

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Christian Spieß (ed.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Das demokratische Potenzial der Arbeitsgesellschaft und ihres Sozialstaates. Zu einem nicht geführten Gespräch zwischen Jürgen Habermas und der christlichen Sozialtradition

in: Christian Spieß (ed.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, pp. 133–192

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010

https://doi.org/10.30965/9783657769360_008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Christian Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Das demokratische Potenzial der Arbeitsgesellschaft und ihres Sozialstaates. Zu einem nicht geführten Gespräch zwischen Jürgen Habermas und der christlichen Sozialtradition

in: Christian Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, S. 133–192

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010

https://doi.org/10.30965/9783657769360_008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Das demokratische Potenzial der Arbeitsgesellschaft und ihres Sozialstaates.

Zu einem nicht geführten Gespräch zwischen Jürgen Habermas und der katholischen Sozialtradition

Jürgen Habermas, der im Juni 2009 seinen 80. Geburtstag feiern konnte, ist seit den 1970er Jahren auch für die katholische Theologie zu einem wichtigen Gesprächspartner geworden. Insbesondere die Fundamentaltheologie und die Praktische Theologie haben in vielfältiger Weise auf Habermas Bezug genommen,¹ und seit den späten 1980er Jahren sucht auch Habermas selbst immer wieder den Dialog mit Theologen.² Allerdings fällt auf, dass die Christliche Gesellschaftsethik in diesem Zusammenhang bisher kaum in Erscheinung getreten ist, obwohl gerade in diesem theologischen Fach die Schnittflächen zu Habermas' gesellschaftstheoretischen und moralphilosophischen Arbeiten besonders groß sind.

Auf der Lehrbuch-Ebene hat Arno Anzenbacher als erster Vertreter des Faches Jürgen Habermas zu einem 'besonders wichtigen Gesprächspartner' erklärt und sich dabei nicht nur auf seine viel beachtete Diskursethik, sondern ausdrücklich auch auf die Theorie des kommunikativen Handelns bezogen.³ Dennoch ist ein über die Diskursethik hinausgehendes Gespräch zwischen Habermas und der katholischen Sozialtradition bis heute nicht recht in Gang gekommen.⁴ Grund genug also für den Versuch, an dieser Stelle einen Beitrag zu einem solchen 'nicht geführten Gespräch' zu versuchen – und dazu ein Thema in den Blick zu nehmen, das für 'beide Seiten' gleichermaßen von Interesse war und ist: die Frage nach den freiheits- und demokratieverbürgenden Chancen der modernen (Arbeits-)Gesellschaften und ihrer seit dem späten 19. Jahrhundert entstehenden Sozialstaaten. Dabei könnte sich zeigen, dass hier wechselseitig erhebliche Lernchancen bestehen, denn 'beide Seiten' stammen ja nicht nur von verschiedenen sozialphilosophischen Ufern ab, sondern differieren auch deutlich in ihrer Wahrnehmung des 'real bestehenden' Sozialstaates und seiner Leistungsfähigkeit. Da sich aber beide keineswegs mit den Verwerfungen kapitalistischer Marktwirtschaften einfachhin abfinden wollen, kennzeichnen sie sich gleichermaßen durch gesellschaftskritische und reformpolitische Absichten; und diese dürften, so ist zu hoffen, durch ein solches Gespräch durchaus gewinnen.

¹ Zu nennen sind hier etwa Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976; Norbert Mette/Hermann Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf 1983 und Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1985; vgl. als ersten bilanzierenden Überblick Edmund Arens, *Theologie nach Habermas. Eine Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 9-38.

² Jürgen Habermas, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* (1988), in: Ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 127-156.

³ Vgl. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1997, 116; vgl. auch schon den Abschnitt zu Apel und Habermas in seiner Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992, 244-254.

⁴ Einen ersten, deutlich von Habermas inspirierten systematischen Ansatz zur Reformulierung der christlichen Gesellschaftsethik auf diskursethischer Grundlage haben vorgelegt: Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse, *Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis*, in: Dies. (Hg.), *Jenseits katholischer Soziallehre*, Düsseldorf 1993, 215-291. In den 1990er Jahren konnte der Bezug zur Diskursethik in der katholischen Gesellschaftsethik dann geradezu hegemonial werden (vgl. u. a. Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hg.), *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen-Basel 1995). Allerdings ist der Habermassche Einfluss im Fach in den letzten Jahren wieder deutlich rückläufig. Habermas selbst scheint auf Texte christlicher Sozialethiker bis heute nicht explizit reagiert zu haben.

Vor diesem Hintergrund will ich zunächst – in einer dem Autor gebührenden Ausführlichkeit – nachzeichnen, wie sich das Theorieprogramm von Jürgen Habermas zur Idee und Realität der 'sozialstaatlichen Massendemokratie' der Bundesrepublik Deutschland verhält und inwiefern Habermas hier – in Aufnahme und Fortführung der staatsrechtlichen Kontroverse der frühen 1950er Jahre zwischen Ernst Forsthoff und Wolfgang Abendroth um das Sozialstaatsgebot des Grundgesetzes – eine im Kern sozialstaatskeptische Auffassung entwickelt, der zufolge sozialstaatliche Leistungen in der Gefahr stehen, das mit dem Demokratieversprechen der Neuzeit eröffnete Potenzial politischer Teilhabe und republikanischer Selbstbestimmung eher zu unterlaufen als zu befördern (1.). Im zweiten Schritt will ich dann nachzeichnen, inwiefern die deutschen Traditionen des sozialen Katholizismus seit dem späten 19. Jahrhundert an der Etablierung eines arbeitgesellschaftlichen Sozialversicherungsstaates mitwirkten und in diesem Zusammenhang eine grundsätzlich sozialstaatsfreundliche Position entwickelten, die an das demokratisch-emanzipatorische Potenzial der neuzeitlichen Arbeitsgesellschaften anzuknüpfen versucht und von der Habermasschen Sozialstaatskritik nur sehr partiell getroffen wird (2). Dabei soll es nicht zuletzt auch um die Frage gehen, inwiefern das Institutionengefüge und Normativitätsprofil der deutschen Sozialstaatstradition, die in den letzten Jahren massiv unter Druck geraten ist, auch unter den unübersichtlichen Komplexitätsbedingungen heutiger Arbeitsgesellschaften noch Anknüpfungspunkte für die politische Verwirklichung der Ideen von Freiheit und Gleichheit, von Emanzipation und Selbstbestimmung, von demokratischer Selbstregierung und politischer Teilhabe in Aussicht zu stellen vermag.

1. Habermas und der Sozialstaat der Bundesrepublik: 'Derivierte Privatautonomie', 'autoritärer Wohlfahrtsstaat' und das 'Ende der arbeitgesellschaftlichen Utopie'

1.1 Zwischen 'beherrschtem Lebensraum' und 'sozialer Demokratie': Jürgen Habermas und die 'Forsthoff-Abendroth-Kontroverse' der 1950er Jahre

1.1 Der Sozialstaat als Beherrscher und Entmündiger: Ernst Forsthoffs 'konservativer Schauer'

Als sich Jürgen Habermas auf dem Hintergrund der Querelen zwischen Horkheimer und Adorno um die Frage seiner Habilitation im Jahr 1959 entschloss, seine Stelle als Forschungsassistent am Frankfurter Institut für Sozialforschung zu kündigen und die geplante Schrift bei Wolfgang Abendroth in Marburg einzureichen, waren die politischen Nachwirkungen des unter dem Stichwort 'Forsthoff-Abendroth-Kontroverse' bekannt gewordenen Streits um die Interpretation des Sozialstaatsgebots des Bonner Grundgesetzes noch deutlich zu spüren.⁵

⁵ Den Beginn dieser Kontroverse markierte ein Referat von Hans Peter Ipsen (1907-1998), einem der 'furchtbaren Juristen' des Dritten Reiches, der 1936 zum Nachfolger des nach Königsberg gewechselten Ernst Forsthoff an die rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Hamburg berufen wurde, wo er auch nach 1945 sein Ordinariat ungehindert fortsetzen konnte. Ipsen hatte auf der Göttinger Staatsrechtslehrertagung 1951 die These vertreten, dass "die Entscheidung des Grundgesetzes zum Sozialstaat" nicht etwa "eine unverbindliche Verheißung" darstelle, sondern die "Bereitschaft und Verantwortung, Aufgabe und Zuständigkeit seines Staates zur Gestaltung der sozialen Ordnung" proklamiere. Und diese "Gestaltung der Sozialordnung" beziehe auch "die Neu- und Anders-Gestaltung der Eigentumsherrschaft bis hin zu seiner Neu-Verteilung" ein (Hans Peter Ipsen, Enteignung und Sozialisierung, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, Bd. 10, Berlin 1952, 74-123, 74f.). Auf dieses Ipsen-Referat reagierten Forsthoff wie Abendroth mit ihren für die Bonner Staatsrechtslehrertagung von 1953 vorbereiteten Texten. Abendroth, der nach dem Krieg in den Vorstand der Staatsrechtslehrer-Vereinigung gewählt worden war und ihm noch 1952 angehörte, durfte allerdings, so die Entscheidung des neuen Vorstandes, auf dieser Tagung nicht vortragen. "Ich habe in Form von Diskussionsbeiträgen praktisch dennoch referiert und das geplante Referat in der Festschrift Bergstraesser

Auf der Bonner Tagung der deutschen Staatsrechtslehrer vom Oktober 1953 hatte der aus der Carl Schmitt-Schule stammende und in Heidelberg lehrende Jurist Ernst Forsthoff⁶ ein Grundsatzreferat gehalten, in dem er die sozialstaatlichen Bestimmungen des Bonner Grundgesetzes als mit dem Rechtsstaatsprinzip unvereinbar bezeichnete und diesem strikt unterordnete.⁷ Auch wenn der Rechtsstaat, so Forsthoffs Kernthese, unter den Bedingungen heutiger Gesellschaften durchaus einen "sozialen Auftrag" habe und keineswegs "als Schutzburg der beati possidentes mißbraucht" werde dürfe,⁸ so ändere dies nichts daran, dass "radikale Sozialstaatlichkeit .. zwangsläufig bei einem Verwaltungsstaat" ende, "der nicht mehr Rechtsstaat sein kann".⁹ Denn wenn man den Rechtsstaat "in seiner vollen Strenge" ernst nehme, sei er mit den "sozialstaatlichen Forderungen und Gehalten",¹⁰ so berechtigt diese auch geworden sein mögen, nicht in Einklang zu bringen. Er beziehe sich nämlich auf Abwehrrechte gegenüber der Staatsgewalt, d.h. "auf einen Staat, der sich Grenzen setzt, der den Einzelnen seiner gesellschaftlichen Situation, wie sie ist, überläßt". Demgegenüber ziele der Sozialstaat mit seinen Teilhaberechten auf "einen leistenden, zuteilenden, verteilenden, teilenden Staat", der den Einzelnen je nach den konkreten Notlagen und Gegebenheiten "durch Gewährleistungen zur Hilfe kommt".¹¹ Während Freiheitsrechte ihrer Natur nach aber einen "im vorhinein normierbaren, konstanten Umfang" hätten und in eine klare Gesetzesform gegossen werden könnten, hätten soziale Rechte "einen vernünftigen Sinn nur im Rahmen des im Einzelfalle Angemessenen, Notwendigen und Möglichen",¹² so dass sie sinnvollerweise nicht Gegenstand des Verfassungs-, sondern nur des Verwaltungsrechts sein könnten.

Allerdings verbinden sich, so Forsthoff, mit einer solchen Anerkennung des Sozialstaatsprinzips auch auf der Ebene des Verwaltungsrechts noch erhebliche Gefahren: So würde das Prinzip des 'Sozialen' geradezu zwangsläufig "Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten"¹³ hervorrufen, die mit den Mitteln des Rechts nicht zu lösen seien, denn "die einen werden auch die Regulierung von Machtlagen, wie die Sozialisierung und das Mitbestimmungsrecht, dem Sozialen zurechnen, die anderen dem widersprechen"¹⁴. Vor allem aber bestehe hier eine permanente Bedrohung der Freiheits- und Eigentumsrechte der Einzelnen, d.h. die "Gefahr einer uferlosen Erstreckung des Sozialen je nach den

veröffentlicht." (Wolfgang Abendroth, Ein Leben in der Arbeiterbewegung, Frankfurt 1976, 213; vgl. Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, Bd. 10, Berlin: de Gruyter 1954, 85-92)

⁶ Ernst Forsthoff (1902-1974) hatte 1933 die Nachfolge des in die Emigration gezwungenen sozialdemokratischen Staatsrechtlers Hermann Heller an der Universität Frankfurt angetreten und kam 1935 als Nachfolger des nationalkonservativen jüdischen Staatsrechtlers Kurt Perels, der sich aus Verzweiflung über die bevorstehende Entlassung das Leben genommen hatte, an die Universität Hamburg (1936: Königsberg; 1942: Wien; 1943: Heidelberg). Nach dem Krieg sollte Forsthoff, der 1952 als Ordinarius für öffentliches Recht auf seinen Lehrstuhl in Heidelberg zurückkehren konnte, zu einem der einflussreichsten Staatsrechtslehrer der Adenauer-Ära werden; vgl. zu Leben und Denken Forsthoffs neben Dirk van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens, Berlin 1993, bes. 240-246 auch den von Angela Reintal, Reinhard Mußnug und Dorothee Mußnug edierten Briefwechsel zwischen Carl Schmitt und Ernst Forsthoff (1926-1974), Berlin 2007.

⁷ Ernst Forsthoff; Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer. Bd. 12, Berlin: de Gruyter 1954, 8-36; hier zit. nach dem Wiederabdruck in: Ders. (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, Darmstadt 1968, 165-200; vgl. zur Wirkungsgeschichte der 'Forsthoffschen Inkommensurabilitätsthese' aus der jüngeren Literatur die Hinweise bei Hans Michael Heinig, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, Tübingen 2008, 22-31.

⁸ So bekennt sich Forsthoff etwa explizit zur "Bejahung des einklagbaren Anspruchs auf Fürsorge"(Forsthoff, Begriff und Wesen, 191).

⁹ Forsthoff, Begriff und Wesen, 197.

¹⁰ Ebd., 173.

¹¹ Ebd., 178.

¹² Ebd., 179.

¹³ Ebd., 187.

¹⁴ Ebd., 187f.

politischen Wünschen"¹⁵, die dann schnell auch – etwa bei entschädigungslosen Enteignungen – schlicht "die Vernichtung des Rechtsstaats"¹⁶ bedeuten könnten. Von daher sei es "Aufgabe zunächst der politisch Verantwortlichen"¹⁷, dafür Sorge zu tragen, dass die sozialstaatlichen Gesetze und Verordnungen, die ihrem "rechtlich-formalen Range nach unter der rechtsstaatlichen Verfassung"¹⁸ stehen, nur eine Entwicklung nehmen, "die dem Rechtsstaat gemäß ist"¹⁹.

Wichtiger aber als dieses sich allein auf verfassungsrechtliche Fragen beschränkende Referat ist Forsthoffs Studie zu den *Verfassungsproblemen des Sozialstaats*, die darüber hinaus auch soziologische und politikwissenschaftliche Fragestellungen aufnimmt.²⁰ Forsthoff begründet hier zunächst – unter dem Stichwort des schrumpfenden 'beherrschten Lebensraumes' – die grundsätzliche Notwendigkeit sozialstaatlicher Interventionen, nachdem "sich die individuelle Daseinsführung seit etwa dem Beginn des vorigen Jahrhunderts entscheidend verändert"²¹ habe: "Am Anfang des 19. Jahrhunderts verfügte ein relativ hoher Prozentsatz der Bevölkerung über einen beherrschten Lebensraum. Es war der Hof, der Kotten, das eigene Haus, die Werkstatt. Seither ist – im Zuge der Bevölkerungsvermehrung – der beherrschte Lebensraum mehr und mehr geschrumpft. Von Haus und Hof über Miethaus, Etage, möbliertes Zimmer bis zur Schlafstelle, welche den Verzicht auf jeden beherrschten Lebensraum bedeutet. Dieser Schrumpfung des beherrschten Lebensraums steht die außerordentliche, durch die technischen Mittel ermöglichte Ausweitung des effektiven Lebensraums gegenüber. Der moderne Mensch lebt weiträumig..."²²

Mit der Schrumpfung des individuell beherrschten Lebensraums gehe ein schwerwiegender Verlust wesentlicher Sicherungen der individuellen Existenz einher, denn "der Mensch ohne beherrschten Lebensraum, der nicht mehr das Wasser aus dem Brunnen, das Holz zur

¹⁵ Ebd., 186.

¹⁶ Ebd., 187.

¹⁷ Ebd., 197.

¹⁸ Ebd., 196.

¹⁹ Ebd., 195.

²⁰ Forsthoff, *Verfassungsprobleme des Sozialstaats*. Heft 1 der 'Schriften der Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft e.V.', Schloß Cappenberg; wiederabgedruckt in: Ders. (Hg.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt 1968, 145-164.

²¹ Ebd., 146.

²² Ebd., 147; Forsthoff hatte diesen Topos im Zusammenhang mit dem Begriff der 'Daseinsvorsorge' eingeführt in seiner Schrift 'Die Verwaltung als Leistungsträger', Stuttgart/Berlin 1938, in der er u. a. die These vertrat, "daß sich die rechtsstaatliche Ideologie einem sozialen Bilde zugeordnet hat, das nur bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts Realitätswert besaß". Er schrieb dort: "Der Lebensraum des Menschen, in dem er sein Dasein verbringt, läßt sich scheiden in den *effektiven* und den *beherrschten Raum*. Als beherrschter Raum soll derjenige bezeichnet werden, der dem Menschen in so intensiver Weise zugeordnet ist, daß er ihn als ihm allein gehörend, als sein Eigentum betrachten, sich als sein Herr bezeichnen darf. Es ist der Hof, der Acker, der ihm gehört, das Haus, in dem er lebt. Der effektive Raum ist derjenige, in dem sich das Leben, über den beherrschten Bereich hinaus, tatsächlich vollzieht. Die industriell-technische Entwicklung hat es nun mit sich gebracht, daß sich der effektive Lebensraum vermöge der Ausbildung des modernen Verkehrswesens außerordentlich vergrößert hat und auch jetzt noch in der Zunahme begriffen ist, während der beherrschte Lebensraum sich stark verringerte, bei immer breiteren Schichten ganz verschwand. An die Stelle des Hauses ist die Etage, das möblierte Zimmer, die Schlafstelle getreten. Die bis zur Minimalisierung gehende Verengung des beherrschten Lebensraumes kennzeichnet die städtische, zumal die großstädtische Lebensweise." (ebd., 4f.). Forsthoff zieht daraus die Konsequenz, dass die bürgerlich-liberale Vorstellung einer 'individuellen Daseinsvorsorge' heute obsolet geworden sei. Sie sei seit dem 19. Jahrhundert durch die notdürftigen Formen einer "auf der Solidarität der sozialen Gruppe" gegründeten kollektiven Daseinsvorsorge, etwa in der Arbeiterbewegung, abgelöst worden, aber erst der Nationalsozialismus habe die Daseinsverantwortung wirklich dem "Träger der politischen Gewalt" (ebd., 6) zugewiesen; vgl. dazu u. a. Rainer Schröder, *Verwaltungsrechtsdogmatik im Wandel*, Tübingen 2007, 20-49, der zurecht darauf aufmerksam macht, dass Forsthoff hier "en passant eine historische Überholtheit der Grundrechte mitbehauptet" (ebd., 44) hatte.

Feuerung aus dem Wald, Nahrungsmittel vom Acker oder aus dem Stall holen kann, lebt in einem Zustande weitgehender Bedürftigkeit. Er bedarf der organisierten Vorkehrungen, umfangreicher Versorgungsapparaturen, um in den Genuß dessen zu kommen, was er lebensnotwendig braucht."²³ Dabei sei spätestens, nachdem "im ersten Weltkrieg die freie Marktwirtschaft auf der Strecke blieb", endgültig klar geworden, dass es nun dem Staat und niemandem sonst zufalle, "Vorsorge dafür zu treffen, daß die einzelnen Staatsgenossen im Zustande weitgehender sozialer Bedürftigkeit ihr Dasein weiterführen konnten" – und dies mache "den modernen Staat notwendig zum Sozialstaat".²⁴

Allerdings verbinde sich mit dem zuteilenden und verteilenden Sozialstaat der umfassenden 'Daseinsvorsorge'²⁵, auf den die Menschen in Zeiten mangelnder 'beherrschter Lebensräume' angewiesen sind, grundsätzlich auch "ein beklemmender Aspekt"²⁶; und zwar im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Bürger und Staat. Forsthoff fragt sich nämlich: "Was wird, wenn der Staat die Abhängigkeit des Einzelnen von ihm zum Mittel der Beherrschung macht? ... Dann würde die Teilhabe an den staatlichen Leistungen von Voraussetzungen politischen Wohlverhaltens abhängig gemacht werden, denen sich nur wenige entziehen könnten, ohne die Vorbedingungen ihrer vitalen Existenz preiszugeben, also praktisch überhaupt nicht."²⁷ Ein solcher Staat, "der sich der sozialen Bedürftigkeit seiner Untertanen zur Steigerung seiner Herrschaftsgewalt bedient", erfüllt für Forsthoff "die Merkmale eines nun wirklich totalen Staates – der nicht einmal der nationalsozialistische Staat war".²⁸ Dagegen sei heute eine solche "Instrumentalisierung der staatlichen Sozialfunktion für herrschaftliche Zwecke .. in den Ländern jenseits des Eisernen Vorhangs weithin verwirklicht"²⁹.

Forsthoff baut diese Beobachtung einer politischen Kopplung der Sozialfunktionen und der Machtinteressen des Staates nun zu dem modernitätsskeptischen Theorem einer geradezu zwangsläufigen Entpolitisierung der Bürger durch den Sozialstaat aus, das auf der These beruht: "Wer vom Staat betreut wird, fühlt sich auch von ihm abhängig und ist geneigt, sich ihm zu beugen."³⁰ Die sozialstaatliche Betreuungsrelation, die der Staat zum Bürger und der Bürger zum Staat aufbaue, führe dazu, dass der Einzelne dem Staat nicht mehr auf der Grundlage seiner gemeinwohlorientierten politischen Grundüberzeugungen, sondern nur noch als Vertreter seiner materiellen Partikularinteressen gegenübertritt: "Er ist nicht mehr primär Konservativer, Liberaler oder Sozialist, sondern Landwirt, Importeur, Sozialrentenempfänger, Grossist, Arbeiter, Hausbesitzer, Ostvertriebener usw."³¹. Und mit einem rückwärtsgewandten liberal-konservativen Politikpathos kann Forsthoff in diesem Zusammenhang verkünden: "Der moderne Sozialstaat kennt nicht mehr den Wähler, der sich aus Grundsatz entscheidet,

²³ Forsthoff, Verfassungsprobleme, 150.

²⁴ Ebd., 148.

²⁵ Mit dem Begriff der 'Daseinsvorsorge' verbindet Forsthoff nicht nur die traditionellen Fürsorgemaßnahmen für Bedürftige, sondern auch eine "moderne Wirtschaftspolitik", die in dem Maße "zugleich Sozialpolitik" sei, wie sie den Wirtschaftsprozess so zu gestalten versuche, dass den breiten Schichten der Bevölkerung "ein angemessener Reallohn" zur Verfügung stehe, der es ihnen ermögliche, "in angemessener Weise Konsumgüter zu erwerben" (Forsthoff, Verfassungsprobleme, 148).

²⁶ Ebd., 150.

²⁷ Ebd., Forsthoff ergänzt hier: "Wir sind solchen Zuständen in der ersten Nachkriegszeit nicht mehr fern gewesen, als der Staat die Bewohner der nachmaligen Bundesrepublik dadurch fest in seiner Hand hatte, daß er ihnen Nahrung, Kleidung und alle wichtigen sonstigen Konsumgüter über das Marken- und Bezugsschein-System zuteilte. Damals hat man den Bürger fest in der Hand gehabt, indem man seine Teilhabe am Verteilungssystem mit allen möglichen Bedingungen wie Anmeldung zur Entnazifizierung, Beteiligung an der Trümmerräumung, Ablieferung eines Anzugs für die Besatzungsmacht verkoppelte." (ebd., 150)

²⁸ Ebd., 150.

²⁹ Ebd., 151.

³⁰ Ebd., 153.

³¹ Ebd.

der wie unsere Vorväter bereit wäre, für die Schwurgerichte oder die Pressefreiheit auf die Barrikaden zu gehen. Der moderne Wähler empfindet sich nicht mehr primär als Glied der politischen Gesamtheit des Staatsvolkes. Es gehört zu den Gegebenheiten des Sozialstaates, daß sich der Wähler primär an seinem individuellen Dasein orientiert, wenn er politisch votiert. Vor allem fühlt sich der Wähler nicht mehr in dem Maße als der unabhängige und freie Mann, der dem Staate in der Wahl selbstbewusst gegenübertritt, wie das unsere Vorväter taten und wie das heute vielleicht noch in den Vereinigten Staaten der Fall ist, die den Sozialstaat in unserem Sinne noch nicht kennen."³²

Für Forsthoff kann deshalb "auch der wohlverfaßte Sozialstaat" bestenfalls eine bis auf weiteres unverzichtbare Notlösung darstellen. Er nennt ihn "ein Surrogat echter Volksordnung", denn er könne nichts anderes als ein "in hohem Maße künstliches Gebilde sein, das man mit einem gewissen konservativen Schauer betrachten wird, wenn man sich seine mannigfachen immanenten Gefährdungen aus der Verschränkung von Sozialfunktion und Herrschaft" vor Augen führt. Deshalb müsse es heute – trotz der "Tatsache, daß unsere derzeitigen Lebensbedingungen uns am allerwenigsten gestatten, die künstliche Lebensform des Sozialstaates abzuwerfen, sondern im Gegenteil zwingen, den Sozialstaat zu hegen und vielleicht zu noch größerer Leistungsfähigkeit zu entwickeln" – darum gehen, nach Maßnahmen Ausschau zu halten, "die der Wiederherstellung der Autonomie des individuellen Daseins" dienen, die also darauf zielen, "den Menschen wieder einen beherrschten Lebensraum zu geben und damit ihr Dasein staatsunabhängiger zu machen". Und derartige Maßnahmen haben für Forsthoff grundsätzlich "über den Sozialstaat hinaus"³³ zu weisen und auf die "Verwirklichung von Volksordnung"³⁴ zu zielen. Denn während der Sozialist den Sozialstaat bejahe, "um ihn zu behalten", werde der Konservative "ihn bejahen mit dem Willen, ihn zu überwinden" – und zwar im Rahmen einer Politik, "die mit der realistischen Sicht der Dinge eine konkrete Vorstellung vom Maße des Menschen und menschlicher Ordnung zu verbinden weiß, die sich in einer Zeit der Organisation, des Künstlichen und Manipulierten den Sinn für das Echte, das Heile und Unversehrte bewahrt hat".³⁵

Diese Beherrschungs- und Entmündigungsthese einer unvermeidbaren Kopplung von Sozialfunktion und Machtinteresse des Sozialstaates – Forsthoffs 'beklemmender Aspekt' bzw. 'konservativer Schauer' – sollte dann auch das Sozialstaatsverständnis des frühen Habermas beeinflussen und insbesondere im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* deutliche Spuren hinterlassen. Aber auch in der Sozialstaatswahrnehmung der *Theorie des kommunikativen Handelns* finden sich noch Forsthoffsche Muster, so dass die 'linke' Sozialstaatstheorie von Jürgen Habermas, dem erklärten Sympathisanten des Marxisten Wolfgang Abendroth, vielleicht auch als eine ungewollte Erbschaft des Schmittianers Forsthoff gelesen und verstanden werden muss.

1.2 Der Sozialstaat als uneingelöstes Versprechen radikaler Demokratie: Wolfgang Abendroths 'offen gehaltener Übergang'

Während Ernst Forsthoff also massive freiheitsrechtliche Vorbehalte gegen den 'Verwaltungsstaat der Massen-Daseinsvorsorge' (Carl Schmitt) artikulierte, bildete der

³² Ebd., 154.

³³ Ebd., 163.

³⁴ Ebd., 163f.

³⁵ Ebd., 164. Man wird in diesem Zusammenhang fragen dürfen, ob Forsthoff 'das Echte, das Heile und Unversehrte' nach dem 'Maße des Menschen' darin erkennt, dass dieser, sofern es seinem Stand in der 'Volksordnung' entspricht, wieder damit beginnen sollte, 'das Wasser aus dem Brunnen' und 'das Holz zur Feuerung aus dem Wald' zu holen, um seine 'Staatsunabhängigkeit' zurückzugewinnen.

Marburger Politikwissenschaftler und Sozialist Wolfgang Abendroth³⁶ eine der wenigen staatsrechtlichen Stimmen, die sich mit Nachdruck für eine offensive Interpretation des Sozialstaatsgebots des Bonner Grundgesetzes stark machten und aus ihm die Option für einen politischen Ausbau des 'demokratischen und sozialen Rechtsstaates' zum 'demokratisch planenden sozialen Wohlfahrtsstaat' ableiteten.

Abendroth vertritt in seiner ursprünglich für die Bonner Staatsrechtslehrertagung von 1953 geplanten verfassungsrechtlichen Skizze³⁷ mit Nachdruck die These, dass das Bonner Grundgesetz ausdrücklich die Möglichkeit für einen allmählichen "Übergang von einer lediglich formalen zu einer sozialen Demokratie"³⁸ offen gehalten und die Entscheidung in dieser Frage den weiteren Meinungs- und Willensbildungsprozessen des demokratischen Souveräns vorbehalten habe. Demnach könne "die Entwicklung zur sozialen Demokratie" in dem Maße verwirklicht werden, "das die Majoritätsverhältnisse in den gesetzgebenden Körperschaften jeweils bestimmen".³⁹ In den Beratungen des Parlamentarischen Rates habe es nämlich zwischen den unterschiedlichen politischen Kräften keinen Konsens über die künftige Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung der Bundesrepublik gegeben. Als Kompromiss habe das Grundgesetz deshalb den Willen bekundet, den Staat nicht nur "zur Sicherung eines Minimums an sozialen Gerechtigkeitsvorstellungen zu verpflichten, sondern gleichzeitig dem die Gesellschaft demokratisch repräsentierenden Staat die ständige Ausdehnung seiner gestaltenden Tätigkeit auf die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zur Aufgabe zu stellen". Und damit habe es den unterschiedlichen politischen Kräften dieser Gesellschaft "die Freiheit erhalten, ihren Gestaltungswillen im Rahmen der politischen Demokratie auf die Sozialordnung zu übertragen".⁴⁰ Die gegenteilige Vermutung, "daß das Grundgesetz die bestehende Gesellschaftsordnung und die ihr zugrunde liegende wirtschaftliche Struktur konservativ bestätigen wolle"⁴¹, entbehrt für Abendroth dagegen jeder Grundlage.

Mit der programmatischen Aufnahme des Gedankens einer demokratischen Sozialstaatlichkeit habe das Grundgesetz – in Fortsetzung der Weimarer Reichsverfassung und im Unterschied zur bürgerlichen 'Privatrechtsgesellschaft' des 19. Jahrhundert – zudem der soziologischen Einsicht Rechnung getragen, dass heute "der Glaube an die immanente Gerechtigkeit der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung aufgehoben ist, und daß deshalb die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Gestaltung durch diejenigen Staatsorgane unterworfen wird, in denen sich die *demokratische* Selbstbestimmung des

³⁶ Wolfgang Abendroth (1906-1985), der aus einem sozialistischen Elternhaus stammte und sich zeitlebens um Brückenschläge zwischen sozialdemokratischen und kommunistischen Kräften bemühte, war zwischen 1937 und 1941 wegen 'Hochverrats' inhaftiert und wurde anschließend als 'Bewährungssoldat' zu einer Strafddivision nach Griechenland eingezogen, wo er mit dem Widerstand zusammenarbeitete und 1944 in britische Gefangenschaft geriet. 1950 wurde er Professor für wissenschaftliche Politik an der Universität Marburg; vgl. zu Leben und Werk Abendroths die autobiographischen Gespräche mit Barbara Dietrich und Joachim Perels, *Leben in der Arbeiterbewegung*, sowie die knappe Skizze von Dieter Sterzel, *Wolfgang Abendroth (1906-1985). Revolutionär und Verfassungsjurist der Arbeiterbewegung*, in: *Kritische Justiz* (Hg.), *Streitbare Juristen*, Baden-Baden 1988, 476-485. Für Jürgen Habermas bildet Abendroth – "als anti-antikommunistischer Kontrast zum verschwiegelten Klima des Kalten Krieges" – einen "Glücksfall", "dem wir den offensiven Anschluss an die bedeutendsten Staatsrechtsdebatten der Weimarer Zeit verdanken" (Habermas, *Der Hermann Heller der frühen Bundesrepublik. Wolfgang Abendroth zum 100. Geburtstag* (2006), in: Ders., *Ach Europa*, Frankfurt 2008, 11-14).

³⁷ Wolfgang Abendroth, *Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Aus Geschichte und Politik* (FS Bergstraesser), Düsseldorf: Droste 1954, 279-300; im Folgenden zit. n. dem Wiederabdruck in Forsthoff (Hg.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, 114-144. Wie erwähnt, hatte Abendroth auf der Tagung keinen eigenen Text vortragen dürfen (vgl. Anm. 5).

³⁸ Ebd., 115.

³⁹ Ebd., 140.

⁴⁰ Ebd., 143.

⁴¹ Ebd., 120f.

Volkes repräsentiert"⁴². Von daher gelte, dass "die Sozial- und Wirtschaftsordnung zur Disposition der Gesellschaft gestellt ist, die sich im demokratischen Staat selbst bestimmt"⁴³. In dem Maße nämlich, wie sich herausgestellt habe, dass von einer "immanenten Gerechtigkeit der vorgefundenen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung"⁴⁴ keine Rede sein könne, dürfe sich der Staat nicht länger auf die ohnehin seit je falsche Ideologie der Nichtintervention berufen.⁴⁵ Vielmehr sei nun "die Herstellung und Aufrechterhaltung einer angemessenen Sozialordnung die vordringliche Aufgabe des Staates geworden" – und das Grundgesetz selbst weise "der im demokratischen Staat repräsentierten Gesellschaft die Möglichkeit zu, ihre eigenen Grundlagen umzuplanen".⁴⁶

Die Frage nach der vom demokratischen Souverän gewollten Struktur der bundesdeutschen Wirtschafts- und Sozialordnung ist damit für Abendroth nach wie vor offen. Denn auch heute werde von der einen Seite "die Unvereinbarkeit von rechtstaatlicher Sicherung der Individualsphäre mit einem allseitig planenden demokratischen Wohlfahrtsstaat behauptet", so dass sozialstaatliche Eingriffe bestenfalls "als Einzelmaßnahmen zur Korrektur handgreiflicher Mängel" der bestehenden Verhältnisse zulässig seien, während von der anderen Seite "ein die gesamte Gesellschaftsordnung und ihre wirtschaftlichen Grundlagen bewusst und planvoll umgestaltender sozialer Wohlfahrtsstaat, der die Methoden demokratischer Willensbildung auch in Wirtschaft und Gesellschaft zur Anwendung bringt, als einzige Möglichkeit bezeichnet wird, den demokratischen Rechtsstaatsgedanken mit sozialem Inhalt zu erfüllen".⁴⁷ Diesen politischen Grundsatzstreit, den die Staatsbürger in einem demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess zu klären hätten, will Abendroth nicht juristisch vorentscheiden.⁴⁸ Dies sei vielmehr Angelegenheit der politischen Parteien und der sozialen Verbände. Er betont aber immer wieder "die innere Verflechtung der Momente der Demokratie und der Sozialstaatlichkeit", denn ohne einen ambitioniert umgestaltenden Sozialstaat werde sich das Problem, "daß wirtschaftliche Machtpositionen in einer nur politisch formal verstandenen Demokratie in erheblichem Maße politische Herrschaft verleihen",⁴⁹ nicht in demokratieverträglicher Form lösen lassen. Die Inhaber großer wirtschaftlicher Macht seien nämlich nicht nur in einer privilegierten Weise in der Lage, "auf den Staat Einfluß zu nehmen und sich die Meinungsbildungsmittel der inzwischen entstandenen formalen Demokratie zu unterwerfen"; "wirtschaftliche Macht in privaten

⁴² Ebd., 119; Herv. i. O.; Abendroth kann sich hier auch auf Forsthoff berufen, der ebenfalls betont habe, "dass die Schranke zwischen Staat und Gesellschaft endgültig gefallen sei" (ebd., 127).

⁴³ Ebd., 121; dieser demokratietheoretische Fokus fehlt bei Forsthoff und seinen Anhängern freilich zur Gänze. Stattdessen leben hier die alten antiwestlichen Aversionen der deutschen Staatsrechtswissenschaft ungebrochen weiter. Ganz in der Tradition Carl Schmitts verlangt auch Forsthoff nach "echter Staatlichkeit", die "über dem Ringen der gesellschaftlichen Interessen" (Forsthoff, Verfassungsprobleme, 159) stehen müsse, weil sie nur "in dieser Neutralität mit der Freiheit zu echter Sachentscheidung ihre spezifische Autorität und Würde" habe und nur ein solcherart regiertes Gemeinwesen "der sachlichen Entscheidung und der Autorität fähig" (ebd., 160) sei. Der heutige Staat dagegen sei "stärker als früher ... dem Einfluss der Parteien eröffnet worden" (ebd., 161), so dass "die Autorität des Gesetzgebers" (ebd., 162), wie sie noch der Monarch oder der Reichspräsident verkörperten, heute nicht mehr zur Verfügung stehe.

⁴⁴ Abendroth, Begriff, 126.

⁴⁵ Schon Hermann Heller habe gezeigt, "daß im Zeichen dieser falschen Ideologie keineswegs Nichtintervention, sondern *private* Mobilisierung der staatlichen Macht, und zwar zu sehr kräftiger Intervention auf dem Gebiete der Wirtschaft die wahre Parole der bürgerlichen Gesellschaftsordnung" gewesen sei (ebd., 126; Herv. i. O.; unter Verweis auf Heller, Staatslehre, Leiden 1934, S. 113).

⁴⁶ Ebd., 127; zurecht ergänzt Abendroth hier gegen das Staatskonzept der Carl-Schmitt-Schule, dass mit dieser demokratietheoretischen Identifikation von Gesellschaft und Staat "auch die Möglichkeit entfallen" sei, "den Staat als gegenüber den Kräften der Gesellschaft neutralen Dritten zu verstehen" (ebd.).

⁴⁷ Ebd., 135.

⁴⁸ Er erklärt vielmehr: "Sobald der Jurist darüber hinaus inhaltlich Stellung nimmt, spricht er nicht als Jurist, sondern als Anhänger einer bestimmten politischen Philosophie." (ebd., 142)

⁴⁹ Ebd., 128.

Händen, die nicht demokratischer Kontrolle unterworfen ist", sei allein schon aufgrund dieser Machtposition auch in der Lage, sich "unmittelbar gegenüber der Staatsgewalt in starkem Maße durchzusetzen". Und deshalb, so Abendroths Fazit, "erzwingt die innere Verbindung von Demokratie und Sozialstaatlichkeit eine Interpretation des Gleichheitssatzes nicht nur im Verhältnis der Individuen, sondern auch im Verhältnis der sozialen Gruppen untereinander, die diese Tatbestände in Richtung auf die Demokratisierung der Gesellschaft ausgleicht".⁵⁰

Aber nicht nur das: Die historische Erfahrung des 20. Jahrhunderts habe zudem gezeigt, dass in politischen Krisenzeiten, wenn "die Massen in Bewegung" geraten, "die Inhaber nicht demokratisch legitimierbarer ökonomischer Machtpositionen stets dazu neigen, die demokratische Organisation des politischen Gemeinwesens aufzugeben, um die bevorstehende Bedrohung ihrer Machtpositionen durch demokratische Willensbildung im Staate auszuschalten"⁵¹ – und an Ende sei dann jeweils "nicht nur die Aufhebung der Demokratie, sondern ebenso die Beseitigung *jeder* Form der Rechtsstaatlichkeit"⁵² zu konstatieren gewesen. Vor diesem Hintergrund gehört für Abendroth das grundsätzliche Recht des Staates zum Eingriff in jenes Eigentum, "das private Verfügungsmacht über große Produktionsmittel und dadurch demokratisch nicht legitimierbare Herrschaft über wirtschaftliche oder soziale Machtstellungen ermöglicht"⁵³, dann auch unverzichtbar zum Kern eines Verfassungsstaates, der sich wirklich als 'demokratischer und sozialer Rechtsstaat' darstellen und entfalten will.⁵⁴

Vor diesem Hintergrund werde offensichtlich, dass die liberal-konservative Behauptung, "Rechtsstaat und Sozialstaat seien Antithesen, logisch nicht mehr haltbar" sei. Denn unter den Bedingungen "der Produktionsweise der industriellen Massengesellschaft"⁵⁵ könne es – anders als bei Forsthoffs 'konservativem Schauer' – im Hinblick auf die individuelle Freiheit der Einzelnen nicht mehr um die Alternative gehen, "ob man die volle wirtschaftliche und soziale Entscheidungsfreiheit eines jeden einzelnen oder seine Unterwerfung unter die planende Gewalt des die Gesellschaft demokratisch repräsentierenden Staates herstellen will"⁵⁶. Heute stelle sich vielmehr die Frage, "ob man die große Masse der Glieder der Gesellschaft der formell privaten (und also an Partikularinteressen, nicht am Gemeinwohl orientierten) Gewalt derjenigen Glieder der Gesellschaft unterwirft, die über die entscheidenden ökonomischen Machtpositionen in der Gesellschaft verfügen können, oder ob man die in der gesellschaftlichen Produktion und im gesellschaftlichen Leben notwendige und unvermeidbare Planung der Zufälligkeit der privaten Disposition kleiner Gruppen entzieht

⁵⁰ Ebd., 128; i. O. mit Herv.; von daher erkläre sich auch die Legitimität des politischen Streiks und der Forderung nach paritätischer Mitbestimmung.

⁵¹ Als Beispiele nennt er "die Erfahrungen, die Italien 1922, Deutschland 1933, Österreich 1934 und Spanien 1936 geliefert haben" (ebd., 129).

⁵² Ebd., 129; Herv. i. O.

⁵³ Ebd., 123f.

⁵⁴ Konkret denkt er an die "Aufhebung des Privateigentums an den großen Produktionsmitteln und Wirtschaftsunternehmungen, durch Überführung aller Großbetriebe der Grundstoff-Industrien, der Energie-Erzeugung und des Verkehrs und aller Unternehmungen, die wegen ihrer monopolartigen Stellung besondere Bedeutung haben". Und er ergänzt: "Der Kampf um diese Lösung ist Schritt für Schritt und in ständigem Ringen zu führen." (Abendroth, Aufgaben und Ziele der deutschen Sozialdemokratie. Programmentwurf 1959; zit. n. ders., Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie, Neuwied-Berlin 1967, 407-428, 417). Es handelt sich um einen Text, den Abendroth als Alternativ-Entwurf zum Godesberger Programm verfasst und im Vorfeld des Parteitagess an die Programmkommission der SPD geschickt hatte. Abendroth wurde allerdings nicht zum Parteitagsdelegierten gewählt. 1961 wurde er aus der SPD ausgeschlossen.

⁵⁵ Ebd., 136.

⁵⁶ Ebd., 137.

und der gemeinsamen Kontrolle aller am gemeinschaftlichen Produktionsprozeß beteiligten Glieder der Gesellschaft unterstellt, deren oberste Entscheidungseinheit der Staat ist"⁵⁷.

Mit anderen Worten: es kann Abendroth zufolge unter den Bedingungen moderner Industriegesellschaften für die einzelnen Bürger längst nicht mehr jene 'volle wirtschaftliche Entscheidungsfreiheit' und jene individuelle 'Voraussehbarkeit der Folgen eigener wirtschaftlicher Entscheidungen' geben, auf denen das bürgerliche Privatrechtsdenken des 19. Jahrhunderts beruhte. Sehr wohl aber könne ein 'planender Wohlfahrtsstaat' hier höhere Verlässlichkeiten in Aussicht stellen als die privatwirtschaftlich vermachtete Marktökonomie mit ihrer 'Anarchie der kapitalistischen Produktion' (Karl Marx). Denn "während bei planenden Maßnahmen eines demokratischen und sozialen Wohlfahrtsstaates diese Voraussehbarkeit (...) durch ein geregeltes Verfahren und gegebenenfalls durch Gewährleistung von Entschädigungen tragbar gestaltet werden kann, ist sie bei der unaufhebbar durch Oligopole und Monopole durchsetzten Organisation der Gesellschaft auf liberalkapitalistischer Basis vom Einzelnen aus gesehen völlig zufälligem Szenenwechsel auf Grund privater Entscheidung ausgesetzt, in dem sich keine allgemeine Tendenz erkennbar abzeichnet, mit der gerechnet werden könnte"⁵⁸. Von daher werde in einem solchen Wohlfahrtsstaat der Bereich individueller Planungsfreiheit und die Bedeutung der individuellen Freiheitsrechte in der Regel auch "nicht geschwächt, sondern gestärkt, wenn sich der Bereich der öffentlich kontrollierten Sphäre gegenüber derjenigen des früheren bloßen Privatrechts ausdehnt"⁵⁹.

Für Wolfgang Abendroth ist der Sozialstaat insofern zwar einerseits ein Mittel zur Stabilisierung der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, um den Arbeitermassen "den Schein gesellschaftlicher Sicherheit zu bieten" und "das wachsende demokratische Selbstbewußtsein der Arbeitnehmer, das sich in ihren Gewerkschaften verkörpert, zu schwächen und durch den Glauben an die angeblich neutrale Macht der allmächtigen Obrigkeit des Staates abzulösen";⁶⁰ dennoch erkennt er in der Sozialpolitik aber auch ein wertvolles Instrument nicht nur zur Verbesserung der realen Lebensbedingungen der abhängig Beschäftigten, sondern auch zum Ausbau und zur Intensivierung "zielbewusster sozialistischer Sozialhilfe ... auf der Grundlage breitester demokratischer Selbstverwaltung"⁶¹. Und auch wenn die demokratische Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft für Abendroth nach wie vor ganz oben auf der politischen Agenda steht, kann er den real existierenden Sozialstaat deshalb durchaus als eine "Übergangsform" auf den Weg zur

⁵⁷ Ebd.; diese zentrale Passage wird in einem langen Zitat auch in Habermas' Habilitationsschrift wiedergegeben, vgl. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962). Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt 1990, 334f.

⁵⁸ Ebd., 137.

⁵⁹ Ebd., 138.

⁶⁰ Abendroth, Programmentwurf 1959, 412.

⁶¹ Ebd., 419; explizit nennt er hier das bestehende Sozialversicherungswesen und die Gesundheitsversorgung, die zu einem solchen System demokratisch-sozialistischer Sozialhilfe ausgebaut werden könnten und müssten. Aber auch das landwirtschaftliche Genossenschaftswesen und der öffentliche Wohnungsbau böten Ansatzpunkte "eines modernen sozialistischen Verteilungsapparates, der das Profitmotiv durch den Gedanken demokratischer Zusammenarbeit ersetzt" (ebd.). Darüber hinaus sei das Bewusstsein zu entwickeln, dass die Gesellschaft "beim heutigen Stand der Entwicklung der Produktivität" in der Lage ist, "ihren Gesundheitsgeschädigten und Invaliden als Altersversorgung einen Lebensstandard zu garantieren, der ihrem Lebensstandard zur Zeit ihrer Arbeitsfähigkeit" in etwa entspricht. Und außerdem sei "durch systematische Senkung der Arbeitszeit" die "Garantie der Vollbeschäftigung" und "die 40-Stunden-Woche bei freiem Wochenende und entsprechendem bezahlten Urlaub als Mindeststandard" anzustreben, weil dies "sowohl die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung eines tragbaren Gesundheitszustandes des Volkes als auch die Vorbedingung für die geistige und kulturelle (und deshalb auch politische) Entfaltung des einzelnen Gliedes der Gesellschaft bildet" (ebd., 420).

sozialen Demokratie in den Blick nehmen und seine schon jetzt bestehenden demokratischen Potenziale emphatisch auszeichnen.⁶² Jedenfalls ist er weit davon entfernt, den Sozialstaat im Sinne der Forsthoffschen Beherrschungs- und Entmündigungsthese eindimensional als Hemmschuh individueller Freiheit und demokratischer Teilhabe zu interpretieren und so einer liberal-konservativen Sozialstaatsaversion zuzuarbeiten, die unter den Bedingungen industrieller Großproduktion längst jede Plausibilität verloren hat.

1.2 'Derivierte Privatautonomie' und 'autoritärer Wohlfahrtsstaat': Jürgen Habermas und der Sozialstaat der frühen Bundesrepublik

Mit dem Thema der 'sozialstaatlichen Massendemokratien' sollte sich Jürgen Habermas vor allem in seiner Habilitationsschrift beschäftigen, mit der er sich eine ideologiekritische Untersuchung der "liberalen Elemente bürgerlicher Öffentlichkeit und deren sozialstaatliche Transformationen"⁶³ zum Ziel gesetzt hatte. Allerdings hatte er die wesentlichen Koordinaten seiner frühen Sozialstaatstheorie, die sich Abendroths Projekt eines Übergangs von liberalen Rechtsstaat zur sozialen bzw. sozialistischen Demokratie in vollem Umfang zu eigen machte, schon in der Einleitung zur 1961 erschienenen Studie *Student und Politik* abgesteckt,⁶⁴ in der er nach Realisierungschancen radikaler Demokratie unter den Bedingungen eines sozialstaatlich temperierten Spätkapitalismus Ausschau hielt.

Im "schwierigen und ungewissen Prozeß der Selbstbefreiung der Menschheit" könne es, so Habermas in diesem Text, historische Fortschritte auf dem Weg zu einer echten Demokratie nur in dem Maße geben, "in dem mündige Bürger unter Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit, durch einsichtige Delegation ihres Willens und durch wirksame Kontrolle seiner Ausführung, die Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens selber in die Hand nehmen". Denn nur auf diese Weise werde "personale Autorität in rationale überführbar";⁶⁵ und nur mit einem solchen Anspruch lasse sich politische Fremdherrschaft wirklich in demokratische Selbstregierung auflösen.

Ihren historischen Durchbruch habe die Idee radikaler Demokratie im liberalen Verfassungsdenken des frühen 19. Jahrhunderts erlebt, das sich die Befreiung von paternalistischer Fürstenherrschaft zum Ziel gesetzt hatte und mit seinen Leitmaximen von individueller Freiheit und Gleichheit "durchsichtig auf die Interessenlage des Bürgertums bezogen" war. Das Projekt bürgerlicher Demokratie habe dabei eine eigenständige materielle Existenz aller Bürger unterstellt, auf deren Grundlage diese erst "von ihren verbrieften Freiheiten tatsächlich und gleichermaßen Gebrauch machen können". Es habe insofern das Leitbild einer "Gesellschaft von unabhängigen Bürgern mit gleichmäßig gestreutem Privateigentum zur Voraussetzung" gehabt, obwohl es eine solche Gesellschaft egalitärer und

⁶² Vgl. Abendroth, Demokratie als Institution und Aufgabe, in: Die neue Gesellschaft 1954, 34ff; zit. nach dem Wiederabdruck in: Herbert Sultan/Ders., Bürokratischer Verwaltungsstaat und soziale Demokratie, Hannover-Frankfurt 1955, 111-120, 120, FN 38. Als aussichtsreiche und schon jetzt vorhandene 'Kampffelder' einer radikalen Demokratisierung gelten ihm im Verfassungsstaat der Bundesrepublik "die lebendige und demokratisch organisierte Selbstverwaltung seiner Gebietskörperschaften, seiner Anstalten und Körperschaften des öffentlichen Rechts, die Heranziehung der vielfältigen demokratischen Massenorganisationen, die seine politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Kräfte repräsentieren und deren Integration in sein Dasein, die Sicherung der demokratischen Beteiligung aller an der planmäßigen Steuerung der wirtschaftlichen Prozesse, die über das Geschick der Gesellschaft entscheiden, bei ständigem Ringen gegen alle gesellschaftlichen Gruppen, die Ausbeutungs- und Machtprivilegien verteidigen wollen...." (ebd., 120).

⁶³ Habermas, Strukturwandel, 53.

⁶⁴ Habermas, Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung, in: Ders./Ludwig von Friedeburg/Christoph Oehler/Friedrich Weltz, *Student und Politik*, Neuwied 1961, 13-55.

⁶⁵ Ebd., 16.

voneinander unabhängiger Staats- und Wirtschaftsbürger "natürlich niemals gegeben" habe.⁶⁶ Von daher habe sich der liberale Rechtsstaat von Anfang an in dem charakteristischen Widerspruch befunden, "die Idee der Demokratie zu proklamieren, in gewisser Weise auch zu institutionalisieren; und doch eine Minoritätendemokratie auf der Basis einer sozialen Hierarchie faktisch zu betreiben"⁶⁷.

Spätestens seit dem ersten Weltkrieg habe jedoch die Auflösung des liberalen Privatrechtssystems und der "von ihm als Sphäre der Privatautonomie geschützten bürgerlichen Gesellschaft"⁶⁸ begonnen. Mit den vielfältigen sozial- und wirtschaftspolitischen Interventionen des Staates in die Gesellschaft sei die für den liberalen Staat konstitutive 'Trennung von öffentlicher und privater Rechtssphäre' durch eine wachsende Interdependenz beider Bereiche ersetzt worden. Wollte man unter diesen veränderten Bedingungen die ambitionierte Idee der Demokratie als gesellschaftlicher Selbstregierung nicht einfach aufkündigen, dann habe man sie auf einem neuen Komplexitätsniveau zu formulieren, denn nun seien die ökonomisch-materiellen Grundlagen der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, die das frühliberale Gesellschaftsideal über die 'herrschaftsfreien' Tauschbeziehungen des Marktes und die 'privaten Autonomie' der über kapitalistisch fungierendes Eigentum verfügenden Waren- und Produktionsmittelbesitzer gleichsam von selbst gesichert sah, durch entsprechende sozialstaatliche Interventionen allererst herzustellen. Die soziale Teilhabe am gesellschaftlich produzierten Wohlstand und die demokratische Teilnahme am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess könne nun jedenfalls nicht mehr durch eine rechtsstaatliche Zurücknahme, sondern nur durch eine sozialstaatliche Ausweitung administrativer Kompetenzen des Staates gewährleistet werden.

Mit anderen Worten: Die einst so plausibel erscheinende 'originäre', d.h. auf individuellem Eigentum – Forstoffs 'beherrschtem Lebensraum' – gründende Privatautonomie kann Habermas zufolge unter spätkapitalistischen Bedingungen, wenn überhaupt, nur durch eine hoch problematische 'derivierete' Privatautonomie ersetzt werden. Denn die den eigentumslosen Massen nun durch den Sozialstaat kompensatorisch zugestandenen "Rechte auf Sicherheit, Entschädigung und freie Entfaltung"⁶⁹ beruhen auf einer rechtstheoretisch und machtpolitisch äußerst fragilen Grundlage: Als ein nicht von ökonomischen Investitionsentscheidungen der großen Kapitaleigner bzw. dem politischen Wohlwollen staatlicher Autoritäten abhängendes, sondern wirklich in der Dispositionsmacht der Masse der abhängig beschäftigten Staatsbürger befindliches funktionales Äquivalent der 'originären Autonomie' kann diese 'derivierete Autonomie' nämlich nur begriffen werden, wenn "alle soziale Macht eines politisch relevanten Wirkungsgrades auch demokratischer Kontrolle unterstellt wäre"⁷⁰. Wenn man also sozialstaatliche Gewährleistungsgarantien in einem Ausmaß sichern will, das die Freiheits- und Gleichheitsverbürgungen der 'derivierten' sozialstaatlichen Autonomie wenigstens annäherungsweise in die Nähe der 'originären Privatautonomie' des bürgerlichen Zeitalters bringen kann, dann könne dies – wie es an einer zentralen Stelle des *Strukturwandels* heißt – nur gelingen, wenn die Individuen "vermittels einer politisch fungierenden Öffentlichkeit diese Bedingungen ihrer privaten Existenz selbst in die Hand bekämen". Und dies könne nur unter Bedingungen einer sozialen bzw. sozialistischen Demokratie der Fall sein, die die Entscheidungsabläufe großer öffentlicher Bürokratien ebenso wie die Entscheidungsprozesse der großen Institutionen wirtschaftlicher

⁶⁶ Ebd., 20.

⁶⁷ Ebd., 21.

⁶⁸ Ebd., 22.

⁶⁹ Habermas, *Strukturwandel*, 334.

⁷⁰ Ebd., 336.

Macht einer effektiven demokratischen Kontrolle aussetzen könnte – wobei Habermas freilich lapidar ergänzt: "Damit kann unter den gegebenen Umständen nicht gerechnet werden." ⁷¹

Für Habermas haben die spätkapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart also – im Einklang mit Forsthoff und Abendroth – ihren ursprünglich behaupteten privatrechtlichen Charakter längst verloren, ohne sich jedoch "in der gegenwärtigen Phase hochgradiger Interdependenz aller gesellschaftlichen Sektoren"⁷² den neuen "öffentlich-rechtlichen Kategorien reibungslos zu fügen"⁷³. Vielmehr habe auch die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts "weiterhin die private Verfügung über Produktionsmittel zur Grundlage" und vollziehe ihren Wirtschaftsprozess auch heute "im Prinzip noch gemäß den klassischen Institutionen des Privatrechts"⁷⁴. Allerdings habe als Folge des Staatsinterventionismus – im Unterschied zum 'unpolitischen' Selbstverständnis einer allein über individuelle Tauschprozesse am Markt integrierten "Gesellschaft von Kleinwarenbesitzern"⁷⁵ – auch wieder "Politik an Gewicht"⁷⁶ gewonnen, so dass nun die Abendrothsche Frage, ob nicht die "ihrer Funktion nach längst öffentlichen Beziehungen privater Gruppenmächte der Beurteilung und Aufsicht einer mündig gesprochenen öffentlichen Meinung"⁷⁷ zu erschließen wären, mit Nachdruck auf die Agenda politischer Auseinandersetzungen drängt – oder wenigstens drängen könnte und müsste. Und damit sei der historische Zeitpunkt für einen 'radikalen Reformismus' gekommen, der "Reformen um klarer und öffentlich diskutierter Ziele willen" betreiben will; "auch und erst recht, wenn deren Nebenfolgen mit der Produktionsweise des bestehenden Systems unvereinbar sind"⁷⁸. Vor diesem Hintergrund sah der frühe Habermas die modernen Industriegesellschaften heute vor eine zentrale "geschichtliche Alternative" gestellt: vor die Frage nämlich, ob "der liberale Rechtsstaat, über kurz oder lang, seine eigenen Intentionen im demokratischen und sozialen Rechtsstaat erfüllt oder aber sein innerstes Wesen verkehrt und, mehr oder minder offen, autoritäre Gestalt annimmt"⁷⁹.

Die realpolitischen Verhältnisse der frühen Bundesrepublik waren Habermas zufolge aber nicht auf dem Weg zu einer 'sozialen bzw. sozialistischen Demokratie'; sie bewegten sich für ihn eher auf den Bahnen eines "autoritär wohlfahrtsstaatlich organisierten

⁷¹ Ebd., 250.

⁷² Habermas, *Student und Politik*, 24.

⁷³ Ebd., 22.

⁷⁴ Ebd., 23.

⁷⁵ Habermas, *Strukturwandel*, 327.

⁷⁶ Habermas, *Student und Politik*, 51.

⁷⁷ Ebd., 43.

⁷⁸ Habermas, Einleitung, in: Ders., *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt 1969, 9-50, 49. Dagegen gebe "bloßer Reformismus", so Habermas, "heute schon das Versprechen für die Erhaltung des Status quo von morgen – ohne ihn zu kennen" (ebd., 50). Auf der Suche nach den politischen Subjekten und Akteuren dieses 'radikalen Reformismus' sah Habermas im *Strukturwandel* und in *Student und Politik* solche Potenziale noch am ehesten – im Einklang mit Abendroth – in den verbands- und parteiinternen Öffentlichkeiten demokratisch organisierter Massenorganisationen wie Parteien und Gewerkschaften sowie bei den heutigen Studierendengenerationen als den zukünftigen "funktionellen Eliten unserer Gesellschaft" (ders., *Student und Politik*, 53) gegeben. Dabei äußerte er 1961 noch die Vermutung, dass die Studentenschaft "in der Bundesrepublik nicht in erster Linie als eine Größe selbstständiger und folgenreicher politischer Kraftentfaltung" (ebd., 54) in Frage kommen dürfte. Im Kontext der Studentenrevolte der späten 1960er Jahre vermutete er dann allerdings, dass "eine gegen sozialstaatlich verfügbare Kompensationsangebote immune Unzufriedenheit nur in kleinen privilegierten Gruppen entstehen" (ders., *Protestbewegung*, 22) könne, womit er zugleich die Hoffnung auf "eine politische Fernwirkung des Studentenprotestes" auch "in Parteien, Gewerkschaften und anderen Massenorganisationen" (ebd., 29) verband. Jedenfalls könne das politische System, so Habermas seinerzeit, "nur noch durch die Demoralisierung der Folgebereitschaft vieler Einzelner beunruhigt werden" (ebd., 21).

⁷⁹ Habermas, *Student und Politik*, 43; in ähnlichen Formulierungen spricht Habermas auch von "Formen eines autoritären Regimes" (ebd., 17) bzw. von "plebiszitär-obrigkeitliche(n) Formen autoritärer Demokratie" (ebd., 55).

Gesellschaftssystem⁸⁰. Dieses kennzeichne sich dadurch, dass es sich gegen radikaldemokratische Ambitionen einer umfassenden politischen Partizipation der Staatsbürger systematisch abzuschotten versuche. Stattdessen bemühe es sich um die manipulative Herstellung einer "Masse der indifferenten Konformisten"⁸¹, d. h. um eine Mediatisierung des Staatsbürgerpublikums mit dem Ziel, "daß es einerseits für die Legitimation politischer Kompromisse beansprucht werden kann, ohne andererseits an effektiven Entscheidungen beteiligt oder der Beteiligung auch nur fähig zu sein"⁸². Und Habermas hat hier neben den großen politischen Parteien, denen es nur noch um die propagandistische Formierung einer kritiklos folgebereiten Massenwählerschaft gehe,⁸³ nicht zuletzt die administrativen Behörden des Sozialstaates im Verdacht, an diesem Großprojekt einer neutralisierenden "Entpolitisierung der Massen"⁸⁴ in spezifischer Weise beteiligt zu sein.

Im modernen Sozialstaat, in dem die Gesetze "tendenziell den Charakter verwaltender Detaildispositionen" annehmen, bauten die zahlreichen Hilfs-, Verteilungs-, Kontroll- und Verwaltungsbehörden nämlich, wie Habermas – im expliziten Anschluss an die Forsthooffsche Beherrschungs- und Entmündigungsthese – betont, ihre Machtstellung gegenüber dem Staatsbürger permanent aus, da der Einzelne diesem Behördenapparat "in fast allen Lebensbereichen täglich untersteht".⁸⁵ Dabei komme es für das Individuum zu einer engen "Berührung mit dem Staat"; diese bleibe aber "wesentlich unpolitisch. Das Verhältnis der Leistungsempfänger zum Staat ist nämlich nicht politische Beteiligung, sondern eine allgemeine Forderungshaltung, die Versorgung erwartet, aber nicht eigentlich Entscheidungen durchsetzen will".⁸⁶ Ja, mehr noch: Durch diesen "Dauerkontakt mit einer ausgedehnten, in die vormals privaten Lebensbereiche so stetig wie nachhaltig eingreifenden Verwaltung" stehe der einzelne Bürger der staatlichen Administration sogar "gleichsam zur Disposition",⁸⁷ da der Staat nicht mehr von den politischen Wünschen der Bürger programmiert werde, sondern diese umgekehrt in die ökonomisch-materielle Abhängigkeit von staatlichen Versorgungsleistungen gerieten. Auf diese Weise entstehe, so notiert Habermas in einem erstaunlichen Gleichklang mit den Mentalitätslagen einer bürgerlich-konservativen

⁸⁰ Habermas, Protestbewegung, 49.

⁸¹ Habermas, Student und Politik, 49.

⁸² Habermas, Strukturwandel, 325; im Unterschied zu Helmut Schelskys 'realistischer' These, die moderne Massendemokratie sei auf den "Verhaltenstyp des unpolitisch Zustimmenden" geradezu angewiesen und solle ihn "als tragende Schicht des Systems ... auch bejahend zur Kenntnis nehmen" (Helmut Schelsky, Die skeptische Generation, Düsseldorf 1957, 451f; zit. nach Habermas, Student und Politik, 49), protestiert Habermas energisch dagegen, "Demokratie durch ihren tatsächlichen Apparat" (Habermas, Student und Politik, 14) zu definieren und beharrt auf der "Idee der Herrschaft des Volkes" (ebd., 15) im Medium demokratischer Diskussion und politischer Beteiligung: "Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr." (ebd., 15)

⁸³ Auf dem Weg von den Honoratiorenparteien des 19. Jahrhunderts zu den auf Propaganda und Manipulation umgestellten "modernen Massenparteien" (Habermas, Student und Politik, 29) hätten sich diese von ihrer Aufgabe, "den Volkswillen zu delegieren" (ebd., 30), dispensiert und sich stattdessen darauf spezialisiert, "die Wähler als Privatleute temporär zu Akten kollektiver Akklamation zu mobilisieren, ohne an deren politischer Unmündigkeit etwas Wesentliches zu ändern" (ebd., 31). Hier hatte er explizit die CDU Konrad Adenauers und deren Bundestagswahlkampf von 1957 im Blick.

⁸⁴ Habermas, Student und Politik, 34.

⁸⁵ Ebd., 35.

⁸⁶ Ebd., 32; die in der damaligen sozialpolitischen Diskussion gängige Trias 'Versicherung – Versorgung – Fürsorge' (vgl. etwa Hans Achinger, Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik, Hamburg 1958, 106-125) findet sich hier nicht. Habermas scheint alle Formen sozialstaatlicher Leistungen gleichermaßen unter die passivierenden Kategorien administrativer Fremd-Versorgung bzw. Fremd-Fürsorge zu subsumieren. Dabei ist insbesondere für den deutschen Sozialstaat kennzeichnend, dass er sich nicht primär als Fürsorge- oder Versorgungsstaat, sondern vor allem als Sozialversicherungsstaat versteht. Auch die Selbstorganisations- und Selbstverwaltungspotenziale von Einrichtungen wie etwa den Sozialversicherungen, die Abendroth noch ausdrücklich ausgezeichnet hatte, werden von Habermas undifferenziert in die Rubrik 'staatliche Bürokratie' eingeordnet.

⁸⁷ Ebd.

Sozialstaatszurückweisung, "eine neue, die wohlfahrtsstaatliche Gestalt der Patrimonialität", mit der "das Volk zum Objekt der Fürsorge" gemacht wird.⁸⁸ Das mit dem bürgerlichen Emanzipationsprogramm des 18. Jahrhunderts begonnene Projekt demokratischer Selbstregierung falle also wieder hinter seine historischen Anfänge zurück, so dass sich Habermas hier – anders als Abendroth, bei dem der ForsthoFFsche 'konservative Schauer' offensichtlich keine Spuren hinterlassen hat – eine kulturpessimistische Wahrnehmung des Sozialstaates zu eigen macht, von der er sich bis heute nur partiell zu emanzipieren vermag.

In seiner Habilitationsschrift zum Strukturwandel der Öffentlichkeit haben sich die verfallstheoretischen Anteile der Habermasschen Sozialstaatswahrnehmung dann noch einmal deutlich erhöht. In dem Maße nämlich, wie sich der ideologiekritisch motivierte Habermas hier veranlasst sah, eine idealistische Überhöhung der bürgerlichen Politik- und Öffentlichkeitsideale des 18. Jahrhunderts vorzunehmen und spiegelbildlich dazu das negativistische Bild einer "kulturkritisch verzerrten Gegenwart"⁸⁹ zu zeichnen, musste er sich geradezu zwangsläufig einem kulturkritischen Grundtenor annähern, der ihn in eine ungewollte Nähe zu den antidemokratischen Mentalitätslagen seiner soziologischen und rechtstheoretischen Gegenspieler bringen sollte.

Zwar gesteht Habermas zu, dass es der "Masse der Nichteigentümer"⁹⁰ seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gelungen sei, "die ökonomischen Antagonismen in politische Konflikte zu übersetzen"⁹¹ und im Prozess der Herausbildung des Sozialstaates zu erreichen, "daß sich ihr Anteil am Volkseinkommen langfristig nicht vermindert"⁹²; ihre neu errungene Politikfähigkeit und die damit verbundene Chance, über den Staat zumindest ansatzweise in die Arbeits- und Sozialordnung der Gesellschaft einzugreifen und ihre realen Lebensbedingungen auf diese Weise dauerhaft und berechenbar zu verbessern, gerät dabei aber kaum in den Blick. Die gerade auch demokratietheoretisch naheliegende Frage, ob diese sozialstaatlichen Erfolge nicht tatsächlich – und durchaus schon 'diesseits' einer sozialistisch-demokratischen Machtübernahme über die Wirtschaft und Gesellschaft im ganzen – die Freiheits- und Autonomiegrade der abhängig Beschäftigten, ihre Bereitschaft und Fähigkeit zu politischer Partizipation und zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung, etwa in den Feldern der Tarifautonomie und der betrieblichen Mitbestimmung, in den Bereichen einer auf Selbstverwaltung beruhenden Sozialversicherung, eines paritätisch von Arbeitnehmern und Arbeitgebern mitgetragenen 'dualen' Systems der Berufsbildung etc., nachhaltig gestärkt und gefördert haben, findet bei ihm keine theoretische Aufmerksamkeit. Stattdessen scheint für ihn das sozialstaatliche Ersatzprogramm 'derivierter Autonomie', auch wenn es in Zukunft noch so sehr ausgebaut werden sollte, gegenüber dem neuzeitlichen Aufklärungsprogramm individueller Autonomie, politischer Beteiligung und demokratischer Selbstregierung im Medium 'öffentlichen Vernunftgebrauchs' per se normativ defizitär zu sein.

⁸⁸ Ebd., 46.

⁸⁹ Habermas, Vorwort zur Neuauflage 1990, in: Ders., Strukturwandel, 11-50, 21. Diese theoretische Vorentscheidung, die Habermas heute selbst als "falsche Gewichtung" (ebd.) und "Idealisierung der Anfänge der bürgerlichen Demokratie" (Habermas, Einleitung, in: Ders., Politische Theorie, Philosophische Texte, Bd. 4, Frankfurt 2009, 9-34, 15) kritisiert, ist vor allem dadurch überflüssig geworden, dass er seit den 1970er Jahren eine Umfundierung seiner gesellschaftskritischen Intentionen von Modus der Ideologiekritik zu dem der auf kommunikativem Alltagshandeln aufruhenden Diskursethik vorgenommen hat.

⁹⁰ Habermas, Strukturwandel, 233.

⁹¹ Ebd., 230.

⁹² Ebd., 233.

Nachdem die 'bestandsgefährdenden' Strukturfragen des Spätkapitalismus erst einmal erfolgreich ausgeblendet worden seien,⁹³ scheint der kompensatorische Auf- und Ausbau sozialstaatlicher Leistungen auch für Habermas – in der Linie der konservativen Soziologen und Staatsrechtler seiner Zeit – zuerst und vor allem eine systematische Schwächung der Selbstständigkeitsgrade der Individuen und der Aufgabenbereiche der Familien zu bedeuten. So sei hier etwa "keine institutionelle Sicherung für eine Individuierung der Person nach dem Muster der 'protestantischen Ethik' mehr gegeben"⁹⁴; außerdem entwende der expandierende Sozialstaat, der zunehmend auch in die Bereiche der Bildung und Erziehung eindringe, den Familien "Funktionen der Aufzucht und der Erziehung, des Schutzes, der Betreuung und Anleitung, ja elementarer Tradition und Orientierung", so dass die Individuen wie die Familien immer mehr zu passiven Verbrauchern degenerierten, die mit "Einkommen und Freizeit", mit "öffentlich gesicherten Entschädigungen und Lebenshilfen"⁹⁵ abgespeist würden und ihre ursprüngliche und für das Demokratieprojekt unverzichtbare Autonomie und Subjektivität zunehmend verlören. Dies alles bedeute, so bilanziert Habermas, dass – im Einklang mit den allgemeinen Zerfallstendenzen der bürgerlichen Öffentlichkeit und dem massenmedialen Übergang von 'kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum'⁹⁶ – die 'derivierte Privatautonomie' des Sozialstaates heute nicht mehr reale Chancen effektiver politischer Beteiligung eröffne, sondern nur noch die "Genussfähigkeit der Leistungsberechtigten"⁹⁷ erhöhe.

Diese Wahrnehmung einer versorgungsstaatlichen Manipulation der Staatsbürgerschaft, die der frühe Habermas den sozialstaatlichen Verhältnissen der Adenauer-Zeit pauschal attestiert, sollte für die Habermasschen Sozialstaatsinterpretationen bis in die Gegenwart hinein von zentraler Bedeutung bleiben. Und dieser – wohl stärker von frühliberalen Subjektivitätsidealen bürgerlich-liberaler Lebensentwürfe vorindustrieller Zeiten als von empirisch nachprüfbareren sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen geprägte – Vorbehalt

⁹³ Solche Fragen wären neben der nach dem 'latent gehaltenen Zentralkonflikt' etwa die der Abschaffung des Lohnarbeitsverhältnisses und des 'Diktats der Berufsarbeit', der 'Ethik des Leistungswettbewerbs', des 'Drucks der Statuskonkurrenz' u.ä. (vgl. Habermas, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Für Herbert Marcuse zum 70. Geburtstag (1968), in: Ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1968, 48-103, 84.103), Insofern bleibt für Habermas die "sukzessive Abschaffung des kapitalistischen Arbeitsmarktes" (Habermas, Ein Interview mit der New Left Review (1985), in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, 213-257, 255) bis heute eine zentrale 'radikalreformerische' Forderung. Hier scheinen ihm vor allem Modelle eines 'bedingungslosen Grundeinkommens' aussichtsreich zu sein, da dadurch immerhin "die materielle Basis für die Selbstachtung und die politische Autonomie des Staatsbürgers unabhängig gemacht würde von dem mehr oder weniger kontingenten Erfolg der Privatperson auf dem Arbeitsmarkt" (Habermas, Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie (1994), in: ders., Die Normalität einer Berliner Republik, Frankfurt 1995, 135-164, 146). Aber schon in den 1980er Jahren hatte er einschränkend betont, ein solcher Schritt "wäre revolutionär, aber nicht revolutionär genug", da er zwar in der Lage sei, "den Bann zu brechen, den der Arbeitsmarkt über die Lebensgeschichte aller Arbeitsfähigen verhängt – auch über das wachsende und immer weiter ausgegrenzte Potential derer, die nur noch in Reserve stehen"; allerdings werde ein solcher Schritt allein nicht "die sozialintegrative Kraft der Solidarität .. gegen die 'Gewalten' der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht, behaupten können" (Habermas, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien (1984), in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, 141-163, 157f.).

⁹⁴ Habermas, Strukturwandel, 250.

⁹⁵ Ebd., 243.

⁹⁶ Vgl. ebd., 248-266.

⁹⁷ Ebd., 243; so interpretiert Habermas die von Adenauer nicht zuletzt mit Blick auf die anstehenden Bundestagswahlen durchgesetzte große Rentenreform von 1957, die gleichsam mit einem Schlag zur Abschaffung der Altersarmut in Westdeutschland geführt hatte, in seinem *Strukturwandel* nicht *auch*, sondern *ausschließlich* als Propagandaakt, der "auf grobe Stereotype der Lebensstandardsicherung abgestellt war" (ebd., 325). Aber auch wenn ihm die frühe Bundesrepublik als 'autoritär wohlfahrtsstaatlich organisiertes Gesellschaftssystem' gilt, so besteht er gegenüber dem Faschismus-Vorwurf der rebellierenden Studenten doch darauf, "daß die Organe dieses Staates, und zwar in der Nachkriegsperiode deutlicher denn je in der deutschen Geschichte, auch freiheitssichernde Funktionen ausüben" (Habermas, Protestbewegung, 38).

gegenüber den mühsam erkämpften sozialstaatlichen Errungenschaften der industriekapitalistischen Moderne bleibt ein irritierender Aspekt der Habermasschen Theorie spätkapitalistischer Gesellschaften, der sich offensichtlich nur aus der unglückseligen theoriegeschichtlichen Rezeptionssituation erklären lässt, in der sich der junge Habermas als radikaldemokratisch ambitioniertes 'Produkt der amerikanischen re-education'⁹⁸ zur Hochzeit der Adenauerschen Restauration befand: Einerseits nämlich beeinflusst von der Suggestivkraft und den Aversionen der deutschen staatsrechtlichen Tradition einer 'antiwestlichen' Demokratie- und Modernitätsverachtung;⁹⁹ andererseits geprägt vom resignativen Tenor einer 'Kritischen Theorie der Gesellschaft', die in der spätkapitalistischen Gegenwart nichts anderes mehr erkennen konnte als den totalen Verblendungszusammenhang einer restlos verwalteten Welt, in der es für Freiheit und Individualität, für vernünftige Selbstbestimmung und radikale Demokratie keinerlei Raum mehr zu geben scheint.

Habermas selbst spricht in diesem Zusammenhang von einer "politischen Resignation", die sich "mit der durch die Bundestagswahlen von 1953 besiegelten Niederlage der Opposition ausgebreitet hatte"¹⁰⁰ – und den die Kritische Theorie mit ihrer totalisierenden Negativ-

⁹⁸ So erklärt er in einem Interview aus dem Jahr 1979: "Ich selbst bin ein Produkt der 'reeducation'. (...) Ich möchte damit sagen, daß wir damals gelernt haben, daß der bürgerliche Verfassungsstaat in seiner französischen oder amerikanischen oder englischen Ausprägung eine historische Errungenschaft ist" (Interview mit Jürgen Habermas, in: Detlef Horster, Habermas zur Einführung, Hannover 1980, 70-94, 73). Zu den politisch-kulturellen Entstehungskontexten des Strukturwandels ergänzt er an dieser Stelle: "Es herrschte damals ein sozial und politisch restauratives Klima, ein Klima, das so geprägt war, daß ich erschrak, als mich mein Freund Apel zum ersten Male öffentlich einen Neomarxisten nannte. Dann habe ich mir aber überlegt, daß er Recht hatte. Heute lege ich Wert darauf, als Marxist zu gelten." (ebd., 76)

⁹⁹ Ob Habermas zur Zeit der Abfassung des *Strukturwandels* hinreichende Klarheit über die Dimensionen hatte, in denen er von den Mentalitätslagen der Carl-Schmitt-Schule geprägt war, wäre noch näher zu prüfen. Jedenfalls dürfte sich Habermas' Faszination für die frühbürgerlichen Demokratieideale nicht zuletzt der Schmittschen Schrift über 'Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus' (1923) verdanken, mit der dieser vor allem den 'real existierenden' Parteien- und Interessen-Parlamentarismus der jungen Weimarer Republik in Misskredit bringen wollte. Gewisse Affinitäten der Habermasschen Frühschriften zum Werk Carl Schmitts sind – seit Wilhelm Hennis' Freiburger Antrittsvorlesung von 1968 [Wilhelm Hennis, Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Ein deutsches Problem, Tübingen 1968, S. 34, Anm. 74, die u.a. mit Blick auf den jungen Habermas vor einem 'Carl Schmitt frankfurterisch' gewarnt hatte; auf dieser Linie auch Ellen Kennedy, Carl Schmitt und die 'Frankfurter Schule'. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 12 (1986) 380-419, bes. 409f.] – immer wieder notiert worden; und sie sind in der Tat unübersehbar. Während der Fokus hier aber zumeist auf eine 'linke' wie 'rechte' Theorien angeblich gleichermaßen kennzeichnende Verachtung der 'formalen' Demokratie eines repräsentativen Parlamentarismus gerichtet wird, scheint mir die größere und allemal problematischere Affinität darin zu liegen, dass Habermas die liberal-konservative Forsthoffsche Sozialstaatsverachtung weitgehend zu übernehmen scheint; sich von der Fiktion eines ursprünglich freien, seinen 'Lebensraum' souverän beherrschenden und insofern autonomen Individuum, das der Staat dann zu betreuen und zu beherrschen versuche, jedenfalls nicht deutlich genug distanziert. Vgl. dazu auch Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, München 1986, der im Blick auf den *Strukturwandel* und *Student und Politik* m. E. treffend notiert: "Gestützt vor allem auf die Arbeiten einiger mit einem bösen Blick ausgestatteter konservativ-autoritärer Kritiker der modernen Massendemokratie – Ernst Forsthoff, Carl Schmitt, Werner Weber, Rüdiger Altmann – zeichnete Habermas ein stilisiertes Bild der 'Entwicklung des liberalen Rechtsstaates zum Träger kollektiver 'Daseinsvorsorge'" (ebd., 609), in dessen Zentrum die Hervorbringung "unpolitischer Bürger in an sich politischer Gesellschaft" (Habermas, *Student und Politik*, 24) steht. Die Tatsache, dass Forsthoffs Konzept der 'Daseinsvorsorge' ursprünglich der Legitimation des 'totalen' nationalsozialistischen Staates galt, wurde in den 1950er und 1960er Jahren übrigens weder von ihm selbst noch von Habermas zum Thema gemacht.

¹⁰⁰ Habermas, *Protestbewegung*, 41; ähnlich erklärt er 1994: "In den fünfziger Jahren war ich empört über die verheerenden moralischen Hypotheken der Adenauerschen Restauration", in deren Rahmen es "gerade nicht zu dem für die geistige Hygiene des Lands notwendigen kulturellen Bruch mit jenen Mentalitäten" gekommen sei, "die vom Wilhelminismus durch die Weimarer und die Nazi-Zeit hindurch bis in den Anfang der sechziger Jahre hineinreichten" (Habermas, *Die Hypotheken der Adenauerschen Restauration. Interview mit dem Kölner Stadtanzeiger*, in: Ders., *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt 1995, 88-97, 93f.). Und 2009 spricht er in diesem Zusammenhang von einer "im Sumpf autoritärer Mentalitäten befangenen politischen Kultur", die

Perspektive noch "begräftigt" habe. Von daher attestierte er der Kritischen Theorie schon 1969 forschungsstrategisch "einen unbeabsichtigten Entmutigungseffekt, der das ganze Unwahre gegen praktische Veränderungen unterhalb des Niveaus der Veränderung des Ganzen immunisiert"¹⁰¹; einen Entmutigungseffekt, den Habermas in seinem Spätwerk dann durch den systematischen Umbau seiner ideologiekritischen Gesellschaftstheorie zu einer an der Alltagspraxis der Menschen ansetzenden Kommunikationstheorie der Gesellschaft explizit zu vermeiden versuchte.

1.3 'Kolonialisierung der Lebenswelt' und das 'Ende der arbeitsgesellschaftlichen Utopie': Revisionen und Kontinuitäten beim 'späten' Habermas

Seit den 1980er Jahren hat Jürgen Habermas seine früheren, in der Adenauer-Ära ausgebildeten Vorbehalte gegenüber der politischen Kultur und der institutionellen Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik weithin aufgegeben. Er bekennt sich heute explizit zum mittlerweile erreichten "Stand der politischen Zivilisierung"¹⁰², auf dem sich die Bundesrepublik seit den 1970er Jahren einigermaßen stabil zu bewegen scheint. Auf dieser Grundlage ist er – mit seinem Ende der 1980er Jahre eingeführten Stichwort des 'Verfassungspatriotismus'¹⁰³ und seiner 1992 vorgelegten 'Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates'¹⁰⁴ – sogar zum wichtigsten Interpreten und Verteidiger der normativen Gehalte des bundesrepublikanischen Verfassungsstaates avanciert. Allerdings bleibt auffällig, dass es ihm zwar gelingt, einen emphatischen Begriff politischer Öffentlichkeit und zivilgesellschaftlicher Demokratie unter den Bedingungen komplexer Gegenwartsgesellschaften zu entwickeln, der sich überzeugend von den resignativ-defätistischen Untertönen des *Strukturwandels der Öffentlichkeit* zu emanzipieren vermag; eine entsprechende Revision seiner früheren Interpretation der 'sozialstaatlichen Massendemokratien', gar einen systematischen Versuch zum Aufbau einer sich auf Augenhöhe zur Diskurstheorie des demokratischen *Rechtsstaates* bewegende Diskurstheorie des demokratischen *Sozialstaates* unternimmt Habermas jedoch nur sehr partiell.

Dabei hätten die zentralen theoretischen Weichenstellungen, die er seit den 1970er Jahren vorgenommen hat, einen programmatischen Neustart seiner Konzeptualisierung der 'sozialstaatlichen Massendemokratien' eigentlich nahe gelegt. In dem Maße nämlich, wie es ihm gelungen ist, die Fundamente seiner Gesellschaftskritik sozialtheoretisch "tiefer zu legen", d.h. vom bisherigen Modus einer ideologiekritischen Konfrontierung von Ideal und Wirklichkeit auf eine sprach- und sozialwissenschaftliche Theorie der kommunikativen Alltagspraxis personaler Intersubjektivität umzustellen, braucht er nun nicht länger in den

bei ihm die "Furcht vor einem Rückfall in die autoritären Verhaltensmuster und elitären Denkgewohnheiten des vordemokratischen Deutschlands wachgehalten" habe, und zwar "bis in die frühen 80er Jahre hinein" (Habermas, Einleitung 2009, 12, 9f.).

¹⁰¹ Habermas, *Protestbewegung*, 41.

¹⁰² Habermas, *Antworten auf Fragen einer Enquete-Kommission des Bundestages* (1994), in: Ders., *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt 1995, 46-61, 60; ähnlich notierte er schon 1989 im Rückblick auf die Entstehung des Grundgesetzes, dass in der heutigen Bundesrepublik "die liberalen Traditionen, 40 Jahre danach, breite Zustimmung gefunden" hätten: "Auch ohne die Wurzeln einer republikanischen Gesinnung haben wir uns an die Traditionen der Freiheit gewöhnt. (...) Unter dem symbolischen Schirm eines Bundespräsidenten von Weizsäcker hat sich die politische Kultur unseres Landes, wenn ich recht sehe, so weit liberalisiert, daß sich auch die Linke nicht mehr nur mit dem Wortlaut, sondern mit der Wirklichkeit, nicht nur mit den Prinzipien, sondern mit den Institutionen der grundgesetzlichen Ordnung identifizieren kann." (Habermas, *Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein?* (1989), in: Ders., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt 1990, 157-166, 162f.)

¹⁰³ Vgl. Habermas, *Die nachholende Revolution*, 149-175.

¹⁰⁴ Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt 1992.

Gesellschaftsentwürfen und Lebensidealen längst vergangener Zeiten "nach normativen Potenzialen zu fahnden",¹⁰⁵ die eine kritische Gesellschaftstheorie inspirieren könnten. Und damit wäre der Weg frei geworden, um die sozialstaatlichen Massendemokratien der Gegenwart unabhängig von der Gefahr ideologiekritisch vorprogrammierter Wahrnehmungsverengungen zu studieren und in ihrer Ambivalenz zwischen möglicher Politisierung und Entpolitisierung, zwischen möglicher Befähigung und Entmündigung auch empirisch genauer in den Blick zu nehmen. Mit der in den 1970er Jahren einsetzenden Rezeption zentraler Einsichten der strukturfunktionalistischen Soziologie Talcott Parsons und der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns hat sich Habermas zudem von den unterkomplexen Hintergrundannahmen seines früheren Hegelmarxismus emanzipiert – und damit die theoretischen Mittel in die Hand bekommen, seinen 'radikalen Reformismus' nun auch diesseits der holistischen Idee einer sich demokratisch selbst verwaltenden Gesellschaft zu reformulieren, in der "alle Lebensbereiche, einschließlich ihrer ökonomischen Reproduktion, über eine planende Gesetzgebung programmiert" werden könnten; einer Vorstellung, die "angesichts des Komplexitätsgrades funktional differenzierter Gesellschaften jede Plausibilität verloren" habe.¹⁰⁶

Fragt man vor dem Hintergrund dieser einschneidenden Theorie-Revisionen nach der Thematisierung der 'sozialstaatlichen Massendemokratien' im Habermasschen Spätwerk, so bleibt jedoch zu konstatieren, dass sich die zentralen Elemente seiner frühen Sozialstaatswahrnehmung im wesentlichen unverändert durchgehalten haben, auch wenn sich nun durchaus wertvolle Ansätze zu einer demokratietheoretischen Aufwertung des Sozialstaates und seiner Leistungen auffinden lassen. Trotz der tiefgreifenden Umbrüche zwischen der Adenauer- und der Brandt-Ära sollte der Sozialstaat aber auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns*¹⁰⁷ und in *Faktizität und Geltung*¹⁰⁸ weiterhin zunächst einmal unter dem Verdacht eines "staatsbürgerlichen Paternalismus"¹⁰⁹ bzw. einer "sozialstaatlichen Entmündigung"¹¹⁰ stehen.

Inspiziert von der links-emanzipatorischen Sozialstaatskritik der sozialen Selbsthilfebewegungen der 1970er Jahre wird die Forsthoffsche Beherrschungs- und Entmündigungsthese in der *Theorie des kommunikativen Handelns* im Kontext des zentralen Theorems einer 'Kolonialisierung der Lebenswelt' durch die systemischen Steuerungsmedien von Geld und Macht in einer nur wenig modifizierten Weise reformuliert. Die modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften sieht Habermas aufgrund seiner Beschäftigung mit den soziologischen Systemtheorien dadurch gekennzeichnet, dass ihr Integrationsbedarf heute "weitgehend unter Umgehung des Verständigungsmechanismus befriedigt werden"¹¹¹ müsse, so dass die ausdifferenzierten Subsysteme der Wirtschaft und der Politik mittlerweile "im ganzen ein Stück normfreier Sozialität"¹¹² darstellen, das nicht mehr über Kommunikation und Konsens, sondern über die formalisierten Steuerungsmedien von Geld und Macht programmiert werde.¹¹³

¹⁰⁵ Habermas Vorwort 1990, Strukturwandel, 34.

¹⁰⁶ Ebd., 35.

¹⁰⁷ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981, bes. 504-547.

¹⁰⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, bes. 516-537.

¹⁰⁹ Ebd., 490.

¹¹⁰ Ebd., 495.

¹¹¹ Habermas, *Theorie II*, 362; Herv. i. O.

¹¹² Ebd., 256.

¹¹³ Inwiefern es dabei angemessen ist, die Subsysteme 'Wirtschaft' und 'Politik' so stark zu parallelisieren, dass man beide in gleicher Weise und in gleicher Intensität für 'normfrei' hält, wäre freilich noch näher zu prüfen. Einiges dürfte dafür sprechen, dass der Grad der Abkopplung geldgesteuerter marktwirtschaftlicher

Als Folge dieser Ausdifferenzierung der 'normfreien Sozialitäten' des Wirtschafts- und des Politiksystems sieht Habermas die formalisierten Steuerungsmedien, nämlich Geld und administrative Macht, nun immer stärker auch auf die noch über kommunikative Alltagspraxis und verständigungsorientiertes Handeln strukturierten lebensweltlichen Bereiche zurückschlagen, wobei er "die Grenzen zwischen System und Lebenswelt, grob gesagt, zwischen den Subsystemen der Wirtschaft und der bürokratisierten Staatsverwaltung einerseits, der (von Familie, Nachbarschaft, freien Assoziationen getragenen) privaten Lebenssphären sowie der Öffentlichkeit (der Privatleute und der Staatsbürger) andererseits"¹¹⁴ verlaufen sieht. Die systemischen Rückwirkungen von Wirtschaft und Staatsverwaltung bringt er dabei auf die defensive Formel 'kolonialisierender' Übergriffe, die ein "Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche" darstellen, "die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben".¹¹⁵ Dabei scheut Habermas auch nicht davor zurück, seinen Kolonialisierungstopos auf den drastischen Vergleich mit "Kolonialherren" zu bringen, die von außen "in eine Stammesgesellschaft" eindringen und mit struktureller Gewalt "die Assimilation" der lebensweltlichen Bereiche an die verselbständigten Subsysteme gleichsam "erzwingen".¹¹⁶

In diesem Wahrnehmungsrahmen gilt für den Habermas der *Theorie des kommunikativen Handelns* die "Beziehung von Klienten zu den Verwaltungen des Sozialstaates" nun sogar als "der Modellfall für eine Kolonialisierung der Lebenswelt"¹¹⁷ schlechthin, da es hier in besonderer Weise zu einer bedrohlichen "Monetarisierung und Bürokratisierung der Alltagspraxis"¹¹⁸ komme. Zwar attestiert Habermas dem Sozialstaat – nun deutlich wohlwollender als noch in den 1960er Jahren¹¹⁹ – "unverkennbare ökonomische und gesellschaftspolitische Erfolge"¹²⁰, da mit ihm "die Beschäftigtenrolle ihre krankmachenden proletarischen Züge" verloren habe und durch ein "Gleichgewicht zwischen normalisierter Beschäftigten- und aufgewerteter Konsumentenrolle" abgelöst worden sei.¹²¹ Jedoch gewähre der vielfältig ausgebaute Sozialstaat seine monetären Transferzahlungen wie auch seine zahlreichen sozialen Dienste noch immer nur um den Preis einer politischen Entmündigung der Staatsbürger, die diese auf die "Rollen von Konsumenten und Klienten" festlege, auf Rollen also, in denen sich "die privatisierten, aus Arbeitswelt und Öffentlichkeit abgezogenen Hoffnungen auf Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung"¹²² nur noch in der defizitären Form einer "neutralisierten Staatsbürger- und einer aufgeblähten Konsumentenrolle"¹²³ artikulieren könnten.

Entwicklungen von der kommunikativen Alltagspraxis um einiges höher ist als der der machtgesteuerten Entwicklungen des politischen Systems; vgl. dazu auch Habermas, *Theorie II*, 402-419, wo Habermas selbst auf Unterschiede zwischen diesen Steuerungsmedien zu sprechen kommt und u.a. erklärt: "Macht bedarf noch einer weiteren Vertrauensgrundlage, nämlich der Legitimation. Dafür gibt es im Falle des Geldes keine strukturelle Analogie" (ebd., 404). Allerdings arbeitet er in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zumeist mit einer undifferenzierten Parallelisierung der Subsysteme von Wirtschaft und Politik.

¹¹⁴ Ebd., 458.

¹¹⁵ Ebd., 488.

¹¹⁶ Ebd., 522.

¹¹⁷ Ebd., 476.

¹¹⁸ Ebd., 480.

¹¹⁹ So findet sich etwa die Negativformel vom 'autoritären Wohlfahrtsstaat' in Habermas' jüngeren Schriften nicht mehr.

¹²⁰ Ebd., 512.

¹²¹ Ebd., 514.

¹²² Ebd., 523.

¹²³ Ebd., 514; i. O. herv.

Von daher sei der Sozialstaat zwar ohne Frage durch "einen freiheitsverbürgenden Charakter"¹²⁴, aber auch durch "die Ambivalenz von Freiheitsverbürgung und Freiheitsentzug"¹²⁵ gekennzeichnet. Es seien nämlich, so Habermas noch immer ganz auf der inhaltlichen Linie des konservativ-rechtsliberalen Ernst Forsthoff, "die Mittel der Freiheitsverbürgung selbst, die die Freiheit des Nutznießers gefährden", da sie unmittelbar "aus der Struktur der Verrechtlichung selber" hervorgingen. So markierten etwa sozialversicherungsrechtlich garantierte Ansprüche auf Geldzahlungen bei Krankheit und Alter "gewiß einen historischen Fortschritt"; zugleich komme es "durch den bürokratischen Vollzug und die monetäre Einlösung der sozialrechtlichen Ansprüche" aber auch zu "umstrukturierenden Eingriffen in die Lebenswelt der Berechtigten".¹²⁶ So sieht Habermas etwa im Hinblick auf die Altersversorgung in der sozialrechtlich-bürokratischen Bearbeitung dieser Lebensphase "belastende Konsequenzen für das Selbstverständnis des Betroffenen und für seine Beziehungen zum Ehepartner, zu Freunden, Nachbarn usw., Konsequenzen auch für die Bereitschaft von Solidargemeinschaften, subsidiär Hilfe zu leisten"¹²⁷.

Habermas 'lebenswelt-erhaltende' Abwehrhaltung gegenüber den Bürokratisierungstendenzen des Sozialstaates geht dabei so weit, bei der Definition sozialstaatlicher Hilfebedarfe von "einer gewalttätigen Abstraktion" zu sprechen, weil hier jeweils eine konkrete, in der Lebenswelt verankerte und kommunikativ strukturierte Lebenssituation im Nahbereich sozialer Interaktionen unter Kategorien eines abstrakten Sozialrechts gebracht werden müsse, "damit sie administrativ bearbeitet werden kann"¹²⁸. Und Habermas scheut sich auch nicht, hier das Schreckensbild "einer zentralisierten und computerisierten Bearbeitung sozialer Notlagen in ortsfremden Großorganisationen"¹²⁹ zu zeichnen, in deren Folge "die pathologischen Nebeneffekte einer Verrechtlichung" dazu führten, dass sich "eine

¹²⁴ Ebd., 530f.: "Klassische Beispiele sind die Begrenzung der Arbeitszeit, gewerkschaftliche Koalitionsfreiheit und Tarifautonomie, Kündigungsschutz, Sozialversicherung usw." (ebd., 530). Darüber hinaus orientiere sich der Sozialstaat aber "auch an der Bewältigung kollektiv spürbarer externer Effekte, beispielsweise in den ökologisch empfindlichen Bereichen der Standort- und Verkehrsplanung, der Energie- und Wasserwirtschaft sowie des Landschaftsschutzes, oder in den Bereichen der Gesundheits-, Kultur- und Bildungspolitik" – dies alles allerdings, "ohne freilich die strukturell ungleichen Eigentums-, Einkommens- und Abhängigkeitsverhältnisse zu berühren" (ebd., 511).

¹²⁵ Ebd., 531; i. O. herv.; bedenkt man, dass der Begriff des Freiheitsentzugs eigentlich den juristischen Tatbestand einer Inhaftierung aus Gründen der Strafverfolgung oder der Gefahrenabwehr meint, ist diese massive semantische Aufrüstung im Kontext der Sozialstaatstheorie doch einigermaßen irritierend.

¹²⁶ Ebd., 531; i. O. mit Herv.

¹²⁷ Ebd., 532; auf diese Negativwahrnehmung, die schon zum sozialstaatskritischen Grundbestand des bürgerlichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts gehörte und – empirisch wenig untermauert – eine angeblich liebevoll-heile Familienidylle gegen die vorgeblich anonym-kalten Verwaltungsakte einer herzlosen Sozialstaatsbürokratie auszuspielen versucht, hat schon Otto von Bismarck im Rahmen der Einführung der Sozialversicherungen mit deutlichen Worten reagiert, als er – empirisch wohl zutreffender – davon sprach, dass dem alten Arbeiter ein individuelles 'Peculium' gegeben werden sollte, das ihm "in dem Hause, in dem er Aufnahme gefunden hat, eine bessere Behandlung sichert, wenn er den Zuschuß, den er mit hineinbringt, aus dem Hause auch wieder entfernen kann (...). Wir haben es bei den Kriegsinvaliden sehen können, wenn nur 5 oder 6 Taler monatlich gegeben werden, das ist für einen Armenhaushalt auf dem Lande schon etwas Bares, wo die kleinrechnende Frau sich sehr besinnt, daß sie den Kostgänger, der Geld einbringt, nicht verdrießlich macht und los wird." (Bismarck, Reichstagsrede vom 2. April 1881; zit. nach Gerhard A. Ritter, Sozialversicherung in Deutschland und England, München 1983, 35f.)

Warum sich 'belastende Konsequenzen' für das Selbstbewusstsein eines Rentenbeziehers einstellen sollen, der sich seines über eigene Beitragszahlungen erworbenen Anspruchs auf die finanzielle Unabhängigkeit regelmäßiger Rentenzahlungen erfreuen und damit zugleich die finanziellen Belastungen seiner Kinder und Enkelkinder reduzieren kann, ist jedenfalls nicht einzusehen.

¹²⁸ Ebd., 532.

¹²⁹ Ebd., 532f.

Bürokratisierung und Monetarisierung von Kernbereichen der Lebenswelt" einstellt,¹³⁰ die diese dann austrocknen – und damit auch die notwendig kommunikativ strukturierten Sozialisations- und Regenerierungsbedingungen für individuelle Subjektivität und demokratische Partizipation untergraben.

Diese Defensivwahrnehmung einer vor den 'freiheitsentziehenden' Konsequenzen bürokratisierter Sozialverwaltungen zu schützenden kommunikativen Lebenswelt prägt auch die 1992 vorgelegte Schrift *Faktizität und Geltung*, obwohl nun die rechts- und demokratiethoretischen Potenziale sozialstaatlicher Leistungen stärker als bisher in den Blick geraten. So erklärt Habermas hier, dass es letztlich nur eine empirisch zu klärende Frage sei, ob soziale Teilhaberechte wirklich dem "Syndrom des staatsbürgerlichen Privatismus" verfallen oder nicht doch "als rechtliche Basis für jene gesellschaftliche Autonomie" fungieren, "die eine effektive Wahrnehmung politischer Rechte erst ermöglicht".¹³¹ In diesem Zusammenhang nimmt er einen von Ulrich K. Preuß formulierten Vorschlag auf, der sozialstaatliche Leistungen als 'Staatsbürgerqualifikationspolitik' bestimmt¹³² und soziale Leistungsrechte "nur mit Bezug auf einen, private und öffentliche Autonomie gleichzeitig gewährleistenden Bürgerstatus begründet"¹³³. Denn nur auf dieser Grundlage könnten sich die Individuen als freie und gleichberechtigte Rechtssubjekte einer demokratischen Gesellschaft verstehen – und sich dann in ihrer Rolle als Staatsbürger "miteinander darüber verständigen ..., welches ihre Probleme sind und wie sie gelöst werden sollen"¹³⁴. Und nur so ließen sich die zentralen Ideen individueller Autonomie und demokratischer Selbstbestimmung retten, denen zufolge "Menschen nur in dem Maße als freie Subjekte handeln, wie sie genau den Gesetzen gehorchen, die sie sich gemäß ihrer intersubjektiv gewonnenen Einsichten selber geben"¹³⁵.

Soziale Grundrechte kommen hier gegenüber den liberalen Freiheitsrechten und den politischen Teilhaberechten zwar nur nachrangig ins Spiel, weil sie nicht absolut, sondern nur

¹³⁰ Ebd., 534; ähnliches gilt Habermas zufolge auch für die Tarifautonomie, die "mit starken Schematisierungen und Verhaltensdirektiven" verbunden sei und deshalb zahlreiche "Beispiele für die Aushöhlung individueller Selbstbestimmung durch kollektiv autonome Regelungskompetenzen" liefere. Diese "schränken beispielsweise die privatautonome Lebensgestaltung der Begünstigten insoweit unzumutbar ein, wie sie tradierte Rollen fortschreiben, statt die Betroffenen selbst an deren Interpretation, Ausdifferenzierung und Umgestaltung zu beteiligen" (Habermas, *Faktizität und Geltung*, 498). Vor allem aber betont er immer wieder Beispiele aus den Bereichen des Familien- und des Schulrechts, die es "zu entjustizialisieren und vor allem zu entbürokratisieren" gelte. Sie sollten "nicht durch das Rechtsmedium, sondern durch konsensorientierte Verfahren der Konfliktregelung ausgefüllt werden" (Habermas, *Theorie II*, 546). Allerdings dürfte auch Habermas Familien und Schulen nicht einfach zu 'rechtsfreien Räumen' erklären wollen, zumal auch 'konsensorientierte Konfliktregulierungsverfahren', wenn sie nicht willkürlich sein wollen, an 'rechtlich' geregelte Prozeduren rückgebunden bleiben müssen.

¹³¹ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 105; aber auch hier spricht er noch davon, "dass sich der Ausgleich von Situationsnachteilen mit Bevormundungen verbindet, die die beabsichtigte Autorisierung zum Gebrauch der Freiheit in Betreuung verkehren" (ebd., 502). Allerdings ergänzt er nun einschränkend, dass die "Ambivalenz von Freiheitsverbürgung und Freiheitsentzug" (ebd., 502) im Blick auf die empirischen Realitäten nicht, wie noch in der 'Theorie des kommunikativen Handelns' behauptet, "dilemmatisch" sei, denn der Punkt, an dem "die ermächtigende in eine nur noch betreuende sozialstaatliche Vorsorge umschlägt", sei "zwar kontextabhängig und umstritten, aber nicht beliebig" (ebd.). Später schwächt er die These des 'sozialstaatlichen Paternalismus' ebenfalls etwas ab und erklärt, dass "die Verrechtlichung nicht eine *unausweichliche* Folge des Sozialstaats" (Habermas, *Gespräch über Fragen der politischen Theorie*, 159; Herv. i. O.) sein müsse. Allerdings hält er nach wie vor daran fest, dass eine "paternalistisch gewährte Freiheit zugleich Freiheitsentzug" (ebd.) bedeute.

¹³² Vgl. Ulrich K. Preuß, *Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates*, in: Christoph Sachße/H. Tristram Engelhardt (Hg.), *Sicherheit und Freiheit*, Frankfurt 1990, 106-132, bes. 124-129. Vgl. auch ders., *Revolution, Fortschritt, Verfassung*, Berlin 1990.

¹³³ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 472.

¹³⁴ Ebd., 536.

¹³⁵ Ebd., 537.

funktional begründet sind;¹³⁶ dennoch spricht Habermas ihnen unter den Bedingungen moderner industriekapitalistischer Gesellschaften nun – nachdrücklicher als im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* – eine konstitutive demokratieermöglichende Dimension zu. Weil nun einmal, wie er im Anschluss an Robert Alexy erklärt, "die faktische Freiheit einer großen Zahl von Grundrechtsträgern ihr materielles Substrat nicht in einem von ihnen 'beherrschten Lebensraum' findet, sondern wesentlich von staatlichen Aktivitäten abhängt"¹³⁷, könnten diese Rechtssubjekte "von ihrer öffentlichen Autonomie nur einen angemessenen Gebrauch machen, wenn sie aufgrund einer gleichmäßig und materiell gesicherten *privaten* Autonomie eine hinreichende Unabhängigkeit erlangen"¹³⁸.

Eine normativ anspruchsvolle Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates verlange deshalb, das bisherige Sozialstaatsprojekt, das die "Wiederherstellung privater Autonomie ins Gegenteil zu verkehren droht", nicht etwa aufzugeben, sondern auf der Grundlage eines prozeduralistischen Rechtsparadigmas, d.h. "auf höherer Reflexionsstufe", fortzusetzen.¹³⁹ Soweit nämlich "die sozialstaatlichen Kompensationen die Gleichheit der Chancen, von den gewährleisteten Handlungskompetenzen gleichmäßig Gebrauch zu machen, erst herstellen, dient der Ausgleich faktisch ungleicher Lebenslagen und Machtpositionen der Verwirklichung rechtlicher Gleichheit",¹⁴⁰ auch wenn sozialstaatliche Regelungen als solche "die sicherungsbedürftigen Spielräume für eine privatautonome Lebensgestaltung zugleich empfindlich einschränken"¹⁴¹. Das entscheidende Legitimitätskriterium, an dem sich der 'staatsbürgerqualifizierende' Charakter sozialstaatlicher Leistungen erweise, sei deshalb die Frage, inwiefern "die Berechtigten nicht nur in den Genuß paternalistisch gewährter

¹³⁶ Im sozialkatholischen Denken findet sich dagegen eine derartige Nachrangigkeit der sozialen Grundrechte nicht. So betont etwa Arno Anzenbacher explizit, dass vom "Personalitätsprinzip der traditionellen katholischen Sozialethik" her "jedes Menschenrecht, sei es Freiheitsrecht oder soziales Grundrecht, nur in Funktion des Gemeinwohls ein Menschenrecht ist" (Anzenbacher, *Rechtlich-ethische Voraussetzungen des modernen Sozialstaats*, in: Anton Rauscher (Hg.), *Probleme der sozialen Sicherungssysteme*, Köln 1993, 13-35, 27).

¹³⁷ Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden: Nomos 1985, 458f. [mit ausdrücklichem Bezug zu Forsthoff]; zit. nach Habermas, *Faktizität und Geltung*, 486.

¹³⁸ Habermas, *Einleitung* 2009, 24; Herv. i. O.

¹³⁹ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 494.

¹⁴⁰ Das 'staatsbürgerqualifizierende' Argument zielt also auf die Herstellung rechtlicher Gleichheit der Chancen politischer Teilhabe, die für die Habermassche Rechtstheorie von elementarer Bedeutung ist und gegen feministische oder multikulturalistische Ansinnen einer 'positiven Diskriminierung' von Benachteiligten hartnäckig verteidigt wird. Allerdings räumt Habermas mit Blick auf sich verschärfende soziale Ungleichheitslagen ("die auffälligere Segmentierung *überflüssig* gewordener Populationen und eine Verwahrlosung der Infrastruktur ganzer Stadtteile und Regionen" (Habermas, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School* (1996), in: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Aufsätze zur politischen Theorie*, Frankfurt 1996, 309-398, 379f.; Herv. i. O.) ein, dass Veto- und Minderheitenrechte sowie advokatorische Instanzen für diejenigen nötig seien, die "immer weniger die Chance haben, aus eigener Kraft ihre Situation zu verbessern und ihre Stimme zur Geltung zu bringen". Jedenfalls gelte: "Der Trend zur Zerstörung des Sozialstaates und zur Entstehung einer Unterklasse in den entwickelten industriellen Gesellschaften bedarf einer unnachsichtigen Analyse auch unter dem normativen Gesichtspunkt der chancengleichen Nutzung von politischen Teilnahmerechten." (ebd., 380). Zugleich sieht Habermas aber auch in dieser Schrift noch immer – mit Forsthoff – "eine bürokratische Daseinsvorsorge an die Stelle traditionaler Fürsorgepflichten" treten, in deren Folge "das Bewußtsein, einer Gemeinschaft anzugehören, die nicht nur über abstrakte Rechtsbeziehungen, sondern unmittelbar durch Solidarität zusammengehalten wird, auf der Strecke" (ebd., 382) bleibe. Wie sich diese normative Grundsatzkritik des 'gemeinschaftszerstörenden' Sozialstaates mit der politischen Kritik des 'Trends zur Zerstörung des Sozialstaates' in Einklang bringen lässt, bleibt freilich offen.

¹⁴¹ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 501. Die Frage, wie sich dieses Kriterium einer 'gleichmäßig und materiell gesicherten privaten Autonomie' aller Staatsbürger bzw. die Forderung nach 'Ausgleich faktisch ungleicher Lebenslagen und Machtpositionen' gerechtigkeitsrechtlich näher präzisieren, mit den Mitteln einer diskursethischen Theorie operationalisieren, in die politischen Verteilungskämpfe zielführend einspeisen und dann auch sozialpolitisch so umsetzen lässt, dass die Rechtssubjekte dabei den befürchteten Entmündigungstendenzen entgegen, bleibt bei Habermas aber weitgehend unbearbeitet.

Leistungsansprüche gelangen, sondern selber an der Interpretation der Maßstäbe beteiligt werden, nach denen rechtliche Gleichheit angesichts faktischer Ungleichheiten hergestellt werden kann"¹⁴². Und hier sieht Habermas – nach dem Abschied von den unterkomplexen Hoffnungen auf eine radikaldemokratische 'Aufhebung' der systemischen Eigenlogik von Wirtschaft und Verwaltung im ganzen – heute durchaus institutionelle Spielräume, in denen "die Entscheidungsteilhabe von Betroffenen"¹⁴³ über verschiedene "Formen kommunikativer Selbstbestimmungspraktiken"¹⁴⁴ gefördert und erhöht werden kann.¹⁴⁵

Die für Habermas schon 1961 zentrale Frage, wie sich mit sozialpolitischen Mitteln die Chancen einer effektiven staatsbürgerlichen Partizipation erhöhen lassen, ohne die politischen Selbstbestimmungsansprüche der Staatsbürger in eine privatisierende "sozialstaatliche Entmündigung"¹⁴⁶ zu transformieren, bestimmt also auch noch seine Rechtstheorie von 1992. Und auch wenn er seine holistischen Hoffnungen auf eine über den Staatsapparat als 'Zentrum und Spitze' (Luhmann) der Gesellschaft planvoll herbeizuführende Demokratisierung von Wirtschaft und Verwaltung im ganzen konsequent aufgegeben hat, so bleibt er seinen radikaldemokratischen Intentionen unter veränderten Rahmenbedingungen doch deutlich verbunden. Denn auch wenn die erreichten Ausdifferenzierungsgrade der funktional verselbständigten Systeme von Wirtschaft und Verwaltung nicht einfach wieder 'entdifferenziert' werden können und dürfen, so könne und müsse es doch darum gehen, allen Staatsbürgern die gleichmäßige Chance einzuräumen, über selbstorganisierte Öffentlichkeiten, soziale Bewegungen und politische Initiativen verschiedenster Art am Aufbau einer 'kommunikativen Macht' teilzuhaben, die in der Lage ist, "über den Haushalt normativer Gründe ohne Eroberungsabsicht auf alle Teile des politischen Systems"¹⁴⁷ dauerhaft und effektiv einzuwirken.

Abschließend ist noch ein kurzer Blick auf einen für das Gespräch mit den katholischen Sozialtraditionen besonders wichtigen Text aus dem Jahr 1984 zu werfen, in dem Habermas die 'sozialstaatlichen Massendemokratien' in einer für ihn untypischen, für die Diskurse der christlichen Soziallehren jedoch von Anfang an konstitutiven Weise mit dem Konzept der Arbeitsgesellschaft in Zusammenhang bringt.¹⁴⁸ Dieser Text macht darüber hinaus zugleich deutlich, inwiefern Habermas – allen tagespolitischen Plädoyers zur Unverzichtbarkeit eines Ausbaus sozialstaatlicher Dienste und Leistungen zum Trotz – dem Selbstverständnis des bundesrepublikanischen Sozialstaatsprojekts verhalten gegenübersteht und wie wenig emanzipatorisches Potenzial er diesem Vergesellschaftungsmodus prinzipiell zutraut.

Nachdem der Bamberger Soziologentag von 1982 eine breite Debatte um das 'Ende der Arbeitsgesellschaft' angestoßen hatte,¹⁴⁹ zeigt sich Habermas in diesem Text davon überzeugt, dass "eine bestimmte Utopie, die sich in der Vergangenheit um das Potential der Arbeitsgesellschaft kristallisiert hat"¹⁵⁰, an ihr historisches Ende gelangt sei.¹⁵¹ Von Marx bis

¹⁴² Ebd., 516.

¹⁴³ Ebd., 530.

¹⁴⁴ Ebd., 536.

¹⁴⁵ U.a. denkt er hier an 'die Aktivierung von Ombudslenten, gerichtsanaloge Verfahren, Anhörungen usw.' (vgl. ebd., 531) sowie an Vorschläge zur 'Verankerung plebiszitärer Elemente in der Verfassung' und zur 'Einführung basisdemokratischer Verfahren' (vgl. ebd., 533) in der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung.

¹⁴⁶ Ebd., 495.

¹⁴⁷ Ebd., 533.

¹⁴⁸ Habermas, *Krise des Wohlfahrtsstaates*.

¹⁴⁹ Vgl. Joachim Matthes (Hg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt/New York 1983*, besonders die Beiträge von Ralf Dahrendorf ('Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht', ebd., 25-27) und Claus Offe ('Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?', ebd., 38-65).

¹⁵⁰ Habermas, *Krise des Wohlfahrtsstaates*, 145.

Weber seien "die Klassiker der Gesellschaftstheorie" davon überzeugt gewesen, dass "die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft durch abstrakte Arbeit, durch den Typus einer über den Markt gesteuerten, kapitalistisch verwerteten und betriebsförmig organisierten Erwerbsarbeit" geprägt sei, die eine "alle Bereiche penetrierende Kraft"¹⁵² entfaltet habe. Deshalb hätten sich auch die utopischen Potenziale "auf eine Emanzipation der Arbeit von Fremdbestimmung" richten können und geradezu müssen. Neben den frühsozialistischen Hoffnungen auf eine von Ausbeutung und Entfremdung freie Arbeiterselbstverwaltung sei hier nicht zuletzt auch der heutige "sozialdemokratische Reformismus in den Massendemokratien des Westens"¹⁵³ zu nennen, der in den europäischen Nachkriegsgesellschaften zum dominanten Strukturtypus gesellschaftspolitischen Handelns avanciert sei und der Masse der Bevölkerung die Chance eröffnen will, "in Freiheit, sozialer Gerechtigkeit und wachsendem Wohlstand zu leben"¹⁵⁴. Dieses Projekt sehe "die menschenwürdigen, emanzipierten Lebensverhältnisse" allerdings nicht mehr "aus der Umwandlung heteronomer Arbeit in Selbsttätigkeit"¹⁵⁵ hervorgehen; vielmehr sollten für alle Beschäftigten nun – nur noch – "die Grundrisiken der Lohnarbeit" aufgefangen werden, indem "der Status der Arbeitnehmer durch staatsbürgerliche Teilnahme- und soziale Teilhaberechte normalisiert wird". Dazu waren auf dem Wege der Vollbeschäftigung "alle Arbeitsfähigen in das derart abgeschliffene und abgefederte Beschäftigungssystem" einzugliedern; und um dieses Ziel zu erreichen, sei der interventionistische Staat nicht nur damit beauftragt worden, "das kapitalistische Wachstum zu hegen" und "die Krisen zu glätten", sondern auch "gleichzeitig die internationale Wettbewerbsfähigkeit der Unternehmen und die Arbeitsplätze zu sichern, damit Zuwächse entstehen, aus denen umverteilt werden kann, ohne die privaten Investoren zu entmutigen".¹⁵⁶

Heute habe sich jedoch, wie Habermas in Anschluss an Claus Offes Hinweise auf eine "objektiv abnehmende Determinationskraft der Tatbestände von Arbeit, Produktion und Erwerb für die Gesellschaftsverfassung und die Gesellschaftsentwicklung im ganzen"¹⁵⁷ betont,¹⁵⁸ "die arbeitsgesellschaftliche Utopie" erschöpft. Denn in dem Maße, wie "die

¹⁵¹ Das Konzept der Arbeitsgesellschaft spielt bei Habermas ansonsten keine Rolle.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd., 146.

¹⁵⁴ Ebd., 148.

¹⁵⁵ Ebd., 147.

¹⁵⁶ Ebd., 148; seit den 1970er Jahren hält Habermas den Staat mit dieser ambitionierten Aufgabenzuschreibung allerdings für überfordert. In komplexen Gesellschaften verfüge das politische System schlicht nicht mehr über "genügend Macht ..., um das kapitalistische Wirtschaftssystem im Sinne seiner Programmatik zu bändigen" (ebd., , 148). Allerdings besteht Habermas selbst darauf, dass es am Ende nur der Staat und niemand sonst sein könne, über den sich eine "Zivilisierung und Zähmung der kapitalistischen Dynamik von innen" bewerkstelligen lasse. So verlangt er angesichts der jüngsten Wirtschafts- und Finanzkrise und der ausufernden Boni-Zahlungen für Bankmanager von der Politik, nicht zu "moralisieren", sondern "sich auf das Zwangsrecht des demokratischen Gesetzgebers zu stützen. Sie und nicht der Kapitalismus ist für die Gemeinwohlorientierung zuständig." (Habermas, Nach dem Bankrott. Interview mit Thomas Assheuer in der Wochenzeitung 'Die Zeit' v. 6.11.2008)

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 146.

¹⁵⁸ Habermas zitiert hier Claus Offe, Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?, in: Ders. (Hg.), 'Arbeitsgesellschaft'. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, Frankfurt a. M./New York 1984, 13-43, 20. Offe verweist vor allem auf das rapide Wachstum des Dienstleistungssektors und der 'neuen Mittelklassen', die "aus der unmittelbaren Disziplin erwerbsgesellschaftlicher Rationalität und der ihr entsprechenden Leistungs- und Produktivitätskontrolle jedenfalls partiell entlassen" (ebd., 26) und insofern "gegenüber den erwerbsgesellschaftlichen Imperativen und Kontrollen relativ autonomisiert" seien (ebd., 27). An anderer Stelle betont Habermas in diesem Zusammenhang, dass sich "der Bedarf an gesellschaftlich notwendiger Arbeit" zunehmend in Tätigkeitsbereiche verlagere, "die in die Organisationsform von Industrie- und Verwaltungsbetrieben nicht passen. Dabei denke ich an soziale und erzieherische, auch an politische Aufgaben, die gar nicht erst in formelle Beschäftigungsverhältnisse überführt werden, weil sie keinen Gewinn abwerfen; die aber auch nicht als Dienstleistungen organisiert werden sollten, weil das die Lebenswelt dem Zugriff von Experten nur noch weiter ausliefern würde." (Habermas, Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie

strukturbildende und gesellschaftsformierende Kraft der abstrakten Arbeit" "ihren Bezugspunkt in der Realität verloren" habe,¹⁵⁹ sei auch der arbeitsgesellschaftlichen Sozialstaatsprogrammatik des sozialdemokratischen Reformismus ihr Zukunftspotenzial abhanden gekommen.

Damit ist der bisherige Sozialstaat für Habermas endgültig "in eine Sackgasse geraten"¹⁶⁰. Allerdings könne er nicht einfach aufgegeben werden, da er sonst "Funktionslücken hinterlassen" würde, "die nur durch Repression oder Verwahrlosung geschlossen werden könnten"¹⁶¹. Während der "industriegesellschaftlich-sozialstaatliche Legitimus der rechten Sozialdemokratie"¹⁶² aber nur noch "auf die Bewahrung sozialstaatlicher Besitzstände fixiert"¹⁶³ sei und den anstehenden "Abschied von der arbeitsgesellschaftlichen Utopie"¹⁶⁴ nicht vollziehen wolle, sucht Habermas nach Anknüpfungspunkten für einen Sozialstaat auf 'höherer Reflexionsebene' vor allem bei der "Dissidenz von Wachstumskritikern, die gegenüber dem Sozialstaat eine ambivalente Einstellung haben"¹⁶⁵. Denn diese wüssten darum, "daß die Lebenswelt nicht nur von den Imperativen der Marktwirtschaft, sondern auch von den Steuerungsmedien des Sozialstaates, d.h. durch Kommodifizierung *und* Bürokratisierung in gleichem Maße bedroht ist – keines der beiden Medien, weder Geld noch Macht, ist von Haus aus 'unschuldiger' als das jeweils andere"¹⁶⁶. Anders als die noch immer naiv auf die gestalterische Kraft des Staates und die nichtversiegenden Wachstumspotenziale der Wirtschaft vertrauende traditionelle Sozialdemokratie seien deshalb einzig "die industriegesellschaftlichen Dissidenten" in der Lage, "die Sozialstaatsprogrammatik in der von den Legitimisten preisgegebenen, radikaldemokratischen Komponente" fortzuführen, denn heute müsse "nicht mehr nur der Kapitalismus, sondern der interventionistische Staat selber 'sozial gebändigt' werden".¹⁶⁷ Damit aber verschieben sich für Habermas endgültig "die utopischen Akzente vom Begriff der Arbeit auf den der Kommunikation", so dass er in diesem Text einen seine gesellschaftstheoretischen Arbeiten seit den 1970er Jahren insgesamt kennzeichnenden "Paradigmenwechsel von der Arbeits- zur Kommunikationsgesellschaft" ausrufen kann.¹⁶⁸

heute. Interview mit Hans-Ulrich Reck von 2. April 1983, in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985, 59-77, 71)

¹⁵⁹ Habermas, Krise des Wohlfahrtsstaates, 146.

¹⁶⁰ Ebd., 157.

¹⁶¹ Ebd., 154f.

¹⁶² Ebd., 152; i. O. herv.

¹⁶³ Ebd., 153.

¹⁶⁴ Ebd., 160.

¹⁶⁵ Ebd., 155.

¹⁶⁶ Ebd., 154f.; Herv. i. O.

¹⁶⁷ Ebd., 156.

¹⁶⁸ Ebd., 160. Die hier sehr schroff vorgenommene Verabschiedung von der Kategorie der Arbeit und ihrer identitätsstiftenden Kraft hat u.a. Johano Strasser, Leben ohne Utopie? Frankfurt 1990, 107-120 mit deutlichen Worten kritisiert. Er betont, dass ein solcher Paradigmenwechsel, demzufolge "sich gesellschaftliche Emanzipation heute vor allem oder gar ausschließlich außerhalb des Systems der Erwerbsarbeit und in Absehung davon vollziehen könne und müsse" (ebd., 110), "in keiner Weise gedeckt (sei) durch den analytischen Befund" (ebd., 109). So habe insbesondere Oskar Negt gezeigt, "daß das Potential der arbeitsgesellschaftlichen Utopie noch nicht erschöpft ist, dass vielmehr der 'utopische Kern, die Befreiung von heteronomer Arbeit' (Habermas), nach wie vor eine wichtige Rolle spielt, und zwar in dreierlei Gestalt: als Verkürzung der Erwerbsarbeit, als Erweiterung der Möglichkeiten zu selbstbestimmter Tätigkeit außerhalb des Erwerbsarbeitssystems und schließlich als Humanisierung der Erwerbsarbeit entsprechend den in lebensweltlichen Bezügen entstehenden höheren Ansprüchen bezüglich der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit" (ebd., 110; mit Bezug auf Oskar Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, Frankfurt/New York: Campus 1985, 211). Vgl. dazu jetzt auch Heiner Ludwig, Die 'käufliche Arbeit', die kirchliche Sozialtradition und die Erneuerung der Arbeitsgesellschaft, in: Wolfgang Thierse/Ders. (Hg.), Arbeit ist keine Ware! Über wirtschaftliche Krisen, normative Orientierung und politische Praxis, Freiburg i. Br.: Herder 2009, 88-103, der sich Johano Strassers Habermas-Kritik zu eigen macht und betont, dass auch im

Auch wenn er sich damit von einem bis heute wesentlichen Traditionsstrang des sozialistischen Denkens verabschiedet hat; und auch wenn er seine früheren Hoffnungen auf die holistische "'Aufhebung' eines kapitalistisch verselbständigten Wirtschafts- und eines bürokratisch verselbständigten Herrschaftssystems" zum Programm einer demokratisch-deliberativen "'Eindämmung' der kolonialisierenden Übergriffe der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche"¹⁶⁹ abgeschwächt hat, so hält Habermas bis heute am Ziel eines demokratischen Sozialismus fest.¹⁷⁰ In diesem Sinne beharrt er – in einer prozeduralistisch reformulierten Variante der umfassenden Demokratisierungshoffnungen Wolfgang Abendroths – darauf, dass "das politische Gemeinwesen über eine in der Zivilgesellschaft verankerte Öffentlichkeit Kommunikations- und Entscheidungskanäle für die demokratische Selbsteinwirkung der Gesellschaft *im ganzen*"¹⁷¹ freihält – und damit allen Bürgern egalitäre Chancen einräumt, "als Teilnehmer an einer gemeinsam praktizierten Meinungs- und Willensbildung zu Autoren ihres gesellschaftlichen und politischen Schicksals"¹⁷² zu werden.

2. Der arbeitsgesellschaftliche Sozialversicherungsstaat und die Tradition des deutschen Sozialkatholizismus: 'bürgerliches Arbeitsversprechen', 'Normalerwerbsbiografie' und das 'Recht des Arbeiters'

Jürgen Habermas vertritt mit seiner Interpretation der 'sozialstaatlichen Massendemokratien' sozialpolitische Positionen, die das Gespräch mit den Traditionen der katholischen Soziallehre geradezu herausfordern. Für das Selbstverständnis der sozialkatholischen Theoriebemühungen bildet nämlich – anders als bei Habermas – nicht so sehr der kommunikations-, sondern viel eher der arbeitsgesellschaftliche Lebenszusammenhang der europäischen Moderne den Ausgangspunkt sozialstaatlicher Politik, so dass sich große Teile dieser Tradition bis heute den – im Ursprung freilich eher protestantisch als katholisch imprägnierten – Freiheitspotenzialen der Arbeitsgesellschaft und ihres Sozialstaates verpflichtet fühlen (2.1). Vor diesem Hintergrund bildet der bundesdeutsche Sozialstaat, wie er sich im späten 19. Jahrhundert unter nicht unerheblicher Beteiligung des politischen und sozialen Katholizismus herausgebildet hat, im Selbstverständnis der sozialkatholischen Tradition dieses Landes eine veritable Erfolgsgeschichte, die es zu verteidigen gilt und die gerade auch normativ besondere Anerkennung verdient. Denn der Sozialstaat gilt hier – entgegen dem Habermasschen Entmündigungs- und Entpolitisierungsverdacht – nicht nur als Einrichtung zur Gewährung sozialpolitischer Kompensationen für dauerhaft zu erleidende arbeitsgesellschaftliche Demütigungen, sondern auch als institutioneller Versuch, die Möglichkeiten einer effektiven politischen, ökonomischen und sozialen Teilhabe der

Übergang zur Dienstleistungsgesellschaft "von einem grundlegenden Bedeutungsverlust von Arbeit nicht gesprochen werden" (ebd., 96) könne.

In einer frühen Auseinandersetzung mit Hegel hatte Habermas selbst 'Arbeit' und 'Interaktion' noch in ihrem Zusammenhang in den Blick genommen und erklärt: "... von jenem Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion hängt der Bildungsprozeß des Geistes wie der Gattung wesentlich ab" (Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes' (1967), in: Ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1969, 9-47, 47).

¹⁶⁹ Habermas, Vorwort 1990, Strukturwandel, 36.

¹⁷⁰ So erklärt Habermas in einem Interview aus dem Jahr 2008: "*Sozialismus* heißt nach wie vor das Ziel einer politischen Zählung des Kapitalismus, welche der selbstzerstörerischen Dynamik der wachsenden Ungleichverteilung von Macht und Wohlstand entgegenwirkt. Warum sollen wir diesen Namen und diese Sache aufgeben?" (Habermas, Ich bin alt, aber nicht fromm geworden. Interview mit Michael Funken, in: Michael Funken (Hg.), Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, 181-190, 183; Herv. i. O.)

¹⁷¹ Habermas, Einleitung 2009, 13; Herv. i. O.

¹⁷² Ebd., 18.

abhängig Beschäftigten zu erhöhen (2.2).¹⁷³ Insofern stellt sich hier zugleich die Frage, inwiefern sich die Grundlagen des 'real existierenden' arbeitgesellschaftlichen Sozialversicherungsstaates, sofern er in den nächsten Jahren von einer klugen reformpolitischen Agenda verteidigt, begleitet und behutsam um- und ausgebaut wird, auch heute noch gerade aus demokratietheoretischer Perspektive als brauchbar und zukunftsfähig erweisen könnten.

2.1 '...ehret uns der Hände Fleiß' (Friedrich Schiller, 1799): Das bis auf weiteres unaufkündbare Emanzipationsversprechen der nicht vergehenden Arbeitsgesellschaft
Wie erwähnt, hat Jürgen Habermas das für den sozialdemokratischen Reformismus der Nachkriegszeit typische Programm einer sozialstaatlichen 'Normalisierung' der Erwerbsarbeit Mitte der 1980er Jahre als historisch obsolet verabschiedet, da sich nach dem mutmaßlich angebrochenen 'Ende der Arbeitsgesellschaft' weitere Überlegungen zur Normativitätsprofil der spätkapitalistischen Arbeitsgesellschaften und ihrer Sozialstaaten erübrigten. Dagegen kennzeichnen sich die katholischen Sozialtraditionen, die seit dem späten 19. Jahrhundert in Deutschland veritable politische Erfolge erringen konnten, zwar nicht ausschließlich, aber doch sehr deutlich durch die Tendenz, sich mit der Zeit immer stärker 'arbeitgesellschaftlich' zu positionieren.¹⁷⁴ Die Leitidee einer 'Emanzipation von der Erwerbsarbeit' im allgemeinen und einer Abschaffung des Lohnarbeitsverhältnisses im besonderen konnte hier – nach dem Ende der 'sozialromantischen' Hoffnungen auf eine Restauration mittelalterlicher Lebenswelten – nie mehrheitsfähig werden, obwohl das Wissen um das moralische Problem einer fremdbestimmten Lohnarbeitsexistenz durchaus im Bewusstsein blieb. Zwar hat sich das sozialkatholische Denken weiterhin lange Zeit an rückwärtsgewandten feudalgemeinschaftlichen Ordnungsmustern orientiert und scharfe antibürgerliche und antiprotestantische Aversionen ausgebildet; dennoch hat es sich seit dem späten 19. Jahrhundert aber auf den Boden der industriekapitalistischen Verhältnisse gestellt und hier – in scharf inszenierter Gegnerschaft zu den sozialdemokratischen Hoffnungen auf einen 'sozialistischen Zukunftsstaat' – so etwas wie 'pragmatische Realpolitik' zu betreiben versucht.¹⁷⁵ Und in diesem Rahmen hat man sich – zunächst offensichtlich weitgehend unreflektiert – zentrale Elemente des bürgerlich-individualistischen 'Arbeitsversprechens' der europäischen Neuzeit zu eigen gemacht, auch wenn man den Wert und die Bedeutung

¹⁷³ In diesem Sinne betont auch Arno Anzenbacher mit Nachdruck, dass sich der Sozialstaat "nicht auf den Nenner bloß kompensatorischer Maßnahmen" (Ders., Voraussetzungen des Sozialstaats, 32f.) bringen lassen dürfe; und er kann dabei auf den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe aus dem Jahr 1986 verweisen, in dem es heißt: "Positiv verlangt die Gerechtigkeit, daß soziale Einrichtungen so angelegt sind, daß sie allen Menschen die aktive Beteiligung am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gemeinschaft gewähren." (Nr. 77; zit. nach ebd., 33)

¹⁷⁴ Vgl. zur Entwicklung dieser Sozialtradition als bis heute besten Überblick: Franz Josef Stegmann/Peter Langhorst, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen 2000, 599-862. Auch das Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen von 1997 positioniert sich klar arbeitgesellschaftlich, wenn es dort u.a. heißt: "So lange die Erwerbsarbeit die existentielle Grundlage für die Sicherung des Lebensunterhalts, die soziale Integration und persönliche Entfaltung des einzelnen ist, ist es die Aufgabe einer sozial verpflichteten und gerechten Wirtschaftsordnung, allen Männern und Frauen, die dies brauchen und wünschen, den Zugang und die Beteiligung an der Erwerbsarbeit zu eröffnen." (Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997, Nr. 168)

¹⁷⁵ Seit den 1890er Jahren sollte der deutsche Katholizismus – nach der erfolgreich ausgestandenen Phase des Kulturkampfes – das bisher noch weithin brachliegende Feld der Sozialpolitik für sich entdecken und hier eine neue Politik- und Öffentlichkeitsrelevanz gewinnen, auf deren Grundlage man die antimodernistische Verweigerungshaltung überwinden und selbstbewusst den modernen Boden des Verfassungsstaates und der Industriegesellschaft betreten konnte; vgl. dazu und zum Folgenden Hermann-Josef Große Kracht, '... weder die Kirche allein, noch der Staat allein', in: Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz (Hg.). Zwischen Fürsorge und Seelsorge, Frankfurt/New York 2009, 131-153.

menschlicher Arbeit katholischerseits heute vor allem in einer betont 'postindividualistischen' Wahrnehmung interpretiert.¹⁷⁶ Jedenfalls hat der soziale Katholizismus seit der Formierungsphase des deutschen Sozialversicherungsstaates in den 1880er Jahren nicht wenig dazu beigetragen, dass sich in der Bundesrepublik nicht primär ein obrigkeitlicher 'Fürsorge-' oder 'Versorgungsstaat', sondern eher ein arbeitgesellschaftlicher 'Sozialversicherungsstaat' herausbildete, der vor allem auf das Konzept einer 'Emanzipation durch die Arbeit' setzt – und insofern ganz in der Tradition der europäischen Arbeitsgesellschaften steht.¹⁷⁷

Galt 'Arbeit' als körperliche Plackerei bis weit in die Neuzeit hinein als eine der unwürdigsten Tätigkeiten unter der Sonne, so sollte sich dies in der bürgerlichen Gesellschaft der europäischen Neuzeit in dramatischer Weise verändern. Nun begann der Arbeit eine hohe moralische Dignität zuzuwachsen, denn diese Gesellschaften verstanden sich als harte Arbeits- und Leistungsgesellschaften, deren moralisches Profil nicht zuletzt aus Impulsen der reformatorischen Theologien erwuchs. Im protestantischen Berufsethos wurde die Arbeit erstmals als Gottesdienst aufgefasst und dem Gebet gleichgestellt, Faulheit dagegen als Frevel empfunden und entsprechend obrigkeitlich sanktioniert. Gläubig dienend verrichtete Berufsarbeit erschien nun als besondere Pflicht und spezifische Auszeichnung des Christenmenschen. Und in diesem Kontext avancierte die eigenverantwortliche Verrichtung individueller Arbeit in den Gesellschaften der europäischen Moderne zur schlechthin zentralen Kategorie sozialer Anerkennung. Nun sollten nicht mehr Hierarchie und Herkunft über die Würde und das Ansehen eines Menschen entscheiden, sondern einzig die individuell erbrachte Arbeitsleistung. In diesem Rahmen sollte jedermann, so lautete das neue bürgerliche Arbeitsversprechen, gleiche Chancen haben, sein Glück zu verfolgen. Dem Tüchtigen sollte die Welt offen stehen; er sollte es aus eigener Kraft zu etwas bringen können und dabei von niemandem außer von sich selbst abhängig sein. In der vorindustriellen bürgerlichen Welt der kleinen Selbständigen, der Bauern, Handwerker und Gewerbetreibenden sollte sich nun eigene Leistung lohnen; Arbeit sollte frei machen.¹⁷⁸ Und in diesem Sinne konnte dann Friedrich Schiller in seinem berühmten 'Lied von der Glocke', das zum "Leib- und Magengedicht des wilhelminischen Bürgertums"¹⁷⁹ werden sollte,

¹⁷⁶ Anders als in der protestantischen Berufstheologie scheint es eigenständig ausgearbeitete 'katholische' Arbeitslehren bzw. Arbeitstheorien im 18. und 19. Jahrhundert kaum gegeben zu haben; vgl. dazu und zu den Entwicklungen im 20. Jahrhundert Sonja Sailer-Pfister, *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen*, Berlin 2006. Spätestens seit der 'Arbeitszyklika' *Laborem exercens* (Johannes Paul II, 1981) gilt die menschliche Arbeit jedoch als "der entscheidende Dreh- und Angelpunkt der gesamten sozialen Frage" (LE 3,2). Die 'post-individualistische' Dimension des 'katholischen' Arbeitsverständnisses betont auch Arno Anzenbacher mit Nachdruck, wenn er darauf hinweist, dass die individuelle Arbeit für den Einzelnen "die Partizipation an der sozialen Kooperation" sichern soll, denn: "Eben das Miteinander und Füreinander der Arbeit, dieses arbeitende Eintreten des Menschen in die Arbeit anderer ... ist unverzichtbare Bedingung der Selbstverwirklichung." (Anzenbacher, *Arbeitslosigkeit und Arbeit*, in: *Internationale theologische Zeitschrift Communio* 13 (1984) 124-134, 125) In diesem Sinne gelte für den Einzelnen: "Er kann nur im arbeitenden Miteinander und Füreinander mehr Mensch werden. Und für viele gibt es dabei keine Alternative zur Erwerbsarbeit." (ebd., 127)

¹⁷⁷ Die 'Geschichte der europäischen Arbeitsgesellschaften' ist bis heute noch nicht geschrieben worden; vgl. aber einführend die Hinweise in Jürgen Kocka/Claus Offe (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt/New York 2000, besonders die Beiträge von Gerhard Oexle ('Arbeit, Armut, 'Stand' im Mittelalter', ebd., 67-79) und Richard van Dülmen ('Arbeit' in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Vorläufige Bemerkungen, ebd., 80-87). Für die 'Geschichte der Lohnarbeit' ist die umfassende Studie von Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, Konstanz 2000 mittlerweile zu einem Klassiker geworden. Für die Aufbrüche und Mentalitätslagen der 'Arbeitsgesellschaft' der frühen Neuzeit vgl. jetzt auch die ausführlichen Rekonstruktionen in Torsten Meireis, *Tätigkeit und Erfüllung*, Tübingen 2008.

¹⁷⁸ Meireis betont in diesem Zusammenhang, dass 'Arbeit' nun eine in jeder Hinsicht "erstrebenswerte Größe" geworden sei, "die in der Beherrschung der Natur den gesellschaftlichen Wohlstand mehrt, die Welt verbessert und dem Einzelnen Anerkennung, materielle Teilhabe, politische und soziale Teilnahme und ein gutes, glückliches Leben ermöglicht" (ebd., 490).

¹⁷⁹ Meireis, *Tätigkeit*, 324.

emphatisch ausrufen: "Arbeit ist des Bürgers Zierde, Segen ist der Mühe Preis/ Ehrt den König seine Würde, ehret uns der Hände Fleiß."¹⁸⁰

Im Hintergrund dieser arbeitsgesellschaftlichen Aufbrüche steht bekanntlich das frühliberale Ideal einer 'klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen' (Lothar Gall), dem die neuzeitliche Idee radikaler Demokratie ihren Ursprung verdankt und deren demokratisch-egalitären Potenzialen Jürgen Habermas in seinem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* nicht zu Unrecht breite Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Diesem Ideal zufolge sollte jeder über ein kleines, kapitalistisch fungierendes Privateigentum verfügen, das ihm seine ökonomische Unabhängigkeit gewährleistet. Auf dieser Grundlage sollte endlich das alte Sprichwort wahr werden, dass 'jeder seines eigenen Glückes Schmied' sei, da hier gewissermaßen jeder 'seine eigene Schmiede' hatte – oder wenigstens in absehbarer Zeit aus eigener Kraft erwerben können sollte. Und erst dieser Aufbruch zur bürgerlichen Arbeitsgesellschaft brachte auch das politische Projekt der Demokratie auf den Weg, das zu dieser Zeit den arbeitslosen Massen nicht zufällig vorenthalten wurde. Denn erst mit dem Emanzipationsversprechen bürgerlicher Freiheit und Gleichheit auf der Grundlage eigener Arbeitsleistungen vermochten sich die über kapitalistisch fungierendes Eigentum verfügenden Bürger tatsächlich als Freie und Gleiche zu begegnen und als solche egalitär und hierarchiefrei anzuerkennen.¹⁸¹ Seitdem ist die individuelle, Werte schaffende und Eigentum begründende Arbeit ohne Frage das wichtigste Medium, mit dem sich der Einzelne seine Freiheit und Unabhängigkeit, seine eigenständige Existenz und die Grundlagen seiner sozialen Anerkennung und seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft 'verdient' und 'erarbeitet' – und mit dem sich die modernen Gesellschaften glaubwürdig als egalitäre Demokratien zu entwerfen vermögen, zu denen eine freie Öffentlichkeit, in der Argumente und Meinungen getauscht werden, ebenso gehört wie der freie Markt der Güter und Dienstleistungen.

Diese hohe Aufladung der Arbeit ist in den sozialmoralischen Tiefenschichten unserer Gesellschaft bis heute fest verankert, auch wenn die ohnehin seit je unrealistischen sozialstrukturellen Hintergrundannahmen einer 'Gesellschaft von Kleinwarenbesitzern' (Habermas) mit dem Übergang zu 'fabrikgesellschaftlichen' Lebenswelten endgültig obsolet geworden sind. Allerdings konnte auch die moderne Industriegesellschaft – und das ist eine ziemliche Überraschung – in spezifischer Weise an dieses frühliberale Versprechen individueller Emanzipation und sozialer Integration 'durch Arbeit' anknüpfen, obwohl der frühneuzeitliche Arbeits-Egalitarismus der vorindustriellen 'klassenlosen Gesellschaft mittlerer Existenzen' mit dem Aufkommen der großen Industrie seine emanzipatorischen Potenziale längst eingebüßt hatte. Der bisher ohnehin nur sehr begrenzt realisierte Modus bürgerlicher Arbeit war im Fabrikzeitalter bekanntlich abgelöst worden durch den Standardmodus abhängiger Beschäftigung, d.h. durch fremdbestimmte Erwerbsarbeit¹⁸², so

¹⁸⁰ Zit. n. ebd. 34.

¹⁸¹ Für die bürgerliche Aufklärung war das Privateigentum "die gesellschaftliche Institution schlechthin, insofern es die grundlegende Aufgabe erfüllt, die Unabhängigkeit der Individuen zu sichern" (Castel, *Die Stärkung des Sozialen*, Hamburg 2005, 26). So hatte bekanntlich Immanuel Kant in seiner Rechtsphilosophie die Trias der Französischen Revolution als 'Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit' reformuliert und den Staatsbürgerstatus daran gebunden, dass man 'sein eigener Herr' sei. Und auch für den Abbé Sieyès bildeten die eigentumslosen Gesellschaftsmitglieder nichts anderes als eine 'riesige Masse zweibeiniger Instrumente, ohne Freiheit, ohne Intellekt, die nur ihre Hände besitzen, die wenig verdienen und eine verkümmerte Seele (haben)' (zit. nach ebd., 35).

¹⁸² Das Institut der Erwerbsarbeit ist dabei, wie insbesondere Matthias Möhring-Hesse betont, zu verstehen als "ein gesellschaftlicher Sachverhalt: ein gesellschaftlich geschaffenes und geordnetes Verhältnis", das "der ständigen (Neu-)Ordnung" bedürftig sei, "um unter sich verändernden Bedingungen fortzubestehen" (Möhring-Hesse, *Entwicklungen der Arbeitsgesellschaft*, in: *Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke* (Hg.), *Politische Bildung für die Demokratie*, Schwalbach/Taunus 2009, 126-135, 126). Als ein "durch den 'Verkauf' bzw. 'Kauf' von Arbeitskraft konstituiertes Verhältnis" (Ders., 'Käufliche Arbeit' ist keine Ware, in: Wolfgang

dass der eigentumslose Fabrikarbeiter seine Arbeitskraft nun auf einem 'Arbeitsmarkt' anbieten musste, auf dessen Angebots- und Nachfragebewegungen er keinerlei individuellen Einfluss hat. Und damit hatte das bürgerliche Arbeitsversprechen für die Realitäten des Lohnarbeitsverhältnisses jegliche Relevanz verloren.

Konnte in der vorindustriellen Welt etwa ein fleißiger und vorausschauend handelnder Schuster seine Schuhe bei mangelnder Nachfrage noch solange zurückhalten und verknappen, bis auf seinen lokalen Gütermärkten die Preise wieder anzogen und er seine Schuhe wieder gewinnbringend verkaufen konnte – seine Arbeit sich also wieder lohnte, steht dem Fabrikarbeiter der Industriegesellschaft diese Option nicht zur Verfügung. Über das Wohl und Wehe der 'arbeitenden Klassen' entscheiden nun fremde Kräfte und anonyme Mächte: Interessen und Kalküle der Fabrikbesitzer, Absatzkrisen und Umbrüche auf den Weltmärkten, unerwartete Innovationen in Technik und Wissenschaft und vieles andere mehr. Und auch wenn der einzelne Fabrikarbeiter individuell noch so tüchtig und fleißig ist: die ökonomischen Grundlagen seiner Existenz kann er damit, wenn überhaupt, nur noch marginal beeinflussen, denn ein bürgerliches Lebens- und Arbeitsmotto wie 'Morgenstund hat Gold im Mund' nützt einem Fabrikarbeiter nichts, der gerade Spätschicht hat.

Dennoch sollte sich in den europäischen Industriegesellschaften – seit dem späten 19. Jahrhundert, vor allem aber nach dem Zweiten Weltkrieg – eine politische Ausweitung des bürgerlichen Arbeitsversprechens entwickeln, mit der das arbeitsethische Emanzipations- und Integrationsprogramm der frühen Neuzeit auch auf die Lohnarbeiterschaft angewendet werden konnte. Mit dem Leitbild eines wirtschafts- und sozialpolitisch abgesicherten 'Normalarbeitsverhältnisses'¹⁸³ konnte nämlich auch ihr eine arbeitsethisch vermittelte soziale Teilhabe und Zugehörigkeit in Aussicht gestellt werden. Diese 'Normalerwerbsbiografie' sollte der Tendenz nach allen arbeitsfähigen Männern in ihrer Rolle als 'Familien-Ernährer' – im Rahmen von Vollbeschäftigungsverhältnissen und auf der Grundlage verlässlicher tarifvertraglicher Regelungen zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbänden – eine dauerhafte Einbindung in auf diese Weise über die Wirtschafts- und Sozialpolitik des Staates normalisierte 'gute Erwerbsarbeit' ermöglichen. Sie sollte ihnen die Chance bieten, in verlässlicher Weise durch eigene Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, eine Familie zu gründen und sich einen mehr oder weniger bescheidenen individuellen Wohlstand zu erarbeiten. Zugleich sollten die abhängig Beschäftigten auf der Grundlage dieser 'Normalerwerbsarbeit' auch gegen die Standardrisiken der abhängigen Beschäftigung, gegen Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit, durch ein verlässliches Sozialversicherungssystem auf der Grundlage von lebensstandardsichernder Vorleistungs- und Beitragsgerechtigkeit abgesichert werden. Und in dem Maße, wie die industriekapitalistische Arbeitsgesellschaft –

Thierse/Heiner Ludwig (Hg.), Arbeit ist keine Ware!, Freiburg 2009, 18-39, 27) sei die Erwerbsarbeit insofern von den konkreten Inhalten und Zweckbestimmungen dieser Arbeit völlig unabhängig; und sie sei auf dieser Grundlage in den modernen Gesellschaften politisch so ausgestaltet worden, dass es für die breite Masse der Bevölkerung zu einer "allgemeinen Erzwingung von Erwerbsarbeit" und zu einer "ebenso allgemeinen Bindung von gesellschaftlicher Zugehörigkeit an Erwerbsarbeit" (ebd., 34) gekommen sei.

¹⁸³ Zum Begriff vgl. Ulrich Mückenberger, Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses, in: Zeitschrift für Sozialreform 31 (1985), 415-434. 457-475. Das 'Normalarbeitsverhältnis' wird hier definiert als "ein sich in der individuellen Lebensgestaltung konkretisierendes gesamtgesellschaftliches Arrangement, das vorsieht, daß die Existenzsicherung der Individuen, ihre private und gesellschaftliche Lebenssituation sich aus ihrer Rolle in Erwerbsarbeitsleben herleitet und speist" (ebd., 420). Da sich dieses aber "in einer nicht nur vorübergehenden Krise" (ebd., 466) befinde, schlägt Mückenberger vor, "schrittweise sozialpolitische Sicherungen einzuziehen, die schon Elemente eines heraufkommenden Neuarrangements gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion darstellen" (ebd., 467). Konkret denkt er an 'Erwerbsarbeitszeitverkürzung', 'Humanisierung der Erwerbsarbeit', 'Arbeit in Selbstverwaltung' und ein 'staatlich garantiertes Mindesteinkommen' (vgl. ebd., 467-472). Vgl. auch ders., Normalarbeitsverhältnis: Lohnarbeit als normativer Horizont sozialer Sicherheit?, in: Christoph Sachße/H. Tristram Engelhardt (Hg.), Sicherheit und Freiheit, Frankfurt 1990, 158-178.

unter den Bedingungen des 'latent gehaltenen Zentralkonflikts' (Habermas) – nahezu allen ihren männlichen Mitgliedern (den Frauen war hier nach wie vor keine eigenständige Rolle zudedacht!) eine solche Normalerwerbsbiografie mit einem begleitenden System dekommodifizierender sozialer Sicherung auch tatsächlich zur Verfügung stellen konnte, vermochte sie das bürgerliche Arbeitsversprechen individueller Emanzipation und sozialer Integration breitenwirksam und in erstaunlich hohem Maße nicht nur aufrechtzuerhalten, sondern auch soweit zu universalisieren, dass es nun erstmals auch die breite Masse der Bevölkerung wirklich zu erreichen vermochte.¹⁸⁴

Aus 'schlechter' und ungesicherter Arbeit unter dem Diktat unberechenbarer Arbeitsmärkte konnte auf diese Weise 'gute' und gesicherte Arbeit werden, die den abhängig Beschäftigten eine einigermaßen verlässliche materielle Grundlage für eine halbwegs eigenständige Existenz und für eine wenigstens partielle Verwirklichung individueller Lebenspläne in Aussicht stellte. Damit waren die zentralen institutionellen Grundlagen dafür gelegt, dass sich auch für die abhängig Beschäftigten Arbeit und Leistung dauerhaft lohnen konnten; ja vielleicht sogar besser, verlässlicher und nachhaltiger als für die selbstständigen Kleingewerbetreibenden früherer Zeiten. Der einzelne 'Arbeitskraftanbieter' sah sich in diesem wirtschafts- und sozialpolitischen Arrangement den Unwägbarkeiten eines kapitalistischen Arbeitsmarktes nun deutlich weniger ausgeliefert. Er konnte mit eher dauerhaften Beschäftigungsverhältnissen rechnen; und er erwarb sich für die Fälle von Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit durch seine Beitragszahlungen in die Kassen der Sozialversicherungen individuelle Ansprüche auf soziale Sicherung, die nun auch für den 'abhängig Beschäftigten' wenigstens ansatzweise als funktionale Äquivalente für die 'originäre Privatautonomie' des frühliberalen Arbeitsethos gelten konnten. Die 'derivierte Privatautonomie', die die sozialstaatlich regulierte Arbeitsgesellschaft, sei sie nun industrialistisch oder postindustrialistisch angelegt, mit dem politischen Projekt der 'Normalerwerbsbiographie' zur Verfügung stellt, konnte insofern durchaus in der Lage sein, die für die breite Masse der Bevölkerung ohnehin nie vorhandene 'originäre Privatautonomie' des Privateigentums zwar nicht vollständig, aber doch in adäquater Weise zu kompensieren. Und aus dem seit je unrealistischen frühliberalen Versprechen einer 'Gesellschaft von Gleichen' konnte so die zwar ebenfalls nicht vollständig, aber doch überraschend breit realisierte Wirklichkeit einer 'Gesellschaft von Ähnlichen' hervorgehen, die allen ihren in dieses 'Normalarbeitsverhältnis' inkludierten Mitgliedern "die minimalen Voraussetzungen für ihre soziale Unabhängigkeit verschafft und ihnen damit die Möglichkeit bietet, auch in Zukunft mit 'Ähnlichen' zusammen in einer Gesellschaft zu leben"¹⁸⁵.

Auf dem Wege einer entsprechenden Wirtschafts-, Sozial- und Gesellschaftspolitik kann die Arbeitsgesellschaft mit ihrem Sozialstaat also in relativ hohem Maße der Masse ihrer männlichen Mitglieder eine gewissermaßen 'postliberale' Variante jener egalitären Freiheit und Gleichheit sichern, auf die die Idee einer herrschaftsfreien Praxis demokratischer Selbstregierung seit je angewiesen war. Und in diesem Sinne sind die menschenrechtlichen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit ebenso wie die radikaldemokratischen Ambitionen einer gesellschaftlichen Selbstregierungspraxis im Medium einer für alle

¹⁸⁴ Unter den 'postliberalen' Bedingungen einer arbeitsteiligen 'Fabrikgesellschaft' sind damit gewissermaßen Strukturen und Elemente eines das individuelle Eigentum frühliberaler Zeiten ablösenden 'sozialen Eigentums' (*propriété sociale*) entstanden, das nicht mehr individuell-eigenverantwortlich, sondern nur noch kollektiv-demokratisch 'bearbeitet' werden kann; vgl. zum ursprünglich von dem französischen Sozialphilosophen Alfred Fouillée (1838-1912) geprägten und in Deutschland ungeläufigen Topos des 'sozialen Eigentums' Castel, *Stärkung des Sozialen*, bes. 35-44.

¹⁸⁵ Castel, *Stärkung des Sozialen*, 47; den Begriff der 'Gesellschaft der Ähnlichen' (*société de semblables*) prägte der französische Reformpolitiker Léon Bourgeois (1851-1925) in seiner 1896 erschienenen und bis heute nicht ins Deutsche übersetzten solidaristischen Programmschrift *Solidarité*.

Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen zugänglichen Meinungs- und Willensbildung seit dem Siegeszug der europäischen Sozialstaaten mehr denn je arbeitsgesellschaftlich fundiert.

Unter diesen 'postliberalen' Bedingungen beruhen die Freiheits- und Gleichheitsrechte der Einzelnen nun auf der politischen Regulierung der zunehmend komplexen Bestands- und Reproduktionsbedingungen eines solchen Angebots 'guter Erwerbsarbeit' und 'verlässlicher Normalerwerbsbiographien' für alle. Sie liegen also nicht mehr in der individuellen Eigenverantwortung autonomer Marktbürger für sich und ihre Familien; sie liegen aber auch nicht einfach in der identitätsstiftenden Kraft menschlicher Naturbearbeitung, die die hegelmарxistische Anthropologie ebenso wie die katholische Soziallehre bis heute in besonderer Weise auszeichnen und verteidigen. Vielmehr liegen sie in der – wenn man so will – 'postindividuellen' Kollektivverantwortung gemeinsam beratender und demokratisch entscheidender Staatsbürger für die wirtschafts- und sozialpolitischen Geschicke ihres Gemeinwesens im ganzen, die zugleich auch immer mehr die Geschicke ihrer je eigenen ökonomischen Existenz sind und werden. Damit steht das ambitionierte Abendrothsche Programm einer sozialen Demokratie unter den nicht mehr holistischen, sondern prozeduralistischen Vorzeichen, die Habermas ihm gegeben hat, heute mit besonderer Dringlichkeit auf der politischen Agenda einer nicht vergehenden Erwerbsarbeitsgesellschaft, die durch die sich verfestigende Massenarbeitslosigkeit und die zunehmende Erosion der klassischen Normalarbeitsverhältnisse ihre prägende Bedeutung, ihre geradezu unentrinnbare soziokulturelle Hegemonie nicht abzubauen, sondern noch deutlich zu steigern scheint.¹⁸⁶

Der industriellen Arbeitsgesellschaft mag mit den rasanten Produktivitätsfortschritten zwar tatsächlich immer mehr an gesellschaftlich notwendiger Arbeit 'alten Stils' abhanden kommen; zugleich wächst jedoch auch in der Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft der Bedarf an 'neuer Arbeit', und nicht zuletzt setzt sich der Modus der Erwerbsarbeit – etwa in der Form der personen- und haushaltnahen Dienstleistungen – immer mehr auch in ehemals nicht vertraglich und monetär strukturierten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens durch.¹⁸⁷ Auch wenn in den modernen Arbeitsgesellschaften das insgesamt zur Verfügung stehende Erwerbsarbeitsvolumen weiterhin kontinuierlich sinken sollte, bedeutet dies also in keiner Weise, dass uns damit auch die Grundlage der Jahrhunderte lang eingelebten arbeitsgesellschaftlichen Moral und Mentalität abhanden kommen könnte. Vielmehr ist der Trend zur Erwerbsarbeit nach wie vor ungebrochen; er nimmt sogar insbesondere durch die steigende Inklusion der Frauen in den Arbeitsmarkt deutlich zu. Die Zahl der Beschäftigten steigt unaufhörlich – und je weniger 'gute', d.h. tarifvertraglich geschützte, sozialversicherungspflichtige Dauerbeschäftigungsverhältnisse der Arbeitsmarkt noch anzubieten hat, desto stärker wird die Sehnsucht der arbeitsgesellschaftlich sozialisierten Mitglieder moderner Gesellschaften danach, 'Erwerbsarbeit zu haben' – und damit an der

¹⁸⁶ Unabhängig von der Frage, ob die Erwerbsarbeit eher im industriellen oder im dienstleistenden Sektor verrichtet wird, definiert Heiner Ludwig in diesem Sinne: "Eine Arbeitsgesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass eine überwiegende Mehrheit der Bevölkerung zur Sicherung von Auskommen und Anerkennung auf vertraglich geregelte Erwerbsarbeit angewiesen ist, dass soziale Sicherungssysteme und politische Inhalte auf Erwerbsarbeit bezogen sind und dass diese auch im Wertehaushalt der Gesellschaft eine bedeutende Rolle spielen" (Ludwig, Erneuerung, 95). Und von einer Erosion oder gar einem Ende dieser Dominanz der Erwerbsarbeit kann gegenwärtig keine Rede sein; vgl. auch Möhring-Hesse, Entwicklungen der Arbeitsgesellschaft, der in diesem Zusammenhang betont, dass die Bundesrepublik Deutschland gerade heute "mehr als andere Länder eine Arbeitsgesellschaft" (ebd., 134) sei. Dennoch aber sei zu betonen: "Dass Erwerbsarbeit das Leben der Menschen zunehmend 'ganz und gar' bestimmt, ist weder human, – noch dauerhaft möglich." (ebd.)

¹⁸⁷ Nicht zu Unrecht spricht Heiner Ludwig in diesem Zusammenhang von einer "weltweit steigenden Abhängigkeit der Menschen von bezahlter Arbeit. Alle Welt will sich in Arbeitsgesellschaften verwandeln." (Ludwig, Erneuerung, 96).

monetären Anerkennung, am gesellschaftlichen Ansehen und an der sozialen Wertschätzung, die das Verrichten von Erwerbsarbeit genießt, teilzuhaben.¹⁸⁸

Ein 'Ende der Arbeitsgesellschaft' ist also nirgends in Sicht; zumindest dann nicht, wenn man 'Erwerbsarbeit' nicht einfach auf industrielle Arbeitsverhältnisse engführen will. Ein 'Ausstieg aus der Erwerbsarbeitsgesellschaft' bleibt von daher bis auf weiteres illusionär.¹⁸⁹ Und die wenig realitätsnahe Ausrufung eines 'Paradigmenwechsels von der Arbeits- und Kommunikationsgesellschaft' könnte vor diesem Hintergrund nur allzu schnell dazu führen, den für die breite Masse der Bevölkerung nach wie vor nicht nur materiell, sondern auch sozial und kulturell existenziellen Bereich der Erwerbsarbeit – und ihre wirtschafts- und sozialpolitische 'Normalisierung' – aus dem Blick zu verlieren. Damit würde aber *das* zentrale Politikfeld der arbeitsteilig ausdifferenzierten Gegenwartsgesellschaft, die sich seit dem 19. Jahrhundert von der 'erkämpften' über die 'etablierte' zur 'sich desintegrierenden' Arbeitsgesellschaft entwickelt hat,¹⁹⁰ aus dem Fokus der demokratietheoretischen Aufmerksamkeit geraten, obwohl hier nach wie vor erbittert um handfeste materielle Interessen ebenso wie um die kulturelle Hegemonie über das leitende Selbstverständnis moderner Gesellschaften gerungen wird. Je komplexer und unübersichtlicher die ökonomischen Bedingungen für eine einigermaßen verlässliche politische Garantie der materiellen Voraussetzungen hinreichender staatsbürgerlicher Freiheit und Autonomie werden, desto größer wird hier der Aufgaben- und Verantwortungsbereich der Politik; und desto stärker muss eine demokratische Politik darauf achten, sich ihre nach wie vor verbliebenen Gestaltungschancen nicht vorschnell ausreden zu lassen. Wo die genauen Grenzen zwischen einer nach wie vor zielführenden politischen Intervention und einer gegenüber noch so intelligenten politischen Steuerungsimpulsen längst unsensibel gewordenen sozialen Eigendynamik verlaufen, sollte man sich nicht einfach vom soziologischen Totalitätsanspruch normativ ernüchterten Systemtheorien vorgeben lassen, sondern von Fall zu Fall in einem permanenten Prozess des *trial and error* je neu empirisch erkunden. Denn diese Grenzen werden von Fall zu Fall unterschiedlich verlaufen, so dass nach wie vor relevante Spielräume für eine sozialpolitische 'Staatsbürgerqualifikationspolitik' bestehen dürften, die das neuzeitliche Projekt eines "Humanismus, der längst in den Ideen des selbstbewußten Lebens, der authentischen Selbstverwirklichung und der Autonomie seinen Ausdruck gefunden hat"¹⁹¹, weiterhin voranzutreiben versucht; und zwar nicht einfach 'jenseits', sondern auch und vor allem 'innerhalb' arbeitsgesellschaftlicher Sozialverhältnisse, deren jahrhundertlang eingelebter Dominanz wir bis auf weiteres kaum entkommen werden können.

¹⁸⁸ Arno Anzenbacher beschreibt diesen Zusammenhang sehr anschaulich, wenn er notiert: "Der Arbeitslose bezieht Arbeitslosengeld. Aber dieses Geld ist eben nicht Ertrag seiner Arbeit, nicht Anerkennung, nicht Wertschätzung für eine in der sozialen Kooperation geleistete Arbeit, sondern ein Anteil an den Früchten einer Kooperation, an der er mitwirken könnte, da er ja arbeits- und erwerbslos ist, aber nicht mitwirken kann, weil man ihn nicht braucht" (Anzenbacher, Arbeitslosigkeit, 127).

¹⁸⁹ So notiert Meireis, Tätigkeit, 487 zurecht, dass ein solches Ausstiegsprojekt "nicht überzeugen" könne, und zwar aus fünf Gründen: "... erstens unterschätzt es die Bedeutung und semantische Nachhaltigkeit des Arbeitsversprechens, zweitens die massive institutionelle Verknüpfung von Naturumgang, Anerkennung, Teilhabe, Teilnahme und Lebenssinn, die nach wie vor noch mit der Erwerbsteilnahme verbunden ist, drittens die Effektivität und Effizienz der Vermögenssteigerung, die mit der marktlichen Koordination der Tätigkeit möglich wurde, viertens die Vorzugswürdigkeit dieses Regelungstypus gegenüber den Redistributionsweisen stratifizierter Gesellschaften, also dem Feudalismus des europäischen Mittelalters und der frühen Neuzeit, und fünftens die Unwägbarkeit möglicher Alternativen."

¹⁹⁰ Vgl. zu dieser Trias Hans-Jürgen Arlt, Gewerkschaften, in: Gabriele Gillen/Walter van Rossum (Hg.), Schwarzbuch Deutschland, Reinbek 2009, 309-325, 315.

¹⁹¹ Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen (1987), in: Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 153-186, 186.

2.2 *'...ein Wort mitzureden haben'* (August Lehmkuhl SJ, 1885): *Das unterschätzte Normativitätsprofil des deutschen Sozialversicherungsstaates*

Wie erwähnt, hatte Habermas Ende der 1960er Jahre von einer 'politischen Resignation' gesprochen, die sich angesichts der Erfolge der Adenauerschen Restauration auch bei ihm persönlich ausgebreitet hatte; und diese Resignation dürfte seine Wahrnehmung des Sozialstaates der frühen Bundesrepublik entscheidend geprägt haben. Zwar hat sich sein Verhältnis zum Sozialstaat seit den 1980er Jahren deutlich entspannt, dennoch aber bleibt ein grundsätzlicher Vorbehalt gegenüber den 'freiheitsentziehenden' Potenzialen des Sozialstaates bestehen. Dass erst der Sozialstaat diejenige Instanz sein könnte, die unter den Bedingungen ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften die breite Masse der Staatsbürger effektiv in die Lage versetzt, die ihnen durch den Rechtsstaat nur formal eingeräumten politischen Partizipationsrechte selbstbewusst zu beanspruchen und in eigener Verantwortung frei auszuüben, würde Habermas heute zwar nicht bestreiten, dennoch ist der seit dem *Strukturwandel* mitgeschleppte liberal-konservative Entmündigungsverdacht noch immer allzu präsent; so als gäbe es in modernen Gesellschaften so etwas wie eine ursprüngliche, vorstaatlich gegebene 'originäre Privatautonomie' freier Meinungs- und Willensbildung nicht nur für die Minorität bürgerlicher (Klein-)Produktionsmittelbesitzer, sondern im Grunde für alle Gesellschaftsmitglieder und ihre kommunikativ strukturierten alltäglichen Lebenswelten, die es deshalb gegen 'kolonialisierende' Übergriffe der Steuerungsmedien von Geld und administrativer Macht besonders zu schützen gelte. Dass diese Lebenswelten unter vorstaatlichen Bedingungen nicht 'immer schon' intakt und gesund, kommunikativ und verständigungsorientiert, identitätsstiftend und moralgenerierend sind, sondern sich empirisch in vielen Fällen als zutiefst inhuman und destruktiv erweisen – und insofern oft erst durch eine kluge sozialstaatliche Intervention in die Lage gebracht werden können, ihre identitätsstiftenden Funktionen zu erfüllen, bleibt in den Habermasschen Wahrnehmungskategorien jedenfalls theoretisch unterbelichtet.

Während sich Habermas also bis heute, wenn auch in abgeschwächter Form, eher sozialstaats-skeptisch positioniert und emanzipatorische Potenziale vor allem in den sozialadministrativ nicht oder nur wenig reglementierten Milieus der Selbsthilfe-Initiativen, der Neuen Sozialen Bewegungen und der 'postindustrialistischen Dissidenz' vermutet, hat sich der soziale Katholizismus in Deutschland seit den 1880er Jahren zunehmend auf die Seite des entstehenden arbeitgesellschaftlichen Sozialversicherungsstaates gestellt – und dessen Selbstverständnis und Normativitätsprofil dadurch wesentlich mitgeprägt. Zwar wurde das politische Prinzip der 'Wohlfahrtsstaatlichkeit' im deutschen Katholizismus lange Zeit als gefährliches Plädoyer für eine anmaßende 'Staatsomnipotenz' beargwöhnt;¹⁹² dennoch steht außer Frage, dass das deutsche – zumeist als 'konservativ-korporatistisch' bezeichnete – Wohlfahrtsstaatsmodell seine historische Existenz und seine hohe gesellschaftliche Anerkennung nicht zuletzt auch dem politischen und sozialen Katholizismus verdankt. Anders als der marktorientiert-liberale Typus der anglo-amerikanischen Staaten mit ihrer sozialstaatsaversen Tradition individueller Eigenverantwortung und freiwilliger Philanthropie einerseits und der etatistisch-sozialdemokratische Typus der skandinavischen Länder mit ihrer 'versorgungsstaatlichen' Tradition andererseits, ist das deutsche, mitunter auch schlicht als 'katholisch' qualifizierte Sozialstaatsmodell¹⁹³ vor allem dadurch gekennzeichnet, dass es weder allein auf den Markt noch allein auf den Staat setzen will. Vielmehr siedelt es zentrale

¹⁹² Vgl. dazu Große Kracht, Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 46, Münster 2005, 45-97, bes. 78-96.

¹⁹³ So etwa bei Frank Nullmeier/Friedbert W. Rüb, Die Transformation der Sozialpolitik, Frankfurt a. M./New York 1993, wo es heißt, "daß der deutsche Sozialstaat vorwiegend als katholischer Sozialstaat zu charakterisieren" (ebd., 404) sei.

Aufgabenfelder der gesellschaftlichen Wohlfahrtsproduktion bei den großen gesellschaftlichen Interessengruppen, bei beitragsfinanzierten öffentlich-rechtlichen Sozialversicherungen und bei den Wohlfahrtsverbänden der großen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an; und obwohl es damit im 20. Jahrhundert weltweit zahlreiche Nachahmer finden sollte, gilt es bis heute – im Vergleich zu seinen beiden, auf den modernen Steuerungsmedien von Staat und Markt aufruhenden liberalen und etatistischen Konkurrenten – eher als das 'hässliche Entlein' unter den europäischen Wohlfahrtsstaatsmodellen.¹⁹⁴

Dennoch sollte gerade dieser Typus im Hinblick auf die Abwehr der Gefahren eines 'sozialstaatlichen Paternalismus' von besonderer Bedeutung sein. Im Kontext der Machtkonflikte mit der protestantischen Monarchie und deren Ideal eines 'sozialen Königtums'¹⁹⁵ einerseits und des liberalen Bürgertums mit seinem Glauben an die wohlfahrtsstiftende Kraft der 'unsichtbaren Hand' des freien Marktes andererseits konnte und wollte der damalige Katholizismus die Lösung der 'sozialen Frage' nämlich weder den bürgerlichen noch den monarchistischen Kräften überlassen. Die marktwirtschaftlichen Vorstellungen vom freien Arbeitsmarkt, von individueller Leistung, persönlicher Eigenverantwortung, ungehindertem Wettbewerb und einem auf reine Rechtsschutzaufgaben reduzierten 'Nachtwächterstaat' hatten schon immer die kollektive Empörung des gesamten Sozialkatholizismus auf sich gezogen, denn dass das moderne Steuerungsmedium Markt mit seinen anonymen Funktionsabläufen im Hinblick auf Arbeitsplatzsicherheit, Lohnhöhe und soziale Sicherung im Alter und bei Krankheit wünschenswerte Ergebnisse für die Arbeiterschaft zeitigen könnte, hielt man schlicht für unmöglich. Zugleich konnte und wollte man aber, um den eigenen Selbstbehauptungs- und Öffentlichkeitsansprüchen nicht in den Rücken zu fallen, für die Lösung der 'sozialen Frage' nicht einfachhin die gottgegebene Obrigkeit verantwortlich machen. Schließlich war man nach wie vor davon überzeugt, dass das Gemeinwesen idealerweise durch 'die einträchtige Zusammenarbeit von Staat und Kirche' zu regieren sei, wobei die 'Sorge um die Armen' natürlich in besonderer Weise in den zentralen Kompetenzbereich der Kirche falle.

Deshalb positionierte man sich in der Formierungsphase des deutschen Wohlfahrtsstaates energisch gegen alle staatspaternalistischen Anklänge der Bismarckschen Sozialpolitik. Man wusste die preußisch-konservativen Befürworter staatlicher Sozialpolitik als Verbündete im Kampf gegen Sozialdemokratie und 'Manchester-Liberalismus' zwar durchaus zu schätzen; zugleich sah man sich aber veranlasst, ihnen schon früh einen "ungerechtfertigten Staats-Kommunismus" vorzuwerfen, der nicht nur die legitimen Eigentumsrechte der Einzelnen antasten, sondern auch die Arbeiter als Empfänger staatlicher Wohlfahrtsgeschenke zu dauerhafter Dankbarkeit verpflichten wolle.¹⁹⁶ Und in der Tat verfolgte Bismarck mit seiner

¹⁹⁴ Vgl. dazu im Anschluss an Gösta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge/UK 1990 vor allem Philip Manow, *The Good, the Bad and the Ugly*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54 (2002) 203-225.

¹⁹⁵ Die ursprünglich auf Lorenz von Stein zurückgehende Formel vom 'sozialen Königtum' bildete in der Selbstwahrnehmung der konservativen preußisch-protestantischen Beraterkreise um Bismarck eine zentrale Legitimationsquelle zum Auf- und Ausbau einer 'staatssozialistischen' Sozialpolitik, wie sie in der Kaiserlichen Botschaft von November 1881 programmatisch verkündet wurde; vgl. dazu jetzt auch Peter Erli, 'Nachtwächterstaat' oder 'Praktisches Christentum'?, Gütersloh 2008, 283-303.

¹⁹⁶ So erklärte etwa Franz Hitze (1851-1921), einer der führenden Sozialpolitiker der Zentrumsparterie, schon Anfang der 1880er Jahre in einem 'Offenen Brief' an den preußischen 'Staatssozialisten' Adolph Wagner (1835-1917): "Sie meinen, die 'nationale Einkommens-Vertheilung' müsse eine andere werden. Ich bin derselben Ansicht, aber unsere Wege zum Ziele gehen doch weit auseinander. Sie wollen das gewordene Einkommen und Eigenthum treffen, indem Sie dem Staate die Aufgabe und das Recht zuweisen, einen Theil des bereits gewordenen Vermögens als 'Steuer' einzuziehen, um daraus einen Fonds zu bilden, und um dem Arbeiter 'Staats-Unterstützungen' zu bieten: in der That geeignet, um die Patrimonialherrschaft des Staates den 'Landeskindern'

Sozialgesetzgebung das Ziel, Staat und Monarchie als die eigentlichen Wohltäter der Arbeiterschaft erscheinen zu lassen, wenn er davon sprach, dass auch "der Soldat der Arbeit" im Alter staatliche Versorgungsleistungen erhalten solle.¹⁹⁷ Aber ob man solche Zahlungen des Staates nun 'Almosen' oder 'Versorgungsleistungen' nennt; ob man sie also mit der traditionellen Mentalität der 'Fürsorge' weiterhin als punktuelle, freiwillige und ohne Rechtsanspruch gewährte 'unverdiente Großzügigkeit der Wohlhabenden' deklariert oder ob man sie als ein staatlich gewährleitetes, aber nicht selbst erworbenes, nicht selbst verliehenes und nicht selbst erarbeitetes und insofern noch immer 'unverdientes Recht auf staatliche Versorgung' bezeichnet –: für den sozialen Katholizismus jener Zeit änderte dies nichts an dem Verdacht, dass die Arbeiter hier dauerhaft Objekt obrigkeitlicher Wohltat bleiben und in der passiven Rolle unmündiger und zur Dankbarkeit verpflichteter Empfänger fremder Leistungen gehalten werden sollten.

In dem Maße, wie sich die preußische Monarchie als großzügige Wohltäterin ihrer Untertanen zu inszenieren begann, trat für den sozialen Katholizismus deshalb nicht nur die sozialistische Arbeiterbewegung, sondern auch die preußische Monarchie als Konkurrentin im Kampf um die Gefolgschaft der katholischen Arbeitermassen auf den Plan. Und man reagierte darauf mit der Ausbildung föderaler statt zentralistischer Ordnungsvorstellungen, die man mit scharf antistaatspaternalistisch akzentuierten sozialpolitischen Optionen verband; bis hin zu der Gefahr, Initiativen staatlicher Sozialpolitik – etwa in der Frage des Reichszuschusses in der Rentenversicherung – auch dann noch eine Absage zu erteilen, wenn dadurch die Umsetzung elementarer, für die soziale Sicherung der Arbeiterschaft existenzieller Reformprojekte ernsthaft in Gefahr geriet.¹⁹⁸ Aber auch wenn das Alters- und Invalidengesetz von 1889 von der Mehrheit der katholischen Zentrumsparterie abgelehnt wurde, wusste man vor allem die Elemente der Selbstverwaltung und der Beitrags- statt Steuerfinanzierung sehr zu schätzen. So begrüßte etwa der neuscholastische Sozialphilosoph August Lehmkuhl SJ in einem Aufsatz aus dem Jahr 1885 die "wenigstens theilweise Heranziehung des Arbeiters" mit den Worten: "Er fühlt dann die Versicherung und die ihm nachher etwa zufallende Summe weit mehr als sein Eigentum; er selber hat es sich erworben und durch Arbeit hinterlegt. Überdieß kann ihm in diesem Falle auch persönliche Theilnahme an der Organisation der Versicherungsgesellschaft und in der Verwaltung der gemeinsamen Kasse nicht verweigert werden. Es weckt aber sein Interesse und spornt seine Thätigkeit, wenn er ein Wort mitzureden hat..."¹⁹⁹.

recht zum Bewußtsein zu bringen. [...] Ich halte das für einen ungerechtfertigten Staats-Kommunismus. Das ist auch der Standpunkt der Centrumsfraktion." (Franz Hitze, Offener Brief an Herrn Professor und Landtagsabgeordneten Ad. Wagner in Berlin. Gladbacher Volkszeitung v. 8. 11. 1883, abgedruckt in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.) Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn 2006, 247-257, 249; Herv. i. O.)

¹⁹⁷ "...der Staat muß die Sache in die Hand nehmen. Nicht als Almosen, sondern als Recht auf Versorgung, wo der gute Wille zur Arbeit nicht mehr kann. Wozu soll nur der, welche im Kriege oder als Beamter erwerbsunfähig geworden ist, Pension haben, und nicht auch der Soldat der Arbeit?" (Otto Graf von Bismarck, Gespräch mit Moritz Busch am 26.06. 1881, zit. nach Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik, 1. Abt., 2. Bd., Stuttgart: Gustav Fischer 1993, 621)

¹⁹⁸ Kennzeichnend dafür ist etwa die Fixierung der Zentrumsfraktion auf die Ablehnung des 'staatssozialistischen' Reichszuschusses, den sie schon bei den Gesetzen zur Unfallversicherung 1884 und zur Krankenversicherung 1886 verhindern konnte. Das Invaliden- und Altersversicherungsgesetz von 1889, das ebenfalls Reichszuschüsse vorsah, kam dann gegen das Votum der Mehrheit der Zentrumsfraktion nur durch die Zustimmung einer Minderheit von 17 Zentrumsabgeordneten zustande; vgl. dazu Wolfgang Ayaß, 'Wir müssen anfangen, dann werden wir sehen...'. Franz Hitze, das Zentrum und die Sozialpolitik bis zum Ende der Bismarckära, in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Franz Hitze, 37-56, bes. 52-55 und Peter Erli, 'Praktisches Christenthum', 203-215.

¹⁹⁹ August Lehmkuhl, Versicherung und Versicherungszwang, in: Stimmen aus Maria-Laach, 29. Band, Freiburg 1885, 465-477, 476; Herv. i. O.

Im Rückblick lässt sich also konstatieren, dass sich aus der seit den 1880er Jahren aufkommenden dreipoligen Abwehrhaltung des Katholizismus gegen 'Staatsomnipotenz', 'Manchester-Liberalismus' und 'sozialistischer Zukunftsstaatlichkeit' so etwas wie ein 'katholisches' Programm eines 'Dritten Weges' jenseits von obrigkeitlich-paternalistischen und marktwirtschaftlich-eigenverantwortlichen Lösungsmodellen entwickelt hat; ein sozialpolitisches Projekt, das ein mehrdimensionales Zusammenspiel von korporativer Marktwirtschaft und öffentlich-rechtlichen Sozialversicherungen in den Blick nimmt und einen komplexen *welfare mix* anvisiert, der sich mit den klassischen Wahrnehmungsmustern der liberalen Rechts- und Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts nicht mehr erfassen lässt. Besondere Sympathien erlangten dabei Vorstellungen einer möglichst 'staatsfern' gestalteten Sozialversicherung, die gegen liberale Vorbehalte eine kategorische Versicherungspflicht für alle Arbeitnehmer und gegen obrigkeitliche Interessen eine paritätisch von Arbeitgebern und Arbeitnehmern aufzubringende Beitragsfinanzierung mit entsprechender Selbstverwaltung vorzieht. Und man verband damit die durchaus realitätsnahe Hoffnung, dass die soziale Sicherung der Arbeiterschaft so als deren ureigene solidarische Veranstaltung erfahren werden kann – ein sozialpolitisches Normativitätsprofil, das im 20. Jahrhundert sehr erfolgreich war, auch wenn die normativen Hintergrundideen und Leit motive eines solchen Sozialversicherungsstaates in der politischen Theorie und Philosophie des 20. Jahrhunderts kaum je explizit zum Thema gemacht worden sind.

Eine in diesem Sinne nicht auf 'paternalistische' Fürsorge- oder Versorgungsleistungen der Obrigkeit, sondern auf eine zwar mit staatlichem Zwang abgesicherte, aber kollektiv und solidarisch angelegte und öffentlich-rechtlich organisierte 'Selbsthilfe' der Arbeiter beruhende Sozialversicherungsstaatlichkeit wird man nicht ohne weiteres auf den Begriff eines 'autoritären Wohlfahrtsstaates' bringen können, auch wenn die Selbsthilfe- und Selbstorganisationspotenziale dieses – großflächig organisierten und entsprechend bürokratisierten – Sozialversicherungsstaates im Alltagsbewusstsein und in den sozialen Lebenswelten seiner Mitglieder nur wenige Anknüpfungspunkte finden und deshalb oft in Vergessenheit geraten dürften. Dennoch konnte der Zentrumsolitiker Franz Hitze, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in nichtkatholischen Kreisen den Ruf eines 'Altmeisters der deutschen Sozialpolitik' erworben hatte, im Rückblick auf die sozialpolitischen Aufbrüche der 1880er Jahre erklären, dass die Arbeiterversicherung "ein gewaltiger Fortschritt im Sinne der Humanität und sozialen Gerechtigkeit" sei, denn: "Es ist das hohe sittliche Verdienst der Arbeiterversicherung, daß sie das Selbst- und Ehrgefühl der Arbeiter geweckt und gestärkt hat. Der Arbeiter ist nicht mehr gezwungen, das entehrende Brot der Armenpflege zu essen. Er freut sich der neu gewonnenen Stellung. Er will sein Recht, nicht Almosen."²⁰⁰

Die institutionelle Basisinnovation der Sozialversicherungen, in denen sich der Übergang von der individuell-eigenverantwortlichen 'Eigentümergeinschaft' des politischen Liberalismus zur solidarisch-kollektivverantwortlichen 'Sozialversicherungsgesellschaft' arbeitsteilig ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften reflektiert, ist aller Sympathie zum Trotz in den staatstheoretischen Bemühungen des Katholizismus aber nie systematisch aufgearbeitet worden. Insbesondere seine immanenten demokratietheoretischen Gehalte wurden dabei kaum thematisiert. Immerhin aber hat sich im sozialkatholischen Denken des 20. Jahrhunderts eine normativ wertvolle Differenzierung zwischen einem 'guten' Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaat und einem 'bösen' Versorgungsstaat ausgebildet, die auch die heutigen Theoriedebatten um das Normativitätsprofil des Sozialstaates bereichern und einer eindimensionalen Kritik seiner passivierenden Tendenzen entgegenwirken könnte.

²⁰⁰ Franz Hitze, Zur Würdigung der deutschen Arbeiterpolitik, M.Gladbach: Volksvereinsverlag GmbH, 1913; zit. nach den Auszügen aus dieser Schrift in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Franz Hitze, 259-271, 267f.

Zwar hatte und hat der 'Wohlfahrtsstaat' – anders als der 'Sozialstaat' – in der Nachkriegszeit innerhalb wie außerhalb des Katholizismus einen deutlich pejorativen Klang;²⁰¹ ein Autor wie Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991), der am Ende seines Lebens als unbestrittener 'Nestor der katholischen Soziallehre' galt, bekannte sich allerdings durchaus zu dieser Vokabel und beklagte mit deutlichen Worten jene "scheinbar unausrottbare Begriffsverwirrung", in der "Wohlfahrtsstaat und Versorgungsstaat durcheinander geworfen werden".²⁰² So betonte er schon in einer 1947 veröffentlichten Schrift zur christlichen Staatslehre, dass die katholische Lehrtradition "für den Wohlfahrtsstaat als Kulturstaat" eintrete und "den Versorgungsstaat ebenso ablehnt wie den (liberalen) bloßen Rechtsstaat". Verfälle der Staat nämlich "in den Fehler, die Selbständigkeit und Selbstverantwortung der Einzelnen durch seine Tätigkeit, statt zu ergänzen, *ersetzen* zu wollen, so entartet der Wohlfahrtsstaat zum 'Versorgungsstaat'".²⁰³ Ein Versorgungsstaat kennzeichne sich nämlich dadurch, dass er "die in den Menschen liegenden und zur Entfaltung drängenden Kräfte verkommen" lasse. Die Sozialpolitik des Wohlfahrtsstaates ziele dagegen – im Sinne des Subsidiaritätsprinzips – darauf, allen denjenigen, "die zur Selbsthilfe in den Stand gesetzt werden können, wenn sie nicht ohnehin schon dazu im Stande sind, Hilfe zu leisten zur Selbsthilfe".²⁰⁴ Dabei bezweifelte Nell-Breuning allerdings mit Nachdruck – und im deutlichen Kontrast etwa zu Ludwig Erhards Programmschrift 'Wohlstand für alle', die 1957 vor dem 'modernen Wahn' des Wohlfahrts- bzw. Versorgungsstaates gewarnt hatte²⁰⁵ –, dass im Bereich der Sozialpolitik bereits "die Grenze erreicht (ist), über die hinaus man den Menschen nur noch eine für sie selber schädliche Versorgung aufdrängen kann"²⁰⁶.

Nicht unähnlich äußerte sich übrigens auch Joseph Höffner (1906-1987), der Münsteraner 'Soziallehrer' und spätere Kölner Kardinal, der bei Walter Eucken in Freiburg studiert hatte und anders als der gewerkschaftsfreundlich orientierte Nell-Breuning gewissermaßen als Vertreter einer 'ordoliberalen Variante' der katholischen Soziallehre gelten kann. Obwohl Höffner deutlich wohlfahrtsstaatskritischer eingestellt war als sein Frankfurter Kollege Nell-Breuning, spricht auch er sich zu Beginn der 1960er Jahre, wenn auch eher spät und zögerlich, für eine deutliche Unterscheidung zwischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaat aus. Auch er betont, dass die katholische Kritik am Versorgungsstaat "keineswegs eine liberalistische Minimalisierung des Staates und seiner Aufgaben" impliziere: "Wer sich gegen den Versorgungsstaat wendet, lehnt damit nicht den Wohlfahrtsstaat ab." Die Zurückweisung

²⁰¹ Eine der wenigen Ausnahmen bildete der CDU-Politiker Theodor Blank (1905-1972), der nach dem Krieg zu den Mitbegründern des DGB gehörte und als Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung in einer Rede über die 'Freiheit im Wohlfahrtsstaat' vom 15. September 1958 erklärte: "Was nun den Wohlfahrtsstaat betrifft, so gehört es schlechterdings zum Wesen des Staates, daß er für die Wohlfahrt seiner Bürger sich verwendet. Das pauschale Verdammungsurteil über den Wohlfahrtsstaat kann nicht unterschrieben werden. Man muß zu unterscheiden wissen zwischen dem, was richtig und notwendig ist am Wohlfahrtsstaat, und dem, was gefährlich ist, und man muß dieses zweite anders bezeichnen, nämlich als Versorgungsstaat." (zit. nach Gerhard A. Ritter, Sozialstaat, 7)

²⁰² Oswald von Nell-Breuning, Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates, in: Willi Geiger/Edgar Nawroth/Ders., Sozialer Rechtsstaat – Wohlfahrtsstaat – Versorgungsstaat, hg. v. Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Paderborn o. J. (1962), 57-75, 61.

²⁰³ Oswald von Nell-Breuning/Hermann Sacher, Zur christlichen Staatslehre (1947), Freiburg i. Br.: Herder 1952, 100: Herv. i. O.

²⁰⁴ Nell-Breuning, Wohlfahrtsfunktion, 61.

²⁰⁵ Das 12. Kapitel dieser Schrift warnt unter der Überschrift 'Versorgungsstaat – der moderne Wahn' vor der "Blindheit", "mit der wir dem Versorgungs- und Wohlfahrtsstaat zusteuern". Dieser könne nämlich "nur zu unserem Unheil ausschlagen", da er "die echten menschlichen Tugenden: Verantwortungsfreudigkeit, Nächsten- und Menschenliebe, das Verlangen nach Bewährung, die Bereitschaft zur Selbstsorge und noch vieles Gute mehr allmählich, aber sicher absterben" lasse. Es sei deshalb dringend notwendig anzuerkennen, "daß wirtschaftlicher Fortschritt und leistungsmäßig fundierter Wohlstand mit einem System kollektiver Sicherheit unvereinbar sind" (Ludwig Erhard, Wohlstand für alle, Düsseldorf 1957, 259f.).

²⁰⁶ Nell-Breuning, Wohlfahrtsfunktion, 61.

des Versorgungsstaates richte sich lediglich gegen den obrigkeitlichen Anspruch, den Staat "für den Erst- und Alleinverantwortlichen für die soziale Sicherheit aller Bürger" zu halten; und Höffner warnt an dieser Stelle, wohl mit Blick auf den 1948 eingeführten *National Health Service* des britischen Gesundheitssystems, explizit vor der Erwartung, "im Versorgungsstaat ein Paradies sozialer Sicherheit zu sehen, sind doch gerade in diesem System die 'Zuteilungen' oft recht kärglich".²⁰⁷ Die Differenzierung von 'gutem' Wohlfahrtsstaat und 'schlechtem' Versorgungsstaat richtet sich im sozialkatholischen Denken also nicht gegen zu hoch angesetzte Leistungen mit ihren vorgeblichen Negativanreizen, etwa für die Arbeits- und Leistungsbereitschaften der Individuen oder für ihre politischen Selbstbestimmungs- und Teilhabechancen. Vielmehr geht es der katholischen Kritik am Versorgungsstaat, wie schon zu Bismarcks Zeiten, vor allem darum, die soziale Sicherheit der Bürger im arbeitsgesellschaftlichen Sozialversicherungsstaat nicht zu einer ausschließlichen Angelegenheit der Kassenlage des Staates werden zu lassen.

Auch wenn die politischen Traditionen des deutschen Sozialkatholizismus in diesem Sinne durch und durch arbeitsgesellschaftlich imprägniert sind und sich auch weiterhin an der Realität einer bis auf weiteres nicht vergehenden Erwerbsarbeitsgesellschaft orientieren, so wächst in den letzten Jahren doch das Bewusstsein für die Notwendigkeit, die bisherige Dominanz und 'Unentrinnbarkeit' des erwerbsgesellschaftlichen Zusammenhangs wenn nicht zu brechen, so doch deutlich einzudämmen. Zwar geht es dem sozialkatholischen Denken nach wie an erster Stelle darum, allen arbeitswilligen und arbeitsfähigen Gesellschaftsmitglieder einen ungehinderten Zugang zu 'guter Erwerbsarbeit' – und den mit ihr nach wie vor verbundenen Gratifikationen und Anerkennungen – zu ermöglichen, so dass die Realität strukturell verfestigter Massenarbeitslosigkeit immer wieder als der zentrale gesellschaftliche Skandal geißelt wird und die Forderung nach einem 'Recht auf gute Erwerbsarbeit für alle' sozialetisch nach wie vor höchste Priorität genießt.²⁰⁸ Dennoch aber sind in den katholischen Sozialverbänden auch 'antierwerbsarbeitsgesellschaftliche' Perspektiven deutlich auf dem Vormarsch. So werden etwa auch hier zunehmend Modelle eines 'bedingungslosen Grundeinkommens' und einer 'Entkopplung von Einkommen und Erwerbsarbeit' diskutiert; und zwar vor allem im Hinblick auf die Frage, inwiefern solche 'dekommodifizierenden' Elemente sozialer Sicherung in einer Kombination mit

²⁰⁷ Joseph Höffner, Kapitulation vor dem Versorgungsstaat?, in: Die politische Meinung (Juni 1961), wiederabgedruckt in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Joseph Höffner (1906-1987). Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006, 213-222, 213f.; Franz-Xaver Kaufmann notiert zu Höffners Einstellung zum Versorgungsstaat, den er – anders als Nell-Breuning – in der Bundesrepublik durchaus auf dem Vormarsch sah, allerdings zurecht: "Der von ihm perhorreszierte und als mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar geltende 'Versorgungsstaat', also ein grundsätzlich aus Steuermitteln finanziertes staatliches Versorgungssystem, war – zumindest zu jenem Zeitpunkt – außerhalb der Sowjetunion und Neuseelands noch kaum realisiert; allenfalls das britische Gesundheitssystem kam dem nahe." (Franz-Xaver Kaufmann, Joseph Höffner als Sozialpolitiker, in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Joseph Höffner, 37-50, 45)

²⁰⁸ In diesem Sinne könne und müsse der Staat Matthias Möhring-Hesse zufolge verpflichtet werden, "für eine entsprechende Ordnung der Erwerbsarbeit und durch entsprechende Rahmendaten für einzelwirtschaftliche Aktivitäten, aber auch durch Investitionen für einen möglichst hohen Beschäftigungsstand zu sorgen"; und zwar so, dass man über die gesellschaftlich zur Verfügung stehende Erwerbsarbeit 'allen Frauen und Männern, die dies brauchen und wünschen' (Wirtschafts- und Sozialwort, Nr. 168; vgl. Anm. 174) "tatsächlich eine gleichberechtigte Zugehörigkeit gewährleisten kann" (Möhring-Hesse, 'Käufliche Arbeit', 37f.). Um dies zu erreichen, sei aber zugleich auch eine 'Relativierung der Erwerbsarbeit' anzustreben, denn: "Mit der Verallgemeinerung der Erwerbsarbeit steht auch die *Relativierung der Erwerbsarbeit* auf der reformpolitischen Tagesordnung. Eine scheinbar paradoxe Antwort auf die verfestigte Massenarbeitslosigkeit, aber die einzig realistische!" (Ders., 'Recht auf Arbeit' nach der Vollbeschäftigung, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 42 (1996) 5-14, 7; Herv. i. O.). Und in dem Maße, wie man auf einem solchen Reformweg vorankomme, "werden zwar alle über Erwerbsarbeit, zugleich aber jeder und jede nur über weniger Erwerbsarbeit verfügen" (ebd.).

Arbeitszeitverkürzungsprogrammen²⁰⁹ in der Lage sind, dem grassierenden Trend der 'Spaltung der Erwerbsarbeit' in weiterhin bestehende 'Normalerwerbsverhältnisse' einerseits und prekäre 'reine Arbeitsgelegenheiten' andererseits effektiv entgegenzuwirken und dabei dem 'Gemeinwohl' der Gesellschaft ebenso wie der 'konkreten Freiheit' der Einzelnen²¹⁰ zu dienen.

Wenn es gelingen sollte, hier zukunftsfähige Perspektiven einer staatlichen Sozial- und Arbeitsmarktpolitik zu entwickeln, die es erlauben, die vorhandene Nachfrage nach Erwerbsarbeit gerechter zu verteilen und so allen Gesellschaftsmitgliedern einen Zugang zu 'guter Erwerbsarbeit' zu eröffnen, den Stellenwert dieser Erwerbsarbeit aber zugleich deutlich abzuschwächen, dann könnten sich deutlich eher als heute auch innerhalb fortbestehender arbeitsgesellschaftlicher Zusammenhänge neue Möglichkeiten eines selbstbestimmten Lebens 'jenseits der Zwänge der Erwerbsarbeit' entwickeln; also Lebensentwürfe, in denen "die Selbstachtung und die politische Autonomie des Staatsbürgers" zunehmend unabhängig würde "von dem mehr oder weniger kontingenten Erfolg der Privatperson auf dem Arbeitsmarkt".²¹¹ Von daher steht die Suche nach tragfähigen Grundlagen für den Sozialstaat der Zukunft, für eine "nicht nur kompensatorische, sondern strukturell aktive Sozialpolitik", heute mehr denn je auf der politischen Agenda, auch wenn sie in unübersichtliches Gelände führt, und auch wenn "die sozialstaatliche Aufgabe, Gemeinwohl bzw. konkrete Freiheit subsidiär zu organisieren und zu verwirklichen, nie glatt zu lösen ist...".²¹²

Literatur:

Abendroth, Wolfgang, Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1954), in: Forsthoff (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, 114-144.

Abendroth, Wolfgang, Demokratie als Institution und Aufgabe (1954), in: Herbert Sultan/Ders., Bürokratischer Verwaltungsstaat und soziale Demokratie. Beiträge zu Staatslehre und Staatsrecht der Bundesrepublik, Hannover-Frankfurt a.M.: Norddeutsche Verlagsanstalt O. Goedel, o. J. (1955), 111-120.

Abendroth, Wolfgang, Aufgaben und Ziele der deutschen Sozialdemokratie. Programmentwurf 1959, in: Ders., Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Aufsätze zur politischen Soziologie, Neuwied-Berlin: Luchterhand 1967, 407-428.

²⁰⁹ In diesem Sinne macht sich auch Arno Anzenbacher mit Nachdruck für Arbeitszeitverkürzungsprogramme stark, denn wir müssen "um der sozialen Gerechtigkeit willen lernen, vorhandene Arbeit so zu verteilen, daß das Recht auf Arbeit für alle realisiert wird, die dieses Recht auf Arbeit nur in der Erwerbsarbeit realisieren können" (Anzenbacher, Arbeitslosigkeit, 129f.). Dabei sei Arbeitslosigkeit aber nicht nur ein Übel, sondern auch eine Chance: "Es muß uns gelingen, durch eine neue Verteilung der Arbeit und der Zeit die Chance wahrzunehmen, die in dieser Situation liegt, nämlich statt mehr Arbeitslosigkeit mehr Freiheit, mehr Autonomie, mehr Spielraum für Arbeit und Muße im autonomen Bereich zu schaffen" (ebd., 134); und in diesem Zusammenhang dürfte, so erklärt er zurecht, "einer Kürzung der Wochenarbeitszeit der Vorrang gegenüber einer Kürzung der Lebensarbeitszeit einzuräumen" (ebd., 132) sein.

²¹⁰ Hegels Topos der 'konkreten Freiheit' spielt für Anzenbachers Sozialstaatskonzeption eine wichtige Rolle, denn: "Immerhin wies Hegel als einer der ersten auf die personale, bildende Bedeutung der Arbeit hin und suchte zu zeigen, daß es in der Entwicklung der Gesellschaft nie bloß um das Streben nach Bedürfnisbefriedigung ging, sondern auch und vor allem um ein Ringen um Anerkennung." (Anzenbacher, Voraussetzungen des Sozialstaats, 21)

²¹¹ Habermas, Gespräch über Fragen der politischen Theorie (1993), in: Ders., Die Normalität einer Berliner Republik, 135-164, 146; zu einem von Habermas wie von christlichen Gesellschaftsethikern befürchteten "Sich-Abfinden mit dem Skandal eines vom Arbeitsmarkt verhängten Naturschicksals" (Habermas, Volkssouveränität als Verfahren (1988), in: Ders., Faktizität und Geltung, 600-631, 619) besteht jedenfalls ein Anlass. Auch Anzenbacher erklärt: "Ich fürchte dieses Sichabfinden mit der Arbeitslosigkeit" – und er ergänzt lakonisch: "Das Sichabfinden ist kein sittlich gangbarer Weg" (Anzenbacher, Arbeitslosigkeit, 128).

²¹² Anzenbacher, Voraussetzungen des Sozialstaats, 33.34.

Abendroth, Wolfgang, Ein Leben in der Arbeiterbewegung. Gespräche, aufgezeichnet und herausgegeben von Barbara Dietrich und Joachim Perels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.

Achinger, Hans, Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik, Reinbek: Rowohlt 1958.

Anzenbacher, Arno, Arbeitslosigkeit und Arbeit, in: Internationale theologische Zeitschrift *Communio* 13 (1984) 124-134.

Anzenbacher, Arno, Einführung in die Ethik, Düsseldorf: Patmos 1992.

Anzenbacher, Arno, Rechtlich-ethische Voraussetzungen des modernen Sozialstaats, in: Anton Rauscher (Hg.), Probleme der sozialen Sicherungssysteme, Köln: Bachem 1993, 13-35.

Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn: Schöningh 1997.

Arens, Edmund, Theologie nach Habermas. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf: Patmos 1989, 9-38.

Arlt, Hans-Jürgen, Gewerkschaften, in: Gabriele Gillen/Walter van Rossum (Hg.), Schwarzbuch Deutschland. Das Handbuch der vermissten Informationen, Reinbek: Rowohlt 2009, 309-325.

Ayaß, Wolfgang, 'Wir müssen anfangen, dann werden wir sehen...'. Franz Hitze, das Zentrum und die Sozialpolitik bis zum Ende der Bismarckära, in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Franz Hitze, 37-56.

Bismarck, Otto Graf v., Gespräch mit Moritz Busch am 26.06.1881; zit. nach Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik, 1. Abt., 2. Bd., Stuttgart: Gustav Fischer 1933, 621.

Castel, Robert, Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit (frz., 1995), Konstanz: UVK 2000.

Castel, Robert, Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat (frz., 2003). Hamburg: Hamburger Edition 2005.

Erhard, Ludwig, Wohlstand für alle, Düsseldorf: Econ-Verlag 1957.

Erlí, Peter, 'Nachtwächterstaat' oder 'Praktisches Christentum'? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881-1889, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.

Forsthoff, Ernst, Die Verwaltung als Leistungsträger, Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1938.

Forsthoff, Ernst, Verfassungsprobleme des Sozialstaats (1954), in: Ders. (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, 145-164.

Forsthoff, Ernst, Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates (1954), in: Ders., (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Wohlfahrtsstaatlichkeit, 165-200.

Ernst Forsthoff (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, Aufsätze und Essays, Darmstadt: WBG 1968.

Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.), Franz Hitze (1851-1921): Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn: Schöningh 2006.

Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.), Joseph Höffner (1906-1987). Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn: Schöningh 2006.

Große Kracht, Hermann-Josef, Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wahlverwandtschaft, in: Karl Gabriel (Hg.), Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit. Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 46), Münster: Aschendorff 2005, 45-97.

Große Kracht, Hermann-Josef, '...weder die Kirche allein, noch der Staat allein'. Zur ungewollten Wohlfahrtsstaatsproduktivität des sozialen Katholizismus in Deutschland, in: Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz (Hg.), Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt/New York: Campus 2009, 131-153.

Habermas, Jürgen, Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung, in: Ders./Ludwig von Friedeburg/Christoph Oehler/Friedrich Weltz, Student und Politik, Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten, Neuwied: Luchterhand 1961, 13-55.

Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962). Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.

Habermas, Jürgen, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes' (1967), in: Ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', 9-47.

Habermas, Jürgen, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Für Herbert Marcuse zum 70. Geburtstag (1968), in: Ders., Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', 48-102.

Habermas, Jürgen, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.

Habermas, Jürgen, Einleitung, in: Ders., Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969, 9-50.

Habermas, Jürgen, Interview mit Detlef Horster, in: Detlef Horster, Habermas zur Einführung (SOAK-Einführungen, 5), Hannover 1980, 70-94.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.

Habermas, Jürgen, Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute. (Interview mit Hans-Ulrich Reck von 2. April 1983), in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, 59-77.

Habermas, Jürgen, Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien (1984), in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, 141-163.

Habermas, Jürgen, Ein Interview mit der New Left Review (1985), in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, 213-257.

Habermas, Jürgen, Die neue Unübersichtlichkeit (Kleine politische Schriften, V), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Habermas, Jürgen, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen (1987), in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 153-186.

Habermas, Jürgen, Volkssouveränität als Verfahren (1988), in: Ders., Faktizität und Geltung, 600-631.

Habermas, Jürgen, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. Beitrag zu einer von der Divinity School der University of Chicago im September 1988 veranstalteten Konferenz, in: Ders., Texte und Kontexte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 127-156.

Jürgen Habermas, Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein? (1989), in: Ders., Die nachholende Revolution (Kleine politische Schriften, VII), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 157-166.

Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.

Habermas, Jürgen, Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie (1993), in: Ders., Die Normalität einer Berliner Republik, 135-164.

Habermas, Jürgen, Die Hypotheken der Adenauerschen Restauration (1994). Interview mit dem Kölner Stadtanzeiger, in: Ders., Die Normalität einer Berliner Republik, 88-97.

Habermas, Jürgen, Antworten auf Fragen einer Enquete-Kommission des Bundestages (1994), in: Ders., Die Normalität einer Berliner Republik, 46-61.

Habermas, Jürgen, Die Normalität einer Berliner Republik (Kleine politischen Schriften, VIII), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

Habermas, Jürgen, Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School (1996), in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen. Aufsätze zur politischen Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, 309-398.

Habermas, Jürgen, Der Hermann Heller der frühen Bundesrepublik. Wolfgang Abendroth zum 100. Geburtstag (2006), in: Ders., Ach Europa (Kleine politische Schriften, XI), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 11-14.

Habermas, Jürgen, Ich bin alt, aber nicht fromm geworden. Interview mit Michael Funken, in: Michael Funken (Hg.), Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt: WBG 2008, 181-190.

Habermas, Jürgen, Nach dem Bankrott, Interview mit Thomas Assheuer in der Wochenzeitung 'Die Zeit' vom 6.11.2008.

Habermas, Jürgen, Einleitung, in: Ders., Politische Theorie, Philosophische Texte, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 9-34.

Heinig, Hans Michael, Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit. Zur Formel vom 'sozialen' Staat in Art. 20 Abs. 1 GG, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhrling-Hesse, Matthias, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: Dies (Hg.), Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos 1993, 215-291.

Hennis, Wilhelm, Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Ein deutsches Problem, Tübingen: Mohr 1968.

Hitze, Franz, Offener Brief an Herrn Professor und Landtagsabgeordneten Ad. Wagner in Berlin. Gladbacher Volkszeitung v. 8. 11. 1883, abgedruckt in: Gabriel/Große Kracht (Hg.) Franz Hitze, 247-257.

Hitze, Franz, Zur Würdigung der deutschen Arbeiterpolitik, M.Gladbach: Volksvereinsverlag GmbH, 1913; zit. nach den Auszügen aus dieser Schrift in Gabriel/Große Kracht (Hg.), Franz Hitze, 259-271.

Höffner, Joseph, Kapitulation vor dem Versorgungsstaat?, in: Die politische Meinung (Juni 1961), wiederabgedruckt in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Joseph Höffner, 213-222.

Höhn, Hans-Joachim, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt: Knecht 1985.

Ipsen, Hans Peter, Enteignung und Sozialisierung, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, Bd. 10, Berlin: de Gruyter 1952, 74-123.

Kaufmann, Franz-Xaver. Joseph Höffner als Sozialpolitiker, in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Joseph Höffner, 37-50.

Kennedy, Ellen, Carl Schmitt und die 'Frankfurter Schule'. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 12 (1986) 380-419.

Kocka, Jürgen/Offe Claus (Hg.), Geschichte und Zukunft der Arbeit, Frankfurt a. M./New York: Campus 2000.

Laak, Dirk van, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin: Akademie-Verlag 1993.

Lehmkuhl, August, Versicherung und Versicherungszwang, in: Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter, 29. Band, Freiburg i. Br.: Herder 1885, 465-477.

Lesch, Walter/Bondolfi, Alberto (Hg.), Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung, Tübingen-Basel: Francke 1995.

Ludwig, Heiner, Die 'käuferliche Arbeit', die kirchliche Sozialtradition und die Erneuerung der Arbeitsgesellschaft, in: Thierse/Ders. (Hg.), Arbeit ist keine Ware!, 88-103.

Manow, Philip, The Good, the Bad and the Ugly. Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 54 (2002) 203-225.

Matthes, Joachim (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt a. M./New York: Campus 1983.

Mereis, Torsten, Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Norbert Mette/Hermann Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf: Patmos:1983.

Möhring-Hesse, Matthias, 'Recht auf Arbeit' nach der Vollbeschäftigung, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 42 (1996) 5-14.

Möhring-Hesse, Matthias, Entwicklungen der Arbeitsgesellschaft, in: Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke (Hg.), Politische Bildung für die Demokratie (AKSB-Jahrbuch 2009/10), Schwalbach/Taunus: Wochenschau 2009, 126-135.

Möhring-Hesse, Matthias, 'Käuferliche Arbeit' ist keine Ware, in: Thierse/Ludwig (Hg.), Arbeit ist keine Ware!, 18-39.

Mückenberger, Ulrich, Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses. Hat das Arbeitsrecht noch Zukunft?, in: Zeitschrift für Sozialreform 31 (1985), 415-434. 457-475.

Mückenberger, Ulrich, Normalarbeitsverhältnis: Lohnarbeit als normativer Horizont sozialer Sicherheit?, in: Sachße/Engelhardt (Hg.), Sicherheit und Freiheit, 158-178.

Nell-Breuning, Oswald v./Sacher, Hermann, Zur christlichen Staatslehre (1947), Freiburg i. Br.: Herder 1952.

Nell-Breuning, Oswald v., Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates. Notwendigkeiten und Möglichkeiten in der heutigen Phase der industriellen Entwicklung, in: Willi Geiger/Edgar Nawroth/Ders., Sozialer Rechtsstaat – Wohlfahrtsstaat – Versorgungsstaat, hg. v. Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Paderborn: Bonifatius o. J. (1962), 57-75.

Nullmeier, Frank/ Rüb, Friedbert W., Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat, Frankfurt a. M./New York: Campus 1993.

Offe, Claus, Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?, in: Ders. (Hg.), 'Arbeitsgesellschaft'. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, Frankfurt a. M./New York: Campus 1984, 13-43.

- Peukert, Helmut*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf: Patmos 1976.
- Preuß, Ulrich K.*, Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates, in: Sachße/Engelhardt (Hg.), Sicherheit und Freiheit, 106-132.
- Preuß, Ulrich K.*, Revolution, Fortschritt, Verfassung. Zu einem neuen Verfassungsverständnis, Berlin: Wagenbach 1990.
- Reintal, Angela/Mußgnug, Richard/Mußgnug, Dorothee (Hg.)*, Briefwechsel Carl Schmitt – Ernst Forsthoff (1926-1974), Berlin: Akademie 2007.
- Ritter, Gerhard A.*, Sozialversicherung in Deutschland und England. Entstehung und Grundzüge im Vergleich, München: Beck 1983.
- Sachße, Christoph/Engelhardt, H. Tristram (Hg.)*, Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990
- Sailer-Pfister, Sonja*, Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Berlin: Lit 2006.
- Schröder, Rainer*, Verwaltungsrechtsdogmatik im Wandel, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Stegmann, Franz Josef/Langhorst, Peter*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Sozialismus-Katholische Soziallehre-Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Essen: Klartext 2000, 599-862.
- Sterzel, Dieter*, Wolfgang Abendroth (1906-1985). Revolutionär und Verfassungsjurist der Arbeiterbewegung, in: Kritische Justiz (Hg.), Streitbare Juristen. Eine andere Tradition, Baden-Baden: Nomos 1988, 476-485.
- Strasser, Johano*, Leben ohne Utopie? Frankfurt: Luchterhand 1990.
- Thierse, Wolfgang/Ludwig, Heiner (Hg.)*, Arbeit ist keine Ware! Über wirtschaftliche Krisen, normative Orientierung und politische Praxis, Freiburg i. Br.: Herder 2009.
- Wiggershaus, Rolf*, Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, München: Hanser 1986.