen Arbeit, zu Themen globaler Gerechtigkeit, zur Religionssoziologie im Allgemeinen und zum Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft im Besonderen.

