

Michael Welker

WOVON DER FREIHEITLICHE STAAT LEBT

DIE QUELLEN POLITISCHER LOYALITÄT IM SPÄTMODERNEN PLURALISMUS¹

Im Jahre 1968 publizierte Ernst-Wolfgang Böckenförde in der Forsthof-Festschrift den Beitrag "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung". Darin findet sich eine Aussage, die eine akademische Schatzsuche einleitete, die in der Geschichte der Geisteswissenschaften dieses Jahrhunderts kaum Parallelen hat. Die Aussage lautet: "**Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.**"² Die akademische Schatzsuche, angetrieben von Fragen wie: Lassen sich die Voraussetzungen, von denen der freiheitliche säkularisierte Staat lebt, finden und bestimmen? Sind sie rechtlicher, moralischer, religiöser oder sonstiger Natur? hat sich am Ende des 20. Jahrhunderts eher noch verstärkt. Dies ermutigt, Böckenfördes Aussage **als systematische Aussage von Gewicht im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext zu interpretieren.**³ Damit sind einige Vorentscheidungen gefallen, die kurz zu benennen sind.

Der folgende Beitrag wird **nicht** versuchen, historisch-kritisch zu rekonstruieren, welches Konzept des freiheitlichen säkularisierten Staates und seiner Voraussetzungen Böckenförde vor dreißig Jahren vor Augen stand. Das klassische Zitat soll vielmehr im Kontext gegenwärtiger Bemühungen interpretiert werden, die innere Verfassung der spätmodernen pluralistischen Gesellschaften zu verstehen und zu beschreiben.

Indem der Beitrag voraussetzt, daß es sich bei dem Zitat um eine systematische Aussage von Gewicht handelt, die also auf eine Mehrzahl von historischen und geographischen Kontexten zutreffen kann, ignoriert er die in der Böckenförde-Rezeption inzwischen gern verwendete

1 Einige zentrale Gedanken dieses Beitrags wurden im Zusammenhang mit einer Lehrveranstaltung entwickelt, die Wolfgang Huber und ich in Heidelberg vor seinem Wechsel nach Berlin anboten. Ich denke dankbar an fruchtbare theologische Gespräche - auch nach der gemeinsamen Zeit in Heidelberg - zurück.

2 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1991, 92-114, 112.

3 Einem interdisziplinären Kolloquium, gefördert von der Fritz-Thyssen-Stiftung und von der Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung in Ladenburg, verdanke ich eine fruchtbare Diskussion der folgenden Ausführungen.

Rede vom "Böckenfödischen Paradoxon" (z.B. Günther Frankenberg) und die damit direkt oder indirekt unterstellten Konzepte von Staat und Gesellschaft. Er geht davon aus, daß das berühmte Zitat weder eine Paradoxie noch eine Trivialität thematisiert. Wohl ist es nicht schwer, die Aussage auf das Niveau einer Trivialität herabzudrücken. Mit den Anfragen, ob der freiheitliche Staat denn die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme und die Emergenz der pluralistischen Gesellschaft garantieren könne, ließe sich der Weg in eine solche Trivialisierung beschreiten. Der Weg in die Trivialisierung der Aussage ließe sich vermutlich schon anlegen mit historischen Überlegungen, welchen gesellschaftlichen Kräften und Instanzen eigentlich die Monetarisierung des Eigentums, die Juridifizierung der Gewalt und die Differenzierung von Staat und Gesellschaft⁴ zuzurechnen wären. Eine solche Trivialisierung der Aussage Böckenfördes läßt sich vermeiden, wenn die Wendung "der Staat **lebt** von Voraussetzungen" ernst genommen wird. Unter dem Titel: Wovon der freiheitliche Staat lebt, soll nach den Quellen politischer Loyalität gefragt werden, das heißt nach den **Bedingungen der Möglichkeit indefiniter Regeneration und Erneuerung politischer Loyalität**.

Diese Frage wird allerdings konzentriert auf Staat und Gesellschaft im spätmodernen Pluralismus. Es wird also nicht den Versuch unternommen, staats- und gesellschaftsmetaphysisch eine Instanz zu ersinnen oder zu beschreiben, die epochenübergreifend die Voraussetzungen, von denen der Staat lebt, garantieren, d.h. erwartungssicher ein für allemal oder immer erneut bereitstellen könnte. Metaphysische Bescheidenheit scheint angebracht in einer Situation, in der der Staatsbegriff noch immer, so Reinhart Koselleck, als ontologischer Allgemeinbegriff, variabler Zielbegriff und parteipolitisch ausgefächerter Aktionsbegriff verwendet wird, in der in einem geschichtlich relativ kurzen Zeitraum mit den Begriffskombinationen wie Rechtsstaat, Kulturstaat, Verfassungsstaat, Machtstaat, Nationalstaat, Volksstaat, Sozialstaat, totaler Staat, christlicher Staat staatstheoretische Bestimmtheit gesucht worden ist⁵ und in der schließlich - z.B. von Niklas Luhmann - vorgeschlagen wurde, den Ausdruck 'Staat' als bloßen Namen für das ausdifferenzierte politische System zu verwenden, genauer, für die interne Selbstbeschreibung des politischen Systems. Nach Luhmann sollte der Ausdruck 'Staat' als Name "für die interne

4 Siehe zu diesem Zusammenhang Niklas Luhmann, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in: Soziologische Aufklärung 4, Westdeutscher Verlag: Opladen 1987, 67ff.

5 Reinhart Koselleck, Staat und Souveränität, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, Klett-Cotta: Stuttgart 1990, 1ff.

Selbstbeschreibung (Reflexion) des politischen Systems (verwendet werden) und sollte nicht verwechselt werden mit der Funktion des Systems, kollektiv bindende Entscheidungen zu treffen. Wenn dies verwechselt wird, kommt es zu einer Hypertrophie des Staatsbewußtseins."⁶

Vorbehaltlich besserer Belehrung schlage ich vor, **den Ausdruck 'Staat' zu verwenden für die summierende Instanzierung der Träger allgemein kollektiv bindender Entscheidungen (der sog. staatlichen Institutionen und Organe), die mit diesen Entscheidungen maßgeblich die Gestaltung der Lebensformen einer Gemeinschaft regulieren.** Warum kann die "Riesenorganisation im politischen System, die man 'Staat' nennt"⁷, nicht die Voraussetzungen, von denen sie lebt, erwartungssicher bereitstellen? Wir stellen diese Frage im Blick auf den spätmodernen Pluralismus und bemühen uns zunächst um dessen Beschreibung. Im zweiten Teil soll die Gefährdung politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus erfaßt werden. Im dritten Teil ist zu bedenken, aus welchen Quellen politischer Loyalität der freiheitliche Staat in unserer gesellschaftlichen Situation lebt.

I. DER SPÄTMODERNE PLURALISMUS

Daß "der Pluralismus" eine klar beschreibbare Form darstellt, ist keineswegs evident. Sowohl in Europa als auch in Nordamerika begegnet einem nicht nur im Common sense, sondern bis in die wissenschaftliche Literatur hinein immer wieder das folgende Phänomen: Der Ausdruck "Pluralismus" wird gleichgesetzt mit den Ausdrücken "Vielfalt", "Diversität", "Pluralität", "Pluralisierung". Auf die vage Vorstellung von Vielfalt, Pluralität und Diversität stellen sich die meisten Menschen dann entweder mit einer diffusen Begeisterung oder mit diffusen Ängsten ein. Was sollten sie auch anderes tun! Auf die diffuse Vorstellung wird notgedrungen konfus reagiert. Je nach Temperament, je nach politischem und kulturellem Bildungshintergrund bzw. Erfahrungskontext ist die konfuse Reaktion bald eher positiv, bald defensiv. Die einen begrüßen die "Pluralismus" genannte vage und unbegriffene Vielfalt als irgendwie irgendwo belebend, befreiend, Chancen und Entfaltungsmöglichkeiten eröffnend.

6 Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1997, 758, vgl. 714.
7 Luhmann, ebd. 841.

Die anderen sehen in der fälschlich "Pluralismus" genannten vagen Vielfalt mit Recht den Relativismus drohen.

Sowohl die Versuche, den Pluralismus mit vagen Begriffen wie Vielfalt, Diversität, Pluralität und Pluralisierung zu erfassen, als auch die diffusen begeisterten oder defensiven Reaktionen verkennen, daß der Pluralismus eine hochentwickelte **Form** sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenlebens ist. Es handelt sich um eine anspruchsvolle und komplexe Form, aber eben um eine **geprägte Form**, die von jeder Art wuseliger "Vielfalt" deutlich unterschieden ist.

Doch wir leiden nicht nur unter der Verwechslung von "Pluralismus" und vager, ungeformter Pluralität. Zumindest in Europa sind eine ganze Reihe von irreführenden Versuchen in Umlauf, die die Form des Pluralismus in falscher Weise bestimmen. Die wichtigste dieser falschen Auskünfte besagt: **Pluralismus ist Individualismus**. Obwohl der Pluralismus den Individualismus durchaus fördert, ist die Gleichsetzung von Pluralismus und Individualismus doch irreführend. Sie verkennet, daß es sich beim Pluralismus um eine **Konfiguration von Gemeinschaftsformen** handelt.

Demgegenüber kann der Individualismus durchaus völlig erratische, chaotische Formen annehmen. Er kann aber auch im Grau und Grau des Konformismus die differenzierte Gemeinschaftsform des Pluralismus zerstören. Schließlich kann er elitistische Formen annehmen, die mit dem Pluralismus unverträglich sind. Nun könnte man argumentieren: Diese Probleme ließen sich beheben, wenn die klare Unterscheidung gelänge von **modernem Individualismus** (der betont, daß wir letztlich alle vernünftige und sittliche Wesen mit a priori gleichen Grundanlagen sind) und **nachmodernem Individualismus** (der betont, daß wir letztlich schlechthin einmalige Existenzen sind, die nur begrenzte, relative und provisorische Gemeinsamkeiten entwickeln können). Doch selbst wenn unsere Kulturen hier zu differenzieren lernten, wäre noch nicht die Ebene der Einsicht in die Verfassung des Pluralismus erreicht. Selbst wenn Theorieangebote wie die geniale Geselligkeitstheorie des jungen Schleiermacher⁸, die **die Zusammenhänge der Ausbildung und Steigerung**

8 Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799), in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, KGA I. Abt. Bd. 2, de Gruyter: Berlin / New York 1984, 163-184; dazu: Bernd Oberdorfer, Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799 (Theologische Bibliothek Töpelmann 69), de Gruyter: Berlin / New York 1995; Michael Welker, Schleiermachers geniale früheste Ethik, in: 200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1.

vielfältiger Individualität und sozialer Formbildung bedenkt, breitenwirksam würden, wäre der moderne Individualismus erst durch eine Form ergänzt, die man "Polyindividualismus" nennen könnte. Wohl benötigen wir solche Theorieangebote, um die Entstehung zivilgesellschaftlicher Zusammenschlüsse besser zu verstehen. Doch damit ist erst ein Baustein des Pluralismus, noch nicht dieser selbst erfaßt.

Die letzte der immer wieder gegebenen falschen Auskünfte über den Pluralismus, die ich erwähnen möchte, besagt: Pluralismus ist ein allgemeiner Egoismus (ein individueller Egoismus oder ein Gruppen-Egoismus), der durch den Staat oder den Markt oder das Rechtssystem oder durch eine gemeinsame Anstrengung dieser Größen gezähmt wird. Nordamerikanische Lexikonartikel der 70er Jahre, die erste ernstzunehmende Versuche machten, den gesellschaftlichen Pluralismus unserer Zeit zu definieren, vertraten solche Konzepte. In den letzten Jahren hat z.B. Eberhard Jüngel diese Sicht noch einmal angeboten.⁹ Kann aber dieses Konzept als "Pluralismus" ausgegeben werden, so wäre auch die DDR eine pluralistische Gesellschaft gewesen. Und selbst die Ständegesellschaft könnte ja als eine Form der mehr oder weniger gelungenen Zählung des Egoismus ausgegeben werden.

Wie aber wird die Form des Pluralismus gegenüber der vagen Vielfalt, dem Individualismus und dem staatlich oder sonstwie gezähmten Egoismus greifbar? Der Pluralismus nötigt dazu, von einer Mehrzahl von kulturellen, sozialen, religiösen oder anderen Gruppierungen auszugehen, Gruppierungen mit jeweils einer eigenen Geschichte, mit eigenen Normen, eigenen Organisationsformen und Selbstverständlichkeiten, die aber auch in verschiedenen Graden gemeinsame Zielen, gemeinsame Wertvorstellungen usw. entwickeln können. Zugleich nötigt der Pluralismus dazu, nach Mentalitäten und Formen zu fragen, die zwischen diesen Organisationsformen, Gemeinschaften, Ordnungen, Institutionen und Ausprägungen nicht nur vermitteln, sondern die auch wechselseitig ihre Verschiedenheit und Individualität erhalten und stärken wollen. Nicht einfach Zählung des Egoismus, nicht einfach Integration und Vereinheitlichung, sondern Verknüpfung **und** Erhaltung der Differenzen, Vermittlung **und** gleichzeitige Pflege der Verschiedenheit der Formen - das macht den Pluralismus aus. Wie lösen die pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart dieses Problem?

Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.-17. März 1999, hg. U. Barth / C.-D. Osthövenner, de Gruyter: Berlin / New York 2000, 773-785.

⁹ E. Jüngel, Kirche im Sozialismus - Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke, Evang. Kommentare 26, 1993, 6ff.

Um den komplizierten "Machtkreislauf des Pluralismus" aufzubauen und zu erhalten, sind zwei verschiedene Formen von "Vielfalt" und ihr Zusammenspiel erforderlich. Die eine Form von Vielfalt, "Assoziationen" oder auch "zivilgesellschaftliche Assoziationen" genannt, besteht aus Zusammenschlüssen von Menschen zu bestimmten Zwecken, mit bestimmten Zielen, mit bestimmten Moralens, mit bestimmten Wertvorstellungen. Diese Assoziationen reichen von spontanen Bürgerinitiativen bis hin zu Gemeinden, Parteien und gut organisierten Interessenverbänden. Diese Assoziationen sind weitgehend abhängig von den Interessen, von den Moralens und von den Wertvorstellungen ihrer Mitglieder. Mit den Mitgliedern, mit deren Interessen und Zielen entstehen sie, wandeln sich oder vergehen. Sie gewinnen ihre Formen und ihre Ausstrahlungskräfte auf die Umgebung also im Prinzip durch das Zusammenspiel ihrer Mitglieder. Manche Assoziationen sind langlebig. Andere haben kurze Karrieren. Manche sind gut entwicklungs- und veränderungsfähig. Andere nicht.

Die zweite "Vielfalt" ist prinzipiell stabiler. Sie besteht auf gesellschaftlicher Ebene aus **systemischen** Formen, die dadurch ihre Stabilität gewinnen, daß sie für die gesamte Gesellschaft unverzichtbare Grundfunktionen wahrnehmen. Niklas Luhmann spricht von "ausdifferenzierten Teilsystemen der Gesellschaft"- z.B. Politik, Wirtschaft, Erziehung, Rechtssystem, Religionssystem. Jedes dieser Teilsysteme nimmt eine wichtige Aufgabe für das Ganze der Gesellschaft wahr, die nicht von den anderen Teilsystemen abgedeckt wird. Es ist charakteristisch für pluralistische Gesellschaften, daß diese Vielzahl von Teilsystemen nicht nach einer einfachen Hierarchie geordnet werden kann. Für die Erzieher mag die Erziehung am wichtigsten sein, für die Politiker die Politik, für die Theologen die Religion, für die Juristen das Recht usw. Es kann aber das eine nicht durch das andere ersetzt oder auch nur vertreten werden. Und sobald ein bestimmtes Teilsystem allzu dominierend wird, reagieren pluralistische Gesellschaften mit Nervosität und Gegensteuerungen. Relativ feste symbolische und institutionelle Formen sichern die Wahrnehmung der Aufgabe des jeweiligen Teilsystems für das Gemeinwesen. Diesen Formen müssen sich die Menschen, die in einem solchen Teilsystem tätig sind und kommunizieren, anpassen.

Für die pluralistische Kultur und Gesellschaft ist es unverzichtbar, daß sowohl die Differenz der Teilsysteme als auch die Differenz der Assoziationen als auch die Differenz dieser beiden Formen erhalten und gepflegt und beständig belebt wird. Die

systemischen Differenzierungen begrenzen menschliche Macht im Zugriff auf die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre Gestaltung. Zugleich steigern sie die Macht innerhalb der Systemgrenzen, indem sie von Rücksichtnahmen und Interferenzen mit anderen unverzichtbaren Aufgaben in der Erhaltung gemeinsamen Lebens abschirmen, indem sie Spezialisierungen und Professionalisierungen fördern etc. Die Systemdifferenzierung stimuliert zugleich die Entwicklung von solchen Assoziationen, die auf die Erhaltung und Stabilisierung, aber auch von solchen, die auf Destabilisierung und Veränderung der systemischen Formen hinarbeiten. Parteien wollen die herrschende Politik fördern oder korrigieren; Bürgerinitiativen arbeiten am Rechtssystem oder an den wirtschaftlichen Mechanismen und Zwängen; Elterngruppen und akademische Verbände nehmen bewahrend oder kritisch Einfluß auf das Bildungswesen usf. Während zivilgesellschaftliche Assoziationen durchaus die Grenzen zwischen den Systemen problematisieren können, müssen die Funktionssysteme auf die Festigung dieser Grenzen bedacht sein. Und gerade die Gegenläufigkeit solcher Bemühungen ist für den Machtkreislauf des Pluralismus unverzichtbar.

Wie wichtig und wie verletzbar der Machtkreislauf des Pluralismus ist, wird am besten an Szenarien seiner Zerstörung deutlich. Indem ich einige solcher Szenarien ganz kurz skizziere - an anderer Stelle habe ich sie ausführlicher beschrieben¹⁰ -, leite ich über zur Reflexion auf die Gefährdung politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus.

II. DIE GEFÄHRDUNG POLITISCHER LOYALITÄT IM SPÄTMODERNEN PLURALISMUS

Zu den auffälligsten Zerstörungskräften des Pluralismus gehören - besonders vor dem deutschen Erfahrungshintergrund - populistische Bewegungen, die die Assoziationen gleichsam aufsaugen oder homogenisieren und die dann auf die Teilsysteme durchschlagen, zuerst auf die von Resonanz stark abhängige Politik und auf die resonanzsüchtigen Medien. Doch nicht weniger gefährlich sind emergent und latent auftretende Entwicklungen, die den Pluralismus sozusagen von innen heraus zerstören. Im Blick auf solche Entwicklungen hat etwa Hannah Arendt vor der schleichenden Zerstörung des Pluralismus durch einen sich

10 Michael Welker, Kirche im Pluralismus, Kaiser: Gütersloh 1995.

epidemisch ausbreitenden Egoismus oder durch kulturellen Konformismus gewarnt.¹¹ Sie sah das pluralistische Zusammenspiel, in dem immer wieder neu zahlreiche und kraftvolle zivilgesellschaftliche Assoziationen hervorgebracht werden und im Wechsel von Dissonanzen und konzertierten Optionen und Aktionen den "öffentlichen Raum" politisch mitgestalten, sie sah das pluralistische Gefüge der Assoziationen in der mediendominierten Massengesellschaft bedroht und befürchtete seine Verkümmern bzw. seine Ersetzung durch die matten Interdependenzen von Verwaltung, Verfahren und Sich-Verhalten.

Schließlich hat Jürgen Habermas immer wieder vor dem "Systempaternalismus", wie er sagt, gewarnt, in dem die Funktionssysteme auf die Assoziationen übergreifen.¹² Vor allem im Übergriff der elektronischen Massenmedien auf die Assoziationen sieht er die Gefahr der Zerstörung oder Fehllenkung zivilgesellschaftlicher Kräfte. "Die Soziologie der Massenkommunikation vermittelt uns freilich von den vermachteten massenmedial beherrschten Öffentlichkeiten westlicher Demokratien ein skeptisches Bild. ... die Gruppierungen der Zivilgesellschaft sind zwar problemsensitiv, aber die Signale, die sie aussenden, und die Impulse, die sie geben, sind im allgemeinen zu schwach, um im politischen System kurzfristig Lernprozesse anzustoßen oder Entscheidungsprozesse umzusteuern."¹³ Aber nicht nur von den Medien, sondern auch von der Wirtschaft und von der Politik her drohen heute beständig solche systempaternalistischen Übergriffe. Dem früheren Bürgermeister Daily von Chicago wird nachgesagt, daß seine sogenannte politische "machine", die sehr erfolgreich war, darin bestand, die Entwicklung von Interessengruppen genau zu beobachten, um sie von einer bestimmten kritischen Größe an finanziell und politisch zu vereinnahmen. Und eine von Konrad Adenauers politischen Grundweisheiten lautete bekanntlich: "Wenn die Leute meckern, jebn Se'n Jeld!"

11 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Pieper: München, 10. Aufl. 1998, bes. 38ff.

12 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp: Frankfurt a.M., 5. Aufl. 1997, skizziert Habermas eine Reihe solcher "systempaternalistischer Übergriffe". Er warnt davor, die Funktionssysteme aus ihrer instrumentellen Rolle zu entlassen (427, vgl. 425 u.ö.). Er warnt vor dem "Supervisionsstaat" (418ff) und vor "sozialen Diskursen" der Verwaltungen, in denen die Verschmelzung von Funktionssystemen und freien Assoziationen praktiziert wird.

13 Nach Habermas, *Faktizität und Geltung*, 451, "stellt sich die Frage, wie autonom die Ja- und Nein-Stellungnahmen des Publikums sind - ob sie eher einen Überzeugungs- oder doch nur einen mehr oder weniger kaschierten Machtprozeß widerspiegeln." Betrübnt notiert Habermas, daß die empirische Forschung auf diese "kardinale Frage" keine Antwort habe (ebd., 453). Er selbst sucht Trost in der Annahme: Je mehr die Lebenswelt ihren Eigendynamiken überlassen würde, desto unverzerrter könnten die zivilgesellschaftlichen Assoziationen operieren. Doch was folgt daraus - über die Entwicklung unsicherer Defensivstrategien gegen die "Kolonisierung der Lebenswelt" hinaus?

Doch es steht nicht nur, vielleicht nicht einmal primär diese Labilität der pluralistischen Gesellschaft vor Augen, wenn sie "spätmodern" oder auch "postmodern" genannt wird. Die pluralistische Gesellschaft bringt zwei große Entwicklungstendenzen der Moderne in ein labiles Gleichgewicht. Die eine Entwicklungstendenz der Moderne besteht in der zunehmenden Ausdifferenzierung der sogenannten gesellschaftlichen Funktionssysteme und der damit verbundenen Begrenzung von Macht sowie den damit verbundenen Freiheits- und Professionalitätsgewinnen. Die andere große Entwicklungstendenz der Moderne besteht im Ringen um das Rationalitäts- und Moralitätskontinuum, um die Validität des Glaubens an die universale Vernunft und die universale Moral und die damit verbundene abstrakte Gleichheit der modernen Individuen. Beide Entwicklungstendenzen konfliktieren strukturell miteinander. Denn die Funktionssysteme entwickeln normative Formen, die nur partiell füreinander transparent und ineinander konvertierbar sind. Indem die pluralistische Gesellschaft nicht nur die Systemdifferenzierung spiegelt, sondern auch eine Zivilgesellschaft entwickelt, die sich auf vielfältige Weise an dieser Differenzierungsleistung der Moderne abarbeitet, gibt sie dem beschriebenen Konflikt geradezu seine Sozialgestalt.

Wie sich zeigt, handelt es sich beim Pluralismus um eine komplexe, durchaus vielfältig gefährdete, aber auch äußerst fruchtbare Sozialgestalt, die hohe Grade freiheitlichen menschlichen Zusammenlebens ermöglicht. Diese Sozialgestalt wird nun aber nicht nur gefährdet durch einseitige Hierarchiebildungen unter den Funktionssystemen. Manche Diagnostiker der Gesellschaft befürchten wohl, daß gegenwärtig Markt und Medien eine solche Disbalancierung erzeugen. Die Sozialgestalt des Pluralismus wird nicht nur gefährdet durch verschiedene Entwicklungen der Vereinnahmung und Verohnmächtigung im Bereich der zivilgesellschaftlichen Assoziationen. Die pluralistische Gesellschaft wird nicht zuletzt gefährdet durch die Resignation oder durch die zumindest drohende Resignation im modernen Ringen um das Rationalitätskontinuum und um das Moralkontinuum (d.h. ein universaler oder doch indefinit weiter Zusammenhang von füreinander anschlussfähigen bzw. ineinander konvertierbaren Formen von Rationalität bzw. von moralischen Kommunikationen).

Indem die verschiedenen gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme (wie Recht, Politik, Wirtschaft) ihre Rationalitäten, d.h. ihre regelgeleiteten und gedanklich erfassbaren Operationen, durch rasant zunehmende Bildung, Publikationen und elektronische Medien vermittelt, immer eindrücklicher im öffentlichen Raum zur Geltung bringen, wird die

zumindest regionale Intransparenz mathematisch-naturwissenschaftlicher, massenmedialer, commonsensueller, philosophischer, religiöser, ökonomischer, politischer, juristischer u.a. Rationalitäten füreinander immer auffälliger. Hinzu kommt die zunehmende Sensibilität für die Nicht-Konvertierbarkeit der Hintergrundrationalitäten verschiedener Kulturen, Weltreligionen und gewachsener Traditionen, begleitet von ebenfalls zunehmenden kulturökologischen Interessen an der Bewahrung und Pflege dieser Differenzen.

Diese Entwicklungen haben enorme Auswirkungen auf das Verständnis der Moral und auf den Glauben an die Universalisierbarkeit moralischer Maximen. Wohl dürfte es nicht schwer sein, auch unter den genannten Bedingungen den Menschen zu vermitteln, daß keine Kultur und keine Gesellschaft auf moralische Kommunikation verzichtet und verzichten kann. Doch die Moral - bestimmt als Kommunikation von Achtung, beobachtender Aufmerksamkeit und Toleranz, genauer: die Gesamtheit der Verhältnisse des Gebens und Entziehens von Achtung, Aufmerksamkeit und Toleranz -, steht je nach Kontext unter verschiedenen Leitvorstellungen und Wertverhältnissen. Im spätmodernen Pluralismus scheint die universale Moral prinzipiell in moralische Märkte auseinanderzufallen, mit teils instabilen, teils unklaren und in vielen Hinsichten unvergleichbaren Preisverhältnissen.¹⁴ Die von seismographischen Intelligenzen wie Nietzsche schon vor einem Jahrhundert verkündete Verfaßtheit der modernen Kultur scheint heute allgemein offensichtlich zu werden. An dem beschriebenen Entwicklungskonflikt (Ausdifferenzierung und Ringen um das Rationalitätskontinuum und eine universale Moral) jedenfalls wird deutlich, worauf sich die Rede vom "Ende der Moderne" oder von der "Nachmoderne" bezieht, warum sie notorisch umstritten ist und meist diagnostisch so unbeholfen und unklar ausfällt. Dieser Entwicklungskonflikt wirkt sich direkt und indirekt auf die politische Loyalität aus.

Unter Loyalität verstehe ich **das frei gewährte, wachsam-kritische Vertrauen, das in Menschen, in von Menschen gebildete Instanzen oder Ordnungen oder in von Menschen vertretene Anliegen investiert werden kann**. Können wir Vertrauen bestimmen als "das Sich-bestimmen-Lassen eines Menschen zur Hingabe an ein Gegenüber in der Hoffnung auf Gutes"¹⁵, so ist **Loyalität das kritisch-reflexiv begleitete, geradezu dialektisch durch Selbstbestimmung balancierte Vertrauen**. Die *International Encyclopedia of the Social*

14 Siehe dazu auch in neueren Veröffentlichungen Böckenfördes die Abwehr von bloßen Appellen an Moral, obwohl er natürlich um die prinzipielle Unverzichtbarkeit moralischer Kommunikation weiß.

15 Wilfried Härle, Dogmatik, de Gruyter: Berlin u. New York, 1995, 58.

Sciences formuliert unter Aufnahme von Impulsen aus Josia Royces Buch, "The Philosophy of Loyalty"¹⁶: "As used in political discourse, the concept of loyalty occupies the ground between patriotism and obligation. It is something less than the typically uncritical adulation of one's own political group, often accompanied by rejective attitudes toward outsiders, which is the heart of patriotism. It is something more than the formal, rationally justified duty to obey law, which is the essence of obligation. Loyalty is cooler in emotional tone, more rational in its bases, and less comprehensive in its object than patriotism; and it is warmer, less rational, and more comprehensive than obligation."¹⁷ Konsequent betont der Artikel, daß politische Loyalität gegenüber Haltungen wie dem Patriotismus sich auch in "multiple loyalties" und "loyal opposition" entfalten könne.¹⁸

Sind die Spannungen zwischen dem modernen Bemühen um das Rationalitätskontinuum, um das Moralitätskontinuum und um die abstrakte Gleichheit einerseits und die moderne Ausdifferenzierung der großen gesellschaftlichen Teilsysteme und der Normenpluralismus andererseits im großen ganzen zutreffend gesehen, so ist die politische Loyalität in klar beschreibbarer Weise systematisch gefährdet. Und zwar ist die politische Loyalität, d.h. das kritisch-reflexiv begleitete, durch Selbstbestimmung dialektisch balancierte Vertrauen in die Träger kollektiv bindender Entscheidungen, die maßgeblich die Gestaltung der Lebensform einer Gemeinschaft regulieren, von mehreren Seiten her erwartbar gefährdet.

Sie ist gefährdet durch ein aus strukturellen Gründen erwartbar sich unaufhaltsam ausbreitendes Mißtrauen in die politische Gestaltungsfähigkeit des Staates, die den Rationalitäten und Entfaltungsbedürfnissen der übrigen gesellschaftlichen Teilsysteme notorisch nicht oder nur unzureichend Rechnung zu tragen vermag. Obwohl - im historischen Vergleich gesehen - in der spätmodernen pluralistischen Gesellschaft höchste Freiheitsgrade ermöglicht werden, **wird die durch kollektiv bindende Entscheidungen vollzogene Gestaltung der Lebensform der Gemeinschaft in den anderen Teilsystemen nie als wirklich gelungen angesehen werden können, da sie einzelnen Systemrationalitäten ja nur um den Preis, den pluralistischen Machtkreislauf zu blockieren, ungebremste**

16 New York: Macmillan 1908.

17 John H. Schaar, Art. Loyalty, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Volume 9, 484ff, 484.

18 Ebd. 485f.

Entfaltungsmöglichkeiten gewähren könnte. Notorisches Enttäuschtsein wird zur Routine. Für jeden gilt: You can't win.

Die politische Loyalität ist aber auch, und das scheint mir noch folgenreicher zu sein, gefährdet auf Seiten derjenigen, die Loyalität geben. Nehmen diese die Aufgabe des Staates wirklich ernst, sehen sie also in den politischen Instanzen nicht nur Verstärker ihrer Privat- und Gruppeninteressen, sondern kollektiv bindende Entscheidungen treffende Gestalter der Lebensform der Gemeinschaft, so müssen sie sich unter den beschriebenen Bedingungen als chronisch unfähig ansehen, die Loyalität als kritisch-reflexiv begleitetes, durch Selbstbestimmung dialektisch balanciertes Vertrauen wirklich zu gewähren, da ja auch sie selbst durch ihre System- und Assoziationsbindungen perspektivisch voreingenommen sind. Nicht nur vom Mißtrauen in die Steuerungskompetenz des Staates aus, sondern auch vom Mißtrauen in die Loyalität gebenden Bürger, also vom Mißtrauen in den Hintergrundssouverän des freiheitlichen säkularisierten Staates her wird die politische Loyalität untergraben.

Läßt sich dem entgegenwirken, ohne die hohen Errungenschaften der pluralistischen Gesellschaft und des Staates, der "freiheitlich" genannt zu werden verdient, zu gefährden?

III. WOVON DER FREIHEITLICHE STAAT LEBT: DIE QUELLEN POLITISCHER LOYALITÄT

Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von der politischen Loyalität seiner Bürgerinnen und Bürger. Mit dieser Feststellung können wir den Ausdruck "leben" in der Aussage Böckenfördes ernst nehmen, da praktisch jeder Äußerung, durch die die Gestaltung der Lebensform einer Gemeinschaft kollektiv bindend reguliert wird, Loyalität gegeben oder verweigert werden kann und wird. Das frei gewährte, wachsam-kritische Vertrauen, das kritisch-reflexiv begleitete, durch Selbstbestimmung balancierte Vertrauen kann jedes Ereignis staatlicher Wirksamkeit begleiten; es kann ebenso jedem Ereignis entzogen werden. Der freiheitliche säkulare Staat lebt von dieser seine Äußerungen und Vollzüge tragenden, aber auch limitierenden Loyalität. Doch wie kann diese Lebendigkeit gewährleistet werden, wenn die Loyalität, wie gezeigt, von Seiten der Loyalitätsgeber und von Seiten des

Loyalitätsempfängers gefährdet ist, und zwar - unter den Rahmenbedingungen des spätmodernen Pluralismus - erwartbar und systematisch gefährdet ist?

Auf die dem staatlichen Handeln verfügbaren Möglichkeiten der Loyalitätsbeschaffung, die zugleich mit dem freiheitlichen demokratischen Staat verträglich sind, kann im Rahmen dieser Themenstellung nicht eingegangen werden. Lediglich die Quellen, aus denen die politische Loyalität der Bürger dem Staat gegenüber gespeist wird, die Quellen, von denen der freiheitliche Staat mittelbar lebt, die er aber eben nicht bereitstellen und deren Regenerationskraft er nicht garantieren kann, können Gegenstand der Überlegung sein.

Die **erste** zu nennende **Quelle** ist diejenige moralische Kommunikation, die sich, ihrer jeweiligen normativen Grenzen innewerdend, auf universale Anschlußfähigkeit hin öffnet. Daß alle Themen - mit einer Ausnahme, von der ich gleich sprechen werde - dem moralischen Raisonement unterworfen werden können, ist ein hohes Gut. Die moralische Kommunikation besteht in der Gabe oder im Entzug von Achtung, Aufmerksamkeit und Toleranz, beziehungsweise in der Verheißung der Gabe oder der Drohung mit ihrem Entzug. Mit diesem formalen und sozusagen illusionslosen Konzept von Moral gehen wir davon aus, daß menschliche Gemeinschaften auf Moral schlechterdings nicht verzichten können. Allerdings kann die moralische Kommunikation durchaus zur Räubermoral degenerieren. Moralen können - sogar in der gesamten Gesellschaft - von lebensabträglichen Werten völlig korrumpiert werden, wie Faschismus, Stalinismus, Apartheid, ökologischer Brutalismus und andere Erscheinungen schon allein im letzten Jahrhundert drastisch gezeigt haben. Zu einer kritischen und kreativen Quelle politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus wird die moralische Kommunikation, indem der Gedanke an ihre universale Anschlußfähigkeit alle ihre Vollzüge begleitet. Die Bildung moralischer Märkte ("moral tribalism") wird durch diese Orientierung auf Universalität hin anhaltend problematisiert und entgrenzt, womit die moralische Kommunikation konstruktiv dem staatlichen Grundinteresse an der Gestaltung der Rahmenbedingungen der ganzen staatlichen Gemeinschaft entgegenkommt. Dabei überbietet und relativiert der moralische Universalismus die unverzichtbaren politischen Begrenzungen staatlichen Handelns - nicht mit der großen weltbürgerlichen Geste, sondern in einer Fülle kommunikativer Vollzüge. Dies exemplarisch einzuüben ist eine der großen Bildungsaufgaben unserer Zeit.

Doch was sind die Voraussetzungen für das Gelingen dieser universalistisch konstruktiven und kritischen moralischen Kommunikation, wenn sie sich doch unter den Bedingungen des spätmodernen Pluralismus gerade nicht von selbst versteht? Und was sind ihre Weiterungen? Was verhindert, daß diese Kommunikation, wenn sie sich gegen alle Ideologisierungen der Moral sperrt, nicht in unzähligen hilflosen Einzelrasonnements verpufft?

Es sind zwei weitere Quellen politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus zu nennen, die m.E. nur mit der zuerst genannten gemeinsam die Voraussetzungen ausmachen, von denen der freiheitliche Staat lebt. In einer vielleicht etwas riskanten Erweiterung eines Bildes, das ich Wilfried Härle und mittelbar Rolf Schäfer verdanke, möchte ich formulieren: Ohne die zweite Quelle versiegt die Quelle der universalistischen Moral. Ohne die dritte versumpft sie.

Die **zweite Quelle** politischer Loyalität ist faktisch die Voraussetzung für die beständige Belebung und Erneuerung der moralischen Kommunikation, die universale Anschlußfähigkeit sucht. Es handelt sich um die unverfügbare menschliche Würde.¹⁹ Eine säkulare Definition und Begründung der menschlichen Würde, die die Engpässe der modernen Begründungsversuche überwindet, ist heute eine der größten Herausforderungen für die Philosophie.²⁰ In christlich-theologischer Sicht ist die Würde des Menschen eine schöpfungstheologisch intendierte und eschatologisch vollzogene göttliche Bestimmung. Das heißt: Jeder Mensch ist zur Darstellung des Bildes Gottes auf Erden bestimmt, und über die Erfüllung dieser Bestimmung in der Fülle der Zeiten, das heißt, in Ewigkeit zu richten ist allein Gottes Sache. Deshalb ist die Würde des Menschen nicht in dem Sinne dem moralischen Rasonnement unterworfen, daß sie einem Menschen aberkannt werden könnte. Sie ist vielmehr die Voraussetzung für die beständige universalisierende Öffnung moralischer Kommunikation. In der Würde des Menschen, die keineswegs nur im Inneren des Menschen, gar nur in seiner abstrakten Individualität oder transzendentalen Subjektivität, sondern auch in seiner leiblichen und öffentlichen Existenz von Gott intendiert und bestätigt ist, liegt der

19 Vgl. zur neueren theologischen und interdisziplinären Diskussion Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996; Wolfgang Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh 2000; *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 15: *Würde des Menschen*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2001; M. Welker, *Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit*, ebd., 247-262.

20 Zumal dann, wenn wir uns auf Dauer nicht nur apotrophäischen Meisterleistungen anvertrauen wollen wie der, die die Väter des Grundgesetzes mit der Rede von der "Unantastbarkeit" der Menschenwürde vollbracht haben.

Grund seines Souverän-Seins mit allen kreativen und kritischen Weiterungen für seine Loyalität gegenüber dem Staat.

Die **dritte Quelle** politischer Loyalität sehe ich im kulturellen und kanonischen Gedächtnis, Formen des Gedächtnisses, die ich im Anschluß an Jan Assmann von der kollektiven Erinnerung unterscheide. Assmann hat, Einsichten von Maurice Halbwachs, Claude Lévi-Strauss und anderen Theoretikern des sozialen und kulturellen Gedächtnisses weiterentwickelnd, "'heiße' und 'kalte' Erinnerung" unterschieden.²¹ "Kalte Erinnerungen" nehmen vergangenen Ereignissen das Einmalige und Außerordentliche. Sie nehmen den Ereignissen und den von diesen Ereignissen betroffenen, den sich diese Ereignisse zurechnenden Individuen und Gemeinschaften ihre geschichtsgestaltende Kraft, ihre "Mythomotorik", wie Assmann formuliert. Oder sie lassen diese Kraft gar nicht erst zur Entwicklung kommen. Die "kalt" erinnerte Geschichte wird, so Assmann, nicht mehr "bewohnt".²² Sie ist nicht mehr geteilter Erlebnisbereich, der fortgestaltet werden will. Auch in den pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart erfahren wir, stärker als dies schon öffentlich bewußt ist, eine stetige Abkühlung des kulturellen Gedächtnisses. Diese Abkühlung ist nicht pauschal als negativ zu bewerten. Sie wirkt Emotionalisierungs- und Ideologiegefährdungen entgegen, denen spätmoderne Gesellschaften keineswegs a priori enthoben sind. Diese Abkühlung des kulturellen Gedächtnisses ist höchst folgenreich für die politische Loyalitätgewährung und Loyalitätsgewinnung. Die Ausbreitung der elektronischen Medien, vor allem die schnelle und globale Ausbreitung des Fernsehens und nun auch des Internets sorgt für die Vertreibung aus der "bewohnten" Geschichte.

Eine doppelte **prinzipielle Entwertung des "kulturellen Gedächtnisses"** ist ins Auge zu fassen, eine Entwertung der Hierarchie der Klassiker, des Kanonischen und der Orientierung durch Geschichtserinnerung in Krisen der Gegenwart. Die elektronischen Medien sorgen für eine ungeheure Inflation eines immer neu Aufmerksamkeit erheischenden Datenflusses. **Die Konzentration auf "die Welt heute und morgen" nimmt zu. Die "Bewohnung" und gemeinsame "Belebung" der "Welt von gestern" nimmt ab.** Die individuelle und

21 Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, Beck: München 1992, 66ff; Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1970, 270; vgl. auch Jan Assmann, "Was ist das 'kulturelle Gedächtnis'?", in: ders., Religion und kulturelles Gedächtnis, Beck: Munich 2000, 11-44. Einige der folgenden Gedanken nehme ich auf aus Vf., Missionarische Existenz heute, EvTh 6-98, 413ff.

22 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 70 u.ö.

gemeinsame Arbeit an der Rekonstruktion "der Geschichte", traditionsgestützter Moralen und einem entsprechenden Bildungskontinuum wird durch eine andere Art der "Weltbildung" und "Selbstbildung" ersetzt. Mit der Formel: "Entzeitlichung der Welt und Verräumlichung der Welt" hat man versucht, diesen Vorgang zu erfassen.²³

Da die Medien beständig auch vergangene Ereignisse und Ereigniszusammenhänge der Aufmerksamkeit anbieten stimulieren sie "kalte" Erinnerungen in Fülle. Sie verschleiern leicht die Erosion des "heißen" Gedächtnisses, zumal mit der immer neu zu weckenden Aufmerksamkeit auf Gegenwart und nahe Zukunft eine ständige Erregungserzeugung einhergeht. Verschleiert wird also, daß **die Verdrängung des gemeinsamen Erinnerns und des kulturellen Gedächtnisses zu einer "Abkühlung" menschlichen Zusammenlebens führt**. Die zweite Entwertung des kulturellen Gedächtnisses verstärkt und beschleunigt die erste und wird rückwirkend ihrerseits von der ersten Entwertung verstärkt. **Die mediale Präsentation der Welt stellt die naive "Einheit der Geschichte" und die naive "Einheit der Lebenswelt" radikal in Frage**. Hatten bisher allenfalls die Wissenschaft, die Kunst und die Religion diese kulturellen "Selbstverständlichkeiten" in Frage gestellt²⁴, so leistet das nun auch der Common sense. Die Andersartigkeit, ja Fremdheit der Lebensformen, der Ganzheitsvorstellungen und der Rückgriffe auf Tradition in anderen Weltgegenden wird täglich sinnfällig deutlich. Das Staunen und die Befremdung werden zur Routine. Das Leben mit Fremdheitserfahrungen, mit nicht selbst belebbaren Lebenswelten, wird vertraut. Die Erkenntnis der Werte und Impulse, die von fremden Traditionen und Lebenswelten ausgehen, führt nicht nur zur Bereicherung der eigenen "Lebenswelt", sondern auch zu gebrochenen und distanzierten Haltungen ihr gegenüber. Diese Effekte werden verstärkt durch den Massentourismus und die explosive Entwicklung der Massenbildung.

Die massenmediale Sensibilisierung für die fremden Lebenswelten und Traditionen verändert nicht nur das Verhältnis zur Welt insgesamt. Sie führt auch dazu, daß die Menschen für die Differenzen der Lebenswelten in der eigenen Kultur immer sensibler werden.²⁵ Sie führt dazu, daß sie für verschiedene Traditionsanschlüsse und verschiedene Moralen in der eigenen

23 Siehe dazu David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell 1990.

24 Vgl. z.B. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1979; Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam: Stuttgart 1981; Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Harvester: Hassocks 1978.

25 Vgl. zur entsprechenden Entwicklung und Pluralisierung des Begriffs der Kultur Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Blackwell: Oxford 2000.

Umgebung sensibel werden. Im scheinbar Vertrauten wird das Fremde offenbar. Die differenziertere und kompliziertere Weltsicht aber erfordert neue Orientierung. Es scheint nun nicht mehr ratsam, der eigenen Tradition und den eigenen Klassikern ein Orientierungsmonopol einzuräumen. Verunsicherung, Identitätsexperimente, Vorsicht in der Selbstfestlegung - und in allem auf jeden Fall ein Verzicht auf zu starke Bindungen an jede Form von "kulturellem Erbe" scheinen angesagt. Wenn überhaupt gepflegte Erinnerung - dann so "kalt" wie möglich!

Diese Mentalitätsveränderung wirkt sich auf viele andere scheinbare kulturelle Selbstverständlichkeiten aus. Die kulturelle Bewertung des Alt-Jung-Gefälles verändert sich. Die komplexe Welt mit ihrem schnell wechselnden "Heute und Morgen" verlangt nicht primär "Lebenserfahrung", Reife und Abgeklärtheit. Sie verlangt nach frischer, quicker Auffassungskraft, nach anpassungs- und wandlungsfähiger Intelligenz. Die "Alte Welt" wird Spezialisten und Museen überlassen. Aber auch der Bildungsbegriff wandelt sich. **Das Bildungsideal verschiebt sich von Erwerb und Pflege geordneten Wissens zu geschickter situations- und funktionsadäquater Selektivität.** Wenn Kindergarten und Schule von den Kindern erwarten, etwas auswendig zu lernen, so gerät das in den Ruch der Belästigung, ja erreicht fast die Ebene der Körperverletzung. Die Flexibilität der Aufmerksamkeit darf nicht durch festgelegte Erinnerung gestört werden.

Da diese Entwicklung ganz erhebliche Auswirkungen auch auf die konstruktive und kritische politische Loyalität hat, kann es naheliegen, die Bedeutung des heißen kulturellen Gedächtnisses zu unterstreichen, ja zu beschwören. Kulturprogrammatische Überlegungen, wie sie in der Konsequenz dieser Ausführungen liegen, werden aber jenseits des Duals von heißem und kaltem Gedächtnis nach Formen des lebendigen kulturellen Gedächtnisses und seiner Pflege fragen müssen. Ich habe vorgeschlagen ein solches zugleich fixierendes, konzentrierendes und belebendes, beständig Neuinterpretation anregendes Gedächtnis **kanonisches Gedächtnis** zu nennen.²⁶ Ein solches Gedächtnis wird in jüdischen und christlichen religiösen Überlieferungen durch einen pluralistisch strukturierten Kanon in Gang gehalten. Soll eine kanonische Gedächtniskultur zu einer Quelle werden, aus der der freiheitliche Staat lebt, so muß sie mit universalistischer moralischer Kommunikation und mit der Stärkung menschlichen Würdebewußtseins kompatibel sein. Zugleich muß sie ein

kulturelles Lernen ermöglichen, und das heißt: dem moralischen Rasonnement und den Orientierungsversuchen in der Persönlichkeitsentwicklung inhaltgestützte Formangebote unterbreiten.²⁷

"Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." Dieser Beitrag versuchte, deutlich zu machen, daß der freiheitliche säkularisierte Staat von der Loyalität seiner Bürgerinnen und Bürger lebt und daß dies keine triviale Feststellung ist, weil die Loyalitätsgewährung im spätmodernen Pluralismus auf beschreibbare und erwartbare Weise gefährdet ist. (Im Blick auf die überwiegende Latenz der Loyalitätsverhältnisse könnte man auch von einer Gefährdung des Loyalitätszuflusses sprechen.) Diese Gefährdung vor Augen, wurden drei Quellen benannt, die gemeinsam die Lebenskräfte des freiheitlichen Staates erneuern: Die unverfügbare menschliche Würde, die universalistisch orientierte moralische Kommunikation und das lebendige kulturelle und kanonische Gedächtnis. Das Zusammenspiel von Bewußtsein unverfügbarer menschlicher Würde, universalistisch orientierter moralischer Kommunikation und lebendigem kulturellem Gedächtnis führt zur Entwicklung und Pflege kultureller Formen, die die Menschen zugleich sensibilisieren und stärken. Aus diesem Zusammenspiel erwächst immer neu die politische Loyalität, von der der freiheitliche Staat auch im spätmodernen Pluralismus lebt.

26 Dazu ausführlicher: Michael Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, Quell: Stuttgart 1999, 136ff; ders., "Who is Jesus Christ for us Today?", Harvard Theological Review 2002.

27 Zu einigen der Probleme, dies gegenwärtig zu leisten, vgl. Heinz Schmidt und Hartmut Rupp (Hg.), Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterrichts, Calwer Verlag: Stuttgart 2001.