

Heinrich Schneider

### Pluralismus als politisches Problem

1. "Pluralismus" ist ein Terminus, der verhältnismäßig spät in die wissenschaftliche und noch später in die politische Sprache eingeführt worden ist:

- CHRISTIAN WOLFF (1679-1764) soll ihn als erster verwendet haben.  
IMMANUEL KANT widmet den § 2 des I. Buches seiner "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798) dem "Egoismus" und schließt diesen Paragraphen mit Ausführungen darüber, daß "dem Egoismus nur der Pluralismus entgegengesetzt werden" könne, "d. i. ist Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten."
- WILLIAM JAMES veröffentlicht 1909 ein Buch mit dem Titel "The Pluralistic Universe" als Überarbeitung von 8 im Jahre 1907 in Oxford gehaltenen Vorlesungen, ausgehend von der Überzeugung, "daß der tiefste von allen philosophischen Unterschieden der zwischen dem Pluralismus und jeder Form des Monismus ist"; das Universum stelle eine Vielfalt dar - die Dinge seien miteinander in vielen Weisen verknüpft, aber es gibt keines, das alles umschlösse oder alle anderen vollkommen beherrschte. "Das pluralistische Universum gleicht so mehr einer föderativen Republik als einem Imperium oder einer Monarchie .." (S. XIV, S. 208).
- HAROLD LASKI (1893-1950), britischer Sozialtheoretiker und Labourpolitiker, führt den Begriff in die politische und in die politiktheoretische Diskussion ein, als Bezeichnung

für ein anti-etatistisches Leitbild der Gesellschaft und der politischen Ordnung, welches dem Staat seinen Vorrang vor anderen menschlichen Assoziationen nehmen will.

- Im deutschen Sprachraum macht insbesondere CARL SCHMIDT (1888-1985) den Terminus bekannt, aber mit eindeutig negativer Werttönung: Die "Pluralisten" wie Laski leugnen die politische Einheit und die souveräne Staatshoheit zugunsten der Vielheit und Verschiedenheit sozialer Bindungen und Gebilde;
- Erst nach dem II. Weltkrieg wird "Pluralistisch" auch im Deutschen zu einer positiven Qualifikation der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, vor allem aufgrund der Wirkung der Schriften von ERNST FRAENKEL (1898- ), den man auch als den Begründer der "neopluralistischen Theorie" (v.a. der Demokratie) bezeichnet hat.

Im Zuge der Fraenkel-Rezeption wurde es vor allem in der BRD üblich, "Pluralismus" als den Gegenbegriff zu "Totalitarismus" zu verstehen. Der Ausdruck hatte also gleichzeitig mit der Blüte der Totalitarismuskritik seine eigene Hochkonjunktur. Fraenkel selbst hat dies auch offen zugegeben:

"Ist es angesichts der Tatsache, daß die Hinwendung zum totalen Staat aus der Negation des Pluralismus gerechtfertigt worden ist, nicht geboten, durch eine Negation der Negation zu versuchen, den Totalitarismus durch einen Neo-Pluralismus zu überwinden?" (so vor dem Dt. Juristentag 22. 9. 1964: "Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie").

In diesem Sinn wurde in den 50er und 60er Jahren (Neo)Pluralismus zum Kontrastprogramm gegenüber jeden Bestrebungen und Systemen, denen sich die "Totalitarismustheoretiker" kritisch widmeten. Fraenkel selbst hatte seine Konzeption im Grundriß jedoch schon vor 1933 entwickelt, allerdings noch unter einer anderen Bezeichnung:

"Das charakteristische Merkmal der dialektischen Demokratie ist es, die vorhandenen Gegensätze aufzudecken und sich frei entfalten zu lassen. Durch die Betätigung der notwendigerweise gegnerischen Kräfte soll der Staatswille gebildet werden ... In der politischen Gemeinschaft zerfällt der Gesamtbereich der sozialen Ordnung in einen streitigen und einen unstreitigen Sektor ... Eine dialektische Demokratie ... ist nur solange möglich, wie eine Garantie dafür gegeben ist, daß ein Minimum von Gemeinsamkeiten im sozialen Leben des Volkes, das zu einem Staat zusammengefaßt ist, vorhanden bleibt. Sind auch die letzten Gemeinsamkeiten der kämpfenden Gruppen in einem Staat fortgefallen, so löst sich der Staat in sich auf ... Die charakteristische Erscheinungsform der dialektischen Demokratie ist Kompromiß. Aber auch wenn ein Kompromiß in Form einer Koalitionsregierung nicht zustande kommt, berücksichtigt die regierende Partei die Absichten der Opposition und erzeugt den Staatswillen unter Berücksichtigung der Absichten des Gegenspielers."

In späteren Darlegungen hat Fraenkel vor allem zwei zusätzliche Akzente gesetzt:

- erstens die These vom aposteriorischen Charakter des Gemeinwohls:  
in einer nach Interessenpositionen und weltanschaulichen Strömungen differenzierten Gesellschaft könne im Bereich der Politik das Gemeinwohl lediglich a posteriori als Ergebnis eines delikatens Prozesses der divergierenden Ideen und Interessen der Gruppen und Parteien erreicht werden.
- und zweitens die These, daß auch dies nur möglich sei, wenn der sog. "nichtkontroverse Sektor" sowohl Verfahrensregeln, die das fair play garantieren, umfasse, wie auch inhaltliche Grundüberzeugungen, wie sie etwa im Naturrechtsgedanken

ihren Niederschlag gefunden hätten.

2. Aus diesen auf Fraenkel bezogenen Hinweisen ergibt sich bereits, daß die Sache des Pluralismus nicht allein an die Verwendung des Terminus geknüpft ist,

In einem zweiten Schritt der ideengeschichtlichen Bestandsaufnahme ist es daher angebracht, einige (wieder nur skizzenhafte) Hinweise auf Konzeptionen zu geben, die auch ohne ausdrückliche Etikettierung das Anliegen des Pluralismus zur Geltung bringen.

- Auch hier gilt, daß politische Begriffe nur zu oft die Spuren tiefgreifender Auseinandersetzung tragen.

Jene Autoren, die in der Literatur zur Geschichte des politischen Denkens dem Pluralismus zugeordnet werden, sind Theoretiker, die sich gegen die Hypostasierung des Staates, gegen die Konzeption der einen, unteilbaren, souveränen Hoheitsmacht und ihrer Rechtspersönlichkeit stellen.

OTTO VON GIERKE (1841-1921) nimmt dabei im deutschen Sprachbereich mit seiner Geschichte des Genossenschaftsrechts und seiner Theorie der Verbandspersönlichkeiten eine Schlüsselrolle ein, vor allem weil er auch auf viele englische Autoren Einfluß ausübte, auch mit seiner Kritik am "hegelianischen Monopol des Staates auf politische Autorität."

ARTHUR F. BENTLEY interpretiert 1908 ("The Process of Government")

Politik als Interaktionsprozeß zwischen Menschen und Gruppen in einem auf Gleichgewicht tendierendem pluralistischen Gefüge.

Sein Buch ist u. a. ein wichtiger Beitrag zur Herausbildung einer nicht an staats-theoretische Begriffe fixierten empirischen Soziologie der Politik.

Im Hintergrund steht aber eine fundamentalere Antithese: Monismus und Pluralismus stehen einander gegenüber wie staatsorientiertes und gesellschaftsorientiertes Denken.

Das wird in charakteristischer Weise deutlich, wenn man die beiden klassisch gewordenen Schriften des Franzosen ALEXIS DE TOCQUEVILLE betrachtet: Das Buch "L'Ancien Régime et la Revolution" zeigt, wie schon die Politik des monarchischen Absolutismus in Frankreich jene hypostasierte Einheit entwickelt und durchsetzt, die dann zu einem Leitgedanken der revolutionären Republik wird.

In dem zweibändigen Werk "De la Démocratie en Amerique" wird dagegen gezeigt, welche Rolle die freie Bildung und das Wirken der vielfältigen "voluntary associations" Freiheit und Gleichheit stärken und sichern, nicht zuletzt aufgrund der Gruppenkonkurrenz und der Gruppenüberlappung kraft Mehrfachmitgliedschaft.

Noch eine tiefere Dimension der Grundprobleme wird deutlich, wenn man die einander diametral gegenüberstehenden Vorstellungen vom republikanischen Gemeinwesen vergegenwärtigt, die sich im späten 18. Jahrhundert herausgebildet haben.

Das eine Modell ist das der homogenen Einheit des Gemeinwesens kraft kollektiver Selbstbestimmung durch Überantwortung an die *volonté générale* also das Konzept Jean Jacques Rousseaus:

Die Identität von Regierenden und Regierten beruht auf der grundlegenden Vergesellschaftung des Gewissens durch die Selbstbindung eines jeden an den "Contrat social" folgenden Inhalts: "Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des Allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf". Das Votum

des Bürgers, der sich der Gewissensbindung an die *volonté générale* getreulich bewußt ist, erscheint nicht mehr als Bekundung seiner besonderen Präferenz, als Ausdruck der Übereinstimmung des Gesetzesentwurfs mit den spezifischen Eigeninteressen, sondern als Urteil, daß er mit der allgemeinverbindlichen *volonté générale* im Einklang steht. Verläßlich ist dieses Urteil - und wirklich funktionsfähig ist also Demokratie - jedoch erst dann, wenn die konkreten Lebensverhältnisse es den Bürgern gestatten, wirklich dasselbe zu wollen; das heißt: die materiellen Interessen müssen parallel laufen, und auch ideell muß Homogenität bestehen - wenn nicht von Haus aus, dann zufolge entsprechenden (heute würde man sagen: gesellschaftspolitischen) Maßnahmen, etwa zur Egalisierung der Vermögenslage oder zur geistigen Gleichrichtung durch eine politische Religion .

JACOB TALMON hat sich bemüht darzulegen, daß aus diesen Prämissen das Leitbild einer "totalitären Demokratie" resultiert.

Die Antithese dazu ist ein anderes Demokratieverständnis. Seine Vertreter halten das Konzept umfassender kollektiver Selbstbestimmung für eine abstrakte Konstruktion zugunsten erdachter Prinzipien, die sich nur auf Kosten der Freiheit und der Menschlichkeit realisieren ließen.

Identität von Regierenden und Regierten stellt sich ihnen als eine Gleichung dar, die kaum jemals ohne Zwang aufgeht - die identische politische Willensrichtung aller wird in einer modernen Gesellschaft immer künstlichen Charakter haben.

Hat es irgendwo den Anschein, es gäbe sie, dann wäre umgekehrt ein massiver Verdacht der Repression oder der Manipulation am Platze; es gehört zur Freiheit, daß Menschen verschiedene Meinungen haben und ihre Interessen in unterschiedlicher Weise verstehen und vertreten wollen. Bejaht man

die Freiheit, so wird man eine Abschaffung der Meinungs- und Interessendifferenzen gar nicht wünschen können.

Auch für dieses Demokratieverständnis gibt es ein klassisches Zeugnis aus dem 18. Jahrhundert, ähnlich instruktiv wie die Schrift Rousseaus es für die radikale Demokratie war, nämlich eine Sammlung von 85 Essays, die unter dem Titel "The Federalist" die Debatte um die Umgestaltung der USA von einem Staatenbund zu einem Bundesstaat begleiteten. Die Verfasser fragen, was politische Ordnung anderes sei als die größte von allen Auseinandersetzungen über die Natur des Menschen - sie betonen, daß es keine Regierung zu geben bräuchte, wenn die Menschen Engel wären (sie könnten sich dann kollektiv selbst beherrschen). Da aber auch die jeweils Regierenden keine Engel sind, muß man sie kontrollieren. Mit anderen Worten: Menschen werden von Vernunft und von Leidenschaften bestimmt, und weil die Leidenschaften sich nicht ohne Zwang den Geboten der Vernunft und der Gerechtigkeit fügen, muß eine Herrschaftsgewalt eingesetzt werden. Die Herrschaftsinstitutionen jedoch bedürfen der wirksamen Kontrolle, und zwar sowohl von außen, d. h. von jenen Bürgern, die kein Herrschaftsamt innehaben, wie auch von innen, d. h. vermöge der Gewaltenteilung zwischen verschiedenen Staatsorganen. Um die Bedeutung dieses Gedankens zu ermessen, muß man sich vor Augen halten, daß das englische Wort "Control" eben auch Herrschaft bedeutet. "Controlled Government" heißt, daß das Government über die Bürger herrscht, daß es aber umgekehrt auch von ihnen beherrscht wird; dieses Strukturprinzip der wechselseitigen Abhängigkeit ist gleichsam die nichtrousseauistische Alternative zur radikalen Lösung des Problems, wie das Gegenüber von Herrschern und Beherrschten politisch bewältigt wird.

Das ermöglicht nach Überzeugung der Verfasser die Hinnahme der Meinungs- und Interessenverschiedenheiten in der Gesellschaft.

"In einer Republik ist es höchst wichtig, nicht nur das Gemeinwesen vor Unterdrückung durch die regierenden Männern zu schützen, sondern auch den einen Teil der Gemeinschaft gegen Ungerechtigkeiten seitens des anderen Teils. Natürlich haben die verschiedenen Gesellschaftsklassen verschiedene Interessen. Wenn eine Mehrheit durch gemeinsame Interessen geeint ist, erscheinen die Rechte der Minderheit ungesichert. Es gibt nur zwei Methoden, diesem Übel zu begegnen: entweder in der Gemeinschaft einen Willen zu schaffen, der von der Majorität - und d. h. von der Gemeinschaft selbst - unabhängig ist; oder in die Gemeinschaft so viele verschiedene Arten von Bürgern aufzunehmen, daß eine ungerechte Vereinigung zu einer Mehrheit sehr unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich wird."

Die erste Methode bedeutet den Verzicht auf volksverantwortliche Regierung; die autokratische Herrschaft bedeutet aber keineswegs mit Gewißheit eine überparteiliche - sie kann sowohl zugunsten der Mehrheit wie zugunsten der Minderheit, aber auch zu beider Ungunsten ausgeübt werden. So bleibt als zweite Methode die des freiheitlichen Pluralismus: Die politische Hoheitsgewalt geht von der Gesellschaft aus; aber die Gesellschaft ist in verschiedene Teile, Interessen und Klassen gegliedert. Die Sicherung der Freiheit geschieht dadurch, daß man eindeutige Übergewichte verhindert - ein Mittel dazu ist die Bildung von Teilregierungen (also die föderalistische Gliederung des Gemeinwesens in Länder), ein anderes die Aufteilung der Macht innerhalb der einzelnen Regierungssysteme ("Government" bedeutet ja im Englischen nicht nur die Exekutive, sondern das ganze Gefüge der politischen Institutionen). Die Autoren des "Federalist" sind sich der Gefahr pluralistischer Zustände bewußt: Es ist möglich, daß zwischen eigennützigen Gruppen Machtkämpfe

ausgefochten werden, deren Ergebnis zu einer Politik führt, die keineswegs im Interesse der Gesamtheit liegt. "Es gibt zwei Methoden, dieses Übel abzustellen: Beseitigung seiner Ursachen oder Kontrolle seiner Folgen." Der erste Weg würde entweder die Abschaffung der Freiheit bedeuten (damit würde ein Übel durch ein noch größeres ersetzt), oder aber man müßte dafür sorgen, daß alle Bürger die gleichen Ansichten, Leidenschaften und Interessen hegen, was indessen undurchführbar scheint.

Man wird über religiöse, politische und mancherlei andere Dinge mit Eifer verschiedene Meinungen vertreten, man wird sich um entsprechende Führerscharen; und wo keine triftigen Gründe vorhanden sind, werden sich Konflikte auf belanglose Probleme gründen - wenngleich die ungleiche Eigentumsverteilung in der bisherigen Geschichte die Hauptquelle aller Spaltungen bildete. Da es, wie gesagt, ausgeschlossen erscheint, gesellschaftliche Parteiungen gänzlich auszuschalten, muß man das Gegeneinander unter Kontrolle halten, die Rechte des einzelnen vor Übermächtigung sichern und die Regierung des Volkes nach Geist und Form aufrechterhalten - eben dies geschieht am besten mit Hilfe einer repräsentativ-republikanischen Verfassung, also durch die Sicherung von Grundrechten und die Vorsorge für solche Weisen der Herrschaftsbestellung, die den Bürgern eine Kontrolle der Amtsinhaber ermöglichen.

Die Neigung der Federalists zu liberalen Anschauungen ist unverkennbar; zugleich aber auch die Einsicht in die Notwendigkeit übergreifender, die freiheitliche Pluralität vom Gruppenanarchismus bewahrender Ordnungsstrukturen.

Die im engeren Sinn "pluralistischen" Ideen und Doktrinen kommen also nicht von ungefähr; sie erwachsen aus tieferliegenden Voraussetzungen. Zu diesen gehören

natürlich auch nicht nur die Gedankengänge politischer Theoretiker und Publizisten, und es wäre unzulänglich naiv, sich sozusagen auf eine doxographische Registrierung pluralistischer Thesen und Argumentationen zu beschränken oder diese auch um Hinweise auf Autoren und Publikationen zu erweitern, die zur sogenannten modernen Pluralismustheorie hinführen.

Deswegen soll wenigstens stichwortartig noch angedeutet werden, daß die Artikulation entsprechender Ideen ihrerseits auf geistes-, sozial- und verfassungsgeschichtlichen Voraussetzungen beruht.

In unserem Zivilisationskreis sind mehrere ziemlich eindeutig regional verortbare Paradigmen von Politik wirksam.

Das eine ließe sich als "etatistisch" kennzeichnen: Politische Ordnung ist gleichsam ohne Souveränität nicht vorstellbar, Politik ist prototypisch das Entscheidungshandeln eines obersten Herrschaftsträgers, sei er eine autoritäre Instanz (wie bei Hobbes) oder die Gesamtheit (wie bei Rousseau).

Das andere Paradigma, man könnte es consociativ nennen, versteht Politik als einen Prozeß des immer wieder neuen Sichvertragens der Bürger und der Gruppen und als Wahrnehmung bestimmter Aufgaben in ihrem Namen und Auftrag - auch da gibt es unterschiedliche Versionen, konstitutionell-monarchische (wie bei Locke) oder demokratisch-soziale (wie bei Laski). Das Gegenüber hat eine historische Tiefendimension. Otto Hintze hat vor Jahrzehnten zwei Typen der Staatsbildung im spätmittelalterlichen Europa nebeneinandergestellt - je nachdem ob das betreffende Gebiet zum karolingischen Reichsverband gehörte, verlief die Begegnung mit dem Römischen Recht unterschiedlich. Bestrebungen zur Etablierung absoluter Herrschaft führten zu gegensätzlichen Ergebnissen, und die

herrschenden Vorstellungen über die Ordnung des Zusammenlebens gestalteten sich verschieden. Hintzes Indikator war es, ob die spätmittelalterliche Ständevertretung dem Dreikuriensystem oder dem Zweikammersystem entsprach.

Jürgen Habermas hat, ohne jede Bezugnahme hierauf, einen weiteren Indikator herauspräpariert: die Art, wie das neuzeitliche Bürgertum seine Naturrechtsvorstellung formuliert: Ist das richtige Recht ein Kulturprodukt, das der Naturwüchsigkeit mühsam abgerungen werden muß, im Namen überlegener Vernunft, oder ist es das Resultat einer Eindämmung der Macht, einer Bindung des ordre positif an einen naturwüchsigen ordre naturel?

Der Unterschied zwischen dem französischen und dem englischen Garten macht anschaulich, worum es geht.

Unterschiedlichen historisch-politischen Erfahrungsräumen entsprechen unterschiedliche Paradigmen von Politik- und unterschiedliche Dispositionen für theoretischen und praktischen Pluralismus.

Der Hinweis darauf mag die Frage nahelegen, ob und inwieweit es fruchtbar ist, über den Pluralismus und seine Probleme sozusagen unhistorisch abstrakt zu rasonieren - und in welcher Weise nicht doch immer auch die jeweiligen konkreten Voraussetzungen und Kontextbedingungen in die Betrachtung einbezogen werden sollten.

3. Trotzdem hat es aber wohl auch seinen Sinn, zu generalisieren und zu abstrahieren, vor allem, wenn eine solche Betrachtung nur eine dienende Funktion hat: das eigentliche Interesse gilt ja im Rahmen dieser Tagung nicht dem politischen Pluralismus, sondern dem Problem von Einheit und Vielfalt in der Kirche.

Angesichts dessen wird man "Pluralismus" auch in politischer Perspektive etwas weitergefaßt bestimmen können, nämlich als eine Auffassung, der es angesichts der Phänomene und Probleme der unitas multiplex, der Einheit und Vielfalt, um die Betonung, die Akzentuierung der Vielfalt zu tun ist.

Von einer "Auffassung" ist die Rede, weil es sich dabei sowohl um deskriptive wie um präskriptive Absichten handeln kann; es gibt z. B. in der Gegenwartsdiskussion soziologische Pluralismusansätze, die insbesondere dazu dienen sollen, faktische Orientierungs-, Interesse- und Gebildepluralitäten zur angemessenen Wahrnehmung zu bringen, und ihnen stehen andererseits normative Doktrinen gegenüber, die sozusagen als ordnungspolitische Leitbilder fungieren sollen.

Beides gehört zur Sache.

Wenn man aber "Pluralismus" in der soeben ange deuteten Weise etwas genereller und abstrakter bestimmt, dann zeigt sich, daß entsprechende Phänomen- und Problemkomplexe keineswegs nur im Kontext der staats- und gesellschaftspolitischen Diskussion der letzten Jahrhunderte eine Rolle spielen.

Auch das soll nur mit wenigen stichwortartigen Hinweisen in Erinnerung gebracht werden.

Schon Aristoteles wandte sich gegen die platonische Überbewertung der Polis-Einheit, weil menschliche Gemeinwesen stets als Einheit in Vielheit begriffen werden müssen. Die Tradition katholischer Soziallehre weist zumindest Parallelen und Berührungen mit der Pluralismustheorie auf<sup>1)</sup>:

1) "Lange bevor der Begriff des Pluralismus aufgekommen ist, trug die katholische Soziallehre 'pluralistischen' Charakter; sie hat seit ihren Anfängen stets die Bedeutung der gegliederten Vielheit in der Einheit der Gesellschaft betont ...: "Götz Briefe", Artikel "Pluralismus", in: Staatslexikon 6. Aufl. (s. Anm. 1971, Bd. 6, Freiburg/Br. 1961, Sp. 295 ff., hier Sp. 298 ff.)

Die Anerkennung des Existenzrechts und des Würdigungsanspruchs vorstaatlicher Sozialgebilde, die Wendung gegen individualistische und gesamt-kollektivistische Tendenzen, die Wahlverwandschaft zum Subsidiaritätsprinzip fallen in dieser Hinsicht ins Auge. Thomas von Aquin und seine Schule haben die Notwendigkeit politischer Ordnung mit dem Argument begründet, daß Menschen und Gruppen verschiedene Interessen verfolgen, verschiedenen Vorstellungen vom Guten nachstreben, und daß dies durchaus naturgemäß ist, weswegen aber eine übergeordnete Autorität dafür sorgen muß, daß nicht Erfordernisse des Gemeinwohls vermöge der Kontinzenzen, der Differenzen und Gegensätze der Partikularziele auf der Strecke bleiben.

Man kann aber auch noch viel weiter ausgreifen:

Pluralismus war bereits ein Problem der alten Hochkulturen und ihrer Sakralreiche. Das ägyptische Reich z. B. entstand aufgrund der Zusammenfassung verschiedener Territorien und im Weg der kämpferischen Integration unterschiedlicher Stämme (mit je eigenen Lebensformen, Kulturen und Weltdeutungen). In der politischen Theologie des Alten Reichs spiegelt sich bereits das Bemühen ab, einen modus vivendi der verschiedenen Reichsglieder zu finden und in der Symbolwelt das entsprechende Ordnungsbild zu entwerfen. Die polytheistischen Götterlehren sind Versuche, den Pluralismus der Weltbilder und Sinnentwürfe der Teilreiche und Teilvölker zu bewältigen, die Einheit in spannungsvoller Vielheit zu denken. Die einzelnen Dynastien und ihre Priesterschulen legen jeweils neue Entwürfe vor, geprägt von unterschiedlichen Konstellationen der politischen und geistigen Mächte, mit zunehmender Integration und "Vergeistigung" der sinngebenden Phänomene und Kategorien, aber mit der immer wieder spürbaren Anstrengung,

das einheitstiftende Prinzip herauszuarbeiten und zu erhöhen. Viele spätere Versuche, die materiale Logik pluralistischer Systeme zu entwerfen, können diese ägyptischen Denkmodelle allenfalls erreichen.

Das Beispiel wurde übrigens noch aus einem besonderen Grund erwähnt. Die Politische Theologie der alten Sakralreiche steht am Beginn der Denktradition der Hochkultur. Maßgebliche Kategorien wurden dort gewonnen und dann über Jahrtausende hinweg weitergegeben bis in unsere Denkwelt; sie wurden zum Teil über das Alte Testament, zum Teil über den Hellenismus und die Stoa vermittelt. Aus dieser Tradition kommen manche Denkfiguren der antiken und auch noch der christlichen Naturrechtslehre (die freilich diese Denkfiguren kraft heilsgeschichtlicher und personalistischer Vertiefung und Erweiterung des Sinnkontextes umgedeutet hat); aber von dort stammen auch Denkfiguren der Einheitsspekulation, die bis in die scholastische Transzendentalienlehre hinein wirksam geblieben sind. Wir wissen heute, wie sehr die Reichsideologie der alten Hochkulturen um die Kategorie der Einheit bemüht sein mußte, angesichts der hohen sozialen Entropiegefahr der politischen Ordnung. Samuel N. Eisenstadt (*The Political Systems of Empires*, New York 1963) hat gezeigt, inwiefern solche Reiche einen unstillbaren Bedarf an sozio-politischer Zentralsteuerung hatten, also den Vorrang der Einheit als politisches Existenzproblem Nummer eins sehen mußten. Eben deshalb kommt in ihrer Politischen Theologie eine Intention zur Wirkung, die das Heil geradezu mit der Einheit identifiziert und daher umgekehrt jede Pluralität eher als eine Gefährdung erscheinen ließ, als ein Phänomen der Widerständigkeit, als ein (allenfalls) notwendiges Übel: Das, was eigentlich not tut und wahr und gut und schön wäre, ist ein "Monismus".

Und im Zusammenhang damit sollte man vielleicht die These diskutieren, daß diese Prägung unserer Denkformen durch eine vorchristliche Politische Theologie bis heute eine unbefangene Stellungnahme zum Pluralismus erschwert - obgleich wir mittlerweile solche Fixierungen ideologiekritisch durchschauen können und auch ihre theologische Fragwürdigkeit erkannt haben, mindestens seitdem Erik Peterson (Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935) dargelegt hat, daß für die christliche Theologie mit der Annahme des trinitarischen Geheimnisses der monistische Denkwang außer Kraft gesetzt sein sollte.

Der Vortragende muß der Versuchung widerstehen, von Haus aus als Politikwissenschaftler, dessen Lehrkanzel einmal die Bezeichnung "Philosophie der Politik und Ideologiekritik" trug, Kommentare zur Theologie der Unitas multiplex zu geben.

Das ist hier nicht seine Aufgabe.

Nach diesem Exkurs muß auf weitere ausführliche Beispiele für historische Ausprägungen pluralistischer Welt- und Gesellschaftsdeutung verzichtet werden; nur die Nennung einiger Stichworte ist vielleicht noch erlaubt: Da ist Heraklit mit seinem Wort vom Widerstreit als dem zeugenden Ursprung des Wirklichen; da ist die Attische Tragödie als Darstellung des Konflikts von Sinnperspektiven und Götterweisungen; da ist dann im Abendland etwa Nikolaus Cusanus mit seiner Überzeugung, daß allein in Gott ein Coincidentia oppositorum zu suchen sei; da ist Gottfried Wilhelm Leibniz, dem es doch wie kaum einem seiner Zeitgenossen um die Versöhnung der Konfessionen und Philosophien zu tun war und der gleichwohl betonte, daß die Optima nicht kompossibel seien, daß ihre Diskrepanz auch von Gottes Güte nicht kurzgeschlossen oder gleichgeschaltet werde.

Manche von uns werden sich in diesem Zusammenhang auch auf einige prägnante Formulierungen Karl Rahners erinnert fühlen, etwa seine These, daß Pluralismus "ein Index der Geschöpflichkeit" sei, nämlich die Konsequenz daraus, daß "der Mensch und sein Daseinsraum (seine Umwelt und seine Mitwelt) trotz der Einheit in Gott und in der Bestimmung und trotz letzter gemeinsamer metaphysischer Strukturen von so verschiedenen und vielfältigen Wirklichkeiten gebildet werden, daß die Erfahrung des Menschen selber von ursprünglich mehreren Quellen herkommt (deren Zusammenspiel nicht von vornherein einheitlich strukturiert ist), und er weder theoretisch noch praktisch diese Vielfalt auf einen einzigen Nenner bringen kann (System'), von dem allein aus diese Vielfalt ableitbar, begreifbar oder beherrschbar wäre ..."

Diesen Pluralismus gibt es in allen Dimensionen des menschlichen Daseins und daher auch im Gesellschaftlichen; es darf hier keine einzige greifbare Instanz geben, die sämtliche gesellschaftlichen oder gar menschlichen Vorgänge autonom und adäquat steuert." Rahner fährt fort: Was man recht verstanden "Toleranz" nennt, hat hier eine ihrer tiefsten Wurzeln. (Und wenn man William James' "Pluralistic Universe" nochmals liest, tut es einem leid, daß der gescheite Pragmatist nicht saubere thomastische und transzendente Philosophie studiert hatte!).

Kurz: Pluralismus ist ein Urphänomen und ein geradezu epochenübergreifendes politisches Problem. Aber damit darf man es sich nicht zu leicht machen. Irgendwie ist Vielfalt in der Einheit ein Charakteristikum jeder menschlichen Gesellschaft. Menschliches Zusammenleben ist stets dadurch geprägt, daß es eine

Pluralität von Zielsetzungen und Streberichtungen gibt; das Gegenteil wäre eine subhumane Einheit - eine Gesellschaft ohne Personen, ohne persönliche Motivation -, und selbst ein Bienen- oder Termitenstaat kennt noch eine Pluralität von Rollen und Funktionen.

Es lohnt sich angesichts dessen doch, daß man - ohne sich in historische Besonderheiten zu verlieren, d. h. unter Aufrechterhaltung des Interesses an prinzipiellen Dimensionen der Problematik, sich noch einmal diese Problematik so vergegenwärtigt, wie sie den Fragestellungen und Antwortversuchen modernen Pluralismusverständnisses entspricht.

Für dieses moderne Verständnis und seine Interpreten liegen die Voraussetzungen ihrer Konzeption in gesellschaftlichen Entwicklungen, die unter der Einwirkung der Aufklärung, der bürgerlichen Emanzipationsbewegung und der Industrialisierung zu einer Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit der Interessen und Überzeugungen geführt haben, die sich nur auf totalitäre Weise abschaffen ließe und deren "Integration nach früher oder andernorts herrschenden hierarchischen Einheitsprinzipien" desto schwieriger ist, je mehr diese Pluralität die Lebenswelt prägt.

Die zunehmende Differenzierung menschlicher Gesellschaften, ihre nicht nur segmentäre, sondern auch funktionale Gliederung, zugleich aber auch die Entfaltung eines Raumes freier Artikulation von Interessen und Überzeugungen führt dazu, daß "vielfältige und verschiedenartige Kräfte - heterogene soziale, ökonomische, politische, weltanschauliche Interessen und Ideen und für sie eintretende Gruppen, Organisationen und Institutionen" wirksam werden. Dies aber gilt nicht nur als ein soziologisch erklärbares Faktum, sondern auch als ein unverzichtbares Moment des Gemeinwohls: "Das Neben- und Miteinander von Unter-

schiedenem, selbst von sich scheinbar Ausschließendem, wird zur Notwendigkeit, wenn es ein Überleben geben soll; es wird zum Gut, wenn Vielfalt und Einheit der menschlichen Gesellschaft gewürdigt und gehütet sein sollen ..." 2) Gegenüber älteren Konzeptionen der "Einheit in Vielfalt" unterscheidet sich der moderne Pluralismus durch die Voraussetzung der öffentlichen Legitimität auch weltanschaulicher Gegensätze; nicht nur Interessen, sondern auch Ansichten über die Bestimmung des Menschen, über die Sinndimensionen gesellschaftlicher Existenz und damit über die richtigen Maßstäbe zur Beurteilung von Interessen und Sinnkonzeptionen treten miteinander in Konkurrenz und Konflikt, und ihre freie Auseinandersetzung gilt als gut und notwendig. Die Konsequenz daraus ist die rechtliche Anerkennung und Sicherung einer prinzipiellen Autonomie und Gleichberechtigung der Träger solcher Interessen und Überzeugungen.

Überhaupt ist ein gedeihliches Zusammenleben unter solchen Bedingungen nur möglich, wenn "die Konflikte einer Regelung, die Konkurrenzverhältnisse einer Ordnung, die Autonomie und Gleichberechtigung der pluralen Kräfte einer rechtlichen Sicherung" unterzogen werden, so daß das Miteinander nicht ungeordnetes Chaos oder schlichte Durchsetzung der jeweils Mächtigsten darstellt, sondern Regeln unterliegt, die ihrerseits sinnträchtig und konsensbedürftig sind, d. h. sich als Ausdruck von "Grundwerten" verstehen lassen.

Es mag offenbleiben, ob und wie diese politikwissenschaftliche These auf den kirchlichen Bereich übertragen werden kann, so daß auch dort die Vielfalt der Berufungen, Geistesgaben, Spiritualitäten und Handlungsperspektiven einer Art "rechtlicher Sicherung" bedarf.

2) Schwan, Alexander, Legitimation, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27, Freiburg 1982

Pluralismus versteht sich also nicht von selbst; das heißt nicht nur, daß er kritisierbar ist, sondern auch, daß die Konzeption theoretische Probleme in sich birgt: Das Prinzip der geistigen Offenheit, der prinzipiellen Gleichberechtigung unterschiedlicher, autonom von ihren Trägern bestimmter Interessens- und Überzeugungspositionen einerseits, ebenso das prinzipielle Erfordernis der Verbindlichkeit gemeinsamer, fundamentaler Konsensgehalte andererseits stehen in einer schwerlich linear auflösbaren Spannung; wo die Pluralität immer schon durch ein überlegenes Einheitsprinzip harmonisiert erscheint, etwa durch eine Hierarchievorstellung, wo daher Konflikte jeweils schon von einer "höheren Instanz" vorweg überboten erscheinen und daher in der Sphäre der Uneigentlichkeit verbleiben, wie zum Beispiel in ständehierarchischen oder "neokorporatistischen" Leitbildern, und überhaupt da, wo sich die Zuordnung der Glieder, der Funktionsträger und das Ineinandergreifen von Interessen und Überzeugungen immer schon (oder immer noch) von selbst versteht, ist die Problemebene des modernen Pluralismus noch nicht erreicht. <sup>3)</sup>

Denn: wo andererseits die Beteiligten einander kein Existenzrecht mehr zusprechen, die Konflikte die gegenüberstehenden Größen in die Inkommensurabilität treiben, wo also Antagonismen keine Basis für Gemeinsamkeit mehr zulassen werden, sind die Grenzen pluralistischer Strukturen in die andere Richtung überschritten. Insofern ist Pluralismus eine prekäre Angelegenheit - aber das ist kein Gegenargument, denn es gilt für jede menschenwürdige Ordnung.

<sup>3)</sup> Die "Rangordnung der Werte", wie sie z. B. Max Scheler in seiner Ethik postuliert, bedeutet daher keinen wirklichen ethischen Pluralismus, im Unterschied zu Nicolai Hartmanns Konzeption der Wertethik, oder zu Georg Simmels oder Max Webers tragischer Konfliktethik (wobei diese beiden Konzeptionen sozusagen schon wieder am anderen Ende des Spektrums liegen, weil sie dem für den modernen Pluralismus, v.a. den Neopluralismus, ebenfalls konstitutiven Grundkonsens nicht Rechnung tragen.

Allerdings sind diese Parolen und Entwürfe nicht unangefochten geblieben. Sie sahen sich mit linker und mit rechter Kritik konfrontiert.

Die Kritik von rechts wurde im deutschen Sprachbereich vornehmlich nach dem Ersten Weltkrieg wirksam, etwa bei Carl Schmitt: Die staatliche Willensbildung werde Parteien und Interessenverbänden ausgeliefert, also sozialen Mächten, die selber keiner öffentlichen Kontrolle unterliegen. So werde die 'Einheit von Volk und Staat einer Zerreißprobe unterworfen. Nach 1945 werden ähnliche Einwände z. B. von Werner Weber erhoben: Das Gemeinwesen werde zum Kampfplatz der Machtgruppen, zur Beute partikularer Interessen; die hoheitliche Sorge um das Gemeinwohl gerate ins Hintertreffen. Die Kritik von links - insbesondere in den USA und in der BRD wirksam - wendet gegen den Pluralismus ein, er gebe zu Unrecht vor, jedem das Seine zukommen zu lassen; pluralistische Systeme seien zu ausgleichender und austeilender Gerechtigkeit unfähig, sie hätten den Charakter von Kartellen etablierter Großmächte auf dem Rücken der übrigen Glieder der Gesellschaft. Korporative Establishments (z. B. die bürokratischen Führungsgarnituren der Sozialpartner) würden privilegiert; kleinere, schwächere, noch unorganisierte Anliegen und Nöte blieben auf der Strecke. Zugespitzte Sonderinteressen strategisch günstig placierter Gruppen (Fluglotsen, Müllkutscher, Zahnärzte) setzen sich durch, Interessen der Allgemeinheit (Am Umweltschutz z. B.) werden lange Zeit hindurch verdrängt, die Interessen der Machtlosen (früher sagte man: der Witwen und Waisen) werden übersehen oder totgeschwiegen. Gesellschaftliche Machtgruppen entziehen sich der öffentlichen Kontrolle, und schließlich bedeute Pluralismus, daß die Aufmerksamkeit auf viele Probleme verteilt wird, so daß das eigentlich Vordringliche und Notwendige zu wenig Interesse findet. Überdies führt Pluralismus zu einem Stil der Willensbildung, der oft auf bloßes "Fortwursteln", auf "muddling-through" hinausläuft und daher kühne Impulse zu einer kreativen Politik gar nicht

aufkommen läßt: denn den Gruppen geht es vor allem um die Wahrung ihres Besitzstandes. Und endlich gibt es den Einwand der Marxisten: der Pluralismus entschärft den Antagonismus der Klassen, der Emanzipationskampf des Proletariats wird zur bloßen Sozialpartnerschaft hinabtransformiert, und das nützt den Mächtigen, schadet den Schwachen.

Übrigens gibt es auch eine scharfe katholische Kritik des Neopluralismus, und abermals aus verschiedenen Richtungen. Ein konservatives Beispiel bietet der "Pluralismus"-Artikel von Götz Briefs im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft (6. Aufl., Bd. VI, 1961), wo dem Pluralismus die Leugnung der "hierarchischen, nach Wertfülle geordneten Struktur" der Einheit vorgeworfen wird, der gegenüber der Vielheit ein zu großes Recht erhalte. Der modernen pluralistischen Struktur von Staat und Gesellschaft schreibt Briefs einen "verhängnisvollen Charakter" zu, es handle sich dabei um eine "Auflösung der Staatsautorität", um die "Zerstörung der objektiven Ordnung des gesellschaftlichen Seins, insbesondere der Hierarchie des Seins". Das linke Pendant dazu könnte man etwa im Umkreis der "Theologie der Befreiung" finden: Wer den großen revolutionären Aufschwung propagiert, wird sich mit dem Pluralismus kaum befreunden, sofern er multiple Loyalitäten, multiple Richtungen des Engagements verlangt und daher die Zusammenfassung der Kräfte gerade nicht begünstigt.

Freilich: diese kritischen Einwände beziehen sich weniger auf den Pluralismus als Konzeption, sondern entweder auf eine sehr einseitige Interpretation (z. B. auf eine so starke Betonung der Pluralität,

daß man im Grunde den Laskischen Gruppenanarchismus im Sinn hat), oder aber auf bestimmte Kontextbedingungen, die die adäquate Umsetzung pluralistischer Konzepte erschweren (z. B. auf eine unterstellte Klassengesellschaft).

(Das drückt sich z. B. darin aus, daß linke Pluralismuskritiker der Sache selbst für eine postkapitalistische Gesellschaft durchaus positive Seiten abgewinnen ...).

Was bleibt noch zu sagen? Sehr vieles ... nur wenige Bemerkungen seien noch erlaubt.

Die eigentlich spezifischen Probleme von heute sind vielleicht gar nicht so sehr solche der Theorie, sondern eher solche der Praxis.

Wie sollen wir angesichts dessen Position beziehen?

Die erste These wäre wohl die, daß es zunächst einmal gilt, den Pluralismus überall da anzunehmen, zu akzeptieren, wo er aus der Not einer Sache oder um der Tugend der Freiheit willen zur Geltung kommen will. Arthur Fridolin Utz OP hat einmal die Maxime formuliert: "So viel Autorität wie nötig, so viel Freiheit wie möglich!" Wenn man die entsprechende Grundhaltung auf das Problem des Pluralismus anwenden will, ergibt sich etwa die folgende Maxime: Angesichts von Pluralitäten so viel Einheit, wie spontan möglich; über den Bereich des ungezwungenen Konsensus hinaus aber nur so viel Einheit wie nötig; denn erzwungene Einheit ist problematisch.

Konkret bedeutet das beispielsweise, daß man angesichts von Differenzen nicht von vornherein Mißtrauen entwickeln, andere Positionen und Interessen nicht von vornherein verdrängen oder vereinnahmen sollte ("Vereinnahmung" wäre es etwa, wenn man solche andere Auffassungen oder Strebungen derart ins Eigene hinein umdeuten oder umlenken wollte, daß sie ihre Authentizität verlieren, also in Entfremdung verfallen würden).

Zum andern freilich - und das wäre die zweite These - gilt es dort Widerstand zu leisten, wo der Pluralismus die Gesellschaft zu sprengen droht, wo Konflikte unerträglich werden. In dieser Hinsicht spitzt sich das Problem des Pluralismus zum Problem des Konflikts zu. Demgemäß ist auch die Ethik des Pluralismus zu einem erheblichen Teil so viel wie die Ethik des Konflikts.

Dazu gibt es noch manche mögliche Hinweise

- einerseits auf die Probleme der angesichts der Konflikte produktiven Bewußtseinshaltung,
- andererseits auf Möglichkeiten struktureller Problembewältigung, insbesondere also auf institutionelle Arrangements der Verarbeitung von Dissens und Konflikt in pluralistischen Gemeinwesen, d. h. angesichts von Interessenkonflikten und Wahrheitskonflikten.

Aber das wäre ein weiterer Vortrag.

Vielleicht genügt es, an dieser Stelle nur noch an eine alte Regel zu erinnern, die auch im pluralistischen Zeitalter nicht gering geschätzt werden sollte:

In necessariis unitas: wo und insoweit es nötig ist: Einheit;

in non necessariis libertas: wo Notwendigkeit nicht zwingt: Freiheit;

in omnibus caritas - in allem aber die Haltung, die das Wohl der anderen bejaht und demgemäß handelt.

(aus: Heinrich Schneider, Ethik des Pluralismus aus gesellschaftlich-politischer Sicht, in: Nouvelle Revue luxembourgeoise 2/1974, S. 111-121, hier 117-121)

Von hier aus ist es nun möglich, die Probleme ein Stück weiterzuführen (zumal über Konfliktstrukturen und ihre Bewältigung in den letzten Jahren intensiver diskutiert wurde als über den Pluralismus).

Zunächst sollte man sich vor Augen halten, daß es unterschiedliche Konflikttypen gibt. Eine für unser Thema besonders wichtige Unterscheidung ist jene zwischen *Interessen-* und *Prinzipienkonflikten*. In Interessenkonflikten geht es um die Verteilung knapper Güter; das geläufigste Beispiel ist das Ringen um die Verteilung des Sozialprodukts, das uns aus allen westlichen Staaten geläufig ist: Die einen versuchen ihre Position auf Kosten anderer zu verbessern, die verschiedenen Ansprüche und Forderungen stehen gegeneinander, finden unterschiedliche Einschätzung; Unternehmer und Arbeitnehmer, Industrie und Landwirtschaft, Vertreter ärmerer und reicherer Regionen nehmen am Tauziehen teil. Vielleicht einigt man sich, vielleicht schließt man einen Waffenstillstand, Vor- und Nachteile werden abgewogen, vielleicht durch flankierende Maßnahmen kompensiert — dies ist das Phänomen, an Hand dessen „Pluralismus“ in westlichen Gesellschaften meist beschrieben wird.

Aber das betrifft nur eine von mehreren Dimensionen des Pluralismus, so wie der Interessenkonflikt nicht den einzigen Konflikttyp darstellt. Wo Interessen einander gegenüberstehen, erhebt sich die Frage nach den Kriterien ihrer Beurteilung. Eine solche Beurteilung ist möglich entweder im Lichte anderer Interessen, oder aber an Hand von Maßstäben, die gleichsam jenseits dieser Ebene der Interessenartikulation oder -durchsetzung liegen. Es geht dann namentlich um Prinzipien, um Normen, um praktische Wahrheiten. So lange man sich über diese klar ist, weiß man, nach welchen Gesichtspunkten Interessen zu würdigen sind. So lange es eine Hierarchie der Ansprüche, eine Rangordnung der Bedürfnisse und der Güter gibt, und einen Konsensus eben darüber, ist der Widerstreit von Interessen nicht prekär. Was aber geschieht, wenn solche Maßstäbe selbst strittig werden, wenn Wahrheiten, Normen und Prinzipien miteinander in Konkurrenz und Widerstreit geraten? Das Problem besteht darin, daß man seine Interessen selber definieren kann, daß aber Wahrheiten und Normen unverfügbar sind. Daraus ließe sich ableiten, daß verschiedenen Konflikten unterschiedliche Ethosformen und ethische Weisungen angemessen wären: im Interessenkonflikt scheint z. B. Verständigungsbereitschaft, ja Bescheidung eine Tugend zu sein (also der Verzicht auf die Durchsetzung eigener Interessen zum Wohle anderer), während im Prinzipienkonflikt Treue zur Wahrheit, Standfestigkeit geboten sein mag. Aber die Sache ist nicht so einfach, wie sie aussieht. Die Gegenüberstellung von Interessen- und Prinzipienkonflikten ist nämlich einigermaßen abstrakt: in aller Regel sind Interessen- und Prinzipienkonflikte miteinander verbunden oder aufeinander bezogen. Zum einen bringen politische Prinzipienkonflikte meist Interessenkonflikte mit sich: Wer sich im Dienst der Wahrheit glaubt, Normen und Prinzipien für allgemeinverbindlich hält, wird sie in der Gesellschaft durchsetzen wollen; das führt zum Streben nach Macht, zum Wetteifer um Durchsetzungschancen (und die dazu nötigen Ressourcen: Einfluß auf Massenmedien, Gewinnung von Anhängern usw.) — und eben damit ist ein Interessenkonflikt im Gang. Zum andern können Interessenkonflikte zu Prinzipienkonflikten hochstilisiert werden: auch wo es nur um pragmatisch lösbare Verteilungsprobleme geht, kann man sich moralisch engagieren; man kann sagen, die eigene Ehre stehe auf dem Spiel oder die Gerechtigkeit der Welt stehe oder falle mit der Durchsetzung der betreffenden Forderung. So ist es übrigens sehr oft. Umgekehrt ist die „geschäftsmäßige“ Austragung von Interessenkonflikten, das pragmatische, distanzierte „Bargaining“ eher die Ausnahme. Das gilt vornehmlich dann, wenn auch Interessenkonflikte öffentlich, vor einem resonanzkräftigen Publikum, ausgetragen werden, und wenn es üblich wird, Interessenansprüche mit prinzipiellen (oder „prinzipiell“ klingenden) Aussagen abzustützen, wenn also Interessenvertreter sich entsprechende Ideologien verschaffen — Rechtfertigungslehren, die mit dem Anspruch auf Wahrheit auftreten, so daß dann Interessenkonflikte auf der ideologischen Ebene eine quasi-prinzipielle (oder pseudo-prinzipielle) Widerspiegelung finden.

Das hat Konsequenzen. Einerseits werden prinzipielle Ansprüche verdächtigt, sie wollten nur Interessen- und Machtansprüche verbrämen. Andererseits wird artikulierten Interessen entgegengehalten, sie seien bloßer Ausdruck des Machtstrebens und müßten sich erst einmal prinzipiell legitimieren, d. h. im Lichte einer „Wahrheit der Dinge“ als berechtigt erweisen. Interessenpluralismus ist also, wenn man das Modewort verwenden darf, „hinterfragbar“ unter Bezugnahme auf Wahrheit und Legitimität; Prinzipienpluralismus ist „hinterfragbar“ unter Bezugnahme auf dahinterstehende Interessen.

Diese Mechanismen der Umfunktionierung stehen im Hintergrund jenes Prozesses, der die moderne westliche Konzeption von „Pluralismus“ erst praktikabel gemacht hat: nämlich der Transformation von Wahrheitskonflikten zu einer spezifischen Art von Interessenkonflikten. Dabei werden Prinzipien, Normgehalte, praktische Wahrheiten zu sogenannten Wertpräferenzen umgedeutet, zu „ideellen Interessen“, die mit anderen Interessen kommensurabel werden: Man nimmt sie als subjektive Meinungen, deren Anerkennung Lust verursacht, deren Ablehnung Unlust erzeugt, und deren entsprechender Geltungswert dann gegenüber anderen Vor- und Nachteilen auf die Waage gelegt werden kann. Charakteristisch hierfür ist, daß es nun möglich wird, in bezug auf Überzeugungen die Frage zu stellen: Was ist dir das wert? Oder daß umgekehrt — ebenfalls in bezug auf Überzeugungen, Gewissensurteile, „praktische Wahrheiten“ u. dgl. — die Wendung auftaucht: „Das kauf ich dir nicht ab!“. Bemerkenswerterweise sind überall da, wo es um Normen und um praktische Verbindlichkeiten geht, die Begriffe des Wertes und der Wertung, der Wertsysteme und der Wertpräferenzen schon zu Selbstverständlichkeiten unserer vorwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen, ja selbst unserer philosophischen Sprache geworden. „Pluralismus“ wird z. B. darin gesehen, daß verschiedene Gesellschaften oder Gruppen verschiedene „Wertsysteme“ praktizieren — daß in manchen sogenannte „religiöse Werte“ höher stehen, in anderen dagegen sogenannte „ökonomische Werte“, u.s.f. Was dabei übersehen wird, ist der Umstand, daß der Wertbegriff selbst in die ökonomische Sphäre gehört und daher eine kategoriale Vorentscheidung bedeutet. Das weiß jeder Marxist (wenn er sich an die Denkformen Waren-produzierender Gesellschaften erinnert), das weiß aber auch so mancher Nicht-Marxist (es genügt vielleicht, an Denker wie Hannah Arendt, Carl Schmitt oder Eric Voegelin zu erinnern). *Die Umdeutung von Gewissensfragen zu Wertproblemen macht Wahrheitsantagonismen fungibel und bringt den Pluralismus der Wahrheiten und Ideen sozusagen in eine Marktwirtschaft der Meinungen ein. Und nun stellt sich erst die Kernfrage einer Ethik des Pluralismus: Was kann geschehen, damit am Ende die marktbeherrschende Position in diesem Feld nicht den Reklametüchtigsten, den Besitzern der größten Marktmacht und ihren Interessen anheimfällt — denn das sind, gelinde gesagt, nicht immer die mit dem sensibelsten Gewissen. Wahrscheinlich reicht es weder aus, den Ideenmarkt dem (vielleicht manipulativen) Mächtenspiel der Meinungsmacher zu überlassen, noch auch das arithmetische oder geometrische Mittel aller Ideologien zu errechnen und zum Maßstab der politischen Humanität zu erklären. Was aber bietet sich dann als Weg zur Bewältigung an?*

Vorerst ist es nützlich, zwei Ebenen zu unterscheiden; einmal die des Bewußtseins, und zum anderen die des institutionalisierten Handelns.

Auf der Ebene des Bewußtseins liegt es wohl in erster Linie nahe, sich der Anstrengung des Dialogs zu unterziehen: Es gilt, das Ringen um den ungezwungenen Konsensus weiterzuführen, aber auch das Ringen um Klarheit darüber, in welchen Dingen aus welchen Gründen Dissens (vorerst) bestehen bleibt. Maßstäbe und Kriterien für das Miteinander und das Gegeneinander, für die Legitimität von Einheit und Verschiedenheit müssen argumentativ ermittelt und ausgewiesen werden, und

Ansprüche auf Einheit wie auf Besonderheit müssen sich im Konfliktfall kritisch befragen lassen. Man sollte nicht von vornherein defaitistisch sein, was die argumentative Kraft der Vernunft betrifft; immerhin hat sie schon mehrmals in „pluralistischen“ Wahrheitskrisen produktiv wegweisend gewirkt — es genügt, sich an Sokrates zu erinnern (angesichts der antagonistischen Behauptungen der linken und der rechten Sophistik), oder an Thomas von Aquin (angesichts des Widerstreits der philosophischen und theologischen Weltdeutungen seiner Zeit). Vielleicht gibt es Chancen einer produktiven Synthese auch da, wo wir bislang nur die Alternative unversöhnlichen Gegenübers oder fauler Kompromisse zu sehen vermeinten.

Auf der Ebene des Handelns und der Institutionen freilich bietet sich eine Vielzahl von Strategien an, die man erst einmal zur Kenntnis nehmen und nach ihren guten und schlechten Eigenschaften beurteilen sollte, bevor man sich für eine von ihnen entscheidet. Hier und jetzt sind dazu allerdings nur wenige, vergrößernde und auswählende Andeutungen möglich.

Man kann erstens in einer pluralistischen Situation den Konflikt durchkämpfen wollen — mit allen Mitteln, im Extremfall „bis aufs Messer“. Aber das wäre ein Grenzfall. Er bedeutet den Bürgerkrieg oder eine totalitäre Struktur.

Man kann zweitens versuchen, „Koexistenz“ im Rahmen formaler Verkehrsregeln einzuführen und zu praktizieren — das ist das Rezept Immanuel Kants: Das, worin die Pluralität besteht, wird zur reinen Privatsache erklärt, die öffentliche Ordnung wird diesen Privatangelegenheiten (Weltanschauungen usw.) gegenüber zur Neutralität verpflichtet. Die Ordnung selbst wird zu einem System formaler Rechtsnormen, zu einem Kodex von Verfahrensregeln, die die Koexistenz der Leitbilder und Interessen erlaubt und Friedlichkeit der sozialen Beziehungen garantiert: „Jeder“, so sagt Kant, „darf seine Glückseligkeit auf dem Weg suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, ähnlichen Zwecken nachzustreben, nicht Abbruch tut“; das Öffentliche Recht ist dabei der Inbegriff jener äußeren Gesetze, welche die Freiheit eines jeden (beziehungsweise hier: einer jeden Gruppe) so weit einschränken, daß sie mit der Freiheit eines jeden anderen (jeder anderen Gruppe) zusammenstimmen kann.

Freilich funktioniert diese inhaltliche Entleerung des öffentlichen Lebens nicht so recht, vor allem sofern alle Rechtsinstitutionen doch auch gewisse „inhaltliche“ Neigungen haben, und insbesondere, wenn im Zeitalter der modernen Gesellschaftspolitik Interessen und Überzeugungen ins politische Spiel kommen müssen.

So bietet sich drittens ein „klassisches“ Modell der Bewältigung des Pluralismus an: seine Begrenzung und Eindämmung durch die Autorität, insonderheit die *Autorität der Vernunft*. Eine prägnante Umschreibung dieses Wegs bietet John Stuart Mill: Die Gesellschaft ist in Gruppen gespalten (Mill spricht ausdrücklich von Klassen). Aber eine Mehrheitsdiktatur wäre bedenklich. Daher muß man erstens den Zuständigkeitsbereich allgemeinverbindlicher Entscheidungen begrenzen, d. h. Grundrechte einführen, die eine Privatsphäre schützen, innerhalb derer das Leben frei gestaltet werden kann. Zweitens aber muß man da, wo tatsächlich einheitliche Regelungen getroffen werden müssen, diese Regelungen der Autorität der Vernunft unterstellen, indem die Entscheidungsvollmacht an jene übertragen wird, die durch besondere Qualitäten des Wissens und Gewissens hervorragen. Die Bevollmächtigung der Urteilsfähigsten (sozusagen der „Objektivsten“) soll die höhere Richtigkeit und Allgemeinzumutbarkeit der zu treffenden Regelungen garantieren, soll sicherstellen, daß jeder Gruppe das ihrige an Rechten und Pflichten zugesprochen wird. Im Grund handelt es sich um eine uralte Konzeption: die Freiheit der Einzelnen und Gruppen soll an das Gemeinwohl gebunden werden; worin dieses besteht, und wieweit diese Bindung gehen soll, müssen jene entscheiden, denen die Kompetenz dazu kraft ihrer Qualitäten übertragen wird.

Problematisch wird dieses Modell allerdings dann, wenn die Kriterien für diese Qualitäten selbst umstritten werden, d. h. wo Eliteansprüche fragwürdig sind. So hat man in der Epoche der Massengesellschaft ein viertes Modell der Bewältigung des Pluralismus entworfen, das sich den *Mechanismus des Wettbewerbs* zunutze macht: Es gibt eine Mehrheit von konkurrierenden Gruppen mit gegensätzlichen Zielsetzungen; aber es muß regiert werden. Also wird einer Gruppe oder Gruppenkoalition die Regierungsvollmacht auf Zeit eingeräumt; gegen Einseitigkeit wird dadurch Vorkehrung getroffen, daß eine Alternative die Chance erhält, die Regierenden zu kritisieren und abzulösen. Am elegantesten funktioniert dieser Mechanismus bekanntlich in einem *parlamentarischen Zweiparteienregime*: die Regierenden müssen um ein Maximum an Vertrauen (an Wählerstimmen) bemüht sein, werden daher die Einseitigkeit ihres Programms mildern; die Opposition muß ebenfalls auf Stimmenmaximierung ausgehen; so strebt die Linke nach Stimmengewinn von rechts, die Rechte nach Stimmengewinn von links, man tendiert zur Mitte, und es kommt zugleich zu einer Art dynamischer Gewaltenteilung zwischen den heute Regierenden (und vielleicht morgen Kontrollierenden) und den heute Kontrollierenden (und vielleicht morgen Regierenden). Der Pluralismus wird sozusagen in die Zeitdimension projiziert: die Gruppen erhalten nacheinander eine Chance des Bewerbs um die Regierungsmacht.

Das Gegenstück dazu ist das *Modell der Konkordanz*: die einheitlichen Regelungen werden auf der Basis einer „amicabilis compositio“ getroffen, alle müssen sich auf eine Lösung einigen; anders ausgedrückt: jede Gruppe hat eine Veto-Position. Das „klassische“ Modell ist die urtümliche Palaverdemokratie; aber es gibt modernere Beispiele, die freilich die Grenzen dieses Verfahrens erkennen lassen: etwa die Kultusministerkonferenz in der BRD, oder der Ministerrat der Europäischen Gemeinschaft seit de Gaulles Veto gegen die Praktizierung des Mehrheitsprinzips. Die Gefahr geht dahin, daß Entschlüsse unterbleiben oder nach dem Geleitzugprinzip erfolgen (der Langsamste bestimmt die Geschwindigkeit des Ganzen), beziehungsweise auf der Basis des bequemsten gemeinsamen Nenners. Wenn überhaupt Beschlüsse zustandekommen, dann meist nur auf Grund mühsamer Verhandlungen über „Package deals“, „Kapitulationen“ — es handelt sich dann um einen „erkauften“ Konsensus, also um Kompensationsgeschäfte, die die Bilanz der Vor- und Nachteile aus den zu treffenden Regelungen für alle Beteiligten akzeptabel machen.

Diesem fünften Modell (der Konkordanz) ähnlich ist das sechste, das des *Proporzes*: Das Prinzip der amicable compositio wird sozusagen abgeschwächt, auf die Stärkeverhältnisse hin relativiert; nicht jede Gruppe hat ein Vetorecht. Andererseits wird auch nicht — wie im Wettbewerbsmodell — ein Teil der gesellschaftlichen Kräfte ausgeschaltet und auf die spätere Chance eines Machtwechsels vertröstet, sondern der Einfluß auf die Formulierung der einheitlichen Regeln und Maßnahmen wird nach Maßgabe der relativen Gruppenmacht aufgeteilt. Die Politik ist dann nicht die des gemeinsamen Nenners (oder der zeitweise freien Bahn für die Regierungsmehrheit), sondern die Vektorsumme, also die Resultante des gesellschaftlichen Kräfteparallelogramms.

Siebtens endlich gibt es das Modell einer *funktionalen Verschränkung von Gruppen dadurch*, daß man ihnen bestimmte politische Institutionen an die Hand gibt, jedoch diese Institutionen in ein bestimmtes Zuordnungsverhältnis setzt — mit dem Effekt, daß erst ein bestimmtes Zusammenwirken der Gruppen politisch effektiv wird. Das klassische Beispiel ist etwa das Zweikammersystem, wie es von Montesquieu beschrieben wird: Aristokratie und Bürgertum werden aufeinander zu institutionalisiert. Andere Beispiele gibt es viele, vom alten aristotelischen Konzept der gemischten Verfassung bis zu James Harrington im 17. Jahrhundert.

So steht gleichsam ein reichhaltiges Warenlager an institutionellen Mustern, vorfabrizierten Strategien zur Verfügung. Die genauere Analyse würde zeigen, daß jedes dieser Modelle spezifischen Problemstellungen angemessen sein mag (das Pro-

porzsystem bietet sich für Interessenpluralismen z. B. eher an als für Prinzipienpluralismen). Und sicher könnte man noch manche andere Strukturmodelle ersinnen und erproben. Die Erfahrung der Geschichte spricht zudem dafür, daß angesichts komplexer gesellschaftlicher Konstellationen auch komplexe institutionelle Arrangements erforderlich sind (so daß es nützlich wäre, sozusagen in Richtung auf Modelle einer gemischten Verfassung weiterzudenken, um alle nutzbaren Mechanismen der Artikulation und der Bewältigung von Pluralismus fruchtbar zu machen.

Aber das wäre ein weites Feld, es geht in die vergleichende Verfassungstheorie über . . .

Vielleicht mag ohnehin mancher von uns meinen, daß mit dergleichen Erwägungen das Thema längst gesprengt wurde. Aber seit Platon und Aristoteles, seit den Begründern der europäischen Politischen Ethik, wissen wir, daß Verfassungen ein politisches Ethos institutionalisieren und daß Institutionen geronnene Entscheidungen sind. Daher gehören die Möglichkeiten institutioneller Gestaltungen durchaus mit in den Rahmen einer Ethik des Pluralismus.

Ein weiteres allerdings gehört auch noch in diesen Zusammenhang, und es ist schon in Verbindung mit dem Problem der Ökumene, an Hand einer These Karl Rahners, ins Blickfeld gerückt worden: Zwischen dem Bewußtsein und den Institutionen besteht ein dialektischer Zusammenhang. Institutionen prägen das Bewußtsein mit. Bewußtseinstellungen und Verhaltensweisen tragen ihrerseits die Institutionen und geben ihnen Leben.

Das heißt: für beide Bereiche, für die institutionellen Formen wie für die dialogischen Bemühungen gilt eine Grundregel, an der sich die Ethik des Pluralismus orientieren sollte: In necessariis unitas — im Notwendigen Einheit; in non necessariis libertas — im Nichtnotwendigen Freiheit; in omnibus caritas — in allem aber die Haltung, die das Wohl der anderen bejaht und demgemäß handelt.