



BAND 17

Freiheit

Hoffnung, Anspruch, Herausforderung

Dokumentation einer Veranstaltung der Grünen Akademie in der Heinrich-Böll-Stiftung
am 16. und 17. Januar 2009

Ulrich K. Preuß Der Freiheitsbegriff des Grundgesetzes **Jens Reich** Die Rolle der Freiheit in der friedlichen Revolution **Bernd Ladwig** Überlegungen zu einem angemessenen Freiheitsverständnis **Regina Kreide** Freiheit und Gerechtigkeit **Peter**

Siller Gleiche Freiheit – Annäherungen an einen grünen Freiheitsbegriff **Sigrid Graumann** Assistierte Freiheit und Anerkennung von Differenz – Die neue UN-Konvention für die Rechte behinderter Menschen **Ralph Obermaier** Freiheit neu aneignen



FREIHEIT – HOFFNUNG, ANSPRUCH, HERAUSFORDERUNG

**HEINRICH BÖLL STIFTUNG
SCHRIFTEN ZUR DEMOKRATIE
BAND 17**

Freiheit

Hoffnung, Anspruch, Herausforderung

Dokumentation einer Veranstaltung der Grünen Akademie in der
Heinrich-Böll-Stiftung am 16. und 17. Januar 2009

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

Freiheit – Hoffnung, Anspruch, Herausforderung

Band 17 der Reihe Demokratie

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

© Heinrich-Böll-Stiftung 2009

Alle Rechte vorbehalten

Gestaltung: graphic syndicat, Michael Pickardt (nach Entwürfen von blotto design)

Titelbild: Detail einer Arbeit von Cristina Gomez Barrio

Druck: agit-druck

ISBN 978-3-86928-021-9

Bestelladresse: Heinrich-Böll-Stiftung, Schumannstr. 8, 10117 Berlin

T +49 30 28534-0 **F** +49 30 28534-109 **E** info@boell.de **W** www.boell.de

INHALT

Vorwort	7
Ulrich K. Preuß	
Der Freiheitsbegriff des Grundgesetzes	9
Jens Reich	
Die Rolle der Freiheit in der friedlichen Revolution	16
Diskussion	22
Bernd Ladwig	
Überlegungen zu einem angemessenen Freiheitsverständnis	35
Regina Kreide	
Freiheit und Gerechtigkeit	39
Peter Siller	
Gleiche Freiheit	
<i>Annäherungen an einen grünen Freiheitsbegriff</i>	43
Diskussion	50
Anhang	
Sigrid Graumann	
Assistierte Freiheit und Anerkennung von Differenz	
<i>Die neue UN-Konvention für die Rechte behinderter Menschen</i>	68
Ralph Obermaier	
Freiheit neu aneignen	72
Die Autorinnen und Autoren	77

VORWORT

Der Urknall der europäischen Demokratie 1789 geschah unter dem Banner von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Arbeiterbewegung hat aus dem letzten Leitbegriff «Solidarität» gemacht. Gemeinsam bilden sie die Konstituenten des europäischen Demokratiemodells. Im Rückblick auf die Epoche zwischen dem Ende des zweiten Weltkriegs und der friedlichen Revolution von 1989/90 kann man die jüngere Geschichte Europas als eine Bewegung zur Freiheit lesen. Auch die Revolte von 1968, die im letzten Jahr noch einmal ausgiebig gefeiert oder verdammt wurde, war doch zumindest in ihren antiautoritären Ausprägungen eine freiheitliche Bewegung, der es um personale Selbstbestimmung und politische Mitbestimmung ging. Unter dem Strich hat sie – manchmal auch gegen die ideologischen Intentionen der Akteure – eine Erweiterung der Sphäre der Demokratie in Westeuropa und darüber hinaus herbeigeführt.

Auch in Mittel-Ost-Europa, das damals jenseits der Mauer begann, drehten sich die diversen Anläufe politischer Opposition vor allem um den Ruf nach Freiheit, nach elementaren Menschen- und Bürgerrechten und nationaler Selbstbestimmung – ein Motiv, das 1989 in vielen Nationen, die Teil des sowjetischen Imperiums waren, eine große Rolle spielte. 1989 war der Höhepunkt in dieser langen Geschichte zur Freiheit.

Inzwischen ist der Stern der Freiheit etwas verblasst. Wirtschaftliche Freiheit ist geradezu in Misskredit geraten und wird identifiziert mit Verantwortungslosigkeit, mit Zockermentalität und Rücksichtslosigkeit. Der Zusammenhang zwischen einer freiheitlichen Wirtschaftsverfassung und der politischen Freiheit ist in der öffentlichen Diskussion weitgehend verloren gegangen – ein Zusammenhang, der als Konsequenz aus den totalitären Erfahrungen des letzten Jahrhunderts von Theoretikern wie Karl Popper formuliert worden ist.

Die Wertschätzung der Freiheit ist damit in den letzten Jahren gegenüber Werten wie Gerechtigkeit, die vor allem als Verteilungsgerechtigkeit aufgefasst wird, und Sicherheit ins Hintertreffen geraten. Sicherheit ist für die Bundesrepublik der Begriff, der die Befindlichkeit und die Bestrebungen einer Mehrheit der Bevölkerung am stärksten ausdrückt; vor allem als soziale Sicherheit, aber auch als Sicherheit vor Kriminalität und Terrorismus. Der Primat der Sicherheit hat wiederum zu einer erheblichen Ausdehnung der Reichweite staatlicher Kontrolle und Überwachung geführt, die in der Bevölkerung auf weitgehende Akzeptanz trifft. Ralf Obermaier hat in einem Beitrag zu diesem Thema leicht ironisch formuliert, es gäbe eine «Nachfragekrise der Freiheit» – in Anspielung auf die Okkupation des Freiheitsbegriffs aus dem Wirtschaftsliberalismus. Auch in unserem eigenen politischen Umkreis kann man Irritationen hervorrufen,

wenn man mit Hannah Arendt postuliert, dass «Sinn der Politik die Freiheit ist».

In diesem Jahr 2009 haben wir gleich zwei Jahrestage begangen. Das Grundgesetz wurde 60, und die friedliche Revolution in der DDR jährte sich zum 20. Mal. Verfasstheit und Praxis politischer Freiheit sind weiterhin Kernbestand unserer Demokratie: Vor dem Hintergrund der totalitären Erfahrung in Deutschland sind im Grundgesetz der Schutz des Individuums vor staatlicher Bevormundung und vor staatlichen Eingriffen als unveräußerliche Grundrechte ins Zentrum gerückt worden. Die friedliche Revolution von 1989 steht beispielhaft dafür, Freiheit einzufordern und in Anspruch zu nehmen. Heute gibt nicht zuletzt die wachsende Demokratiedistanz in West und Ost Anlass, beide Aspekte – grundgesetzliche Norm und politische Praxis – hervorzuheben. Dies soll mit dieser Publikation als einem Ergebnis der Jahresversammlung der Grünen Akademie der Heinrich-Böll-Stiftung getan werden.

Berlin, im Herbst 2009

Ralf Fücks

Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung

Der Freiheitsbegriff des Grundgesetzes

Wenn ich über den «Freiheitsbegriff des Grundgesetzes» spreche, dann geht es darum, auch den politischen Gehalt und den politischen Sinn der Freiheit zu verstehen, wie er sich im Grundgesetz darstellt. Zu diesem Zweck werde ich versuchen, einen kurzen Abriss der Entwicklungsgeschichte des Freiheitsbegriffs darzulegen. Bevor ich damit beginne, muss ich aber gestehen, dass ich über den Satz von Hannah Arendt gestolpert bin, der als Motto über der Jahresversammlung der Grünen Akademie stand: «Der Sinn von Politik ist Freiheit.» Das ist ja etwas, was keineswegs so selbstverständlich ist. Wenn wir über den Sinn von Politik und über die innere Logik von Politik sprechen, dann denken wir, dass Politik zunächst einmal etwas ist, was mit dem Erwerb von Macht zu tun hat oder mit dem Streben nach Ruhm, nach Ehre, nach Selbstbestimmung, auch kollektiver Selbstbestimmung. Also alles Dinge, die nicht in erster Linie mit dem Begriff der Freiheit verbunden werden.

Was kann das Zitat von Hannah Arendt denn bedeuten? Mein Verständnis ist das, dass hier ein neuartiger Begriff von Politik und des Politischen von ihr formuliert worden ist, der zum Ausdruck bringt, dass die Politik oder die Polis eine Form von Vergemeinschaftung darstellt, in der sich viele nicht zu irgendeinem Zweck zusammentun, sondern dass die Vergemeinschaftung als solche gleichsam einen Sinn und einen Zweck in sich selbst darstellt, weil sie ein Medium ist, in dem sich die Entfaltungsmöglichkeiten des Einzelnen steigern lassen und ein neuer Sinn des individuellen Lebens als ein Leben in Gemeinschaft möglich wird. Diese Gemeinschaft ist keine natürliche Gemeinschaft, wie sie in der Familie, im Stamm oder in anderen primordialen Formen stattfindet, sondern sie ist eine Gemeinschaft, in der auch einander fremde Individuen sich zu einer Gemeinschaft zusammenfinden. Das ist, historisch gesprochen, eine sehr anspruchsvolle Voraussetzung, weil das voraussetzt, dass diese Menschen, gerade weil sie einander fremd sind, Möglichkeiten der Wechselseitigkeit, der Reziprozität, der wechselseitigen Anerkennung untereinander stiften. Und das ist nur im Medium von Freiheit möglich, nicht im Medium von Gehorsam und Befehl, nicht im Medium von naturwüchsiger Abhängigkeit. Das ist nur möglich im Medium von Freiheit und Gleichheit. Das ist das großartig Neue dessen, was die griechische Polis in der Antike erfunden hat, die ja das Politische erfunden hat und damit auch diesen Zusammenhang von

Freiheit und Politik, auch wenn er nicht unbedingt so ausformuliert worden ist, als konstitutiv begründet.

Nun muss man natürlich fragen: Ist das nicht ein Begriff von politischer Freiheit, der mit den heutigen Verhältnissen, ich möchte sagen, den «modernen» Verhältnissen, wie sie seit dem 17. Jahrhundert mit dem modernen Staats- und Verfassungsstaatsbegriff entstanden sind, nicht so recht vereinbar ist? Wir alle wissen ja, dass der Begriff der Verfassung, der auch sehr stark durch die Idee der Freiheit geprägt ist, entwickelt worden ist als ein Instrument, um den Staat in seiner Hoheitsgewalt zu begrenzen.

Der Begriff der Politik, der der Verfassung zugrunde liegt, ist daher im Grunde genommen nicht der griechische. Der griechische Begriff der Politik ist der einer Vergemeinschaftung, in der gesellschaftliche Integration durch wechselseitige Anerkennung und Sprache, durch Vermittlung der Kommunikation entsteht. Dagegen versteht der Politikbegriff, der der Verfassung zugrunde liegt, gesellschaftliche Integration als Resultat der Zwangsgewalt des Staates. Die Hoheitsgewalt des Staates ist die Prämisse des modernen Politikbegriffs. Dazu komplexer entwickelt sich dann die Idee einer Freiheit gegen den Staat – dargestellt und rechtlich institutionalisiert in der Verfassung.

Wenn wir das so sehen, müssen wir sagen: Dieser Begriff der Freiheit von Hannah Arendt ist eigentlich dieser neuartigen Form nicht angemessen, die die Vermittlung der Individuen und der individuellen Freiheiten immer nur durch den Staat und die staatliche Hoheitsgewalt etabliert.

Diese Vorbemerkungen müssen wir im Kopf haben, wenn wir uns Gedanken über den Freiheitsbegriff in der modernen Gesellschaft machen. Dieser Arendtsche Satz, dass der «Sinn von Politik Freiheit ist», gilt eigentlich immer nur als ein idealer Maßstab, aber nicht wirklich als eine hilfreiche Analyse oder ein hilfreicher analytischer Zugriff zum Verständnis dessen ist, was Freiheit bedeutet.

Wir alle wissen, dass wir, wenn wir über moderne Verfassungen und über den modernen Freiheitsbegriff sprechen, im Grunde genommen immer davon ausgehen: Freiheit ist zunächst einmal die negative Freiheit gegen den Staat. Der Einzelne will vom Staat in Ruhe gelassen werden; wenn Sie so wollen, eine unpolitische Konzeption von Freiheit. Diese negative Abwehrfunktion der Freiheitsrechte ist lange Zeit die dominante in Deutschland gewesen, aber auch in anderen Teilen der Welt. Eine liberale Vorstellung, die verstanden worden ist als das Recht, von der Politik in Ruhe gelassen zu werden, eine private Existenz zu führen und gleichsam abgeschirmt zu sein gegenüber den Zumutungen, den Anmutungen, den Anforderungen, die der politische Bereich gegenüber dem Einzelnen erhebt.

Das ist natürlich eine verständliche Reaktion angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit totalitären und autoritären Regimen, die mit teilweise zum Terrorismus gesteigerter Zwangsgewalt die Individuen für bestimmte Vorstellungen, wie das richtige und gute Leben in einer modernen politischen Gesellschaft stattfinden soll, in die Pflicht nehmen wollten: Es ist die Abwehr gegen diese Indienstnahme durch den totalitären Staat. Aber diese Geschichte ist natür-

lich nur ein Teil der Geschichte und auch nur ein Teil des Problems. Ich möchte jetzt mit dem beginnen, was das Eigentliche dessen ist, was von mir erwartet wird, nämlich eine kurze Bestandsaufnahme des Verständnisses von Freiheit, wie es sich im Grundgesetz spiegelt. Ich beginne mit einer kleinen Geschichte.

Ein beflissener Schüler der jüdischen Religion geht zu einem Rabbi und sagt: Rabbi, erklären Sie mir das Wesen der jüdischen Religion, und zwar in einem Satz oder in der Zeit, in der ich auf einem Bein stehen kann. Der Rabbi sagt: Das Wesen der jüdischen Religion besteht darin: «Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu.» Das ist die berühmte goldene Regel. Und dann der entscheidende Satz: «Alles andere ist Interpretation.»

Das erzähle ich gern meinen Studenten, wenn sie wissen wollen, was das Wesen des Rechts oder der Verfassung ist. Man kann das in einem Satz zusammenfassen: Sei ein anständiger Mensch. Alles andere ist Interpretation.

So ist es auch mit der Freiheit. Wenn ich über die Freiheit des Grundgesetzes spreche, könnte ich das Grundgesetz vorlesen. Im Wesentlichen ist aber das, was ich hier zu sagen habe, Interpretation, und zwar im Wesentlichen auch die Interpretation des Bundesverfassungsgerichts, also einer staatlichen Institution, die sich auch auf Interpretationen innerhalb der politischen, der akademischen Gemeinschaft bezieht, aber doch die verbindliche Auslegung des Grundgesetzes darstellt. Diese Einschränkung muss ich machen, um verständlich zu machen, dass bestimmte Entwicklungslinien im Freiheitsbegriff des Grundgesetzes stattgefunden haben, die im Text des Grundgesetzes gar keinen Ausdruck finden. Und jemand, der naiv das Grundgesetz aufschlägt, um das dort nachzulesen, findet es darin überhaupt nicht. So kann also niemand gerügt werden, wenn er nicht immer das Grundgesetz unterm Arm trägt, weil es ohnehin nicht viel Aufschluss gibt. Er muss doch immer irgendwelchen Interpretatoren zuhören, um es zu verstehen.

Am Anfang des Grundgesetzes steht gar nicht ein Freiheitsrecht, was normalerweise, historisch gesehen, die Regel gewesen ist, sondern der Schutz der Menschenwürde. Ein Recht, von dem bis auf den heutigen Tag nicht ganz klar ist, was es eigentlich impliziert. Natürlich ist das eine Reaktion auf die Erfahrungen aus dem Dritten Reich, wo die Menschen gleichsam zum Objekt der perversen Herrschaftsgewalt der Nazis gemacht worden sind: durch Menschenversuche, Massenmorde, Genozid. Das Menschenleben und das menschliche Dasein als solches hatten keinen Wert, sondern den Wert einer Sache, wenn überhaupt. Dagegen richtet sich in Artikel 1 des Grundgesetzes diese Proklamation: «Die Würde des Menschen ist unantastbar.» Das ist natürlich kein indikativer Satz im Sinne einer empirischen Feststellung, sondern ein normativer Aufschrei gegen die Erfahrungen, die in der Zeit zwischen 1933 und 1945 gemacht worden sind.

Hier gibt es schon eine erste Ambivalenz. Es heißt nämlich im Grundgesetz, dass der Staat die Verpflichtung hat, diese Würde zu achten und zu schützen. Diese Schutzpflicht des Staates für die Würde des Menschen ist eine nicht ganz ohne Problematik zu sehende Festlegung, weil es so etwas wie eine staatlich-politische Verantwortlichkeit für die Würde des Menschen etabliert, obwohl

man vielleicht sagen könnte, dass hier die Würde des Menschen etwas ist, was gleichsam aus sich selbst und aus den Ressourcen des Menschen heraus schutzfähig und geschützt ist.

Aber hier haben wir den ersten Hinweis auf eine veränderte Funktion der Grundrechte.

In Artikel 2 des Grundgesetzes heißt es dann: Die freie Entfaltung der Persönlichkeit ist das zentrale Grundrecht. Das wurde durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu einer allgemeinen Handlungsfreiheit gemacht. Das heißt, es ist eine gegenstandslose, eine allgemeine Freiheit. Deswegen nennt man sie auch «allgemeine Handlungsfreiheit», die nichts anderes besagt, als dass jede wie immer geartete Einschränkung der natürlichen Handlungsmöglichkeiten eines Individuums bereits einen Eingriff in diese Freiheit darstellt.

Auf den ersten Blick scheint das ein bisschen akademisch zu sein, aber es hat wichtige politische Implikationen. Denn es bedeutet, dass der Freiheitsbegriff als eine Fähigkeit des Einzelnen verstanden wird, sich gegenüber anderen abzugrenzen und seinen eigenen Lebensbereich zu haben, und dass sich in dieser Abgrenzung zu anderen die Freiheit des Einzelnen konstituiert. Also eine Freiheit, die im Grunde genommen auf der Unabhängigkeit und Selbständigkeit und gleichsam auch der Gesellschaftsabweindung des Einzelnen beruht, was eigentlich eine Vorstellung zum Ausdruck bringt, in der der Begriff der Freiheit als etwas von der Verfassung Garantiertes gegenstandslos ist.

Es gibt zum Beispiel den berühmten Fall, der in einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts eine große Rolle gespielt hat: das Reiten im Walde. Es besteht die Vorstellung von dem Grundrecht zum Reiten im Walde, weil es ein Teil der allgemeinen Handlungsfreiheit ist. Jeder kann sich theoretisch vorstellen, dass er im Walde reitet. Wenn ihn irgendjemand daran hindert, weil da eine Beschränkung ist, dann ist das eine Einschränkung der allgemeinen Handlungsfreiheit des Einzelnen. Daran kann man erkennen, dass hier nicht ein politischer Begriff von Freiheit zum Ausdruck kommt, sondern eine banalisierte Form der Wahrung des Einzelnen, sich gegenüber der Gesellschaft und gegenüber allen Anforderungen, die die Gesellschaft an sein soziales Verhalten stellt, abzugrenzen und seine selbständige Existenz zu führen.

Das ist die Grundvorstellung, wie sie auch lange Zeit in der Geschichte der Bundesrepublik eine Rolle gespielt hat.

Aber dann kam – und das ist die entscheidende Wendung – sehr früh eine neue Idee der Freiheit in den juristischen und politischen Diskurs: die Vorstellung, dass die Freiheit nicht nur etwas ist, was das Individuum gegenüber dem Staat schützt – die urliberale Ausgangslage des Freiheitsbegriffs –, sondern dass die Freiheit auch einen gesellschaftlichen Wert hat, eine Bedeutung für die Gesellschaft. Dass das Recht, seine Meinung in Bild, Schrift und Ton frei zu äußern, nicht nur etwas ist, was von dem Einzelnen geschätzt wird und was für den Einzelnen von Nutzen ist, sondern dass das gleichzeitig auch eine gesellschaftliche Einrichtung ist, die von der Gesellschaft selbst für wertvoll empfunden wird und deswegen einen institutionellen Charakter hat.

Es geht um die Vorstellung, dass es sich hierbei um eine gesellschaftliche Einrichtung handelt, weil sie in der Verfassung kodifiziert ist und die Verfassung damit zum Ausdruck bringt, dass sie eine Sphäre schützen will, in der eine freie Kommunikation unter Individuen möglich ist. Das ist eine Erweiterung der liberalen Vorstellung von Freiheit, die insbesondere vom Bundesverfassungsgericht immer wieder vorangetrieben worden ist. Sie hat eine sehr wertvolle Entwicklung eingeleitet, weil sie zum Ausdruck bringt, dass einerseits die Freiheit des Einzelnen in Bezug auf die Religion, in Bezug auf die Versammlung, in Bezug auf die Wissenschaft oder in Bezug auf andere Grundrechte, die umschrieben worden sind, geschützt werden soll, aber dass wir uns andererseits vorstellen, dass die Gesellschaft eine andere wäre, eine von uns weniger geschätzte, wenn es dieses Grundrecht des Einzelnen nicht gäbe. Das heißt, der Einzelne ist zwar der Begünstigte dieser Freiheit, aber im Grunde genommen schützt sich die Gesellschaft, indem sie sich eine Verfassung der Freiheit gibt, in der der Einzelne seine individuellen Rechte wahrnehmen kann, und zwar nur deswegen, weil er eingebettet ist in diese Vorstellung, dass die Gesellschaft selbst so etwas wie eine Verfassung der Freiheit als eine objektive Einrichtung schätzt.

Das bedeutet, dass viele Grundrechte, die ja nur in Gesellschaft mit anderen möglich sind und ausgeübt werden können, einen grundlegend anderen Charakter erhalten, wenn man diese Vorstellung des institutionellen Charakters der Freiheit akzeptiert. Ein Beispiel: Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zur Freiheit des Rundfunks, des Fernsehens und auch der Presse ist nur verständlich vor dem Hintergrund, dass Presse oder Rundfunk als eine Institution verstanden werden. Das hat die Konsequenz, dass die Freiheit die Bereitstellung bestimmter institutioneller Vorkehrungen impliziert, die erforderlich sind, damit diese Freiheit als eine Kommunikation unter Freien und Gleichen stattfinden kann. Da ist in der Tat eine gewisse Nähe zu dem, was ich anfangs über Hannah Arendts Begriff gesagt habe. Die Rundfunkfreiheit ist nicht entwickelt worden als ein Presseunternehmer- oder Rundfunkunternehmerfreiheitsrecht, sondern als eine objektive institutionelle Garantie des freiheitlichen Prozesses von Kommunikation, also die Garantie eines sozialen Prozesses, der, wie Helmut Ritter, mein akademischer Lehrer, es ausgedrückt hat, eine inpersonale Freiheit ist. Eine Freiheit, die sich nicht auf den Entfaltungswillen eines Einzelnen konzentriert. Es handelt sich um eine gesellschaftliche Freiheit, für die die Gesellschaft als Ganze eine Garantie eingeht, indem sie diese Freiheit in der Verfassung institutionalisiert und dafür auch gewisse Vorkehrungen treffen muss, um diese Freiheit zu ermöglichen. Zum Beispiel die entsprechenden gesetzlichen Vorkehrungen zu treffen, damit diese Freiheit tatsächlich gelebt werden kann.

Das gleiche gilt für die Freiheit der Wissenschaft. Die Freiheit der Wissenschaft ist eben nicht nur das individuelle Grundrecht des Einzelnen, frei zu denken und der Wahrheitssuche zu folgen, sondern es ist die Freiheit einer Institution, in der in einem kommunikativen Zusammenhang Menschen in einem Prozess des wechselseitigen Austausches nach Wahrheit suchen und Erkenntnisse produzieren. Dafür müssen institutionelle Vorkehrungen getroffen werden.

Es muss Universitätsgesetze geben. Es muss Verfahrensregelungen geben. Es müssen auch materielle Ressourcen geschaffen werden, um dieser Freiheit Realität zu vermitteln.

Das ist der Kern dieser so genannten institutionellen oder objektiven Dimension der Freiheit, die sich in der Entwicklung der Bundesrepublik herausgestellt hat.

Eine weitere Konsequenz dieses institutionellen Begriffs von Freiheit ist, dass sie auch in die Privatrechtssphäre ausstrahlt, was Juristen als «Drittwirkung» bezeichnen. Denn normalerweise geht man davon aus, dass Freiheitsrechte, wenn sie in der Verfassung kodifiziert sind, Freiheitsrechte gegen den Staat sind, also in der öffentlichen Sphäre stehen. Aber die modernen Gesellschaften haben aufgrund der verdichteten Sozialbeziehungen und der Entstehung von neuen Abhängigkeiten auch im nicht-öffentlichen Bereich den Bedarf nach Freiheit. Das ist eine Entwicklung, die zwar sehr zögerlich, aber immerhin doch in der Rechtsprechung, insbesondere im Arbeitsrecht, stattgefunden hat, und die auch vom Bundesverfassungsgericht anerkannt worden ist. Ein Ausstrahlen der Freiheit in die Sphäre, die bisher von dem Pathos der Freiheit verschont gewesen ist.

Als letztes möchte ich die sogenannten Schutzpflichten des Staates erwähnen, eine Konsequenz dieser Veränderung des Freiheitsbegriffs, weg von diesem rein subjektiven rechtlich-liberalen Abwehrrecht hin zu einer gesellschaftlichen Einrichtung, die strukturierend wirkt auf die Etablierung von gesellschaftlichen Lebensverhältnissen.

Als ich über die Würde des Menschen gesprochen habe, habe ich bereits erwähnt, dass hier eine Ambivalenz dadurch besteht, dass der Staat zum Schutzpatron über die Würde des Menschen gemacht worden ist. Das gleiche findet statt, und das noch viel intensiver, bei den sogenannten Schutzpflichten, die der Staat für den Schutz der Freiheit übernimmt. Denn die Freiheit ist ja nicht nur durch den Staat selber bedroht, sondern gegebenenfalls auch durch Dritte. Der Ausgangspunkt war allerdings auch hier ein sehr ambivalenter: die Abtreibungsentscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die rechtsdogmatisch oder verfassungsdogmatisch oder freiheitsdogmatisch eine Entscheidung war, die sagte: Das Freiheitsrecht kann verlangen, dass der Staat den, der der Begünstigte der Freiheit ist, nämlich in diesem Fall das ungeborene Leben, schützen muss vor Eingriffen von Dritten, in diesem Fall der abtreibungswilligen Mutter. Das wurde dargestellt als ein Beitrag zur Erweiterung der Freiheitsdimension, die in Artikel 2 des Grundgesetzes enthalten ist.

Ich lasse diesen Fall, weil er auch sehr Streitbefangen ist und noch viele andere komplexe Fragen aufwirft, beiseite und gehe zu Beispielen über, die weniger umstritten sind. Zum Beispiel beruht die Gesetzgebung und Rechtsprechung zum Emissionsschutzrecht oder zum Atomrecht dogmatisch auf der Vorstellung, dass der Staat die Grundrechte des Einzelnen auf Freiheit oder auf Leben und körperliche Unversehrtheit schützt. Das ist ein Ergebnis der sogenannten Schutzpflicht des Staates, die aus der Tatsache resultiert, dass die Freiheit, wenn

sie nicht vom Staate durch eigenständige Politiken oder Einrichtungen gefördert wird, keinen Wert hat. Also ist zum Beispiel die Festlegung von Grenzwerten im Atomrecht oder im Emissionsschutzrecht eine Form der Freiheitswahrung durch den Gesetzgeber aufgrund dieser Schutzdimension der Grundrechte.

Damit komme ich zu einer paradoxen Schlussfolgerung. Wir stellen nämlich fest, dass wir im Lichte der von mir sehr grob skizzierten Entwicklung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts als dem dominanten Interpret der grundgesetzlichen Freiheit auf der einen Seite eine immer weitere Ausdifferenzierung der Freiheitsdimension in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung haben – als Freiheit *inter socios*, wie man manchmal lesen kann. Eine Freiheit, die sich als ein Medium gesellschaftlicher Kommunikation versteht und damit dem schon sehr nahe kommt, was ich am Anfang versucht habe, mit Hannah Arendts Begriff, der ein vormoderner Politikbegriff ist, zu interpretieren. Auf der anderen Seite geschieht in der modernen Gesellschaft die Vergesellschaftung der Freiheit durch den Staat, durch das autoritative Letztentscheidungsrecht des Staates und seiner hoheitlichen Zwangsgewalt, so dass wir in diese paradoxe Situation kommen, dass die Freiheit im Grundgesetz auf ihrem Wege zu ihrer Vergesellschaftung letztlich wieder dort angekommen ist, wogegen sie sich einmal gewendet hat, nämlich beim Staat. Der Staat ist der verantwortliche Akteur für die Wahrung der Freiheit.

Um das mit einem kurzen Hinweis auf ganz aktuelle Diskussionen abzuschließen: Wir erleben das in der Debatte um die Antiterrorismusgesetze oder das sogenannte Luftsicherheitsgesetz, das vor einiger Zeit verabschiedet und dann vom Bundesverfassungsgericht für ungültig erklärt worden ist, wo gewissermaßen der Schutz der Freiheit durch intensiven staatlichen Eingriff erfolgt. Das ist ein Paradox, das häufig nur als eine bloße Perversion eines Übermaßes an Sicherheitsmanie einiger Minister erscheint. In Wirklichkeit ist es aber ein strukturelles Problem, weil es eigentlich die letzte Stufe einer Entwicklung ist, einer Vergesellschaftung von Freiheit, die eigentlich als etwas Notwendiges und Richtiges anerkannt werden muss. Das Problem besteht nur darin, dass die Gesellschaft noch keine Akteure hat, die diese Aufgabe der Vermittlung von Freiheit zwischen Individuen als eine gesellschaftliche Institution leisten, außer dem Staat als dem Akteur mit Zwangsgewalt.

Man könnte sich natürlich überlegen: Gibt es andere Akteure als den Staat, die diese Vermittlungsfunktion der Freiheit übernehmen können, mit dem Monopol auch physischer Gewalt, aber auch dem Monopol der Gesetzgebung. Wir denken natürlich an Akteure der Zivilgesellschaft. Wir denken aber möglicherweise auch an Gerichte, obwohl das auch staatliche Akteure sind, die aber doch eine andere Funktion haben, andere Wahrheitskriterien, andere Kriterien von Rationalität. Das sind Fragen, auf die ich keine Antworten habe. Daher beschränke ich mich darauf, auf ein Paradox hinzuweisen und Sie mit dieser Ratlosigkeit, in der ich mich befinde, zurückzulassen.

Die Rolle der Freiheit in der friedlichen Revolution

Meine These lautet: Die Aufstandsbewegung des Herbstes 1989 ist eine Freiheitsbewegung gewesen. Es ist die größte Freiheitsbewegung der deutschen Geschichte. Sie ist friedlich verlaufen und hat gesiegt, gleichzeitig aber hat sie auch verloren. Das Ergebnis ist nicht wie 1848: Geschlagen ziehen wir nach Haus, die Enkel fechten's besser aus. Nein, es gilt einfach Bilanz zu ziehen, was erreicht wurde und was nicht.

Ich muss gestehen, dass ich während meiner DDR-Zeit kein einziges Mal die Verfassung der DDR aufgeschlagen oder gelesen habe. Das einfach deswegen, da war ich sicher mit der ganz überwiegenden Mehrheit der DDR-Bevölkerung im Konsens, weil uns klar war, dass die politische Verfassung des Alltags in der DDR nicht kompatibel mit dieser Verfassung war. Es schien uns lange sinnlos, darin zu lesen.

Wir DDR-Bürger hatten, soweit wir überhaupt Interesse hatten, über diese Dinge nachzudenken, natürlich als Idealvorstellung die politische Verfassung, wie sie von Voltaire, Montesquieu und den anderen Enzyklopädisten im 18. Jahrhundert vorbereitet worden ist und dann in der französischen Revolution proklamiert wurde. Man hat natürlich auch damals gesehen, dass das Ideal von 1789 nicht mit der Realität von 1794 übereinstimmte: Auch damals hat es schon die Widersprüche gegeben. So in der kurz zuvor entstandenen Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung der Vereinigten Staaten, diesen anderen großen Freiheitsmonumenten des bürgerlichen Zeitalters: Großes Pathos der Freiheit und noch viele Jahrzehnte Weiterführung der Sklaverei.

In der DDR gab es drei Verfassungen: eine von 1949, eine von 1968 und eine ergänzte und erweiterte Verfassung von 1974. Sie sind alle der Form nach – in Gliederung und allgemeiner Darstellung – den bürgerlichen Verfassungen anderer europäischer und außereuropäischer Länder ähnlich. Der Unterschied der Staatsverfassung der DDR zum Grundgesetz ist, bei aller Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit der Wortlaute, grundsätzlich. Erstens ging die Verfassung der DDR nicht von Grundrechten und Menschenrechten wie das Grundgesetz aus. Bei aller einschränkenden Kritik an der Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik ist das ein fundamentaler Unterschied.

Die Verfassung der DDR deklarierte den Staat, und zwar als Staat der Arbeiter und Bauern, die allerdings nur als Partei der Arbeiter und Bauern mitzureden

hatten. Der Staat war von vornherein ein Parteistaat mit dem Ziel – und später in der Verfassung von 1974 mit dem angeblich erreichten Ziel – des Aufbaus des Sozialismus. Hier war in den Formulierungen eine Darstellung des Verfassungs-subjekts als Masse vorgegeben, indem man nicht die Freiheit des Einzelnen betonte, nämlich die Erlaubnis und die Möglichkeit, ohne menschengemachte Einschränkung über Handlungen, über Besitz, über die eigene Person zu verfügen, sondern indem man den Schutz und die Durchsetzungsfunktion des übergeordneten Ziels hervorhob.

Die Verfassung der DDR sagt das ganz deutlich: «Im Mittelpunkt steht der Mensch.» Das sieht nach Autonomie aus. Aber dann folgt: Der Mensch steht im Mittelpunkt aller Bemühungen der sozialistischen Gesellschaft und ihres Staates. Der Staat handelt also, und der Mensch ist das Objekt.

In dieser Position eines Mündels, um den sich der Vormund angeblich sorgt, sind die Bürger des DDR-Staates nicht nur in Artikel 2 ihrer Verfassung gewesen. Der Staat war ein vormundschaftlicher, seine Bürger «entmündigt». Von Freiheitsrechten ist in der DDR-Verfassung und in der DDR-Wirklichkeit wenig die Rede gewesen. Individuelle «Freiheit» galt weithin als verdächtiger bürgerlicher Propagandeterminus. In der Verfassung gab es zwar Meinungsfreiheit; es hieß aber gleich: Nur im Rahmen dieser Verfassung und des sozialistischen Systems. Die Meinungsfreiheit wurde also gleich wieder auf die gesellschaftliche Ordnung zugerichtet. Es war eine bedingte Meinungsfreiheit.

Von den anderen Freiheiten, die die Grundrechte in den ersten Artikeln des Grundgesetzes beschreiben, war in der DDR-Verfassung überhaupt nicht die Rede.

Die Realität dieser Verfassung ist – das ist wichtig zu betonen – von dem «Volk» niemals ratifiziert, anerkannt worden. Die Geschichte aller sozialistischen Staaten, und auch die der DDR, ist eine Geschichte eines verdeckten Kampfes zwischen dem Regime, zwischen den Herrschenden und dem Volk. Ich will das betonen, dass das Volk gehandelt hat, indem es einen zähen, teils materiellen, teils ideellen, teils idealistischen, teils aber auch ganz direkten Widerstand gegen dieses autoritäre Regime geleistet hat. Da war nicht alles edel in diesem Kampf: Das «Volkseigentum» wurde privatisiert, indem samstags der Lkw vorfuhr und den Zement für die Sanierung des Deutschen Theaters auflud und zum Bungalowbau an die Ostsee transportierte.

Bei dem zähen Ringen zwischen Volk und Herrschenden ging es um die individuelle Freiheit, um Handlungsfreiheit, Freizügigkeit, aber durchaus auch um die kollektive Freiheit der Nation. Die individuelle Freiheit reduzierte sich als Kompromiss auf die berühmte Nischenfreiheit, das Zurückziehen in das Gehäuse der Familien und der Privatheit mit den von außen vorgegebenen und nicht zu durchdringenden Grenzen – zum Beispiel als Mauer, aber auch innerlich in der Staatsverfassung.

Wichtig für die Menschen war, was sie vermissten: Bewegungsfreiheit, die Freiheit, Reisen zu dürfen, das Land verlassen und wieder betreten zu können. Eine ganz große Freiheitsbewegung, wenn man so will: 500.000 Menschen in

diesem Staat hatten die feste Absicht, wegzugehen, sobald sich eine irgendwie akzeptable Möglichkeit dazu bot, und zwar für immer wegzugehen.

Natürlich ging es 1989 auch um Chancengleichheit: die Verteilung von Berufs- und Studienplätzen. Es ging um die Chancengleichheit für wirtschaftliche Betätigung, die durch den Staat extrem eingeschränkt war.

Die DDR-Verfassung statuierte zahlreiche weitere Rechte: Recht auf Arbeit, Recht auf Bildung, Gleichberechtigung der Frau, Gleichheit vor dem Gesetz. Das letztere würde ich in Realität überhaupt nicht als gegeben ansehen; bei den anderen Dingen gibt es die berühmten nostalgischen Diskussionen, dass Arbeit immer da war, selbst bei dem, der überhaupt nicht arbeiten wollte, und dass allgemeine Schulbildung durchgesetzt wurde, die nicht nur das Analphabetentum beseitigt hat, sondern eine recht gute Grundausbildung in den üblichen Fertigkeiten war, die ein Mensch haben muss. Das ist gewährleistet worden, war aber auch verbunden mit einer für viele Kinder extremen politischen Bedrückung, Disziplin, Mitmachen, Strammstehen zum Fahnenappell, militärische Vorausbildung und so weiter.

Die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist eine im Vergleich zur Bundesrepublik sehr ambivalente Angelegenheit. Frauen waren in die Arbeitswelt integriert, formal mit gleichem Recht, aber in der Praxis lastete meist die doppelte Arbeit in Beruf und Familie auf ihr und behinderte eine berufliche Karriere.

Gleichheit der Chancen zum Beispiel in Richtung auf medizinische Versorgung gab es – zumindest in der «Glanzzeit» der DDR – einigermaßen. Erst in der Spätzeit hatte sich ein Privilegiensystem ausgebildet, mit Spezialkrankenhäusern für Regierung und Staatssicherheit, die dann weit bessere Behandlungsmöglichkeiten hatten als die allgemeinen Krankenhäuser. Das Niveau der medizinischen Versorgung insgesamt war gleich, jedoch um eine Größenordnung schlechter als das, was die gleichen Patienten heute etwa bei der AOK erfahren. Ich bin da Fachmann und kenne viele Beispiele, was für Therapien damals möglich oder nicht möglich waren, und wie die mangelnde wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Staates dazu geführt hat, dass man nicht so sehr, weil man arm war, kränker war, sondern weil man in der DDR lebte und die DDR arm war.

Diese Dinge haben in der Revolutionszeit im Herbst '89 am Runden Tisch und in dem Verfassungsentwurf des Runden Tisches eine große Rolle gespielt. Sie wissen ja, dass der Verfassungsentwurf des Runden Tisches ein Werk ist, in dem soziale Rechte und Pflichten breit ausgeführt worden sind, breiter als in der DDR-Verfassung und auch breiter als in der bundesrepublikanischen Verfassung. «Verfassungssyrik» hieß es damals immer.

Der Verfassungsentwurf ist dann aber nicht einmal diskutiert worden, sondern wurde mit einer zum Beitritt entschlossenen Mehrheit der Volkskammer als nicht aktuell abgeschoben. Das gehört zu den Momenten der Niederlage, von der ich auch reden will.

Aber vorerst will ich noch über die Siege reden. Die Freiheitsbewegung in der DDR, der Aufstand gegen das Regime, gegen die Bedrückung und Engen, gegen das Käfig-Dasein, dieser gewaltige Aufstand, der ganz still in allen Orten statt-

fand. Ich kenne kaum ein Dorf, das völlig passiv blieb, in dem nicht wenigstens der Bürgermeister angezählt und verlangt worden ist, dass zum Beispiel eine Straße geöffnet wird oder dass der Wald, den die Russen gesperrt hatten, wieder aufgemacht oder dass das Stasi-Büro zugemacht wird oder dass der Verfall der Altstadt in Halberstadt endlich aufhört oder dass die Schloten in Bitterfeld nicht mehr das Gift rausschleudern, das später zu Lungenkrebs führt. Plötzlich standen Menschen auf, stellten sich sogar auf die Straße oder gingen zum Bürgermeister. In Angermünde, wo ich auch zu Hause bin, sind sie vor das Stasi-Büro gegangen und haben verlangt, dass die Regierungs- und diplomatischen Jagdgesellschaften, die immer in der Schorfheide tagten und alles absperren ließen, nun endlich ein Ende nehmen. Es gehörte in Angermünde ein erheblich höherer Mut dazu als in Berlin, sich zu erheben, weil man da nämlich keine Westkamera hatte, die einen schützte, wenn man verhaftet wurde.

Es ist eine breite Bewegung der ganzen Bevölkerung gewesen, die anfangs wirkliche Freiheitsrechte verlangte. Sie hat das Freiheitsrecht der Freizügigkeit eingeklagt, eines der allerwichtigsten. Sie hat gegen die Wahlfälschungen protestiert. Sie hat gegen die ökologische Not in den Gegenden, in denen sie sehr groß war, protestiert.

Und allgemein wurde gegen die Vormundschaft protestiert, die sich darin spiegelte, dass man gegen die Verwaltung nicht mit Klage vorgehen kann, sondern nur mit den berühmten Eingaben, die auch in der Verfassung als letzter Artikel aufgeführt sind: Petitionen an den Souverän, der die Pflicht zu antworten hat, aber nicht die Pflicht, irgendwie danach zu handeln. Es wurde gegen die politischen Paragrafen, die 100er-Paragrafen, gekämpft, die z. B. unter Strafe stellten, wenn man einen Diskussionskreis gründete oder das Neue Forum ausrief. Das konnte mit bis zu acht Jahren Zuchthaus bestraft werden, wenn die Handlungen willkürlich in die entsprechenden Straftaten hinein interpretiert wurden.

Ähnliches wie das, was ich jetzt für die DDR geschildert habe, könnte ich auch für Prag oder Warschau, für Rumänien, Bulgarien sagen – für all die Länder, die die nationale Freiheit, also die kollektive wieder gewonnen haben. Es war ein Siegeszug, eine Revolution mit friedlichen Methoden, die allerdings den Herrschenden die Möglichkeit ließen, sich geordnet zurückzuziehen und auch noch geordnet ihre Pfründe in Sicherheit zu bringen. Das war nicht zu vermeiden, sonst hätte es Blutvergießen gegeben. Und das Blutvergießen, das die anderen Freiheitsbewegungen des Ostblocks, wie z.B. im Oktober 1956 in Ungarn oder 1968 der Prager Frühling, mit sich gebracht hatten, sollte sich unter keinen Umständen wiederholen.

Es ist eine gesamtosteuropäische Bewegung gewesen, die es mit einer kollektiven Strategie fertiggebracht hat, den Machtarm der herrschenden Eliten zu lähmen, obwohl diese bis an die Zähne bewaffnet gewesen sind. Dass es zu Blutvergießen nicht gekommen ist, ist der große Sieg einer Freiheitsbewegung, die den vormundschaftlichen Staat über Bord geworfen hat. Interessant ist, dass dabei die DDR, die sonst immer hinten anstand und von den anderen Ostblock-

staaten immer verachtet wurde, weil sie die allergrößten Diener der Moskowiter waren, in diesem Fall mit der Bewegung vorweg ging. Das hat natürlich mit der speziellen nationalen Lage zu tun. Dass es zwei deutsche Staaten einer Nation gab, hat natürlich die Besonderheiten des Jahres '89 mit bestimmt. Dann ging die Mauer auf, und Bärbel Bohley sagte: Das ist wohl das Allerschlimmste, was uns passieren konnte. Sie meinte, dass nun der revolutionär-demokratische Impuls abebben würde. Am nächsten Tag nach dieser Äußerung war die Zustimmung zum Neuen Forum und zu den anderen Bürgerbewegungen und der SDP von 50 Prozent auf 0,3 Prozent gefallen. Diese eine Bemerkung lief nicht ohne Absicht auf allen DDR-Kanälen. Dabei hat Bärbel Bohley diese Äußerung gegenüber dem französischen Fernsehen gemacht, sonst konnte man im französischen Fernsehen so viel reden, wie man wollte, das war weder im Osten noch im Westen irgendetwas wert. Für sie war das das Ende der Freiheitsbewegung und der Beginn der Bewegung auf die deutsche Einheit hin.

Im Blickpunkt auf die Freiheitsbewegungen ist die deutsche Einigung ja schon bei den gescheiterten Freiheitsrevolutionen des 19. Jahrhunderts ein wesentliches Ziel gewesen. Da konnte man auch 1989 im Prinzip gar nichts anderes erwarten und muss anerkennen, dass das, was 1848 das große Ziel war, eben auch nach dem 9. November das große Ziel war. Und man muss anerkennen, dass nationale Einigung auch 1989 als ein folgerichtiger Schritt einer freiheitlichen Revolution zu sehen ist. Das Nachlassen der Bürgerbewegung kam erst später, und nicht von einem Tag auf den anderen.

Das Jahr 1990 war immer noch das Jahr einer merkwürdig disziplinierten Anarchie. Alle gingen zur Arbeit. Es ging alles weiter. Abends rannten sie in irgendwelche Veranstaltungen und gründeten irgendwelche Foren oder Gruppen, schrieben Bücher. Das Theater brachte freiheitliche Veranstaltungen, Filme wurden gedreht, das Fernsehen war anders. Die Zeitungen waren plötzlich frei. Es kamen einige Monate, in denen Freiheit gespielt wurde, während die Rekonstitution des Staates, der staatlichen Verfassung, von anderen «gemacht» wurde. Die einen handelten, indem sie ihre Gelder auf die Seite schafften und die Häuser schnell noch an ihre Anhänger verkauften, die anderen, indem sie die Parteien einführten mit entsprechenden Plakaten, Freibierständen und allem weiteren, was nötig dazu ist, um bei einer Wahl Stimmen zu gewinnen.

Das Ergebnis war, dass das Volk 1990 in der Volkskammerwahl mit 90 Prozent Wahlteilnahme erklärte: Wir wollen die gleichen Parteien im neuen Outfit haben, die wir vorher verachtet haben. Die Blockparteien sollen die Regierung bilden, bloß nicht die Pastoren vom Demokratischen Aufbruch und Demokratie Jetzt und SDP etc. Sondern jetzt sollen die handeln, hinter denen diejenigen stehen, die wissen, wie man ein Wirtschaftswunder macht. Keine Experimente. Der Auftrag an de Maizière war dann: Nimm Verhandlungen auf, und führe uns schnellstmöglich, nach Artikel 23, zusammen.

Und die, die gesagt haben: Das muss man anders machen, wir wollen eine andere, eine freiheitlichere Verfassung, wir wollen unsere Gesellschaft und ihre staatliche Verfassung erst einmal in Ordnung bringen, wir wollen mit dem

Westen nach Artikel 146 das Ganze neu verhandeln und gestalten, die wurden mit einem Schlag extrem unpopulär.

Das Volk wollte Artikel 23. Das Volk wollte beitreten, so wie vorher diejenigen, denen es in der DDR nicht mehr erträglich war, gesagt haben: Ich stelle den Ausreiseantrag. Ich leide sogar noch ein Jahr, bis sie mich rauslassen. Ich will drüben mein neues Leben anfangen. Der Unterschied war, dass jetzt die Mehrheit mit dem ganzen Land ohne Aufschub in die Bundesrepublik «ausreisen» wollte.

Da ist ein weiterer paradoxer Aspekt der Freiheit. Da ist die Banane, die Otto Schily in die Kamera gehalten hat, als es nach dem 9. November zu diesem Rausch der Vereinigung kam. Man darf das nicht klein reden, denn die Banane, das hieß Versorgung mit besseren Lebensmitteln, das hieß Auto, und nicht 15 Jahre darauf warten, das hieß Autoreparatur nicht nur mühsam und nur mit Bestechung, das hieß Ziegel aufs Haus, anstatt sie irgendwo zu stehlen, weil es keine zu kaufen gab, das hieß Reisefreiheit.

So muss man die Freiheitsbewegung von 1989 realistisch sehen. Sie hatte idealistische Ziele, und sie hatte materielle Ziele. Es gehört beides zusammen. Im Herbst 1989 kämpfte das Volk um die Freiheit, im Frühjahr 1990 wollten sie schnelle Vereinigung und schnellen Wohlstand. Man kann das eine nicht gegen das andere ausspielen.

DISKUSSION (AUSZÜGE)

Die DDR-Freiheitsbewegung und das Jahr 1989

Dietrich Herrmann

Jens Reich hat die DDR-Verfassung ein bisschen abgetan. Aber war nicht doch die Bezugnahme auf manche Grund-, Basisdokumente für die Zeit vor 1989 wichtig? Ich denke an die Begleitung, die Beobachtung der Kommunalwahlen, die Bezugnahme auf '75 Helsinki, die Bezugnahme auf das SED/SPD-Papier. Das Dominierende bei der DDR-Verfassung ist doch eigentlich das, was erst später eingeführt wurde: die dominierende Rolle der Partei. Immer kam dann zuerst die Partei, und danach kam die Verfassung. Ab dem Zeitpunkt, als das umgedreht war, konnte die Verfassung überhaupt erst mal benutzt werden. Da haben die Leute dann auch in die Verfassung geschaut. Ich würde also die Verfassung nicht so abtun. Ich weiß aus Erzählungen von Freunden, dass sich Schüler die Verfassung gekauft und gesagt haben: Da habe ich doch bestimmte Rechte. Da haben sie natürlich auch Schwierigkeiten bekommen, als sie das eingeklagt haben.

Jens Reich

Das mit der DDR-Verfassung stimmt schon, dass sich da mancher auf den Wortlaut der DDR-Verfassung berufen hat, um zu protestieren, um damit seinem Protest Rückhalt zu verleihen. Das ist aber stets eine so nicht intendierte Funktion der DDR-Verfassung gewesen. Was nach dem Sturz der SED zunächst eingeführt worden ist, war ja die Verfassung der DDR von 1949. Das war eine antifaschistisch angereicherte Weimarer Verfassung. Die hat de Maizière als Übergang wieder in Gang gesetzt. Er sagte, man müsse irgendetwas haben. Er war ja ganz dagegen, dass der Runde Tisch Verfassungsdiskussionen führte und dann den Verfassungsentwurf auch noch so gestaltete, dass er vereinigungsfähig mit dem Grundgesetz hätte sein können. Er war völlig dagegen und sagte: Da nehmen wir lieber die von '49. Die reichte immerhin dazu aus, dass die Volkskammer ohne 5-Prozent-Klausel in freier Wahl nach reinem Repräsentationsrecht gewählt wurde. Dann allerdings wurde sie unbequem. So wurde auch diese Verfassung, die so schlecht nicht war, abgeschafft, und es wurden zehn Grundsätze als Verfassung von der Volkskammer mit Mehrheit eingesetzt. Bis zum 3. Oktober wurde nur noch auf zehn Grundsätzen regiert. Alle weiteren Gesetze: Einigungsvertrag, Währungsunion etc. beruhen auf den zehn Verfassungsgrundsätzen. Man kann sich ja vorstellen, dass sie wohlklingend, aber nichtssagend gewesen sind. Das war die Verfassung, die wir bis zum 3. Oktober hatten. Dann kam das Grundgesetz und dann kam noch das Kuratorium, das versucht hat, eine gesamtdeutsche Verfas-

sung durch Vereinigung der beiden zu machen. Als Neues Forum war uns Artikel 28 der DDR-Verfassung besonders wichtig: «Alle Bürger haben das Recht, sich im Rahmen der Grundsätze und Ziele der Verfassung friedlich zu versammeln. Die Nutzung der materiellen Voraussetzungen zur unbehinderten Ausübung dieses Rechts, der Versammlungsgebäude, Straßen und Kundgebungsplätze, Druckereien und Nachrichtenmittel wird gewährleistet.» Zehn Tage nach dem Gründungsaufruf des Neuen Forums kam von Minister Mielke die Mitteilung, dass dieser Gründungsaufruf gegen die DDR und verfassungsfeindlich ist. Als wir das lasen, haben wir im Strafgesetzbuch der DDR nachgeschlagen, was uns drohen würde. In Paragraf 107 (2) stand: Wer eine staatsfeindliche Gruppe oder Organisation bildet oder deren Tätigkeit organisiert, wird mit Freiheitsstrafe von drei bis zwölf Jahren bestraft. So waren also Verfassungswortlaut und die anschließende gesetzliche Interpretation dieses Verfassungsziels. Es war sehr gut abgesichert, dass das, was im Wortlaut der Verfassung stand, nicht zugelassen werden musste. Durch Umdefinition freiheitlichen Handelns in verbrecherisches Handeln.

Zur Rolle und Verfassung des Staates

Hartmut Bäumer

Ich wollte gerne auf das Paradoxon von Ulrich K. Preuß zurückkommen, dass der Staat die Schutzfunktion für die Freiheitsrechte hat und damit möglicherweise unsere Freiheit zu Tode sichert. Darauf könnte es ja hinauslaufen. Wenn wir uns noch mal die Geschichte des Grundgesetzes anschauen, dann würde ich ein paar andere Akzente als Preuß setzen. Gerade Artikel 1, die Würde des Menschen, ist eingeführt worden unter dem Gesichtspunkt: Der Staat ist für den Menschen da, und nicht: Der Mensch ist für den Staat da. Mit diesem Paradigmenwechsel im deutschen Verfassungsrecht, dass das Individuum vor dem Staatsinteresse rangiert und danach zunächst die einzelnen Grundrechte als subjektiv einklagbare Rechte kommen, sind erstmals im deutschen Recht die Freiheitsrechte als durchsetzbare Abwehrrechte formuliert worden. Daraus hat das Bundesverfassungsgericht eine ganze Menge weitere Entscheidungen getroffen. Es sind nicht alle erwähnt worden. Ich finde ein ganz wichtiges Recht auch noch das Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung, das auch aus Artikel 2 abgeleitet worden ist. Das heißt, es gibt diese Schutzseite. Die wird jedenfalls im Moment nicht durch die Zivilgesellschaft wahrgenommen, sondern das ist delegiert auf das Bundesverfassungsgericht. So sieht es das Grundgesetz vor. Weimar kannte das nicht; Weimar kannte weder ein Bundesverfassungsgericht noch einklagbare subjektive Grundrechte. Wenn wir uns aber zu schnell darüber verständigen, dass wir jetzt ja quasi den Staat aufgrund einiger Entscheidungen in dieser Schutzfunktion haben, dann verabschieden wir uns zu früh davon, dass er als Staat diese Schutzfunktion ohne die Zivilgesellschaft gar nicht haben kann. Die Debatte um den Präventionsstaat zum Beispiel hängt im Grunde ganz an

Karlsruhe. Im letzten Jahr sind drei oder vier wesentliche Gesetzesvorhaben zur Einschränkung von Freiheitsrechten nur von Karlsruhe gestoppt worden. Man kann natürlich fragen: Wie lange hält denn diese Bastion? Irgendwann wird sie sturmreif sein. Natürlich sind die Probleme, die sich aus der Sicherungsfunktion des Staates für die objektive Freiheitsrechtsordnung ergeben, schwer zu lösen, und wir sind alle vielleicht ratlos. Aber eine Freiheit, die von den Bürgern nicht mehr als solche als wesentlich wahrgenommen wird, die kann auch von keinem Verfassungsgericht geschützt werden. Das heißt, so, wie wir hier sitzen, müssen wir es reflexiv auf uns beziehen, was ist uns schützenswert, wofür setzen wir uns ein? Und die vielen, die bei den Grünen sind, müssen auch fragen: Haben wir zu allen Zeiten immer die richtigen Schwerpunkte gesetzt, oder müssten wir nicht andere setzen?

Dietrich Herrmann

Zu Hartmut Bäumer noch eine Anmerkung zum Bundesverfassungsgericht, worauf interessanterweise U. K. Preuß intensiv Bezug genommen hat. Diese Bastion Karlsruhe hält natürlich nicht lange. Die hält nur so lange, wie wir sie stützen. Es hat ja oft genug Entscheidungen gegeben, die uns nicht gefallen haben, beispielsweise '75 und in den Jahren danach. Ich fand wichtig, dass gesagt worden ist, dass natürlich auch Karlsruhe und die Gerichte staatliche Einrichtungen sind. Doch das Verfassungsgericht hat nicht die Macht zur Umsetzung seiner Entscheidungen. Es ist am Ende also eine Frage der Zivilgesellschaft, wie die Verfassung und die Entscheidungen des Verfassungsgerichts getragen werden. Es geht somit auch um Verfassungsinterpretation durch die Bürger. Denn letztlich, in dem Moment, wo wir das Verfassungsgericht stützen – oder auch nicht stützen –, nehmen wir ein Stück Verfassungsinterpretation vor.

Franziska Eichstädt-Bohlig

Ich finde es problematisch, dass in dem Beitrag von U. K. Preuß der Freiheitsanspruch ausschließlich durch den Staat garantiert werden soll. Insofern fehlt mir sowohl in dem Beitrag als auch in der Überschrift der Verantwortungsbegriff. Mir macht das deswegen so Sorge, weil ich sehe, dass die Gerechtigkeits-, Sicherheits- und Fürsorgeansprüche dramatisch angewachsen sind, dass jetzt Banken, Unternehmen etc. einen Fürsorgeanspruch an den Staat stellen, an dem die Gesellschaft in die Knie gehen kann. Wenn die jüngeren Generationen das eines Tages schultern müssen, was in den letzten Monaten versprochen worden ist, dann ist die Frage: Haben wir eigentlich noch Freiheit, oder ertrinken wir alle an diesen Gerechtigkeits-, Fürsorge- und Sicherheitsansprüchen?

Sybille Volkholz

Lässt sich irgendwo aus dem Grundgesetz so etwas wie eine Zuschreibung von Verpflichtung an Individuen, so etwas wie ein Gegenpart zu den Freiheitsrechten ableiten? Ich schätze, das, was ihr gerade beschrieben habt als Zuschreibung, dass das Bundesverfassungsgericht noch die letzte Bastion ist, die eventuell

fallen könnte, könnte auch damit zusammenhängen, dass so etwas durchaus von der Mehrheit sehr wohl empfunden wird, dass diese zivilgesellschaftliche Selbstverpflichtung, für Ordnung, für Schutz von Rechten zu sorgen, fehlt. Dann akzeptiert man natürlich auch die Einschränkung von Rechten.

Jens Reich

Das ist auch wieder ein Paradox: diese Fürsorgepflicht, die auswuchert. Das ist ja fantastisch, was im Augenblick in diesem Land stattfindet. Überspitzt gesagt, ist es ein Schulterschluss von Angela Merkel und Sahra Wagenknecht, die seit zwanzig Jahren verlangt, dass die Banken im Sinne von Hilferding und Lenin nationalisiert werden, damit all das, was schlecht ist in der kapitalistischen Gesellschaft, an der Wurzel gepackt werden kann. Jetzt kriegen wir das: Die Beteiligungen gehen los. Ich höre, dass 500 Milliarden zurechtgelegt werden, um diese Banken teils zu übernehmen, teils zu subventionieren oder zu alimentieren. Gleichzeitig sind 100 Euro für ein Kind ausgegeben worden. Und das Volk, die Bevölkerung, die Zivilgesellschaft findet, dass das nötig ist.

U. K. Preuß

Das ist die neue Definition von rheinischem Kapitalismus.

Rebecca Harms

Was ich im Moment in der Ukraine feststelle, ist, dass, wenn ein neuer Staat nichts garantiert als Freiheit und nicht gleichzeitig in der Lage ist, seinen Bürgern durch Regeln und Ordnung auch Schutz zu gewährleisten, dann wird so ein Staat scheitern. Ich weiß nicht, ob das im Westen so wahrgenommen wird. Die Situation, wie sie sich da entwickelt, bedeutet insbesondere durch die Verbindung mit dieser Wirtschaftskrise in den Ländern in Osteuropa, die nicht EU sind, eine ganz katastrophale Zuspitzung. Das wird ein fürchterliches Rollback mit sich bringen. Ich sehe derzeit überhaupt keine Wahrnehmung dieser Problematik. Ich habe auch das Gefühl, dass diese Wirtschaftskrise eigentlich doch immer sehr aus der nationalen Perspektive diskutiert wird. Das, was da nach ganz kurzer Zeit des Aufbruchs droht, das hat damit zu tun, dass in dieser Zeit des neuen Aufbruchs eben die Regierung «Freiheit» gewährleistet hat: Der Käfig ist offen. Und sonst ist so gut wie gar nichts mehr gewährleistet. Das ist wahrscheinlich viel extremer, als das für die Bürger der ehemaligen DDR ist oder auch für Bürgerinnen und Bürger Polens oder Tschechiens, weil bei uns der Schutz besser organisiert ist, weil bei uns nicht nur die Freiheit organisiert ist. Ich glaube, dass das auch gut ist.

Staaten oder Regierungen müssen im Moment ausbaden und bezahlen, was sie vorher nicht wahrhaben wollten. Diese Krisen haben sich ja angekündigt. Sie sind zum Teil auch das Ergebnis von Deregulierung gewesen, also des Rückzugs des Staates aus ordnungspolitischen Aufgaben. Deswegen müssen wir zwar darüber diskutieren, wie wir finanzieren und wie wir schützen. Aber ich glaube, dass es gar keinen Weg an dieser Schutzfunktion des Staates vorbei gibt.

Willfried Maier

Ich möchte auf dieses Paradoxon zurückkommen, dass der staatliche Apparat in den Urteilen des Verfassungsgerichtes immer wieder die Aufgabe bekommt, objektive Freiheit zu sichern. Und dass dem gegenüber das freiheitliche Handeln, d.h. der Partizipationsanspruch der Bürger, keine Realität findet innerhalb der Verfassung, auch wenn man sagt, dass der Freiheitsanspruch sogar fundamental für das Grundgesetz, für die politische Ordnung selber ist.

Eben kam das Thema auf: Müsste er dann nicht begründet werden in der Form von Verpflichtungen zur Teilnahme am öffentlichen Leben? Es wurde gesagt: Er kann möglicherweise eine Realität finden in der Form zivilgesellschaftlicher Selbstorganisation. Daran glaube ich im Ernst nicht: dass zivilgesellschaftliche Selbstorganisation in der Lage wäre, den Apparat auszutarieren. Letztlich ist diese Kraft relativ konjunkturabhängig und bleibt auch häufig schwach, und jetzt in der Situation der aktuellen Wirtschaftskrise ist sie ausgesprochen schwach und wird sogar eher noch abnehmen. Darum wäre neu zu überlegen: Muss man nicht daran denken, Partizipationsverpflichtungen zu begründen? Ich glaube, ohne dass die politische Ordnung selber solche Verpflichtungselemente hat und eine Organisation von Bürgern vornimmt, wird man auf die pure Hoffnung der Selbstorganisation gegenüber dem Staat nichts anderes hinbekommen als liberale Abwehrreflexe gegen den Staat. Wenn man die politische Freiheit in der Verfassung sichern will, dann muss man politische Partizipationsverpflichtungen von Bürgerinnen und Bürgern begründen – und zwar von erwachsenen Bürgerinnen und Bürgern, die nicht nur als individuelle Steuerzahler in Anspruch genommen werden. Eine Anknüpfung an vormoderne Bürger-Begriffe in moderner Gesellschaft bedeutet, dass man diese Bürgertugend mitorganisiert und ihre eine Handlungswelt innerhalb des Rahmens der Verfassung verschaffen muss. Das ist ein ziemlich unpopulärer Gedanke. Ich weiß auch, dass da die Bequemlichkeitsvorstellungen von Politik dagegen sprechen. Aber es ist das Einzige, das mir plausibel scheint, wenn man diese ganzen emphatischen Begriffe von Freiheit überhaupt im Gespräch halten will.

Robert Habeck

Ich finde es bezeichnend, dass wir unter dem Titel «Freiheit» starten und bei Verpflichtungen enden. In der Sache finde ich das einen spannenden politischen Gedanken, aber nur im Austarieren von dann auch Freiheit-Geben. Man müsste etwas geben, wenn man etwas fordert. Ich wollte jetzt in der Debatte zwei, drei Gegenakzente setzen, die wir ab und zu gestreift haben, aber nicht systematisch weiterverfolgen. Im Grunde finde ich den Punkt, wo die beiden Vorträge aufgehört haben – mit einem Paradox – aussagekräftig genug. Mehr muss man zu Freiheit eigentlich nicht sagen. Was soll man sagen? Wenn man sich die Seite «Staat schützt die Freiheit» anschaut: Beide Vorträge haben den Freiheitsbegriff in verschiedenen Aspekten immer im Gegenpol zum Staat beleuchtet. Wir haben dann den Gedanken verloren, der ganz am Anfang da war, dass Freiheit in einem komplexen Verständnis durch den Staat gesichert wird. Das bedeutet ja auch

etwas für den Staat. Wenn wir sagen: Hoffentlich hält die Bastion Bundesverfassungsgericht, ist das natürlich ein frommer Wunsch. Wir könnten auch sagen: Hoffentlich ändern wir einmal das politische Verhalten, das auch bei den Grünen durchgreift, dass wir Gesetze wie Versuche loslassen und sagen: Die Karlsruher werden dann schon sagen, ob das passt oder nicht. Es gibt doch im Moment eine politische Kultur, die diesen Freiheitsbegriff auf staatlicher Seite gar nicht mehr austariert oder schützen will, sondern es gibt insgesamt ein Verhalten in dieser Welt, das sagt: Hoffentlich hält die Bastion Karlsruhe. Das ist letztlich verantwortungslos, dass man sich so verhält.

Peter Siller

Mir ist nicht ganz klar, worin das Paradox, von dem U. K. Preuß spricht, eigentlich bestehen soll. Man könnte es als historisches Paradox bezeichnen, dass die bundesrepublikanische Verfassung mit einer stark abwehrrechtlichen Interpretation gestartet ist und die Gewährleistungsfunktion im Laufe der Zeit immer stärker herausgehoben wurde. Aber ich sehe keine normative Paradoxie darin zu sagen: Ein vollständiger Freiheitsbegriff braucht starke Abwehrrechte und Rechte auf öffentliches Handeln. Beide Dimensionen können zwar in bestimmten Fällen in einem Spannungsverhältnis stehen, gleichwohl handelt es sich dabei um komplementäre Elemente eines vollständigen Freiheitsbegriffs der auf Autonomie und Autonomisierung zielt. Insofern würde ich diese Konstellation nicht als Paradoxie diskutieren, sondern mich würde eher interessieren, wie sich zwischen beiden Dimensionen mit Blick auf einen adäquaten Freiheitsbegriff ein positiver Zusammenhang herstellen lässt.

Zwei Anmerkungen zum Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung: Zum einen fällt mir auf, auch in dieser Runde, dass Freiheit oftmals sehr schnell mit Verantwortung gleichgesetzt wird. Eigentlich ist Freiheit das Thema unserer Tagung, gesprochen wird aber sofort wieder darüber, was Individuen aus Verantwortungsperspektive tun müssen oder sollten. Das geht mir zu schnell. Aus meiner Sicht kommt es aber für ein interessantes Gespräch über Freiheit darauf an, das eigentliche Moment der Freiheit auszuhalten, nämlich dass Individuen eine eigene Vorstellung vom für sie jeweils gelungenen Leben entwickeln und leben können. Freiheit ist mehr als die Einsicht in das moralisch notwendige, was immer man darunter versteht, und es wirkt auf mich bei manchen Redebeiträgen so, als hätte man Angst davor, sich auf dieses Moment der Freiheit – und damit auch den Pluralismus und die Differenz, die daraus folgt – einzulassen. Natürlich können individuelle Vorstellungen vom gelungenen Leben bereits starke Annahmen von Verantwortung und Solidarität enthalten. Gleichwohl geht es hier um «mein Leben» und noch nicht um die Frage, was aus Gerechtigkeits-sicht für uns alle gut ist. Die Gleichsetzung von Freiheit und Verantwortung ist ein kategorialer Kurzschluss. Und sie ist ein beliebtes rhetorisches Instrument mancher Wertkonservativer, um dem Freiheitsbegriff seinen Stachel zu ziehen und ihn auf die eigenen Wertvorstellungen gleichzuschalten. Zum anderen – und das ist genauso wichtig – lässt sich Verantwortung nur verstehen, wenn man

Freiheit und Verantwortung kategorial unterscheidet. Dazu ist meines Erachtens eine gerechtigkeits-theoretische Überlegung notwendig: Verantwortung bezieht sich wie der Begriff der Solidarität auf die individuelle, die subjektive Seite von Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist der Maßstab für verantwortliches Handeln. Die Frage nach der Gerechtigkeit wiederum bewegt sich in Relation zu Freiheit auf einer anderen, übergeordneten Ebene, auf der es darum geht unterschiedliche Freiheitsansprüche unter dem Gesichtspunkt gleicher und reziproker Anerkennung zusammenzudenken. Ich kann also im zweiten Schritt überhaupt erst eine konkrete Aussage zur Gerechtigkeit machen, wenn ich im ersten Schritt die unterschiedlichen Freiheitsgebräuche zur Kenntnis genommen habe. Nur so lässt sich Auskunft geben, was der Anspruch auf «gleiche Freiheit» bedeuten könnte. Auch deshalb ist die kategoriale Unterscheidung unabdingbar.

Der letzte Punkt ist: Ich bin nach wie vor irritiert davon, wie hier über «den Staat» gesprochen wird. Ich dachte eigentlich, diese Form von zivilgesellschaftlichem Anti-Etatismus sei vorbei und war froh darüber, da er weder der Funktion von Gesellschaft noch der Funktion von demokratischer Staatlichkeit gerecht wird. Aus republikanischer Sicht möchte ich zunächst einmal festhalten: Dieser Staat sind «unsere» öffentlichen Institutionen, ist vor allem «unsere» verfasste Demokratie – ein Begriff, der in der Diskussion noch gar nicht viel. Wir reden hier ja nicht über irgendeinen Staat, sondern über die Exekutive in einer demokratischen Verfassung. Mich irritiert die Darstellung, als sei der Staat nur etwas «Äußeres» und die Zivilgesellschaft das «Eigentliche». Demokratie kann es nur in einem verfassten Rahmen geben, braucht gemeinsame Verfahren, braucht eine verfasste Legislative, Judikative und Exekutive, kurzum: braucht einen Staat. Insofern ist die viel beschworene Zivilgesellschaft selbst eben nicht der Ort demokratischer Entscheidungen, wohl aber eine wichtige Voraussetzung. Dort wo öffentliche Institutionen undurchlässig werden oder bürokratisch verkrusten, da ist Zivilgesellschaft ebenso gefragt wie dort, wo die Globalisierung neue, handlungsfähige Institutionen verlangt. Nicht als Gegenspieler gegen den Staat, sondern als Antreiber und Ideengeber im Kampf um die Gestaltung öffentlicher Institutionen. Gefragt sind nicht anti-etatistische Ressentiments sondern republikanische Aneignung und gesellschaftliche Intervention in der Auseinandersetzung um öffentliche Interventionen.

Der Begriff der Freiheit

Jeanette Hofmann

Ich habe den Beitrag von U. K. Preuß so verstanden, dass er eigentlich eine Erfolgsgeschichte beschreibt, nämlich eine Ausdehnung ursprünglich rein subjektiv verstandener Freiheitsrechte um einen gesellschaftlichen oder institutionellen Freiheitsbegriff. Gleichzeitig hörte ich bei beiden Vorträgen die Rückbezugnahme auf die Polis oder auf die frühe amerikanische Demokratie, zu denen uns heute einfallen würde, wer da alles ausgeschlossen war. Bei der Polis durften

nur die Männer mitmachen, die Sklaven und die Frauen nicht. Bei der amerikanischen Demokratie gab es am Anfang auch nur eine ganz geringe Zahl von Wählern. Ich fragte mich, als ich Ihnen zuhörte: Welche Geschichte würde man denn über die Reichweite des Freiheitsbegriffs erzählen? Man könnte über lange Strecken sagen: Es ist eine erhebliche Integrationsleistung zu beobachten in dem Sinne, dass bürgerliche Freiheitsrechte auf immer breitere Bevölkerungsgruppen ausgedehnt werden. Man könnte sogar sagen, dass das durch die europäische Integration über den Nationalstaat hinausreicht. Aber ist dieses Projekt nicht irgendwann zum Halten gekommen? Wenn man beispielsweise überlegt, welchen Status Asylbewerber in Deutschland haben oder welchen Status Bürger haben, die keine Arbeit haben, Leute, die wirklich arm sind. Insofern fragte ich mich, wie man wohl eine Geschichte der Reichweite von Freiheitsrechten aus Ihrer Sicht beschreiben sollte.

Lothar Probst

Ich möchte auf einen Punkt zurückkommen, den U. K. Preuß in seinem Vortrag angesprochen hat. Der Ausgangspunkt war ja dieser Begriff von Freiheit, den wir bewusst mit Hannah Arendt an den Anfang der Einladung gestellt haben. Ich denke, du hast zunächst richtig angefangen, Hannah Arendt zu interpretieren. Aber dann fiel irgendwann im Laufe des Vortrags der verhängnisvolle Satz, dass Arendts Politikbegriff «vormodern» ist. Wenn das so wäre, dann wären die ost-/mitteleuropäischen Freiheitsrevolutionen und auch die Revolution in der DDR eine vormoderne Veranstaltung gewesen. Das waren sie meines Erachtens aber nicht. Du hast zwar zu Recht darauf hingewiesen, dass Arendt ihren Politikbegriff natürlich auch mit Rückgriff auf die Polis gewinnt. Du hast aber in dem Moment unterschlagen, dass sie ihren Politikbegriff und vor allen Dingen ihren Freiheitsbegriff auch mit Bezug auf die amerikanische Revolution gewonnen hat, also auch der Startpunkt der Moderne, wie du ihn dann definiert hast. Letzten Endes geht es ihr ja darum, dass Freiheit nicht im Sinne einer Zweck-Mittel-Relation gedacht werden sollte oder darf, weil dann die Ziele dem Zweck jeweils untergeordnet werden. Die Freiheit lässt sich in Arendts Sinne nur realisieren im gemeinsamen politischen Handeln, das, was in den ost- und mitteleuropäischen Revolutionen zum Tragen gekommen ist. Das war ein eigener politischer Raum, der gerade nicht Freiheit bedeutet in und über Institutionen, sondern ein eigener politischer Raum außerhalb der bestehenden Institutionen.

U. K. Preuß

Hannah Arendts Politikbegriff, den ich als «vormodern» bezeichnet habe: Es sollte keine Polemik sein. Ich wollte nur einen Hinweis darauf geben, dass durch die Moderne der Staat mit seiner zentralisierten Hoheitsgewalt als ein Motor gesellschaftlicher Integration auf die geschichtliche Bühne getreten ist, den es natürlich bei der Polis nicht gegeben hat. Ich will auch nicht behaupten, dass Hannah Arendt exakt die griechische Polis im Auge gehabt hat. Aber dass bei Hannah Arendt der Politikbegriff auf der Vorstellung der selbst organisierten

Individuen beruht, die im Wege der Revolution, das heißt der Selbsterschaffung von Institutionen sich den Raum der Politik schaffen, das hast du ja selbst bestätigt. Er sieht ja gerade von dem Akteur ab, in dessen Schatten Politik seit 300 Jahren stattfindet, nämlich die staatliche Hoheitsgewalt. In dem Sinne habe ich das als vormodern bezeichnet, weil sie diesen Akteur im Grunde genommen nicht akzeptiert. Mir kommt es auf die zentrale Rolle eines per se als Freiheitsgegner zu verstehenden Akteurs, nämlich des Staates, an, der für den Begriff der Politik in der modernen Gesellschaft zwingend erforderlich ist. Das Zweite ist: die Exklusivität des Freiheitsbegriffs. Es ist richtig, dass der Politikbegriff der Polis natürlich ein hoch exklusiver war. Man kann sogar sagen, wenn man eine kulturkritische Haltung einnimmt, dass der Verfall der Freiheit einhergeht mit ihrer Erweiterung, mit ihrer Demokratisierung, mit ihrer zunehmenden Inklusion. Verfall der Freiheit in dem Sinne, dass es eine aristokratische Einrichtung war – das war die in der Polis. Jetzt haben wir es aber mit Massendemokratie zu tun. Das ist genau das Problem. Wir wollen auf die Freiheit nicht verzichten. Wir wollen auf das Pathos der Freiheit nicht verzichten. Jens Reich hat das ja auch noch mal gezeigt, wie wichtig es ist, dass die Freiheitsidee die Massen ergreift. Wenn ich das so sage, meine ich nicht: Die Freiheit kann nur funktionieren in kleinen exklusiven aristokratischen Gesellschaften. Nein! Das Problem ist: Wie kann man die Massengesellschaft – Massengesellschaft nicht abwertend als moralische Kategorie, sondern als analytische Kategorie verstanden – und die Freiheit miteinander verbinden? Das geht wohl nur über die Existenz des Staates als eines Akteurs, der gewisse Rechte bei sich monopolisiert und Zwangsgewalt hat. Das führt mich zu der Frage, die Frau Eichstädt-Bohlig und Sybille Volkholz aufgeworfen haben: die Verpflichtung. Um das Ergebnis vorwegzunehmen, ich spare mir die lange Begründungskette: Ich glaube, dass die Existenz des Staates wichtig ist, um eine gewisse Entlastung der Bürger von Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten zu ermöglichen, die normalerweise mit der vergesellschafteten Form der Freiheit verbunden sind. Denn Freiheit heißt, dass ich als Einzelner mit anderen gemeinsam Ordnung stifte. Das heißt natürlich immer Pflichten, Verantwortlichkeiten. So argumentieren zum Beispiel Liberale – da haben sie einen Punkt, obwohl er mir unsympathisch ist, über den ich nicht hinwegkomme –, indem sie sagen: Seid doch froh, dass ihr den Staat habt; dann seid ihr in eurer Freiheit wirklich frei, auch verantwortungslos zu sein. Ihr könnt euer Leben führen. Ihr könnt privatisieren. Keinem seid ihr Rechenschaft schuldig, mit was und wie ihr euren Alltag gestaltet, wo ihr eure Tage und Nächte wie auch immer verbringt. Das ist Freiheit. Es ist Verantwortungslosigkeit. Und nur deswegen, weil es den Staat gibt, der darüber wacht, dass ein Mindestmaß an Ordnung existiert. Also, es ist gefährlich zu sagen, dass die Freiheit eine gesellschaftlich organisierte, und zwar selbst organisierte sein soll. Das impliziert in der Tat die Notwendigkeit von Verpflichtung und von Verantwortlichkeit. Das sind wiederum nur Beiträge zu meiner Ratlosigkeit und zur Ambivalenz des Freiheitsbegriffs. Wir müssen immer gucken: In welche Richtung wollen wir eigentlich die Freiheit entwickeln? In Richtung einer zivilgesellschaftlichen Selbstorganisa-

tion? Das ist sehr anspruchsvoll. Möglicherweise ist das in einer Gesellschaft, die gleichzeitig Massengesellschaft ist, letztlich doch nicht möglich.

Bernd Ladwig

Ich will mich nur auf einen Punkt konzentrieren, nämlich dass mich gewundert hat, dass ein Unterschied zwischen einem modernen und einem vormodernen Freiheitsverständnis bei Ihnen, Herr Preuß, nicht vorkam. Das mag mit dem Charakter des Grundgesetzes zu tun haben. Aber es scheint mir ein charakteristischer Unterschied zu sein, nämlich zwischen der Vorstellung, dass die soziale Welt im Wesentlichen vorgegeben ist durch das Wesen des Menschen, dass er eben nur in bestimmten Räumen öffentlicher Freiheit zur vollen Verwirklichung kommen kann, was eine vormoderne Auffassung wäre, und der Idee, dass wir diese soziale Welt selbst verantworten und konstruieren müssen. Wenn man das moderne Freiheitsdenken auf seine Wurzel zurückführt – nur auf das politische Verständnis von Freiheit bezogen –, dann scheint mir in dieser Wurzel nicht die Idee zu stecken, dass der Staat die Gesellschaft bildet, sondern dass der Wille der Menschen eine politische Ordnung aus sich hervorbringt. Diese Idee, dass der Wille der Menschen, und das ist natürlich ein Freiheitsgedanke, konstitutiv grundlegend ist für jede Art von Ordnung, die wir haben, dass wir jede Ordnung darauf hin rekonstruieren müssen, ob sie eine angemessene Ausdrucksgestalt unseres Wollens ist, ist die spezifisch moderne Idee. Die kann man natürlich in ganz unterschiedlicher Weise auslegen: sehr stark individualistisch, wie etwa Hobbes, oder in einer ganz anderen Weise, wie Rousseau es gemacht hat, oder im Sinne einer bestimmten Idee von Gerechtigkeitsverpflichtungen. Aber ich glaube, dass die grundlegende politische Freiheitsidee, die sich daraus ergibt, die der politischen Autonomie ist, und dass diese Idee der politischen Autonomie dann erst sekundär einerseits subjektive Rechte erfordert, die nicht nur, aber im Wesentlichen auch Freiheitsrechte sind und komplementär dazu eine öffentliche Struktur freiheitssichernder Institutionen, Praktiken und Bedeutungsräume, also die objektive Seite der Freiheit. Was die Alten, was die Athener in der Polis nicht hatten, das ist diese Idee, dass wir bis auf den Grund bereits des Bestehens unserer Gemeinwesen eine Verantwortung tragen, und dass diese Gemeinwesen nur als Ausdrucksgestalten unseres Wollens legitim sein können.

Fazit

Ralf Fücks

Eine Bitte an unsere beiden Vortragenden, sich noch einmal auf Freiheit in Zeiten des Klimawandels zu beziehen. Ist Freiheit unter den Bedingungen der drohenden Klimakatastrophe mehr als die berühmte Hegelsche «Einsicht in die Notwendigkeit»? Wenn man sich die Debatte um Klimawandel unter diesem Gesichtspunkt anschaut, dann verschwindet die Wahlfreiheit immer stärker hinter einer Beachtung von Naturgesetzen im Sinne von: Die Natur verhandelt

nicht mit uns. Hat Politik also noch mehr zu tun, als das zu exekutieren, was die Naturwissenschaft als das Notwendige herausgefunden hat?

Jens Reich

Einmal angenommen, es steht uns tatsächlich ein Weg in die Nicht-mehr-Bewohnbarkeit dieses Planeten bevor. Wenn das so ist, dass uns eine schwere ökologische Krise bevorsteht, dann ist völlig klar, dass wir dieser Krise nur begegnen können, wenn etwas Ähnliches stattfindet wie das, was im Ostblock zwischen 1989 und 1991 stattgefunden hat. Das wird eines ähnlichen Aufbruchs bedürfen, einer gemeinsamen Nothandlung. Ich bin davon überzeugt, dass auf die jungen Menschen von heute in einigen Jahrzehnten die Notwendigkeit einer prinzipiellen Revolution ihrer Lebensumstände zukommen wird. Sollte es dazu nicht kommen, dann sind die Menschen halt wie Lemminge. Aber noch will ich daran glauben. Ich habe 1989 Udenkbares erlebt – warum sollte das nicht noch einmal geschehen?

Noch ein abschließendes Wort: Ich bin nicht verbittert. Ich habe doch gesagt, dass es der Bevölkerung der DDR gelungen ist, die – welthistorisch gesehen – einzige Umwälzung zustande zu bringen, die ein diktatorisches, ein despotisches System über den Haufen geworfen hat, ohne dass ein einziger Schuss gefallen ist. Erst danach kam der 9. November. Und dann kam Bärbel Bohley. Mit ihrer Äußerung habe ich mich natürlich nicht identifiziert. Wir haben gesagt: Menschenskind, musst du das jetzt sagen!? Das war ein politischer Fehler, aber so etwas ficht Bärbel Bohley nicht an. Bärbel sagt, was sie denkt. Mit ihrer Spontaneität mussten wir eben zurechtkommen. Aber jedenfalls hat sie doch auf ihre Weise recht. Der 9. November und das, was darauf folgte, hat den Impetus herausgenommen, hat den bunten Luftballon aller dieser bürgerbewegten Ideen angestochen, so dass er langsam in sich zusammenfiel. Ich akzeptiere das voll. Die Mehrheit wollte es so haben. Da ist keine Verbitterung, sondern das ist eine Feststellung des historischen Ablaufs.

Ich habe Kinder, die von ihrer Freiheit Gebrauch gemacht haben, die in die Welt gefahren sind. Die Rentner der ehemaligen DDR fahren heute nach Kreta, früher konnten sie bestenfalls in ihre Datsche fahren. Das sind alles Dinge, die erreicht worden sind, und die will ich nicht kleinreden. Trotzdem: Wenn wir über Freiheit reden, dann dürfen wir die materiellen Bedürfnisse nicht verachten. Die Banane haben zu wollen, ist ja auch ein Freiheitsrecht.

U. K. Preuß

Es gibt aus meiner Sicht einige wichtige Dinge, nämlich den Punkt des Verhältnisses von Verpflichtung, Bindung, Freiheit. Das ist ein ganz wichtiger Punkt. Es geht eigentlich darum, dass wir Selbstverantwortung der Bürger institutionalisieren als ein notwendiges Korrelat zur Freiheit, die wir haben.

Ich komme auf das zurück, was ich schon gesagt habe: In unserem liberalen Verfassungsmodell liegt eigentlich die Bedingung der Freiheit, dass wir dem Staat Gehorsam zollen. Wir haben diesen Gehorsam natürlich nicht bedin-

gungslos, weil wir eine Demokratie haben. Das heißt, den Gehorsam haben wir uns vorher selbst auferlegt. Aber es läuft alles über die Agentur des Staates. Das ist auch wichtig. Es muss rechtsstaatliche Prinzipien geben, aufgrund derer wir auch wissen, wozu wir wann unter welchen Voraussetzungen verpflichtet sind. Ein allgemeines Bürgertum birgt doch wieder die Gefahr, dass wir entweder die Situation haben, dass gleichsam die Blockwarte wieder darüber wachen, dass jeder seiner bürgerlichen Pflicht nachgeht. Wie oft ärgere ich mich in meinem Hause, wie Leute die Mülltonnen füllen! Absolut grotesk! Damit fängt es an: ein Ordnungsmodell von Gesellschaft zu tragen, in dem Freiheit als eine gesellschaftliche Freiheit zwischen allen und dem wechselseitigen Respekt der Freiheit verbunden ist.

Aber wenn es mehr als ein Appell an die Verpflichtung des Bürgertums sein soll, dann kommt man in sehr gefährliche Wasser. Dann wird es sehr problematisch. Denn entweder gibt es die rechtsstaatlich definierten, hoheitlich sanktionierten und demokratisch legitimierten Pflichten des Gesetzgebers, die auch durch Gerichte überprüft werden, oder es gibt diese Idee des Bürgertums, die sich im Grunde selbst exekutiert. Da würde ich sagen: Vorsicht! Da möchte ich doch eher etwas zurückhaltend sein. Das ist eine der Schwierigkeiten, die die Freiheit hat. Das ist das Paradox: dass wir im Grunde genommen die Freiheit nur wirklich genießen können, wenn wir klare Agenturen haben, die unsere Freiheiten begrenzen, und zwar nicht im Sinne einer inneren Selbstbeschränkung, sondern einer äußerlich auferlegten Schranke.

Das ist die Dialektik von Freiheit und Bindung. Diese Garantiestellung des Staates ist in einer Welt, in der gesellschaftliche Integration viel weniger als noch im 19. oder in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch staatliche Zwangsgewalt stattfindet, sondern durch Selbsttätigkeit und Selbstorganisation der Gesellschaft, diese Garantiestellung ist notwendig, aber aus meiner Sicht historisch fragwürdig geworden. Wir sind inzwischen weiter: Wir sind gebildeter; wir sind subtiler; wir sind fähiger, klarer die Folgen unseres Handelns abzuschätzen – auch wenn Jens Reich skeptisch ist, ob wir letztlich nicht alle wie die Lemminge in die Katastrophe laufen. Aber ich glaube, dass wir diese Einsicht haben.

Jetzt zu Herrn Siller: Sie haben gefragt: Was ist eigentlich das Problem des Staates? Wieso haben die Leute Probleme mit dem Staat? Ich habe mich über die Frage gewundert, aber Sie haben sich auch darüber gewundert, dass andere Leute dieses Problem haben, deswegen müssen wir darüber reden. Der Staat sind wir. Wieso haben wir Probleme mit uns selbst? Um es kurz zu sagen: Natürlich ist der Staat die organisierte Gesellschaft. Und genau das ist das Problem. Der Staat ist derjenige, der durch das Monopol der physischen Zwangsgewalt ein Medium hat zu handeln, das alle anderen nicht haben, das wir als Individuen nicht haben, das wir als gesellschaftlich organisierte Gruppen nicht haben. Dieses Medium hat sich als gefährlich erwiesen, sowohl nach innen als auch nach außen. Deswegen ist es ein Problem. Deswegen müssen wir mit diesem Problem rechnen. Das Paradoxe ist, dass wir es einerseits als Problem sehen, das destruktive Potenzial, das Staatsgewalt hat, aber andererseits offenbar unsere Freiheit ohne diesen

Staat nicht haben können. Das ist das Paradox oder der Widerspruch, andere würden pathetisch sagen: Es ist eine gewisse Tragödie des modernen Menschen. Wie auch immer man es formuliert. Aber da ist ein Problem. Das kann man nicht einfach wegdiskutieren, indem man sagt: Der Staat sind wir.

Überlegungen zu einem angemessenen Freiheitsverständnis

Es ist eine Erfahrung, dass Menschen nach Freiheit verlangen. Es ist aber auch eine Erfahrung, dass Menschen die Freiheit fürchten und fliehen. Auf dieses Phänomen gibt es grundsätzlich zwei verschiedene Antworten.

Eine Antwort wäre zu sagen: In der Tat gibt es das Phänomen, dass Menschen die Freiheit fürchten und fliehen. Aber es ist dann eine Reaktion auf eine verkürzte, vereinseitigte Auffassung von Freiheit. Als Schlagwort: Eine neoliberale Auffassung von Freiheit würde diese um wesentliche Dimensionen verkürzen. Das machte dann verständlich, warum die Menschen scheinbar gegen Freiheit sind, in Wirklichkeit aber nur gegen ihre Pervertierung.

Die andere Möglichkeit wäre zu zeigen, dass die Freiheit zwar ein zentraler, aber nicht der einzige Wert ist.

Ich bin nun erstens der Ansicht, dass man tatsächlich oft verkürzte Freiheitsauffassungen finden kann, und deswegen will ich mich jetzt in ganz wenigen skizzenhaften Überlegungen darauf beschränken, ein aus meiner Sicht nicht verkürztes Freiheitsverständnis vorzustellen. Ich bin, zweitens, auch der Ansicht, dass die Freiheit nicht der einzige Zentralwert ist – auch nicht in der Moderne, auch nicht in unserem Selbstverständnis als Bürger und Bürgerinnen. Ich will jetzt in thesehafter, vor allem behauptender Form ein paar Überlegungen zu einem aus meiner Sicht angemessenen Freiheitsverständnis vortragen.

Zunächst noch einmal zur rechtlichen Dimension. Die rechtliche Freiheit, so könnte man schlagwortartig sagen, ist die Freiheit des Handelns unter Bedingungen der Gesetzmäßigkeit, das heißt der Vereinbarkeit der Freiheit des einen mit der eines jeden anderen Rechtsgenossen.

Nun könnte man sagen: Das Recht ist genau ein Instrument, das diese Freiheit des Handelns schützt. Diese Auffassung hat den Vorzug, dass sie uns und die Rechtsordnung scheinbar davon entlastet, in eine der verwickeltesten philosophischen Kontroversen einzusteigen, nämlich in die Kontroverse um die sog. Freiheit des Willens. Das wird oft als eine metaphysische, also mit Mitteln der Erfahrung nicht zu klärende Frage betrachtet.

Ich will nun behaupten, dass es zwar richtig ist, dass die rechtliche Freiheit eine Freiheit des Handelns ist, dass ihr aber ein bestimmtes Bild des Bürgers oder der Bürgerin zugrunde liegt, das uns doch auf eine bestimmte Idee von Willens-

freiheit verweist. Ich will behaupten, dass ein liberaler Staat die Verpflichtung hat, allen seinen Bürgerinnen und Bürgern, soweit sie geistig gesunde erwachsene Menschen sind oder auf dem Weg dorthin, mit einer verallgemeinerten Unterstellung zu begegnen, sie seien mündige Menschen und deshalb in der Lage, die für ihr Leben wesentlichen Entscheidungen selbstverantwortlich zu treffen.

Wenn ich diese Unterstellung der Mündigkeit aus der Perspektive eines Teilnehmers wertschätzen soll, also aus je unserer Perspektive, dann komme ich zum Selbstverständnis einer selbstbewussten Person, das etwa so aussieht: Ich lege Wert darauf, im öffentlichen Raum vor meinen Mitbürgern – und vor den staatlichen Gewalten erst recht – als einer dazustehen, der in den für seine Lebensführung wesentlichen Belangen selbst entscheiden kann, und zwar auf der Grundlage selbstverantworteter Überlegung. Das ist der vernünftige Kern der Idee der Willensfreiheit, glaube ich. Übrigens über verschiedenen philosophischen Fraktionen hinweg geteilt.

Dass Willensfreiheit nicht einfach heißt, zu wollen, was man will – das wäre unsinnig –, sondern dass es heißt, den eigenen Willen durch eigene Überlegungen zu bilden und effektiv zu lenken. Das ist der rationale Kern. Ich behaupte nun: Einer Rechtsordnung wie dem Grundgesetz liegt die Wertüberzeugung zugrunde, dass es gut ist, dass Menschen in diesem Sinne selbstbewusst von ihrer Freiheit Gebrauch machen, und zwar in den für ihr Leben wesentlichen Belangen. Diese Auffassung von vernünftiger Selbstbestimmung selbstbewusster Personen hat Konsequenzen für etwas, was Ulrich Preuß sagte. Er sprach von der allgemeinen Handlungsfreiheit oder der Freiheit der Person und hat das an dem berühmten Urteil zum Reiten im Walde bebildert. Ich würde nun entgegen der herrschenden Meinung im Verfassungsgericht beispielsweise sagen, dass es ein Fehler ist, eine Freiheit wie die des Reitens im Walde auf eine Stufe zu stellen mit der Freiheit der Berufswahl oder der Freiheit der Partnerwahl, weil die eine, aber nicht die andere Freiheit zentral ist für die Möglichkeit einer selbstbestimmt gelingenden Lebensführung.

Das heißt, was die liberale Idee der Person auszeichnet, ist nicht ein genereller Vorrang der Freiheit, sondern es ist die zentrale Bedeutung bestimmter Grundfreiheiten, die auch aus diesem Grund, weil es Grundfreiheiten sind, grundrechtliche Sicherung verdienen. Grundfreiheiten sind diejenigen, die für die Möglichkeit einer selbstbestimmt gelingenden Lebensführung zentral sind. Deswegen treffen wir selbstverständlich Unterscheidungen etwa zwischen dem Verbot, eine bestimmte Straße in Gegenrichtung zu durchfahren, dafür sind sehr schwache Rechtfertigungen hinreichend, und dem Verbot, dem eigenen Gewissen und den eigenen tiefsten Überzeugungen gemäß zu leben.

Ich will nun weiter behaupten, dass diese Auffassung von Selbstbestimmung eine persönliche Dimension hat, also nicht in der Freiheit der Antiken aufgeht, sich im öffentlichen Raum als freie und gleiche Bürger selbst zu bestimmen. Dass aber gleichwohl auch die moderne Auffassung von Freiheit als vernünftiger Selbstbestimmung unvollständig bleibt ohne die öffentliche Dimension der

Selbstgesetzgebung. Warum? Weil eine Freiheit, die beschränkt bliebe auf den privaten Raum, unter einem sinnwidrigen Vorbehalt stünde. Es wäre der Vorbehalt einer jederzeit durch nichts kontrollierbare, nicht anfechtbare und durch Machthaber zurücknehmbare Freiheit, die mir also infolgedessen nur gewährt wäre, während wir als selbstbewusste Bürgerinnen und Bürger Wert darauf legen, dass unsere Freiheit uns zukommt, und der Staat sie nur zu gewährleisten, aber nicht zu gewähren hat.

Ich glaube, dass diese Idee der Selbstbestimmung eine antipaternalistische Pointe hat. Ich habe viel von Selbstbestimmung als vernünftiger Freiheit gesprochen. Das heißt, es geht hier offensichtlich um einen Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und guten rechtfertigenden Gründen. Ich glaube gleichwohl, dass es für uns einen Unterschied macht, ob wir einfach so leben, wie es für uns gut und richtig wäre, denn das könnte ja vielleicht ein allwissender Staat oder ein wohlwollender Gesetzgeber gewährleisten, oder ob wir selbst es sind, die herausfinden oder die Freiheit haben, darüber zu befinden, was für uns das gute und richtige Leben wäre. Eine Vorstellung bürgerschaftlicher Freiheit wäre wiederum eine verkürzte, wenn sie nicht auch einbezöge, dass wir Wert darauf legen, es selbst zu sein, die den Kurs unseres Lebens aus eigener Überlegung festlegen.

Das bedeutet, es wäre für uns – immer gemessen an diesem Ideal selbstbewussten Bürgerseins – demütigend, wenn uns andere Instanzen mit noch so viel Wissen und in noch so guter Absicht vorgeben, wie wir zu leben haben. Ich will das abschließend, damit die Sache auch für die Diskussion eine gewisse Pointe bekommt, auf einen Punkt zuspitzen, der mich an manchen grünen Stellungnahmen irritiert. Auf der einen Seite ist das Ideal der Selbstbestimmung mit seiner antipaternalistischen Pointe in der Partei Bündnis 90/Die Grünen gut aufgehoben. Das merkt man etwa in der immer noch vorherrschenden Stellungnahme zu Fragen der sexuellen Selbstbestimmung einschließlich der Abtreibungsfrage. Auf der andere Seite finde ich sie aber gar nicht so gut aufgehoben, wenn ich mir manche Stellungnahmen aus der Fraktion beispielsweise zur sogenannten Patientenverfügung vorstelle, wo es doch eine sehr starke Tendenz zu einer sogenannten wohlwollenden Fremdbestimmung in Fragen geht, die für die Betroffenen selbst von schlechterdings existenzieller Bedeutung sind. Und welche Fragen wären dies, wenn nicht die von Leben und Sterben?

Ich will damit nicht bestreiten, dass es gute Gründe dafür geben kann, vorsichtig zu sein mit der Freigabe bestimmter Entscheidungsmöglichkeiten. Wir alle kennen die Möglichkeiten des Missbrauchs und die Gefahren des Dammbruchs. Ich will nur darauf aufmerksam machen, dass in existenziellen Belangen Eingriffe in die Entscheidungsfreiheit der Menschen einer starken Rechtfertigung bedürfen und dass die Beweislast bei denen liegt, die solche Eingriffe vorsehen. Dass die Eingriffe in die Freiheit, die ich in einem Fall vorsehe, etwa bei Patientenverfügungen, in einer stimmigen Begründungsbeziehung stehen müssen zu den Freiheiten, die ich in einem anderen Fall, beispielsweise Abtreibung, einräume. Ich kann also beispielsweise nicht in einem Fall einer Frau sagen: Du bist für mich als eine selbstbestimmte Person imstande, selbstverant-

wortlich zu entscheiden, ob du das Kind austrägst oder nicht, und im andern Fall sagen: Du bist als eine Frau nicht imstande abzusehen, was du tust, wenn du dich auf eine Eizellspende zu Zwecken der Wissenschaftsförderung einlässt. Oder: Du bist nicht imstande, wenn es darum geht, letzte Entscheidungen über ein für aus deiner Sicht würdiges Ableben zu treffen.

Wie gesagt, es gibt viele Gesichtspunkte, unter denen man diese Fälle unterschiedlich betrachten kann. Aber die Sache wird dann problematisch, wenn man gewissermaßen immer dann, wenn einem die Ergebnisse gefallen, mit der Unterstellung der Freiheitsfähigkeit der Menschen operiert, und immer dann, wenn einem die Ergebnisse nicht gefallen, damit, dass die Voraussetzungen für echte Freiheit ja noch gar nicht erfüllt seien.

Die Ideologiekritik ist ein wunderbares Instrument, um die Beweislast der Freiheit, je nach Bedarf, hierhin oder dorthin zu schieben. Ich bin nämlich immer dann frei, wenn ich das tue, was die Avantgarde als richtig erachtet; ich bin immer dann unfrei, wenn ich das tue, was die Avantgarde als falsch erachtet.

Diese Art des manipulativen Hin- und Herschiebens zwischen Freiheitsfähigkeit der Person auf der einen Seite, den objektiv noch nicht gegebenen Randbedingungen der Freiheit auf der anderen Seite, ist etwas, was wir aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit und der freiheitsfreundlichen Ausgestaltung unserer Politik stoppen sollten.

Freiheit und Gerechtigkeit

Was manchmal vergessen wird: dass Freiheit nicht einfach *da* ist, sondern dass sie *er kämpft* werden muss. Und sie wurde erkämpft, nicht nur von den Bürgerinnen und Bürgern Roms, die die Könige verjagten, später von den Bürgerinnen und Bürgern in der Neuen Welt, die gegen England aufbehrten, und von Sklaven, Schwarzen, Frauen, die sich gegen die willkürliche Beschneidung ihrer Freiheit auflehnten. Freiheit ist immer bedroht, auch heute noch. Um sagen zu können, inwieweit sie bedroht ist, muss man natürlich erst einmal klären, was man unter Freiheit versteht. Es klang schon die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit an, die einen durchaus heuristischen Wert hat, aber nicht immer ganz aufrechterhalten werden kann. Nichtsdestotrotz kann man anhand dieser Unterscheidung ganz gut die verschiedenen Facetten der Bedrohung von Freiheit analysieren.

Welche Freiheit?

Negative Freiheit ist, mit Hobbes gesprochen, die Freiheit, nicht in seiner äußeren Handlungsfreiheit beschnitten zu werden. Hobbes verstand darunter die Möglichkeit des Körpers, sich ohne Fesseln bewegen zu können; der Staat sollte nicht willkürlich die Bewegungsfreiheit der Bürgerinnen und Bürger beeinträchtigen können. Aber diese Vorstellung, Freiheit als Nichtinterferenz in die Angelegenheiten der Bürgerinnen und Bürger zu verstehen, wurde ziemlich schnell kritisiert – und zwar unter Bezug auf Machiavelli. Was wenige wissen, ist, dass bereits vor Hobbes' bekannter Freiheits-Definition Machiavelli eine andere Vorstellung negativer Freiheit vorgebracht hat: Freiheit als *Nicht-Beherrschung*. Er meinte damit, und das wurde später von anderen sogenannten «Republikanern» aufgegriffen, ebenfalls die Freiheit *von* Einmischung, aber er verband dies mit einem Aspekt der positiven Freiheit *zu etwas*, nämlich der Freiheit zur Selbst-Regierung. Man kann darüber streiten, ob Machiavelli damit zum Demokraten wurde. Aber ich finde, man kann daran ganz gut zeigen, dass selbst die negative Freiheit, in Gestalt der Nicht-Beherrschung, nicht nur Freiheit von äußeren Hindernissen meinen kann, sondern Freisein von willkürlicher Herrschaft, von Herrschaft, die nicht gegenüber den Bürgerinnen und Bürgern gerechtfertigt wird.

Man findet hier also bereits eine Verbindung von negativer und positiver Freiheit, die sich interessanterweise als *politische Freiheit* darstellt. Wenn man

negative Freiheit sagt, die darauf basiert, nicht willkürlich beherrscht zu werden, schließt sich sogleich die Frage an, wie die politische Herrschaft der Bürgerinnen und Bürger aussehen müsste, um zu verhindern, dass es zu einer willkürlichen Einmischung in die Angelegenheiten der Bürger durch den Souverän kommt. Nicht beherrscht zu werden bedeutet, sich selbst jene Gesetze geben zu können, denen man unterworfen ist. Machiavelli spricht in diesem Zusammenhang von der «Selbstregierung» durch die «Volksversammlung».

Die halbierte Freiheit

Zweitens denke ich, dass auch über einen anderen Aspekt der positiven Freiheit zu wenig gesprochen wird. Die Nichteinmischung des Staates ist nur eine Hälfte der Freiheit. Die positive *Freiheit zu etwas* impliziert, sein gutes Leben – im vernünftigen Rahmen –, frei wählen und sich politisch, sozial und kulturell entfalten zu können. Damit meine ich nicht, dass man im Geschäft die Auswahl zwischen zehn verschiedenen Joghurtsorten oder Waschpulvermarken hat, also über eine Art ökonomische Freiheit verfügt, sondern damit meine ich eine qualifizierte Wahlfreiheit, die dem Einzelnen verschiedene Optionen zur Entfaltung seines guten Lebens erlaubt. Dazu gehört etwa ein uneingeschränkter Zugang zu Bildungsinstitutionen, dass man nicht nur zwischen zwei schlechten Jobs wählen kann, sondern die Möglichkeit hat, zwischen mindestens zwei Angeboten wählen zu können, die einem ein gutes Leben sichern können, dass man im Alter gut versorgt ist und einiges andere mehr.

Verteilungsgerechtigkeit

Mir scheint, dass dieser Aspekt der Freiheit in unserer Diskussion bislang eine zu geringe Rolle spielt. Das mag daran liegen, dass – ich komme zum dritten Punkt, der mir besonders wichtig ist – häufig gesagt wird: Freiheit und Gerechtigkeit stehen in einem Spannungsverhältnis. Gerechtigkeitsforderungen schränken die negative und positive Freiheit ein: die negative Freiheit, da Gerechtigkeitsanforderungen Aktivitäten von Seiten des Staates verlangen, die wiederum die Handlungsfreiheit jener, die etwas an andere abgeben müssen, einschränken würde, und die positive Freiheit, da die Verteilung von materiellen Ressourcen nach Vorgabe von Gerechtigkeitsprinzipien erfolgt und dann meist auf paternalistische Art und Weise, ohne Berücksichtigung der eigentlichen Bedürftigkeit. Das hat sich politisch nicht bewährt und sprengt zudem den finanziellen Spielraum der meisten Demokratien. Aber mir scheint, dass man, wenn man so argumentiert, einen sehr einseitigen Begriff der Gerechtigkeit vor Augen hat. Man betrachtet dann allein die Verteilungsgerechtigkeit oder soziale Gerechtigkeit und meint damit einfach nur Umverteilung nach Maßgabe eines philosophisch begründeten Prinzips.

Tauschgerechtigkeit

In den 1990er Jahren hat noch ein anderer Gerechtigkeitsbegriff eine große Rolle gespielt, nämlich der auf Friedrich August von Hayek zurückgehende und später dann auch von den «Neoliberalen» favorisierte Begriff der Tauschgerechtigkeit. Gerechtigkeit in diesem Sinne heißt dann einfach nur, dass zwei gleiche Partner Güter miteinander tauschen und sich auf diese Weise das für alle am besten zustande kommende System der Güterverteilung einstellt und sämtliche Bedürfnisse auf diese Weise befriedigt werden. Hayek lehnte es ab, von Gerechtigkeit zu sprechen, wenn man über die gesamte Marktordnung spricht. Für ihn können spontane Ordnungen weder als gerecht noch als ungerecht bezeichnet werden. Gerecht können nur die Handlungen von Einzelnen sein, die dann das richtige Ziel verfolgen.

Dieser Gerechtigkeitsbegriff scheint mir problematisch, weil fraglich ist, wieso man nicht die Effekte einer gesamtgesellschaftlichen Organisation auf das Leben der Bürger, die Effekte von Institutionen, auch von transnationalen Institutionen wie z.B. der WTO, danach beurteilen kann, ob sie gerecht oder ungerecht sind.

Institutionengerechtigkeit

Es ist ganz klar: Verteilungsgerechtigkeit im Sinne von reiner Umverteilung, die entweder paternalistisch ist oder schnell zur Barmherzigkeit wird, will eigentlich im Moment niemand mehr. Auch die Hayeksche Vorstellung von Tauschgerechtigkeit, die der Neoliberalismus gerne aufgriff, hat, so ist nach der Finanzkrise wohl deutlich geworden, ausgedient. Die Frage ist dann: Welche Gerechtigkeitskonzeption wäre für ein Leben in der Weltgesellschaft angemessen? Es bietet sich eine dritte Vorstellung von Gerechtigkeit an: die *Institutionengerechtigkeit*. Dabei geht es weder nur um Regeln der Verteilung von Ressourcen noch um bloßen Gütertausch. Vielmehr bezieht sich die Gerechtigkeit auf die Ausgestaltung jener gesellschaftlichen Institutionen, denen man unterworfen ist. Das gesellschaftliche (auch weltgesellschaftliche) Regelsystem (Verfassungen, Rechts- und Finanzsysteme, Regeln der politischen Mitbestimmung und der Sozial- und Gesundheitsleistungen) ist dann gerecht, wenn es Menschen weder schädigt noch demütigt und zugleich Verfahren vorgesehen sind, durch die die bestehenden Verhältnisse unter Einbeziehung aller Betroffenen verändert werden können. Damit ist Gerechtigkeit auch auf die Ursachen des Ausgegrenzt-Seins, des An-den-Rand-gedrängt-Seins gerichtet, darauf, warum einige nicht über Wahlmöglichkeiten und Zugang zu wichtigen Ressourcen verfügen, und wie dies ihnen gegenüber als gerechtfertigt dargestellt wird. Kurz: Gerechtigkeit bezieht sich auf das gesamtgesellschaftliche Institutionensystem, sie bietet Kriterien zur Beurteilung gesellschaftlicher Institutionen, deren Auswirkungen auf das Leben der Leute sowie möglicher Veränderungen an. So beschrieben, ist der Institutionengerechtigkeit eine Vorstellung politischer Freiheit eingeschrieben. Denn nicht-willkürlichen Institutionen unterworfen zu sein heißt, dass Bürgerinnen

und Bürger an der Etablierung und Veränderung dieser Institutionen mitwirken können. Das gilt vor allen Dingen für die, die am Rande der Gesellschaft stehen, die nicht gehört werden und die vielleicht auch nichts sagen können, die marginalisiert sind.

Gerechtigkeit und politische Freiheit

Dieser Begriff von Gerechtigkeit steht nun eben nicht im Spannungsverhältnis zur politischen Freiheit, sodass ich auch nicht sehe, wieso wir hier zwar über politische Freiheit, nicht aber über Gerechtigkeit sprechen sollten. Ganz im Gegenteil, diese beiden Begriffe müssen miteinander in Verbindung gebracht werden! Das eine kriegt man nicht ohne das andere. Politische Freiheit ohne gerechte Institutionen, die überhaupt erlauben, dass das politische Handeln in Prozessen der Regelsetzung mündet, bliebe ohne nachhaltige machtpolitische Bedeutung. Und auf der anderen Seite kann man gerechte Institutionen nicht ausbuchstabieren, ohne dass die Bürgerinnen und Bürger die Möglichkeit haben zu sagen, was sie eigentlich als nicht-willkürliche Institution ansehen, was sie als Institutionen ansehen, die ihren Interessen und Bedürfnissen entgegenkommen. Keine politische Freiheit ohne Gerechtigkeit!

Gleiche Freiheit

Annäherungen an einen grünen Freiheitsbegriff

Freiheit ist ein Fundamentalbegriff in Ethik und Moralphilosophie, in der Politischen Philosophie wie auch in der Rechtsphilosophie. Zugleich ist der Freiheitsbegriff tief in unsere Alltagssprache eingeschrieben, wie wir etwa an den Texten in der Popmusik aber auch im Schlager beobachten können. Gemeint sein kann damit – in theoretischen Abhandlungen wie auch in der Alltagssprache – vielerlei: der Anspruch, einfach in Ruhe gelassen zu werden; der Anspruch, eigene Vorstellungen auch verwirklichen zu können; der Anspruch, überhaupt eigene Vorstellungen entwickeln zu können etc. Steht Freiheit für die einen für Autonomie, Emanzipation und Selbstbestimmung in allen Lebensbereichen, so meint sie für andere lediglich Wirtschaftsfreiheit. Steht Freiheit bei den einen für Bürgerrechte im Sinne von Abwehrrechten und rechtsstaatliche Verfahren, so fokussieren andere ganz auf die Frage sozialer Gerechtigkeit als Voraussetzung von Freiheit. Und ist Freiheit für die einen der Grund für weltanschauliche Liberalität und Toleranz, so ist der Begriff für andere nichts als die berühmte Einsicht in die Notwendigkeit und damit durchaus auch Anlass zu Paternalismus und Repression. Zumal der Freiheitsbegriff nicht nur auf Individuen bezogen wird, sondern etwa auch Nationen oder «Völker». Auch bei den Rechtspopulisten in Europa spielt der Freiheitsbegriff eine große Rolle.

Wie Freiheit in bierseligen Konformismus überführt werden kann, wurde mir Anfang der neunziger Jahre deutlich, als ich abends im Konstanzer Bodenseestation stand und Zehntausende mit Marius Müller-Westernhagen im Takt grölten: «Freiheit, Freiheit, ist das Einzige, was zählt. Freiheit, Freiheit ist das Einzige, das zählt!» Was sollte damit gemeint sein? Da hatten die Strangler, wegen denen ich die Veranstaltung besuchte und die am Nachmittag bei strahlendem Sonnenschein spielten, einen ganz anderen Spin: «Whatever happened to all the heroes? All the Shakespeares? They watched their Rome burn. Whatever happened to the heroes? Whatever happened to the heroes? No more heroes any more. No more heroes any more.»

Freiheit ist ein Allerweltsbegriff und zunächst einmal eine leere Signifikante. Und deshalb scheint es mir in der parteipolitischen Auseinandersetzung einigermaßen absurd zu behaupten, Freiheit sei ein Begriff «der FDP», «der CDU», oder – wie ich auch schon gehört habe – ein «urgrüner» Begriff. Der Unterschied liegt nicht im «ob» der Begriffsverwendung, sondern in der Interpretation und

der Kontextualisierung des Begriffs. Deshalb ist aus grüner Sicht beides ein Kurzschluss: sowohl eine Zurückweisung des Begriffs als vermeintlich «neoliberal» wie auch eine uninterpretierte Aneignung. Die Grünen kommen nicht umhin, in die Auseinandersetzung einzutreten, welchen Begriff von Freiheit sie ihrer Politik zu Grunde legen und wie sich dieser von anderem Gebrauch unterscheidet. Das wirft eine Vielzahl theoretischer wie auch politisch-praktischer Fragen auf, bis hin zur kommunikationsstrategischen Übersetzung.

Theoretische Vorbemerkungen

Ich halte an dieser Stelle die freiheitsphilosophischen Ausführungen knapp. Wichtig ist mir nochmals hervorzuheben, dass Gerechtigkeit und Freiheit systematisch gedacht keine widerstreitenden Begriffe sind, sondern auf spezifische Weise aufeinander bezogen. Gerechtigkeit lässt sich sinnvoll nur begreifen als Modus der gerechten Verteilung von Freiheitsspielräumen. Damit sind abwehrrechtliche Freiheitsspielräume ebenso gemeint wie die realen Verwirklichungsmöglichkeiten mit all ihren sozialen Voraussetzungen. Deshalb steht Gerechtigkeit, sinnvoll verstanden, nicht gegen Freiheit, sondern bezieht sich gerade auf Freiheit im Modus gleicher Anerkennung. Darauf gibt das regulative Ideal «gleicher Freiheit» einen wichtigen Hinweis.

An dieser Stelle unbeantwortet bleiben müssen wichtige und komplizierte Fragen wie: Auf was genau in der Freiheit bezieht sich die Gleichheitsanforderung? Welche Ausnahmen sind aus theoretischen oder praktischen Gründen zu machen (etwa mit Blick auf das Rawlssche Differenzprinzip oder auch mit Blick auf institutionelle Limitierungen)? Wie steht es um das Verhältnis von Autonomie und Autonomisierung (eine wichtige Frage etwa im Bereich der Kinder-, Jugend- und Bildungspolitik)? Welche Güter jenseits von Freiheitskonstitution und Freiheitsverwirklichung sind in Gerechtigkeitsentscheidungen ebenfalls zu berücksichtigen (womit wichtige Fragen der sog. «angewandten Ethik» berührt sind)? Zu diesen und vielen Fragen mehr gibt es in der praktischen Philosophie eine lange und umfangreiche Debatte, die auch für die Orientierung der politischen Praxis hoch relevant ist. An dieser Stelle muss es jedoch reichen festzuhalten, dass Freiheit und Gerechtigkeit systematisch zu unterscheiden, gleichzeitig aber aufeinander angewiesen sind – und sich deshalb auch politisch nicht isolieren lassen. Auch wenn Gerechtigkeit normativ betrachtet das letzte Wort hat, da hier eine Aussage zur Anordnung von Freiheit getroffen wird, ist Freiheit das zentrale Gut, auf das sich diese Anordnung bezieht.

Dieses Freiheitsverständnis geht sowohl ein in eine Vorstellung von institutioneller Gerechtigkeit, wie auch in eine Vorstellung von gesellschaftlicher Verantwortung.

Schlussfolgerungen für grüne Politik

Es ist ein offenes Geheimnis und auch schon mehrfach dokumentiert, dass der Begriff der Freiheit in der grünen Programmatik jetzt zum ersten Mal einen zentralen Platz bekommen wird. Klima, Gerechtigkeit, Arbeit und Freiheit sind die vier Begriffe, um die sich die grünen Konzepte und Projekte ranken. Der Begriff Freiheit findet sich etwa im Grundsatzprogramm nur an wenigen Stellen. Er findet sich im wichtigen Eingangssatz des Grundsatzprogramms: «Im Mittelpunkt unserer Politik steht der Mensch mit seiner Würde und seiner Freiheit.» Ansonsten ist dort aber in der Regel bewusst von «Selbstbestimmung» die Rede – ein Begriff, von dem man sich erhofft, eine eigene Lesart des Freiheitsbegriffs zu kennzeichnen.

In der Präambel ist diese Übersetzung folgendermaßen formuliert: «Selbstbestimmung verwirklicht Freiheit. Wir treten ein für Emanzipation und Selbstbestimmung. Vielfältige emanzipatorische Bewegungen, libertäre und liberale Traditionen prägen gemeinsam diese freiheitliche Orientierung. Wir wollen eine Gesellschaft, in der die Menschen eine Chance haben, ihr Leben selbst zu gestalten – frei von Bevormundung. Wir wissen, dass die Freiheit der Einzelnen an rechtliche und soziale Voraussetzungen gebunden ist. Wir setzen uns dafür ein, dass nicht nur eine privilegierte Minderheit die Freiheit wahrnehmen kann, ihr Leben selbst zu gestalten. Selbstbestimmung schließt ökologische und soziale Verantwortung ein. Den Begriff der Freiheit überlassen wir nicht jenen, die ihn mit Vorliebe verengen auf reine Marktfreiheit, die Freiheit des Ellenbogens. Freiheit ist die Chance zur Emanzipation und Selbstbestimmung über soziale und ethnische Grenzen oder Unterschiede der Geschlechter hinweg. Dazu müssen sich die Menschen in frei gewählten Zusammenschlüssen engagieren können. Das gilt gerade auch für Minderheiten. Verantwortung für die Zukunft kann nur durch selbstbestimmte Individuen gewährleistet werden. Wir wollen die Einzelnen stärken und die Gesellschaft, in der sie ihre Freiheit und Verantwortung verwirklichen. Wir treten für einen demokratischen Rechtsstaat ein, der klare Rahmenbedingungen zur Sicherung der Freiheit und der Rücksichtnahme auf andere setzt. Selbstbestimmung findet ihre Grenze, wo sie die Freiheit und Selbstbestimmung anderer einschränkt. Wir wollen deshalb auch nicht in einer Weise leben, die Möglichkeiten für Selbstbestimmung der Menschen in anderen Ländern oder künftiger Generationen untergräbt oder zerstört.» Die Brücke ist also durchaus geschlagen. Auf den folgenden 148 Seiten taucht der Freiheitsbegriff allerdings nur noch sporadisch auf.

Die notwendige Kennzeichnung einer bestimmten Lesart von Freiheit kann meines Erachtens kommunikativ nur gelingen, wenn man sie auf den Freiheitsbegriff selbst bezieht. Insofern scheint mir der jetzt vollzogene Schritt, den Freiheitsbegriff offensiver und systematischer aufzugreifen, zu interpretieren und zu kontextualisieren, richtig.

Einige Schlussfolgerungen für die Einarbeitung eines adäquaten Freiheitsverständnisses in grüne Programme und Konzepte, ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

Freiheit weiter denken. Es gibt bei den Grünen eine Tendenz, Freiheit auf Bürgerrechte im Sinne von Freiheitsabwehrrechten zu reduzieren. Ohne Zweifel ist das Selbstverständnis der Grünen als Partei des Rechtsstaatsliberalismus und der Bürgerrechte von nicht zu unterschätzender inhaltlicher wie strategischer Bedeutung. Strategisch geht es hier insbesondere um die Auseinandersetzung mit der FDP. Aber auch um eine junge Generation, die sich mit digitaler Überwachung sehr kritisch auseinandersetzt und der «Piratenpartei» einen gewissen Zulauf beschert. So wichtig also dieser Punkt ist, so wichtig scheint es mir gleichzeitig, programmatisch und konzeptionell einen Schritt weiter zu gehen und die vorhin skizzierte Verbindung von Gerechtigkeit und Freiheit systematisch auch auf anderen Themenfeldern einzuarbeiten. Diese Verbindung aus Gerechtigkeitsanliegen und Emanzipationsbestreben scheint mir der grundsatzprogrammatische Schlüssel für viele konkrete grüne Themenfelder, ob in der Sozial- oder Wirtschaftspolitik, ob in der Umwelt- oder Verbraucherpolitik, ob in der Demokratiefrage oder der Kulturpolitik. In der internationalen Politik stellen sich zusätzliche schwierige Fragen, aber auch hier ist der Freiheitsbegriff für ein sinnvolles Verständnis von Menschenrechten, Gerechtigkeit und Demokratie unabdingbar. Ich möchte das gerne etwas konkretisieren: Die Pointe einer grünen Sozialstaatskonzeption muss und kann meines Erachtens nur darin liegen, dass sich der Anspruch auf soziale Sicherung mit der Idee individueller Selbstbestimmung verbindet. Formulierungen wie «emanzipatorischer Sozialstaat» oder «solidarischer Individualismus» sind als Versuche zu verstehen, diese grüne Philosophie auf den Punkt zu bringen. Auch ein wirtschaftspolitisches Konzept «grüner Marktwirtschaft» kommt nicht ohne Erklärung aus, welches Verständnis von Wirtschaftsfreiheit ihm zu Grunde liegt. Man kann nicht über den Markt sprechen, ohne über Freiheit zu sprechen, verstanden als ein fairer Markt mit Freiheit für alle und versehen mit sozialen und ökologischen Grenzen. In der Debatte um die Zukunft unserer Demokratie ist Freiheit ebenfalls ein grundlegender Begriff. Das Demokratieprinzip ist ohne die Annahme gleicher freier Individuen gar nicht zu begreifen. Die Möglichkeit zur Einmischung setzt einen Begriff politischer Freiheit voraus. Das gilt auch für den internationalen Raum: Demokratie ist ein Menschenrecht, das auf Gerechtigkeit und Freiheit basiert. Das sollte man bei allen Interpretation-, Konkretisierungs- und Umsetzungsschwierigkeiten im internationalen Raum nicht vergessen.

Die ökologische Frage als Frage von Gerechtigkeit und Freiheit. Ein weiterer, für die Grünen äußerst wichtiger Punkt ist die Verbindung der ökologischen Frage mit der Freiheitsfrage. Nach meiner Überzeugung kommt es für die Grünen maßgeblich darauf an, die ökologische Frage als eine entscheidende Gerechtigkeitsfrage des 21. Jahrhunderts zu formulieren. Begriffe wie «Umweltgerechtigkeit» oder «ökologische Fairness» verweisen auf diesen Zusammenhang. Die ökologische Frage wird zu einer entscheidenden sozialen Frage unserer Zeit, und ist es an einigen Orten diese Welt bereits. Wenn zum einen sich Gerechtig-

keit – wie dargestellt – auf eine gerechte Verteilung von Freiheitsspielräumen und Verwirklichungsmöglichkeiten bezieht und zum anderen die ökologische Frage eine Frage der Gerechtigkeit ist, dann kommt es auch in der ökologischen Politik darauf an, die Freiheitsfrage mit ins Zentrum zu rücken. Die Frage, wie wir Funktionsträger und Individuen zu ökologisch verantwortlichem Handeln motivieren können, bleibt eine schwierige. In der Sache scheint mir jedoch klar: Der Grund für die Dringlichkeit der ökologischen Frage liegt in der akuten Gefahr einer massiven Verletzung von Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsmöglichkeiten für eine große Zahl von Menschen. Das betrifft das Hier und Jetzt, mehr noch aber das Woanders und Morgen. Und dieser Switch vom Nahhorizont zum räumlichen und zeitlichen Fernhorizont führt zu der motivationalen Schwäche ökologischer Verantwortung. Auch wenn die Ferne, wie wir wissen, immer stärker in das jetzt und hier einsickert. Doch auch wenn es dieses motivationale Problem gibt, wäre es ein fataler Kurzschluss, Gerechtigkeit und Freiheit aus der ökologischen Frage zu verabschieden. Das Problem ist die räumliche und zeitliche Ferne, nicht aber die Tatsache, dass auch dort die Menschen in ihrem Anspruch auf gleiche Freiheit, auf gerechte Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung betroffen sind. Deshalb ist es auch für die Individuen hier und heute das stärkste, das plausibelste Argument, dass ökologische Unverantwortlichkeit einen massiven Eingriff in die Verwirklichungsmöglichkeiten anderer bedeutet – auch wenn es erst unsere Kinder betreffen sollte oder Menschen in anderen Regionen der Erde. Ökologische Politik braucht deshalb eine Emphase der Gerechtigkeit und auch der Freiheit. Hinzu kommt die Gefahr, dass mit Zuspitzung der Klimafrage der Druck auf ein Leben in Freiheit und Demokratie, also in politischer Freiheit, enorm wachsen könnte. Jens Reich hat es gestern angesprochen: Die Sorge, dass mit der Zunahme der ökologischen Krise ein unglaublicher Druck auf Freiheit und Selbstbestimmung entstehen wird, sollte uns nicht zu dem Schluss führen, dass wir die Freiheit aufgeben, sondern dass wir ökologische Politik, nachhaltige Politik begreifen als Kampf um die Freiheit von Morgen und als Kampf um die Freiheit von Menschen in anderen Regionen. Der aktuelle Crash auf den Finanzmärkten ist vielleicht ein Vorgeschmack, wie in der Krise demokratische Verfahren unter Druck geraten können, wenn wir nicht auf der Hut sind. Die Gefahr, dass mit Zuspitzung der Klimakrise der autoritäre Ruf nach expertokratischer Lenkung immer lauter wird, ist immens. Auch wenn es Spekulation ist, in wie vielen Jahrzehnten eine Situation eintreten könnte, in der sich der soziale Druck durch die Klimakrise zur existentiellen Bedrohung ausbaut: Es gehört nicht viel Fantasie dazu, sich vorzustellen, dass der Ruf nach autoritären expertokratischen Lösungen immer lauter wird, je bedrohlicher der Klimawandel für viele wird. Eine solche Entwicklung wäre eine Katastrophe für die Demokratie und damit ein Angriff auf die politische Freiheit aller. Der Ruf nach einer gerechten Verteilung individueller Verwirklichungsmöglichkeiten wie auch nach mehr Demokratie darf deshalb die Klimakrise nicht ignorieren, sondern muss sie zu einem zentralen Thema machen. Es geht darum, zweierlei

zu zeigen: dass der Kampf gegen den Klimawandel als ein Kampf für Freiheit und Selbstverwirklichung aller zu verstehen ist und damit auch als ein Kampf für unsere politische Freiheit von morgen. Und dass eine Lösung der Klimakrise nur demokratisch zu bewerkstelligen ist. Wie sonst kann man der Willkür der Lenker und Experten begegnen, wie sonst können sich die Betroffenen der Veränderung selbst überzeugen lassen, und wie sonst lässt sich ein produktiver Wettbewerb der besten Ideen und Ansätze herstellen? Vor dem Hintergrund, dass sich mit der Klimakrise ein Kampf um Gerechtigkeit und Selbstbestimmung, wie auch ein Kampf um die Demokratie verbindet, ist es schon verwunderlich, welche geringe Rolle das ökologische Thema in den Überlegungen einer liberalen Linken nach wie vor spielt – auch in der Theorie. Damit überlässt man das Feld unnötig den Kulturkonservativen, denen der Klimawandel gerade recht kommt, um ihre Bedenken gegen Selbstbestimmungsansprüche und den Pluralismus in der Moderne zu streuen. Und man überlässt es den reinen Ökologen, die im Naturschutz das eigentliche Ziel sehen, ohne die soziale und auch demokratische Frage im Klimawandel zu erkennen – und zu entsprechend paternalistischen oder technokratischen Ansätzen neigen. Stattdessen käme es darauf an, die Grundsätze eines politischen Liberalismus auf die Ziele, Wege und Strategien ökologischer Politik zu übersetzen. Das ist kein Spaziergang, denn auf dem Weg liegt unerschlossenes Gelände. Doch die Wanderung ist dringend notwendig.

Freiheit und öffentliche Institutionen. Die Verbindung von Gerechtigkeit und Freiheit als grünes Markenzeichen hat einen wichtigen Kristallisationspunkt in einer grünen Strategie öffentlicher Institutionen und öffentlicher Güter. Es geht dabei um eine Stärkung, aber auch um eine Transformation öffentlicher Institutionen, als koordinierte und partizipative Orte der Teilhabe an den entscheidenden öffentlichen Gütern. Emanzipation ist ohne ein Bewusstsein für die freiheitsermöglichende Kraft von Institutionen nicht möglich. Wer Freiheit ins rein «Private» verdrängt, verkennt die emanzipatorische Bedeutung des öffentlichen Raums. Freiheit misst sich für die Menschen nicht nur am individuellen Transfer, sie misst sich auch an der Möglichkeit, eine gute Schule zu besuchen, im Krankheitsfall Zugang zu einem guten Krankenhaus zu haben und im Fall der Arbeitslosigkeit an der Wiedererlangung von akzeptabler Arbeit. Sie bemisst sich an der Möglichkeit von Mobilität in einer öffentlichen Infrastruktur und am Zugang zum kulturellen Leben. Deshalb handelt es sich bei institutionellen Transfers um die andere Seite der gleichen Medaille: der Ermöglichung von gelebter Freiheit und Selbstbestimmung für alle. Die Forderung nach einer Strategie der öffentlichen Institutionen meint nicht eine Stärkung des institutionellen Status quo. «Institution matters!» ist vielmehr als Aufforderung zu begreifen, konzeptionellen Ehrgeiz in die Frage zu legen, wie wir die bestehenden Institutionen weiterentwickeln und verändern müssen, damit sie ihre öffentliche Funktion – auch ihre Freiheitsfunktion – überhaupt erfüllen können. Es geht darum, Verkrustungen aufzubrechen und Durchlässigkeit zu schaffen,

es geht um eine Verbesserung der Qualität wie auch um bessere Mitwirkungsmöglichkeiten und gerechte Teilhabe. Eine neue grüne Institutionenpolitik zielt also auf Transformation, wenn auch in Anerkennung der Zeit, die demokratische Reformen benötigen, und der gewachsenen Erfahrungen in den bundesrepublikanischen Institutionen. Ohne gesellschaftliche Einmischung im Vorfeld wird ein solcher Prozess nicht möglich sein.

DISKUSSION (AUSZÜGE)

Freiheit, Klimaschutz und Zukunft

Dieter Rulff

Mit scheint, dass die Debatte im klassischen nationalstaatlichen Gehäuse der Demokratie gefangen ist. Sie müsste in zwei Richtungen erweitert werden: räumlich und zeitlich. Räumlich wäre zu definieren, was es heißt, dass man Freiheitsrechte von Menschen proklamiert, ihnen aber die materiellen Ressourcen zu deren Verwirklichung nicht bereitstellen kann. Die zeitliche Dimension ist für die grüne Programmatik entscheidender: Was ist eigentlich mit den Freiheitsrechten der Nachgeborenen, der künftigen Generationen? Die künftigen Generationen werden von den Grünen in der Programmatik als politische Subjekte behandelt. Wenn sie als solche behandelt werden, haben sie natürlich auch Freiheitsansprüche. Wie lassen die sich realisieren und in welchen Widersprüchen verstrickt man sich dabei unter Umständen? Ich finde, das ist bislang eine äußerst ungenügend gelöste Frage, die aber für die Programmatik sehr zentral ist. Wenn man die Freiheitsrechte ausdehnt auf die nachkommenden Generationen, stellt sich die Frage: Wie lässt sich das verfassungsrechtlich begründen? Bislang kenne ich kein Beispiel, wo diese Begründung widerspruchsfrei gegeben worden ist. Die gleichen Freiheitsrechte nachkommender Generationen stehen im Widerspruch zum Demokratieprinzip. Wer entscheidet eigentlich darüber, was den künftigen Generationen zukommt? Woher entwickelt man die Kriterien dafür, was sie zu kriegen haben bzw. was die aktuell Lebenden unter sich verbrauchen können? Bislang ist das grundlegende Prinzip der Demokratie, dass immer die entscheiden, die gerade da sind und die sind in ihrer Entscheidung frei. Das ist die Grenze jeglicher nachhaltiger Politik. Will man davon abweichen, gibt es das Modell eines advokatischen Paternalismus. Entweder haben sich Altenräte oder die Zivilgesellschaft um die Belange der künftigen Generationen zu kümmern. Da hätte ich meine Skepsis, dass das demokratisch funktionieren kann, und würde behaupten, dass der Staat als institutioneller Garant der Freiheit die Adresse sein sollte, die die Freiheitsinteressen künftiger Generationen zu wahren und zu schützen hat. Dann stellt sich allerdings die Frage: In welcher Art und Weise? Die bislang am weitesten gedachte ist die, dass man sagt: Man gibt die Nachhaltigkeit, d. h. die Interessen künftiger Generationen, als Staatsziel aus. Damit sind sie zwar verankert, damit ist aber gleichzeitig auch ihre Nachrangigkeit gegenüber den Würde- und Freiheitsinteressen der aktuell lebenden Generation festgeschrieben. Mir ist bislang kein Verfassungsgedanke

bekannt, der dieses Dilemma auflösen kann, das auch ein politisches Dilemma der Grünen ist, das sie tagtäglich spüren, wenn sie künftige Interessen gegen die aktuellen in Anschlag bringen.

Rebecca Harms

Mir ist nicht klar, wie wir die Auseinandersetzungen um die Beschneidung von Freiheit, die notwendig ist, wenn der Staat entsprechend der Klimaschutzziele regulierend eingreift, führen wollen. Es ist inzwischen selbstverständlich zu sagen, dass 80 Prozent der CO₂- und Treibhausgasemissionen in Deutschland – wenn man den UNO-Empfehlungen glaubt, sogar 95 Prozent – in den nächsten vierzig Jahren oder am besten schneller – eingespart werden müssen. Die Grünen sagen auch nicht «reduzieren», sondern «einsparen». Was das bedeutet, ist überhaupt noch nicht wirklich verstanden. Für Hans Josef Fell in der Bundestagsfraktion bedeutet das eigentlich keine Veränderung im Lebensstil in Deutschland, sondern das bedeutet einfach: Alle Energie ist in Zukunft regenerativ und ab 2025 kommt der Strom sowieso in erster Linie aus Windmühlen und Solarkraftwerken. Ich finde, dass man es sich so ziemlich einfach macht. Diese Umbauprozesse werden deutlich, wenn man in bestimmte Regulierungsvorschläge der Europäischen Union schaut. Das Ziel, 20 Prozent Steigerung der Energieeffizienz, macht erforderlich, dass der Staat vorschreibt, wie elektrische Geräte oder auch Lampen in Zukunft aussehen sollen. Wenn es diese Vorschriften nicht gibt, wird man diese Ziele nicht erreichen können. Das macht auch nötig, dass der Staat vorschreibt, welche Autos in Zukunft gefahren werden sollten und welche Autos nicht gefahren werden sollten. Es macht auch nötig, dass man sich entscheidet, eine eindeutige Priorität für Bahn und Bus und gegen das Auto zu setzen. Seit gestern kämpft die FDP übrigens für die Glühbirne in Deutschland und der Europäischen Union und argumentiert mit einer Freiheitsbegründung gegen staatliche Regulierung. Ich glaube, dass das Argument mit der Entwicklung, für die wir verantwortlich sind gegenüber zukünftigen Generationen oder den Entwicklungsländern, ehrenwert ist, aber dass das noch nicht weit trägt. Noch ein Beispiel, das mich ziemlich beschäftigt hat: Als dieser sehr unbeliebte Berliner Finanzsenator vor einigen Monaten gesagt hat: Man kann im Winter auch ruhig mal Pullover statt T-Shirt anziehen, hat das einen Sturm der Proteste gegen diesen viel zu starken paternalistischen Übergriff in Freiheitsrechte ausgelöst, auch unter Grünen. Ich glaube, dass wir überhaupt noch nicht wissen, was diese ehrgeizigen Klimaziele an Veränderungen des Lebens, wie wir das gewöhnt sind, und an Wahlmöglichkeiten vorgeblicher Freiheit bedeutet. Und manchmal ist das, um was es geht, vielleicht gar kein positives Freiheitsrecht. Wir haben uns in unserer grünen Programmatik damit noch nicht auseinandergesetzt. Ich glaube, wir müssen uns gerade angesichts dieser neuen Schwerpunktthemen, die sehr viel mehr mit Ökonomie als mit Ökologie zu tun haben, darauf vorbereiten. Wenn wir das mit der ehrgeizigen Klimapolitik durchhalten wollen, müssen wir uns mit diesen Konflikten, die heraufziehen, noch sehr viel stärker beschäftigen.

Peter Siller

Der gerechtigkeits-theoretische Punkt, auf den es mir ankommt, ist, dass die notwendigen ökologischen Freiheitsbegrenzungen, von denen Rebecca spricht, und die wir vertreten müssen und wollen, am Ende mit der Freiheit Anderer argumentiert werden müssen. Mir ist klar, dass das nicht ohne Schwierigkeiten ist, denn wir reden über die Freiheit von Individuen, die es noch gar nicht gibt. Wir reden über die Freiheit von Individuen, die ganz woanders leben. Das verkompliziert die Idee, dass man Freiheitsbegrenzungen mit dem Verweis auf die Freiheit Anderer argumentiert. Aus diesem moralischen Grundverständnis, das Kant auf den Punkt gebracht hat, sollten wir aber auch in der ökologischen Frage auf keinen Fall austreten. Der Klimawandel bedroht den Anspruch auf faire Verwirklichungschancen für alle ungemein. Das ist auch der Grund, warum die Klimafrage immer mehr Menschen umtreibt. Aus beiden Gründen – inhaltlich wie strategisch – sollten wir uns, gerade wenn wir ökologische Veränderungen und Grenzen benennen, positiv auf die Verteidigung des Anspruchs auf Selbstbestimmung beziehen. Es besteht ohne Zweifel das Problem, dass die notwendigen Zumutungen ökologischer Politik dadurch motivational erschwert werden, dass oftmals die konkreten Betroffenen fehlen. Gleichwohl ist der Verweis auf die Verletzung der Verwirklichungschancen zukünftiger oder anderweitiger Menschen der entscheidende Grund für Selbstbegrenzung, und auch für die meisten Individuen in modernen Gesellschaften der plausibelste. Für die Grünen ist es meines Erachtens eine wichtige strategische Frage, ob sie diesen emanzipatorischen Ansatz in den Mittelpunkt der ökologischen Politik stellen, oder im ökologischen Kontext dem Streben nach individueller Selbstbestimmung im Grunde mit Skepsis begegnen. An der grünen Programmatik wie in grünen Reden fällt auf, dass die Bezugnahme auf Selbstbestimmung und Emanzipation im ökologischen Bereich viel verhaltender und skeptischer ausfällt als etwa in der Sozial- oder Bürgerrechtspolitik. Ich halte das – auch wenn es bei den Grünen immer unterschiedliche Ausgangspunkte in der ökologischen Frage geben wird – für einen Fehler, wenn es uns darum geht, das Bewusstsein für ökologisches Denken und Handeln in der Gesellschaft weiter zu verbreitern.

Ralf Fücks

Ich wollte noch einmal auf den Begriff der «Optionsvermehrung» zurückkommen, weil er mir verschiedene Anchlüsse für die Freiheitsdebatte zu liefern scheint. Man könnte sagen: Eine Politik der Freiheit ist eine Politik der Vergrößerung von Optionen für die Gegenwärtigen wie für die Zukünftigen. Das ist tatsächlich ein Maßstab, an dem sich politische Entscheidungen und politisches Handeln messen lassen – bis hin zur Ausgestaltung des Konjunkturprogramms, das jetzt die große Koalition beschlossen hat. Hier geht es um das Verhältnis zwischen finanziellen Lasten für künftige Generationen und der Erhaltung, im besseren Fall sogar Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten. Welchen Mehrwert haben die Maßnahmen, die jetzt durch neue Kredite finanziert werden sollen, für diejenigen, die sie dann abbezahlen müssen? Ich finde

das einen schlüssigen Ansatz auch für diese Debatte. Die klimapolitischen Ziele, die Rebecca Harms hier referiert hat, haben ja inzwischen den Charakter eines kategorischen Imperativs bekommen: Halbierung der globalen CO₂-Emission bis zum Jahr 2050, für die hoch entwickelte Industriegesellschaft heißt das: minus 80 oder 90 Prozent. Ich stimme vollkommen zu, dass die Tragweite eines solchen Postulats, das sich mit der Erhaltung der Lebensgrundlagen der künftigen Generationen begründet, noch gar nicht erfasst ist. Deshalb kommt es umso mehr darauf an, dass ökologische Politik, die diese Herausforderung ernst nimmt, in ihren Mitteln möglichst freiheitlich ist, also nicht aus diesem kategorischen Imperativ das Recht ableitet, allumfassende Vorschriften dafür zu erlassen, wie gelebt, wie gearbeitet, wie konsumiert, wie produziert wird. Es geht darum, nach Mitteln und Instrumenten zu suchen, die einerseits diese Ziele ernst nehmen und gleichzeitig möglichst viele Optionen offen lassen, wie sie erreicht werden können. Das ist auch der Grund, weshalb es eine Präferenz für marktwirtschaftlich orientierte Instrumente geben sollte, wie die Verknappung und Versteigerung der CO₂-Emissionsrechte. Sie löst einen Innovationszwang aus, aber in einer Form, die eine Vielfalt von Lösungswegen offen hält. Staatliche Detailsteuerung im Hinblick auf bestimmte Technologien kann kontraproduktiv sein für eine möglichst effektive Realisierung der klimapolitischen Ziele. Auf der Basis der heutigen Technologien ist der Wettlauf mit dem Klimawandel meines Erachtens global nicht zu gewinnen. Wir brauchen Quantensprünge bei der Entwicklung neuer Technologien und Produktionsweisen. Dafür kann und muss Politik den Rahmen vorgeben, aber sie kann sie nicht im Detail vorausplanen. Mir scheint, dass wir in unserer bisherigen Diskussion die Frage unterschätzen: Was ist die wirtschaftliche Basis von Freiheit? Diese Frage hat in der Debatte um Grundeinkommen eine zentrale Rolle gespielt. Ich würde noch einen Schritt weiter gehen: Man muss sich noch einmal gründlicher mit der Kategorie des Eigentums auseinandersetzen und der Frage, inwieweit es eine Verknüpfung von Eigentum und Autonomie gibt. Dass man die nicht so beantworten kann wie im 19. Jahrhundert, ist klar. Aber Konzepte, wie sie etwa von dem amerikanischen Philosophen Bruce Ackerman, mit dem Begriff der «Stakeholder Society» vorgeschlagen werden, also eine Eigentümergesellschaft, in der alle am gesellschaftlichen Produktivkapital teilhaben, sind für eine ökonomische Begründung einer freiheitlichen Verfassung von großer Bedeutung.

Adrienne Goehler

Peter Siller hat gesagt: Der Kampf um die Ökologie ist der Kampf um die Freiheit von morgen; aber das kann nicht bedeuten, dass wir deshalb die Freiheit von heute ein bisschen kleiner schreiben sollten, denn dann haben wir genau das eingeführt, wovor wir gewarnt haben. In diesem Sinn sollte man auch nicht den Kampf um die Glühbirne so unterschätzen. Die Glühbirne ist die Banane von gestern. Diese Wahlfreiheit des Marktes als eine triviale Wahlfreiheit zu unterschätzen und zu sagen: Um die kann es ja nicht gehen, sondern es geht nur um die Freiheit im Sinne der Bildung und diese Grundfreiheiten, das ist eine massive

Unterschätzung dessen, worum es Leuten geht. Und dann werden wir eben von der Birne als Banane heute eingeholt.

Rebecca Harms

Für mich ist das schon erstaunlich, in welcher Defensive grüne Programmatik steckt, wenn Vorschriften für effiziente Elektrogeräte, die weniger Strom oder andere Energieressourcen verschwenden als das, was wir uns angewöhnt haben, schon in Richtung Ökodiktatur interpretiert wird. Ich halte diese Freiheitsdebatte an der Stelle für falsch, weil sie mit einer großen Ungerechtigkeit einhergeht, an die wir uns einfach gewöhnt haben, weil das, was hier verschwendet wird, überall sonst auf der Welt fehlt. Das ist uns zwar in dieser Verkürzung nicht immer bewusst. Aber die Maßlosigkeit und die Verschwendung, die mit unserem Lebens- und Wirtschaftsmodell verbunden sind, die führen auch heute schon ohne die Klimadebatte zu einer unglaublichen Ungerechtigkeit. Da kann man den Klimaschutz, und was vielleicht 2100 droht, vergessen. Ich glaube, dass man vorsichtig sein muss mit einer defensiven Reaktion, mit einer falsch aufgeladenen Freiheitsdebatte. Dann kann man die ökologischen Ziele, die wir bisher vertreten, nur verlieren, wenn man dem nachgibt.

Regina Kreide

Zum dem Argument, dass man ökologische Ziele wohl am besten nur durch eine Art «ökologische Diktatur» durchsetzen kann: Das klingt in der Tat paternalistisch, ist es aber nicht, wenn man den Erhalt der Umwelt als Wert betrachtet, dessen Erfüllung allen zugute kommt, und dies vom politischen Ziel seiner Umsetzung unterscheidet. Wer würde bestreiten, dass Umweltschutz die Lebensqualität aller verbessert? Wie dieser moralische Wert realisiert werden kann, ist jedoch eine politisch sehr umstrittene Frage. Die Unterscheidung zwischen Moral und Politik stammt aus der Rechtsphilosophie und ist auch der Demokratietheorie nicht fremd. Damit ist gemeint, dass man im öffentlichen Diskurs eine Übereinkunft über moralische Prinzipien und Werte sowie über einen politisch gut begründeten Zielkonsens finden kann. Der moralische Wert ist sehr allgemein gefasst und lautet in unserem Fall, dass es in unser aller Interesse ist, die Umwelt zu erhalten. Wie das im Einzelnen aussehen könnte, bedarf der genaueren Ausbuchstabierung durch den Gesetzgeber. Ob dieses Ziel etwa am besten durch eine Reduktion der Emission bis zum Jahre 2040 erreicht wird oder nicht, ist keine genuin moralische, sondern eine politische Frage. Das wiederum heißt auch, dass die Zivilgesellschaft gegen diese Vorschläge protestieren und Korrekturen anbringen und wieder aufs Neue versuchen kann, den Zielkonsens zu verändern. Durch diese Arbeitsteilung zwischen Moral und Politik kommt es zur Stärkung der politischen Freiheit: Die Bürgerinnen und Bürger entscheiden über die moralischen Grundlagen ihrer Gesellschaft und darüber, wie diese am ehesten verwirklicht werden können.

Freiheit zwischen Paternalismus, Partizipation und Selbstbestimmung

Krista Sager

Als Mitglied der Bundestagsfraktion fühle ich mich natürlich verpflichtet, etwas zu Bernd Ladwigs Kommentar zu sagen. Er hat die These vertreten: Bei Selbstbestimmung und Paternalismus des Staates müsste man einheitliche Kriterien auf unterschiedliche Situationen anwenden. Ich habe große Zweifel daran, ob es wirklich so einfach ist zu sagen, wann der Staat als Gewährleister von Freiheit auftritt und wann er paternalistisch die Selbstbestimmung eingrenzt. Auch unsere eigene Bewertung dazu kann sich ganz schnell ändern. Zum Beispiel bei der Frage, wie die Selbstbestimmung zu bewerten ist, wenn es eine Rentnerin jetzt mit Lehman-Zertifikaten versucht, nachdem sie zwanzig Jahre Bundes-schatzbriefe gekauft hat. Das Interessante ist, dass die staatliche Begrenzung der Selbstbestimmung in anderen Bereichen ganz anders gesehen wird. Zum Beispiel, wenn es um die Gesundheit des freien Menschen geht. Wir haben im Patientenrecht und im Arzthaftungsrecht die Regel: Der Patient kann über das, was er sich an Behandlung antun lässt, nur auf der Basis völliger Aufklärung frei entscheiden. Dass diese völlige Aufklärung tatsächlich passiert, darüber wacht in Deutschland das Gericht. Da kann man natürlich sagen, dass die Gesundheit ein höheres Schutzgut als die Altersversorgung ist. Aber so einfach ist es wohl nicht. Noch ein anderes Beispiel, das mich im Moment umtreibt: Wir haben in Deutschland ein Familienunterstützungssystem, das sehr stark auf Transferleistungen setzt. Das ist eigentlich ein sehr freiheitlicher Ansatz, denn er besagt: Ihr kriegt das Geld, wir unterstützen euch, und dann müsst ihr selbstbestimmt gutes und glückliches Leben daraus generieren. In den skandinavischen Ländern ist das anders. Dort werden öffentliche Dienstleistungen, öffentliche Infrastruktur aufgebaut, und es wird von beiden Eltern erwartet, berufstätig zu sein. Das ist ein sehr viel stärker paternalistischer Ansatz. Die skandinavischen Länder sind aber viel erfolgreicher bei der Bekämpfung von Kinderarmut als wir. Und Kinderarmut ist mit Sicherheit das höchste Risiko für ein selbstbestimmtes Leben in Freiheit. Anhand dieser beiden praktischen Beispiele möchte ich in Frage stellen, ob es wirklich möglich ist, allgemeingültige Kriterien zu bilden und auch einzusetzen.

Frank Nullmeier

Dieser Paternalismusvorwurf, den wir heute diskutieren, bildet das Pendant zu dem, was gestern als Bindungs- oder Selbstverpflichtungs- oder Pflichtenmangel bezeichnet worden ist. Das Problem hierbei ist das Verhältnis Staat und Freiheit. Gestern hat U.K. Preuß gesagt, dass es um den Schutz der Freiheit geht. Aber die Schutzinstanz ist auch diejenige Instanz, die die Freiheitsrechte beeinträchtigen kann. Wenn man dagegen dem Begriff vernünftiger Selbstbestimmung, wie Bernd Ladwig ihn vorgestellt hat, folgt, muss man die Aufgabe des Staates darin sehen, Optionen bereitzustellen. Wenn es in der Gesellschaft Kräfte gibt, die Optionen verringern, oder er es selber ist, der Optionen verringert, dann ist

das eine freiheitsgefährdende Entwicklung. Die Freiheitsgefährdung kann also auch von der Seite der Gesellschaft kommen, zum Beispiel: In einer neoliberalen Gesellschaft dominierte die Ökonomie ohne jede Alternative. In einer hochgradig konformistischen Gesellschaft wären alle auf tiefe Religiosität verpflichtet. Das ist Optionen-Vernichtung, gegen die ein demokratischer Staat eintreten muss. Optionen-Bereitstellung ist die erste Aufgabe. Das zweite, eher sozialpolitische Element ist das des Optionen-Zugangs. Wegen Ressourcen- oder auch Kenntnismangel des Einzelnen muss der Optionen-Zugang immer gesichert und staatlich gewährleistet werden. Wenn dieser Zugang nicht vorhanden ist, setzt sich Willkürfreiheit – den Begriff würde ich noch einführen – durch, aber nicht wirkliche Freiheit. Vernünftige Selbstbestimmung ist etwas anderes als Willkürfreiheit. Wir verwenden oft einen Freiheitsbegriff, der Willkürfreiheit meint, der es denen erlaubt, die mehr Ressourcen haben oder sich mehr sonstige Möglichkeiten zusammenbasteln können, Freiheiten zu nutzen, die anderen gar nicht zugänglich sind. In diesen Fällen muss der Staat die Freiheit im Sinne des Zugangs zu Freiheitsoptionen sichern. Der dritte Punkt ist wohl der wichtigste: Es gibt die Notwendigkeit, Freiheit dadurch zu sichern, zu schützen und zu gewährleisten, dass man allen gesellschaftlichen Kräften, auch allen Einzelpersonen, die Nötigung zur Reflexion ihres Willens auferlegt. Damit es ein vernünftiger Wille ist, müssen alle Seiten zur Reflexion genötigt werden. Ein nicht reflektierter Wille ist Willkür.

Was heißt Reflexionsnötigung? Der Begriff klingt böse – das merke ich gerade. Man kann es vielleicht auch schöner ausdrücken, aber es ist zum Zwecke der Diskussion vielleicht hilfreich, mit dem Wort «Nötigung» zu agieren, auch wenn das etwas böse klingt. Was ist gemeint? Zunächst: Die Nötigung zur Reflexion muss ergebnisoffen sein. Man sieht es doch an den Hartz-IV-Instrumenten. Die Sache ist so lange ergebnisoffen, wie es sich um echte Beratung handelt. Wenn diese Beratung mit Sanktionen direkt verknüpft wird, tritt ein Übergang von einem normalen sozialstaatlichen Beratungsfeld auf hin zu einem strafenden, sanktionierenden Staat. Genau da ist die Grenze, wo eine Reflexionsnötigung im Sinne von Beratung übergeht in eine Festlegung des Ergebnisses. Tritt Letzteres ein, geht die Aussicht auf Freiheit zum Teufel. Reflexionsnötigung heißt weiterhin, man nehme nur das Beispiel der Lehman-Brothers-Kunden, dass wir unbedingt wissen müssen, auf was wir uns bei einer Transaktion einlassen. In diesem Fall ergeht die Reflexionsnötigung einerseits an den Anbieter, dass er die entsprechenden Informationen bereitstellt. Bis heute wissen wir bei Riester-Verträgen nicht, welche Lebensalterschätzungen in die Kalkulation eingehen, wann und in welcher Höhe die Verwaltungskosten anfallen und wie Überschussbeteiligungen berechnet werden. Wir wissen es einfach nicht! Das heißt, wir sind gar nicht zur Reflexion fähig, weil die Anbieter nicht zur Ermöglichung von Transparenz und Reflexion bei den Kunden genötigt werden. Andererseits muss vielleicht jemand, der einen solchen Vertrag abschließt, auch Hilfestellung erhalten. Beim Beispiel der Patientenverfügung ist noch klarer, was Reflexionsnötigung heißt. Man hat bestimmte Möglichkeiten, seinen eigenen Willen

daraufhin zu prüfen, ob er wirklich der eigene Wille ist. Mehr ist damit nicht gemeint. Freiheitsförderung durch einen demokratischen Staat heißt: Man muss Optionen haben. Diese müssen für alle zugänglich sein oder zugänglich gemacht werden, und man muss vernünftig über diese Optionen nachdenken und nachdenken können. Was diese drei Elemente befördert, ist politisch erlaubt und gefordert. Wenn dieses Set an Aufgaben seitens des Staates überschritten wird, wenn vor allem keine Ergebnisoffenheit mehr gegeben ist, dann wird Freiheit nicht geschützt und nicht gefördert, sondern beeinträchtigt.

Bernd Ladwig

Ich hatte mit einer eher rechtsphilosophischen Überlegung eingesetzt, wonach ich glaube, dass wir vom Staat eine verallgemeinerte Unterstellung erwarten, nämlich die, dass wir mündige Menschen sind. Schwere Fälle der Unmündigkeit, die es natürlich auch unter Erwachsenen faktisch geben kann, einmal ausgeklammert. Das schließt den Verzicht auf die Einzelfallprüfung außer in sehr speziellen Situationen, z. B. Strafprozesse, ein. Damit ist völlig vereinbar, was Frank Nullmeier gesagt hat. Er hat davon gesprochen, dass der Staat einerseits wertvolle bedeutsame Optionen bereitstellen und dass er andererseits die subjektiven und objektiven Voraussetzungen der Zugänglichkeit dieser Optionen nach Möglichkeit gewährleisten muss. Das finde ich völlig legitim. Problematischer ist natürlich der Punkt mit der Nötigung zur Reflexion, weil wir, zunächst einmal von der Perspektive des Rechts aus gesehen, erwarten, dass der Staat uns für autonomiefähig hält. Damit ist natürlich vereinbar, dass er eine möglichst reflexionsbegünstigende Umgebung unseres Überlegens schafft. Aber der Unterschied zur Nötigung bleibt bestehen. Es ist also trotz allem, was ich gesagt habe, zweierlei, ob ich sage: Was heißt es für mich tatsächlich, selbstbestimmt zu sein, und was heißt es, in einer freiheitssichernden gewaltbewehrten, zwangsbewehrten Rechtsordnung zu leben. Diesen Unterschied sollte man festhalten.

Wie ist das mit der Möglichkeit eines gerechtfertigten Paternalismus? Ich glaube, man sollte Einschränkungen der Freiheit Einzelner, soweit es denn irgend geht, mit einer Begründung versehen, die nicht auf Paternalismus, jedenfalls Paternalismus in einer starken Form, angewiesen ist. Ein Beispiel: Ein solidarisches Versicherungssystem mit Zwangskomponenten kann ich nicht-paternalistisch begründen, nämlich mit Gerechtigkeitserwägungen, weil es selbstverständlich nicht um die Freiheit der Privilegierten geht, sondern um die gleiche Freiheit aller. Die gleiche Freiheit aller, verstanden als die gleiche Möglichkeit einer selbstbestimmt gelingenden Lebensführung – das wäre meine Vorstellung von Gerechtigkeit in dieser Beziehung –, rechtfertigt es eben, dort umzuverteilen wo dies erforderlich ist, Privilegien abzubauen, also die Freiheit wirklich gleichmäßig zu verteilen, auch unter Vorhaltung von Zwangsmöglichkeiten. Das ist also keine paternalistische Begründung. Dann gibt es, zweitens, das Problem, auf das einige eingehen, wonach die Freiheit unter sehr fragilen unwahrscheinlichen Randbedingungen objektiver und subjektiver Art steht. Jetzt kann man sagen:

Eine Begründung für Zwangsgebrauch, die auf die Verbesserung dieser Randbedingungen der Selbstbestimmung zielt, die lässt sich ebenfalls nicht-paternalistisch begründen. Die Verbesserung der Überlegungsbedingungen von Menschen am Lebensende über das, was sie wirklich wollen und brauchen, ist nicht paternalistisch. Es ist eine autonomiebegünstigende Notwendigkeit. Etwas anderes ist es allerdings zu sagen: Wir wissen von vornherein, was für diese Menschen das Richtige ist, zum Beispiel kein Mensch, der nur ordentlichen Zugang zu Hospizen hat, würde danach noch nach aktiver Sterbehilfe verlangen. Das weiß ich einfach. Und dann lege ich mir die Evidenzen genau so zurecht, dass nur das herauskommen kann.

Regina Kreide

U. K. Preuß hat von dem Paradox des Freiheitsentzugs durch den Staat gesprochen. Das Paradox sieht so aus, dass der Staat auf der einen Seite willkürlich in die Privatsphäre eingreift, auf der anderen Seite aber der Akteur ist, der dafür sorgt, dass Freiheit gewährt wird. Peter Siller setzt dem dagegen, dass dieses Paradox sehr wohl aufgelöst werden könnte, wenn man bedenkt, dass die Zivilgesellschaft eher ein Teil staatlicher Institutionen ist. Das scheint mir problematisch zu sein. Der Machtunterschied zwischen staatlichen Interventionsmöglichkeiten und der Partizipationsmöglichkeit der Bürgerinnen und Bürger ist immer noch groß. Das sieht man auch daran, wie im Rahmen der Agenda 2010 und den Programmen des «aktivierenden Wohlfahrtsstaates» in die Privatsphäre der Bürger eingegriffen wird. Ganz entgegen der landläufigen Meinung war die kontrollierende Funktion des Staates nie so umfassend und eingreifend wie gegenwärtig. Noch nie waren Leute, die Geld vom Staat empfangen, auf diese Weise gezwungen offenzulegen, was sie verdienen, was sie kaufen, wie sie ihr Leben planen und so weiter. Dieses Machtgefälle einzuebnen und zu sagen, dass dieses Problem, ja dieses Paradox gar nicht besteht, scheint mir problematisch zu sein.

Peter Siller

Mir ging es um den Hinweis, dass demokratisch verfasste Staatlichkeit eine institutionelle Grundbedingung für eine größtmögliche Realisierung gleicher Freiheit ist. Es gibt nicht nur einen neoliberalen Anti-Etatismus, sondern auch einen links-foucaultianischen, den ich nicht teile. An dieser Stelle setzt das ein, was ich zur Bedeutung und zur Transformation der öffentlichen Institutionen gesagt habe. Hier brauchen wir mehr Durchlässigkeit, mehr Teilhabe, auch mehr Transparenz. Wenn wir über Freiheit reden, meinen wir einerseits die Entwicklung von Freiheit, also Freiheitskonstitution, und andererseits Wahrnehmung von vorhandenen Freiheitsoptionen, also Freiheitsverwirklichung. Diese beiden Dimensionen von Autonomisierung und Autonomie machen das Ganze doch etwas komplizierter, und sie können sich auch ins Gehege kommen. Praktisch gedacht gibt es in jedem Fall gute Gründe, in einer Gesellschaft ab einem bestimmten Punkt auch kontrafaktisch Autonomie zuzuschreiben und nicht einen 4-Jährigen wie einen 14-Jährigen zu behandeln oder einen 14-Jährigen wie einen Erwachsenen.

An dieser Stelle setzt mit Blick auf einen Teil des grünen Milieus mein Paternalismusverdacht ein: dass diese Unterscheidungen nicht getroffen werden, sondern dass im Grunde genommen alle Menschen als zu erziehende Subjekte betrachtet werden. Dagegen sollten wir uns verwahren. Insofern würde ich sagen, dass zum Beispiel die Sterbehilfefrage, so ernst sie ist, aber auch die Lehman-Brothers-Aktienfrage, am Ende doch gar nicht so kompliziert ist, nämlich in dem Sinn, dass wir Wahlfreiheit und die Aufklärung über die Optionen und ihre Konsequenzen einfordern. Die Entscheidung aber obliegt den Individuen selbst.

Rena Tangens

Ich bin eine der Beschwerdeführerinnen beim Bundesverfassungsgericht gegen die sogenannte Vorratsdatenspeicherung. Das Bundesverfassungsgericht wurde gestern ja des häufigeren erwähnt. Bei der in letzter Zeit gepflegten Gesetzgebung nach der Devise «Mal schauen, wie weit wir gehen können» ist es tatsächlich die letzte Bastion. Aber auch die Bürgerinnen und Bürger gehen inzwischen wieder massenhaft auf die Straße, um gegen Überwachung und gegen Abbau von Bürgerrechten zu protestieren. Ich finde das Motto, das wir für die Demonstrationen in diesem Zusammenhang gewählt haben, sehr treffend: «Freiheit statt Angst». Das Motto bedeutet: Wir wollen eine andere Betonung haben. Wir wollen nicht paternalistisch die Sicherheit vom Staat verordnet bekommen, sondern wir entscheiden uns für Freiheit – und für Risiko, das zum Leben gehört. Dass dieser Standpunkt von vielen geteilt wird, können wir an Ergebnissen der jährlichen Umfrage «Die Ängste der Deutschen» deutlich sehen: An erster Stelle steht Arbeitslosigkeit, dass es der Wirtschaft schlechter geht, dass man an einer schweren Krankheit erkrankt oder den Partner verliert; Terrorismus rangiert unter ferner liefen. Auch wenn es viele andere große Probleme gibt wie Hunger, Krieg und eine mögliche Klimakatastrophe, so sollten wir dennoch Bürgerrechte nicht als «Luxusproblem» ansehen. Denn die Informationsverarbeitung, die Datensammlung und der selektive Zugriff darauf wird das Machtungleichgewicht zwischen Bürgern und Staat und Verbraucherinnen und Wirtschaft immer weiter verstärken und unsere individuellen Handlungsoptionen erheblich einschränken. Bürgerinnen und Bürger werden in Zukunft immer öfter gar nicht mehr gefragt werden, sondern viele Entscheidungen werden von anderen getroffen, in der Regel von Firmen, die Zugriff auf ihre Daten haben, die Prognosen über die Menschen erstellen, sie kategorisieren und damit bestimmen, welche Möglichkeiten ihnen überhaupt noch angeboten werden. So verlieren wir nach und nach unsere Handlungsautonomie an eine anonyme Datenauswertungsstruktur. Das ist eine ganz grundlegende Entwicklung, der wir im Interesse einer freien, demokratischen Gesellschaft entschieden entgegenwirken sollten.

Sybille Volkholz

Ein Freiheitsbegriff, der auch den Staat als Ort eines demokratischen Deliberationsverfahrens von Ausgleich sehr unterschiedlicher Interessen begreift, lebt auch davon, dass die subjektive Dimension stimmt, dass Bürger sich als Teilnehmer

an diesem Prozess begreifen. Das ist der Prozess, den wir uns noch stärker als Gegenstand grüner Politik vor Augen halten müssen. Deswegen finde ich diesen Gegensatz «Zivilgesellschaft gegen Staat» ganz falsch. Ich finde, dass zivilgesellschaftliche Organisationen eigentlich Organisationen oder auch Bewusstseinsformen der Teilhabe sind, der Partizipation an gesellschaftlicher Gestaltung. Ob ich eine Schule überwiegend der staatlichen Gestaltung zuschreibe oder den Akteuren, ist eine Frage von zivilgesellschaftlicher Organisation, aber auch des Selbstverständnisses von Bürgern.

Wir haben doch oft damit zu kämpfen, dass ein großer Teil der Bürger sich eher als Opfer denn als Citoyen definiert. Selbst in unseren eigenen Kreisen muss man sagen: Wer begreift denn wirklich den Staat als unseren Ort, den wir gewählt haben als gesellschaftliches Regulierungssystem von Ausgleichsprozessen? Die ganzen Instrumente, zum Beispiel vom aktivierenden Staat, waren ja eigentlich darauf ausgerichtet, Rahmenbedingungen so zu setzen, dass sie den Bürger als Bürger ansprechen und nicht als paternalistisch zu behandelndes Individuum.

Wir haben diesen Begriff auch wieder ziemlich fallen lassen, weil er immer in diesen Verdacht der Neoliberalität gekommen ist. Ich finde, dass wir ihn aber gerade in der Kategorie «Verantwortung des Einzelnen» auch für gesamtgesellschaftlichen Ausgleich in Sachen Teilhabechancen wieder aufgreifen sollten.

Christoph Menke

Wie aussichtsreich ist es, den Freiheitsbegriff auf vernünftige Selbstbestimmung festzulegen, oder zwischen Freiheit und Vernunft die Art von Kurzschluss herzustellen, die Bernd Ladwig vorgeschlagen hat? Bernd Ladwig hat das eine «liberale» Position genannt. Aber es ist gerade nicht die liberale Tradition, den Freiheitsbegriff so zu verstehen. Man könnte sagen: Es ist eher deutscher Idealismus oder Kantianismus. Zur liberalen Freiheitstradition im 19. Jahrhundert – denken Sie an Leute wie Humboldt oder Mill – gehört es, gerade zu sagen: Liberale Freiheit ist Freiheit zu dem, was alle anderen für unsinnig halten; liberale Freiheit schließt die Freiheit zum Unsinn ein. Man könnte geradezu sagen: Eigentum habe ich deshalb, weil es einen Bereich auszeichnet, in dem ich tun kann, was ich will, selbst wenn es allen anderen völlig unsinnig erscheint. Ohne diese Emphase, etwas in den Freiheitsbegriff einzutragen, das über das für vernünftig Gehaltene hinausgeht, brauchen wir den Begriff nicht. Ein «linker Liberalismus» muss an diesen Punkt anknüpfen können. Es gibt eine gewisse Tendenz, die ich eher als sozialdemokratisch empfinde, den Freiheitsbegriff durch die Vernunft zu definieren. Dann kann man sofort den Staat in Kurzschluss mit diesem Freiheitsbegriff bringen und Dinge sagen, die ich für sehr problematisch halte. Wie zum Beispiel: dass der Staat die Bildungsinstanz von Tugenden ist. Tugenden können in dieser Weise, durch staatliche Anleitung, nicht gebildet werden. Wenn Freiheit eine Tugend ist, dann gehört zur Freiheit die Fähigkeit, uns zu dem, wozu wir gebildet worden sind, selbst noch einmal kritisch verhalten zu können. Ich glaube, das ist Foucaults Freiheitsbegriff: die Freiheit, nicht so sehr regiert zu werden.

Hartmut Bäumer

Es geht nicht um die Frage eines Paradoxons zwischen negativer und positiver Freiheit, sondern es geht darum, dass die Art und Weise, wie die institutionelle Garantie der Freiheit, jedenfalls in der Rechtsprechung, dazu geführt hat, dass damit gleichzeitig die negative Freiheit, die ich immer noch als Grundlage demokratischen Lebens sehe, ausgehöhlt wird. Das heißt, dass mit der Argumentation: Freiheit ist als Institution bedroht, zum Beispiel nach terroristischen Anschlägen, in die Freiheit der informationellen Selbstbestimmung eingegriffen wird, in unsere Demonstrationsfreiheit, wenn es Bedarf ist und so weiter. Es geht auch immer wieder um die Frage der Instandsetzung des Menschen zur Freiheit. Das ist ja die Idee. Wir werden nicht daran vorbeikommen – wir alle, ob wir etwas zu entscheiden haben oder nicht – abzuwägen. Es ist ein Irrglaube zu meinen, über Institutionen, oder was auch immer, könnte man dieses Problem lösen. Das werden wir nicht lösen können.

Joscha Schmierer

Wir diskutieren meistens immer noch so, als wenn der Staat nur Exekutive wäre. Das liegt natürlich auch daran: Wenn man den Staat mit dem Gewaltmonopol in eins setzt, führt das dazu, dass man den Staat im Wesentlichen als Gewalt ausübend sieht. Darüber wird dann völlig der abwägende Aspekt, der im Parlament vor allem seinen Ort hat, übersehen, und damit wird auch der Staat in erster Linie als Exekutor und nicht als Gesetzgeber gesehen. Ich glaube, darüber kommen solche Sachen wie mit der Glühbirne. Wenn man sich den Staat als paternalistischen Ausüßer, der einem einfach die Glühbirne wegnimmt, denkt, dann ist das natürlich unangenehm. Wenn man aber sagt: Nach vernünftiger Abwägung der Gründe ist das Parlament zu dem Schluss gekommen, per Gesetz in zehn Jahren die Glühbirnen abzuschaffen, dann kommt man eigentlich nicht auf die Idee, dass das paternalistisch sei.

Lothar Probst

Es gibt einen Ort der Freiheit jenseits der Institutionen. Auch in Demokratien gibt es eine inhärente Tendenz zur Korruption von Institutionen bis zu einem Grad, in dem die Freiheit gefährdet sein kann. Die höchste Form der Integration der Gesellschaft durch den Staat findet in totalitären Staaten mit seinen Institutionen statt. Da gibt es keinen Ort der Politik außerhalb des Staates oder der staatlichen Institutionen. Wir können uns aber auch andere Beispiele in Erinnerung rufen. Schauen wir uns die Entwicklung in den USA in den letzten acht Jahren an. Der Wahlsieg von Obama wäre nicht möglich gewesen, wenn er nicht durch einen Schub außerhalb der Institutionen gekommen wäre. Die Korruption der Institutionen war in den USA in der Bush-Ära bis zu einem gewissen Grade so weit vorangeschritten, dass der Geist der Freiheit, den gerade die amerikanische Verfassung atmet, in ihrem Kernbestand zum Teil bedroht war. Es ist also eine Bewegung außerhalb der politischen Institutionen gewesen, die diesen Impuls hin zu einer neuen Form der Freiheit überhaupt in Gang gesetzt hat. Wir könnten

über die Entwicklung in Belgien vor mehreren Jahren reden, als die Institutionen durch und durch korrupt waren im Zusammenhang mit dem Skandal um den Kinderschänder Dutroux, in den Justiz, Polizei, Politik verwickelt waren, und wo 300.000 oder 400.000 Menschen in Belgien auf die Straße gegangen sind nach dem Motto: Wir fühlen uns durch diese politischen Institutionen nicht mehr repräsentiert. Wir können auch an Italien denken. Ich habe kein sehr hohes Vertrauen darin, dass in Italien die Institutionen der Hort der Freiheit sind. Ich glaube, dass ein sehr freiheitsbedrohendes Potenzial in diesen Institutionen, so wie sie gegenwärtig ausgestaltet sind, steckt. Deshalb noch einmal: Es gibt einen Ort der Freiheit außerhalb der Institutionen. Und in bestimmten historischen Konstellationen gibt es eine Bewegung der Bürger jenseits der Institutionen, wo sich der Wunsch nach Freiheit Bahn bricht. Das sollten wir zumindest in Erinnerung halten, damit wir nicht nur immer darüber reden, dass Freiheit in und durch Institutionen garantiert wird.

Peter Siller

Es gibt viele Orte von Freiheit außerhalb der Institutionen. Überhaupt sind der Ort von Freiheit die Menschen und nicht andere Einheiten, auch nicht Institutionen. Mein Punkt ist nur: Wenn wir der Meinung sind, dass Freiheit in irgendeiner Form gerecht und demokratisch angeordnet werden soll, dann sind öffentliche Institutionen dafür entscheidende Orte, und die Gesellschaft – ich würde gerne das «Zivil» streichen – muss sich diese Institutionen aneignen, muss um ihre Durchlässigkeit und ihre Ausrichtung streiten. Mein Eindruck in den neunziger Jahren war, dass man auch in Teilen der Grünen die Neigung hatte, die Synapsen zwischen Gesellschaft und öffentlichen Institutionen nicht freizumachen, sondern eher zu blockieren. (Zivil-)Gesellschaft wurde gegen Staatlichkeit gestellt, anstatt beide aufeinander zu beziehen. Ich habe den Eindruck, da ist die Debatte inzwischen weiter.

Bernd Ladwig

Ich will mich auf einen Punkt konzentrieren, das ist der aus unterschiedlichen Perspektiven aufgeworfene Zusammenhang von Freiheit und Vernunft. Das stimmt in gewissem Sinne, dass das spezifisch liberale Moment das ist, dass man sagt: Die rechtlich zu gewährleistende Freiheit ist eine Freiheit davon, sich ständig für alles rechtfertigen zu müssen. Aber warum denn? Was motiviert uns denn dafür, wenn es ernst wird, diese Freiheit sehr stark zu schätzen? Ich denke, es ist die Idee, dass wir sagen: Der Staat hat uns nicht mit der Unterstellung zu kommen, wir wüssten nicht selbst, was für uns richtig ist. Nun gibt es natürlich viele Lebensdinge, und vielleicht sind es die schönsten, die wir haben, wo wir uns gerade mal nicht rechtfertigen, sondern einfach fallen und gehen lassen. Dafür muss es Raum geben. Trotzdem glaube ich, dass man den motivationalen Hintergrund unserer Idee der grundrechtlich zu sichernden Grundfreiheiten mit Bezug auf die existenzielle Bedeutung von Fragen am besten erläutern kann. Wenn Fragen wirklich existenzielles Gewicht gewinnen, dann werfe ich nicht

die Münze oder überlasse mich meinen Launen, sondern ich fange an nachzudenken, was das Richtige ist. Es ist aus meiner Sicht ein für den Liberalismus, wie ich ihn verstehe, konstitutiver Unterschied, ob ich es bin, der selber befindet, ob diese Gründe gute sind oder ob es einfach gute Gründe sind – und Punktum. Es ist also nicht nur wichtig, dass ich gute Gründe habe. Es ist wichtig, dass ich mich zu ihnen verhalten kann, dass ich es bin, der das einsehen kann. Ich glaube, das ist das, was wichtig ist.

Der gerechte Zugang zu Freiheit

Helmut Wiesenthal

Ich beziehe mich auf die etwas grundsätzlichere Ebene, die die drei Referenten angesprochen haben. Ich fand die Beiträge sehr schön, weil sie komplementär auf verschiedene Aspekte desselben Themas Bezug genommen haben, und ich möchte mich da anschließen – aber nun aus der entgegengesetzten Richtung, nämlich mit der Frage: Wie lassen sich unter diesem Freiheitspostulat systematische und zwingende Freiheitsbeschränkungen begründen?

Da sehe ich einen systematischen, sehr harten Grund, nämlich: Das sind die Beschränkungen, die notwendig sind, um Personen zu ermöglichen, die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und zur freien Wahl zu erwerben. Das heißt konkret, im Sinne eines liberalen Individuumsbegriffs und einer liberalen Staatstheorie eher angelsächsischer Art, die Fähigkeit zur Wahrnehmung der real gegebenen Handlungsalternativen. Wahrnehmung heißt hier zuerst einmal Kenntnisnahme, dass man überhaupt zwischen Alternativen wählen kann. Damit sind wir genau bei der Frage: Bildung, gesellschaftliche Bildung, vermittelt in der Regel durch das öffentliche Bildungssystem und auf der Grundlage der allgemeinen Schulpflicht. Aber wenn man das konsequent zu Ende denkt, dann wissen wir alle, dass das nicht mit den Inhalten, die man in der Schule erfährt, zusammenhängt, nicht mit den technischen Fertigkeiten, die man außerhalb von Lesen und Schreiben mitkriegt, sondern eher mit Kompetenzen, die es einem ermöglichen, mit Unsicherheit oder Ambiguität umzugehen und unter den für normale Erwachsene zugänglichen Möglichkeiten eine sinnvolle Wahl zu treffen, auch im Umgang mit Informationsquellen, Weiterbildung usw. Dann stellt sich die Frage: Inwieweit ist das öffentliche Bildungssystem tatsächlich geeignet, diese Fähigkeit zu vermitteln? Wir kommen zu einer Kritik, die unsere Bildungspolitiker in der Runde wahrscheinlich für selbstverständlich halten, nämlich zu der Kritik an den Unzulänglichkeiten des öffentlichen Schulbildungssystems und zu einem wesentlich radikaleren Ansatz der Bildungssystemkritik und der Bildungsreformpolitik, die stärker die Form und die Ziele öffentlicher Bildung thematisieren muss, unter anderem auch den Anspruch des Bildungssystems ans Volkseinkommen, an die Ressourcen. Das ist der Ansatz, wenn man den Freiheitsbegriff in dieser Form ernst nimmt und ihn von der Seite der notwendigen Freiheitsbeschränkungen her denkt. Man will ja keine Erziehungsdiktatur haben, wo

Erwachsene zur Nacherziehung hingeschickt werden, wenn sie sich als unfähig erweisen, sondern das muss man dann schon tolerieren, dass die Ausschöpfung des Handlungsspielraums nicht für jedermann eine Selbstverständlichkeit sein mag. Aber die Vermittlung der Grundfähigkeiten dafür ist eine gesellschaftliche Aufgabe.

Willfried Maier

Ich bin der Meinung, dass der Satz: Gerecht sind Institutionen, die Zugang ermöglichen, mehr Probleme überspielt als löst. Denn welche Institutionen in der Bundesrepublik erlauben keinen freien Zugang – Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, Bürgerinitiativen, Verbände? Zeitungen sind frei käuflich. Die Bibliotheken barmen geradezu um Publikum. Offenbar sind nicht verschlossene Zugänge das Problem, sondern das Problem ist: Wie schafft man es, dass Leute diese Zugänge wahrnehmen? Das heißt, die alte liberale Gleichheitsdiskussion: Es ist dem Bürger alles verschlossen, der Adel oder das Bürgertum sitzen drin, das ist nicht mehr die Diskussion, die prickelnd ist. Es mag noch einzelne Sachen geben: Die Gymnasien waren lange faktisch verschlossen – aber das ist nicht mehr das wirkliche Problem. Die klassische Frage ist die nach der Erziehung von Bürgern in Republiken. Unter unseren Bedingungen: Wie kann eigentlich in einer medial gesteuerten Massengesellschaft so etwas wie öffentliche Bürgertugend organisiert werden? Das bedeutet, Verfassungen und öffentliche Ordnung müssen unter dem Gesichtspunkt untersucht werden: Sind sie eigentlich geeignet, Selbstbestimmungsfähigkeit hervorzubringen? Es reicht nicht, Selbstbestimmungsfähigkeit normativ zu unterstellen, sondern welche Institutionen sind da, um sie mit zu produzieren? Das ist nicht einfach eine Frage der Öffnung der Institutionen, die diskutiert werden muss, sondern ihrer inneren Ausgestaltung. Das ist einerseits eine Frage des Bildungssystems und der Schulen. Aber ich glaube, dass es alleine darüber nicht gehen wird, sondern dass wir über politische Institutionen nachdenken müssen, in denen wir uns als Bürger selber erziehen.

Regina Kreide

Wenn wir sagen, dass der Zugang zu den Institutionen bereits ungehindert genutzt werden kann und dass dies überhaupt kein Thema mehr ist, dann unterschlagen wir den Wert der Freiheit. Das heißt, wir unterschlagen, dass es Voraussetzungen materieller, sozialer und politischer Natur geben muss, damit Leute überhaupt in die Lage versetzt werden, Bildungschancen zu nutzen, Ausbildung zu bekommen, dass eine Entlohnung geschaffen wird, die es erst erlaubt, dass soziale Polaritäten aufgelöst werden. So zu tun, als könne man einfach nur eine Zeitung am Kiosk kaufen und damit sei schon der Zugang zu den Medien und zu der Informationsfreiheit gesichert, das ist viel zu wenig. Die Probleme liegen ganz woanders. Die Probleme liegen darin, dass es Menschen gibt, die gar nicht die sozialen Möglichkeiten haben, qualifiziert einen Zugang zur Schule oder Hochschule zu wählen, weil Hochschule inzwischen etwas kostet, weil die

Ausbildung in den Schulen nicht so ist, dass Kinder entsprechend ihren Voraussetzungen gefördert werden. Da fängt das Gerechtigkeitsproblem erst an, und das lässt sich nicht einfach dadurch aus der Welt schaffen, dass man auf Defizite in den kognitiven oder motivationalen Bedingungen des Einzelnen verweist. Es ist keine Lösung zu sagen: Die Leute haben nicht die richtigen Tugenden oder die angemessene Motivation, um Zugang zu erlangen, sondern wir haben es hier mit strukturellen Hindernissen zu tun, die dazu führen, dass Menschen nicht die Ausbildung erhalten, die sie aber erhalten könnten, wäre es anders organisiert. Da setzt die Gerechtigkeit an. Und das ist mit Wahlfreiheit und der Möglichkeit, institutionellen Zugang zu erhalten, gemeint. Da verbinden sich Freiheit und Gerechtigkeit.

ANHANG

Assistierte Freiheit und Anerkennung von Differenz

Die neue UN-Konvention für die Rechte behinderter Menschen

Gleiche Rechte und Selbstbestimmung sind Schlüsselbegriffe in der aktuellen Behindertenpolitik. Nachdem behinderte Menschen jahrzehntelang in Sonderorten leben, lernen und arbeiten mussten, hat sich mittlerweile die Sichtweise durchgesetzt, dass ihnen das zwar Schutz bieten kann, gleichzeitig aber ihre gesellschaftliche Unsichtbarkeit, Machtlosigkeit und Ausgrenzung bedingt. Behinderten Menschen wird heute zunehmend ein berechtigter Anspruch zugestanden, selbstbestimmt und unabhängig in der Mitte der Gesellschaft zu leben. Das heißt, wir können derzeit einen Paradigmenwechsel von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit und Fürsorge zu einer Politik auf der Grundlage der Freiheit und der Menschenrechte beobachten.

Ein Meilenstein in dieser Entwicklung stellt die neue UN-Konvention für die Rechte behinderter Menschen dar, die im Dezember 2006 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde, im Mai 2008 international in Kraft trat und im Dezember 2008 schließlich auch von der Bundesrepublik ratifiziert wurde.

Die Konvention verpflichtet die Unterzeichnerstaaten zu einer ganzen Reihe von Veränderungen im Umgang mit behinderten Menschen. Dazu gehören unter anderem eine barrierefrei zugängliche Umwelt, ein umfassender Schutz vor unmittelbarer und mittelbarer Diskriminierung, ein inklusives Bildungssystem, ein garantiertes Wahlrecht in Bezug auf die Wohn- und Lebensform, ein zugänglicher Arbeitsmarkt und eine familienunabhängige soziale Absicherung, die ein selbstbestimmtes und unabhängiges Leben («independent living») bei voller und gleichberechtigter gesellschaftliche Teilhabe («inclusion») für alle behinderten Menschen ermöglicht. Diese menschenrechtlichen Ansprüche sind mit umfangreichen sozialen Leistungsrechten und entsprechenden Solidarpflichten verbunden. Vor diesem Hintergrund wird der Umsetzungsprozess der Konvention, der gerade erst begonnen hat, sicher ein langer und mühsamer Prozess sein – auch in den reicheren Ländern der Welt.

Das Konzept assistierter Freiheit

Die Initiative, eine eigene Menschenrechtskonvention für behinderte Menschen zu schaffen, war anfangs keineswegs unumstritten. Insbesondere mit Blick auf behinderte Menschen mit starken Beeinträchtigungen wurde und wird befürchtet, das verbriefte Menschenrechtsansprüche vor allem den behinderten Menschen helfen, die ihre Rechte selbst vertreten und verteidigen können, nicht aber denjenigen, die auf ein hohes Maß an Hilfe und Unterstützung angewiesen sind. Auch in der politisch-philosophischen Diskussion waren in den vergangenen Jahren prominente Stimmen – etwa von Alasdair MacIntyre und Martha Nussbaum – zu hören, die modernen, liberalen Gesellschaftsmodellen vorwerfen, die Lebenssituation behinderter Menschen nicht zu berücksichtigen. Nicht die Freiheit des Menschen, sondern seine unhintergehbare Verletzlichkeit, Bedürftigkeit und Abhängigkeit müsse der Ausgangspunkt für die Frage sein, wie eine gerechte Gesellschaft aussehen soll.

Die UN-Konvention selbst lässt allerdings keinen Zweifel daran zu, dass die Rechte von wirklich allen behinderten Menschen gleichermaßen geachtet, geschützt und verwirklicht werden sollen. In der Präambel heißt es: «Recognizing the need to promote and protect the rights of all persons with disabilities, including those who require more intensive support.»

Dieser Anspruch der Inklusivität und Universalität des Menschenrechtsschutzes wird in der Konvention konsequent umgesetzt. Dabei will die Konvention keine «Sonderrechte» für behinderte Menschen schaffen, sondern lediglich die Rechte der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der beiden Zivilpakete für die besonderen Gefährdungen, denen behinderte Menschen ausgesetzt sind, präzisieren und konkretisieren. Das Ergebnis dieser Präzisierung und Konkretisierung ist ein Konzept assistierter Freiheit.

Das Recht auf gleiche Anerkennung als rechtsfähige Person, das üblicherweise zu den bürgerlichen Freiheitsrechten gerechnet wird, umfasst nicht nur den Schutz vor Willkür und Ungleichbehandlung vor dem Gesetz, sondern auch die Institutionalisierung der notwendigen Unterstützung und Assistenz, die behinderte Menschen brauchen, um ihre Rechte auch wirklich ausüben zu können. Einbezogen sind dabei auch alle, die nach deutschem Recht bisher als nicht geschäftsfähig gelten. Das Recht auf Mobilität umfasst nicht nur den Anspruch, Eingriffe in die Bewegungsfreiheit zu unterlassen, sondern auch die Verpflichtung zur Beseitigung von allen Barrieren, die den gleichberechtigten Zugang zur physischen Umgebung, zu Transportmitteln, Information und Kommunikation behindern.

Die konkreten Forderungen in Bezug auf die Rechte auf Wohnung, Arbeit, Gesundheitsversorgung, soziale Sicherheit und einen angemessenen Lebensstandard gehen nicht nur deutlich über das «soziokulturelle Minimum» im deutschen Sozialrecht hinaus, sondern sind zudem mit dem Verbot paternalistischer Bevormundung, Stigmatisierung und Diskriminierung verbunden. Das heißt, Nichtinterventionsansprüche und soziale Leistungsansprüche werden sowohl in den bürgerlichen Freiheitsrechten und den politischen Rechten als

auch in den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten eng miteinander verknüpft. Damit geht das Konzept assistierter Freiheit nicht von der faktisch freien Person aus, sondern stellt die Bedingungen und Voraussetzungen für die individuell erreichbaren Freiheitsspielräume – mögen diese im Einzelfall auch noch so gering sein – in den Mittelpunkt des Menschenrechtsschutzes.

Behinderung – nicht Defizit, sondern Differenz

Der rechtebasierte Ansatz in der Behindertenpolitik ist aber noch aus einem weiteren Grund umstritten. Befürchtet wird auch, dass der Fokus auf gleiche Rechte für behinderte Menschen den Blick auf ihre mangelnde gesellschaftliche Wertschätzung, auf die Geringschätzung ihrer Differenz, verstellt. Wie es Charles Taylor in seinem berühmten Aufsatz zum Multikulturalismus ausgedrückt hat, kann die Verweigerung gesellschaftlicher Anerkennung durch negative Stereotypen und Bewertungsmuster es den betroffenen Individuen unmöglich machen, Selbstachtung und ein positives Selbstbild zu entwickeln. Ohne Selbstachtung und ein positives Selbstbild aber seien formal gleiche Rechte praktisch wertlos. Ungeachtet der politisch-philosophischen Kontroverse darüber, ob es so etwas wie ein Recht auf gesellschaftliche Wertschätzung überhaupt geben kann, wird die Forderung nach Anerkennung von Differenz in Bezug auf behinderte Menschen in der Konvention aufgenommen.

Das zeigt sich etwa daran, dass sich der Begriff «Diskriminierung» nicht auf die Vorenthaltung formal gleicher Rechte beschränkt, sondern Diskriminierung durch Vorurteile, Barrieren und fehlende Unterstützung explizit einbezieht. Außerdem floss die Einsicht in die Formulierung der Konvention ein, dass Definitionen von Behinderung meist stigmatisierend sind. Die Konvention verzichtet daher auf eine abschließende Definition und betont, dass sich der Begriff Behinderung ständig weiterentwickelt. Ihr liegt damit das soziale Modell zu Grunde, welches Behinderung auf gesellschaftliche Barrieren und fehlende Unterstützung zurückführt. Es ersetzt das medizinische Modell, das sich wie die deutsche sozialrechtliche Definition auf individuelle Funktionsbeeinträchtigungen stützt.

Als behinderte Menschen im Sinne der Konvention gelten daher alle, die auf Grund von Wechselwirkungen zwischen individuellen Schädigungen und «verschiedenen Barrieren» an der vollen gesellschaftlichen Teilhabe gehindert werden. Der Defizit-Ansatz im Verständnis von Behinderung wird damit konsequent durch einen Differenz-Ansatz ersetzt: Während die individuelle Besonderheit jedes Menschen Wertschätzung verdient, werden die sozialen Bedingungen als das eigentliche Problem angesehen.

Bemerkenswert ist außerdem der gesellschaftliche Bewusstseinswandel, den die Konvention fordert: Die Unterzeichnerstaaten werden zur Förderung des Bewusstseins für die Rechte und die Würde behinderter Menschen und für ihre soziale Wertschätzung im Sinne der Konvention verpflichtet. Außerdem sehen Einzelregelungen Schulungen zur Sensibilisierung von im Bildungs-, Justiz- oder Gesundheitswesen tätigen Personen vor.

Auf dem Weg zu einem erweiterten Menschenrechtsdenken

Die Behindertenrechtskonvention markiert damit nicht nur einen Paradigmenwechsel in der Behindertenpolitik. Sie steht auch für eine bemerkenswerte Weiterentwicklung des Schutzkonzepts der Menschenrechte. Einige Fragen, die auch in anderen politischen Debatten seit langem höchst kontrovers diskutiert werden, wie beispielsweise die Frage nach dem Verhältnis von Nichtinterventionsansprüchen und sozialen Leistungsansprüchen, die im Namen der Menschenrechte geltend gemacht werden, oder die Frage, ob die Vorstellung universeller Menschenrechte nicht zwangsläufig mit der Geringschätzung von Differenz einher gehe, werden in der Behindertenrechtskonvention praktisch beantwortet.

Die menschenrechtlichen Konzepte assistierter Freiheit und Anerkennung von Differenz könnten eine gesellschaftliche Bedeutung erhalten, die weit über die für behinderte Menschen hinausgeht. Es bleibt daher zu hoffen, dass die Veränderung des Menschenrechtsdenkens in der Konvention kein singuläres Phänomen bleibt, sondern auch für die Durchsetzung der Rechte von Kindern, Frauen, Migrantinnen und Migranten sowie anderen benachteiligten Gruppen fruchtbar gemacht wird.

Literatur

- Aichele, Valentin (2008): Die UN-Behindertenrechtskonvention und ihr Fakultativprotokoll. Ein Beitrag zur Ratifikationsdebatte. Deutsches Institut für Menschenrechte, Policy Paper Nr. 9, August 2008, Berlin.
- Bielefeldt, Heiner (2006): Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenkonvention. Deutsches Institut für Menschenrechte, Essay No. 5, Bad Honnef, Berlin.
- Degener, Theresia (2006): Menschenrechtsschutz für behinderte Menschen: Vom Entstehen einer neuen Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen. Vereinte Nationen 3, S. 104-110.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court, Chicago.
- Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, Cambridge/London.
- OHCHR (Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights) (2002): *Human Rights and Disability. The Current Use and Future Potential of United Nations Human Rights Instruments in the Context of Disability*. Unter: www.ohchr.org/Documents/Publications/HRDisabilityen.pdf, gesehen am 17.03.08
- Schmahl, Stefanie (2007): Menschen mit Behinderungen im Spiegel des internationalen Menschenrechtsschutzes. *Archiv des Völkerrechts* 45, S. 517-540.
- Taylor, Charles (1992): *The Politics of Recognition*. In: Taylor, Charles/Gutmann, Amy (Hg.): *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*. Princeton University Press, Princeton, S. 25-74.
- United Nations (2006): *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*. Unter: www.un.org/esa/socdev/enable/rights/convtexte.htm#convtext, gesehen am 17.03.08

Freiheit neu aneignen

Als lang umstrittener politischer Wertbegriff leidet die Freiheit – ähnlich wie die Gerechtigkeit oder die Gleichheit – unter einer verwirrenden Vieldeutigkeit. Eindeutig und ungebrochen dagegen scheint die affektive Ausstrahlung des Wortes. Bei Nennung der Freiheit schlägt das Herz höher, auch wenn der Begriff dabei inhaltlich oft unbestimmt bleibt. Immer wieder nutzt politische Rhetorik die positive emotionale Kraft des Wortes, verspricht, mehr Freiheit zu wagen, Freiheit um jeden Preis zu verteidigen, Freiheit in ferne Länder zu tragen oder in die Steuerbescheide. Nicht immer meinen die Absender der Freiheitsbotschaft dann das Gleiche wie ihre verschiedenen Adressaten.

Politik der Bedeutung

Zum Beginn des Jahres 2009 spielt der Begriff allerdings auf der Ebene der öffentlich-massenmedialen politischen Debatte in Deutschland keine sehr prominente Rolle. Krise, Arbeit, Sicherheit, Klima, Konjunktur, Wohlstand und Gerechtigkeit stehen im Vordergrund. Die Kritik der Deregulierung und des Marktfundamentalismus der letzten Jahrzehnte kann nicht unter dem Banner der Freiheit vorgebracht werden, denn der Begriff ist in den letzten Jahrzehnten dem Wirtschaftsliberalismus überlassen worden und von der – breit verstandenen – politischen Linken nicht entschieden verteidigt worden. Das ist bemerkenswert, ging es doch in ihrer Tradition – insbesondere der «undogmatischen Linken» einschließlich der grün-alternativen Bewegungen und Parteien – sehr lange und in verschiedenen Kontexten um Befreiung, Emanzipation, Selbstbestimmung und freies Leben. Dennoch hat man den Begriff von Protagonisten der Lehre des reinen Marktes besetzen lassen, deren wohlverdiente Unbeliebtheit heute auch dem Freiheitsbegriff eine Nachfragekrise beschert.

Man hat Begriffe, die öffentlichen Streitigkeiten um Interpretationshegemonie ausgesetzt sind, auch als «leere» Signifikanten bezeichnet, doch das ist sprachtheoretisch nicht recht überzeugend. Auch eine an Sprachgebrauch und Kontext orientierte Bedeutungstheorie muss nicht die völlige Willkür semantischer Expansion und Transformation behaupten. Potenziell sind die Verwendungen des Begriffes vielfältig und kaum abschließend zu bestimmen und die Durchsetzung einer bestimmten Freiheitsinterpretation ist keine Sache semantischer Rationalität, sondern politischer Kräfteverhältnisse im Auslegungstreit. Doch die verschiedenen Bedeutungen sind nach einer bestimmten Logik mitei-

inander verwandt. Um eine Art grobe Distinktionsmatrix verschiedener Freiheitsbegriffe zu erstellen, orientiert man sich am besten an einem jüngeren Debattenstrang philosophischer Begriffsanalyse, der um die Differenz zwischen negativer und positiver Freiheit kreist.

Negative und Positive Freiheit

Im Bedeutungsfeld der Freiheit bildet ein negativ bestimmter Begriff eine Art Kern, um den herum sich verschiedene positiv bestimmte Freiheitsbegriffe anordnen lassen. Individuelle Freiheit bedeutet in diesem Kernverständnis die Abwesenheit externer Hindernisse gegenüber einem gegebenen Interesse, Handlungs- oder Artikulationswunsch. Jemand will etwas tun, und wenn ihn nichts und niemand von außen daran hindert, dann ist er als frei zu betrachten. Je mehr unverstellte Optionen ein Akteur hat, und je freier seine Möglichkeiten von externer Intervention sind, desto größer sein negativer Freiheitsraum.

Positive Freiheitsbegriffe weichen in verschiedenen Dimensionen davon ab. Zunächst kann die Entstehung der Handlungswünsche in die Betrachtung mit einfließen. Bin ich beim Zustandekommen meines Willens frei oder fremdbestimmt, autonom oder manipuliert, Sklave meiner Leidenschaften, Objekt fremder Psychotechnik oder Herr meiner Bedürfnisse? Nur wenn Reflektion über Bedürfnisse stattgefunden hat und so etwas wie subjektive Kontrolle besteht, kann positive Freiheit oder auch «Autonomie» zugeschrieben werden. Ein sehr reicher Bürger könnte z.B. ein schier unendliches Feld von rechtlich und finanziell unverstellten Handlungsoptionen haben, aber in seinen konkreten Entscheidungen von klug manipulierenden Beratern oder von inneren Leidenschaften getrieben sein. Man würde eine solche Person als frei im negativen, nicht aber im positiven Sinne betrachten. Im Alltagsgebrauch taucht derartige Unfreiheitskritik auch beim Sprechen über Suchtverhalten oder über Werbe- und Konsumgesellschaft auf. Eine solche Kritik individueller Wünsche und Bedürfnisse wird vom Adepten negativer Freiheit als überheblich, paternalistisch oder gar repressiv betrachtet. Bei einer solchen Kritik gehe es nicht um Freiheit, sondern um unterschiedliche Vorstellungen des richtigen Lebens. Der Anhänger eines positiven Freiheitsbegriffes betont, dass eine Welt unverstellter Optionen für den nichts wert ist, der Objekt innerer Zwänge oder äußerer Manipulation ist.

Ein positiver Freiheitsbegriff kann sich auch dadurch unterscheiden, dass er mehr als die Abwesenheit äußerer Behinderungen fordert. Denn eine Vielfalt unverstellter Möglichkeiten konstituiert noch kein freies Leben, wenn die Ressourcen fehlen, diese Möglichkeiten auch wirklich zu ergreifen. Jeder hat rechtlich die Möglichkeit, ein Unternehmen zu gründen, doch vielen fehlen Kapital und Bildung. Sie sind im positiven Sinne nicht wirklich frei, eine Gründung zu realisieren. Freiheit ist hier durch einen Mangel beschränkt. Vertreter der negativen Freiheit mögen die Problematik anerkennen, weisen aber die Eingemeindung unter den Begriff der (Un-)Freiheit zurück. Es gehe dabei

eher um Gerechtigkeit. Der Vertreter des positiv gefüllten Freiheitsbegriffes verweist wiederum auf die Wertlosigkeit solch eng gefasster Freiheit, polemisch etwa durch ihre Denunziation als «Freiheit, unter Brücken zu schlafen».

Die Negativ-Positiv-Differenz kann sich auch auf die Weise beziehen, wie kollektiven Akteuren Freiheit zugeschrieben wird. Eng negativ bestimmte Freiheit fokussiert sich auf den Freiheitsraum der Individuen und definiert eine freie Gesellschaft in Abhängigkeit davon, ob und wie sie diesen schützt und respektiert. Ein positiver Freiheitstheoretiker ist dagegen erst dann bereit, eine Gesellschaft frei zu nennen, wenn ihre Mitglieder über demokratische Teilhabe an der Selbststeuerung der Gesellschaft und ihren kollektiven Entscheidungsprozessen mitwirken. Sie wird auch die Individuen erst dann wirklich frei nennen, wenn sie sich daran beteiligen. Da ihr Leben gesellschaftlich und politisch eingebettet ist, können sie nur frei genannt werden, wenn sie an gesellschaftlichen und politischen Willensbildungsprozessen teilnehmen. Ein – rousseauistisches – Extrem dieser Position ordnet die individuell negative Freiheit der positiven, über die Mitgliedschaft im Kollektiv gewährleisteten Freiheit unter. Diese Gefahr begründet die Skepsis des negativen Freiheitstheoretikers gegenüber einer solchen Ausdehnung des Begriffs. Der Purismus der negativen Freiheit rechtfertigt sich meist nicht durch semantische Stringenz, sondern durch die Angst vor dem Missbrauch autoritärer «Befreiungs»-Ideologien.

Gebietsverluste im Feld der Freiheit

In diesem – hier nur grob skizzierten – semantischen Feld spielt sich der politische Interpretationsstreit zur Freiheit ab. In der deutschen öffentlichen Debatte dominiert derzeit ein negativer Freiheitsbegriff. Sowohl der Marktfundamentalismus als auch die bürgerrechtliche «Freiheit» der Überwachungs- und Datenschutzproblematik meinen die Freiheit von staatlicher Intervention. Im linken bis linksliberalen politischen Spektrum könnte man aber gemäß den Traditionen entschiedener um die Besetzung des Freiheitsbegriffes durch positive Elemente ringen. Ein potenziell mobilisierendes Freiheitspathos sollte keineswegs den Steuersenkern überlassen werden.

Man könnte insbesondere die Voraussetzungen für eine selbstbestimmte, freie Lebensführung in den Fähigkeiten und Ressourcen der Individuen betonen. Zu einer solchen freien und selbstbestimmten Lebensführung müssen sie durch starke öffentliche Institutionen, materielle Sicherheit und kulturelle Praxis erst befähigt werden. Staatliche «Intervention» ist also für die Freiheit der Mehrheit konstitutiv, was Fragen zur ihrer konkreten Ausgestaltung natürlich noch nicht entscheidet. Der Gedanke aber, dass reale und gleiche Freiheit für alle nur durch eine starke öffentliche institutionelle Hand, durch Bildungs-, Wirtschafts-, Sozialpolitik und materielle Sicherungssysteme zu ermöglichen ist, kommt in der öffentlichen Freiheitsrhetorik derzeit zu kurz.

Die Ausstattung mit positiven Ressourcen für ein selbstbestimmtes Leben – etwa durch eine auf Chancengleichheit ausgerichtete Bildungspolitik – würde

das Problem gleicher Freiheit außerdem noch nicht erledigen. Denn wenn gleiche Freiheit nur am Ausgangspunkt eines gesellschaftlichen Wettbewerbs um Positionen gewährleistet ist, an dessen Ende die Spielregeln aber dazu führen, dass nur Wenige gewinnen, dann bleibt für die meisten im Ergebnis von der Chancengleichheit nur ein unrealisiertes Freiheitspotenzial. Hier grenzt die Forderung nach Freiheit für alle an Fragen der Verteilungsgerechtigkeit und der Wirtschaftsdemokratie. Wenn Freiheit wirklich für alle Bürger etwas wert sein soll, dann ist der Ruf nach mehr Freiheit in der Gesellschaft unvereinbar mit einer starken Schichtung in kleine privilegierte Besitz- und Entscheidungseliten und breite, rhetorisch aus dem Kreis der «Leistungsträger» ausgewiesene, letztlich fremdbestimmte Mittel- und Unterschichten.

Eine aus links-emanzipatorischen Traditionen kommende Rhetorik könnte darüber hinaus heute in der Krise der Demokratie durch transnationale ökonomische Dynamik und politische Apathie auf den Freiheitsverlust hinweisen. Gegen die Pathologien von entfesselter Globalwirtschaft und Finanzsystem könnte man neben Gerechtigkeitsempfinden und Sicherheitsbedürfnis auch eine wohlverstandene demokratische Freiheit in Stellung bringen. Auch dieser Aspekt wird in der derzeitigen öffentlichen Verwendung des Freiheitsbegriffs in Deutschland nicht bewusst.

Grüne Freiheit und das «erschöpfte Selbst»

Ein auf diese Art artikulierter, positiv bestimmter und kritisch verwendbarer Freiheitsbegriff wäre dem grünen Wertehorizont angemessen, denn eine Ethik des freien, selbstbestimmten Lebens war im Gründungsprozess der grünen Partei von großer Bedeutung. Die neuen sozialen Bewegungen, der antiautoritäre Impuls, das große Gewicht auf innerparteilicher Demokratie, selbstorganisierte Stadt-, Sozial- und Kulturpolitik, die starke Anbindung an zivilgesellschaftliche Aktivität, die Zielvorstellungen von Empowerment bei frauen- und minderheitspolitischen Themen – all das ist bestimmt von einem positiven Freiheitsethos der Selbstbestimmung, der Autonomie, der Befähigung und der politischen Teilhabe. Dass aus einem solchen Ethos kein strikter Anti-Etatismus oder Libertarismus folgt, wie Teile der Grünen in ideologischer Kurzschlussreaktion vorübergehend glaubten, ist inzwischen wohl klar geworden. Dem – in den USA korrekt auf der politischen Rechten angesiedelten – Libertarismus geraten die Voraussetzungen zur selbstbestimmten Tätigkeit von Individuen und selbstorganisierten Gruppen durch öffentliche Institutionen aus dem Blick, er begünstigt die Privilegierten. Die Grünen aber meinten mit dem selbstbestimmten Leben immer potenziell das freie Leben aller, nicht die Interessen eines Milieus.

Was allerdings die gesellschaftliche Resonanz für solche Vorstellungen betrifft, muss man eine gewisse Verschiebung zur Kenntnis nehmen. Das positive Freiheitsethos ist heute auch in grünen Milieus nicht mehr ungebrochen. Prekarisierung und Flexibilisierung des Arbeitsmarktes sowie die rhetorische Verbrämung von Sozialstaatskritik durch den Begriff der Eigenverantwortung haben eine

neue Sensibilität für die Ambivalenz von Selbstbestimmung hervorgebracht und einen relativ neuen kritischen Diskurs, der das selbstbestimmte Leben aus einer anderen Perspektive sieht. Es gerät hier in die Nähe einer Herrschaftstechnik, eines Freiheitsimperativs in postindustriellen, durch Kreativberufe bestimmten Milieus und degeneriert zu einem Selbstoptimierungsappell, der letztlich durch Konkurrenz auf Arbeitsmärkten und durch wirtschaftliche Verwertung motiviert ist. Schnell kann die Freiheit dann zur Überlastung werden und in steigendem Maße das Scheitern von Selbstbildern und Lebensmodellen hervorbringen. Das «erschöpfte Selbst» der Depression löst die Neurose als vorherrschende Pathologie der Psyche ab.

Diese dunkle Kehrseite des emanzipierten Lebens muss eine Ethik positiver Freiheit heute im Blick haben. Dass es gerade grüne, postalternative Milieus sind, die einer solchen Ethik anhängen, erscheint dann nicht mehr als besonders weitsichtige und wohlwollende Innovation einer Avantgardepartei, sondern als soziologisch erwartbare Weltanschauung in den Milieus postindustrieller Arbeitsformen, Ausbildungen und Kompetenzen. Die Alternativbewegungen und grünen Parteien rekrutieren sich bis heute überdurchschnittlich aus solchen Milieus. Ihre Lebensformen artikulieren sich in einer positiven Freiheitsethik. Eine Reflexion der Bedingungen, unter denen selbstbestimmtes Leben heute stattfindet, und seiner möglicher Pathologien, entwertet den Ansatz der Befähigung aller zur Freiheit nicht prinzipiell. Es erinnert ihn aber in neuem Kontext daran, dass man zur Freiheit nicht zwingen kann.

Literatur

- Berlin, Isaiah (1970/1958): Two Concepts of Liberty. In: ders.: Four Essays on Liberty, New York.
- Boltanski, Luc/Eve Chiapello (2003): Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz.
- Ehrenberg, Alain (2004): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt.
- Gorz, Andre (1993): Das Subjekt steht links. Die Perspektive der Befreiung. In: What´s Left? Prognosen zur Linken, Berlin.
- Laclau, Ernesto (1995): Emancipation(s), London/New York.
- Obermaier, Ralph (2005): Dreidimensionale Freiheit. Zum Freiheitsbegriff bei Theodor W. Adorno und Cornelius Castoriadis. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/2005.
- Ryan, A. (Hg.) (1979): The Idea of Freedom, Oxford.
- Pelczynski, Z./John Gray (Hg.) (1984): Conceptions of Liberty in Political Philosophy, London.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

Sigrid Graumann, Dr., Philosophin und Biologin, ist Akademische Rätin an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Arbeitsgruppe Soziologische Theorie. Sie ist Mitglied im Vorstand der Akademie für Ethik in der Medizin, der Zentralen Ethikkommission der Bundesärztekammer und im Wissenschaftlichen Beirat des Instituts Mensch, Ethik und Wissenschaft Berlin.

Regina Kreide, PD Dr., Philosophin, ist Akademische Rätin am Institut für Grundlagen der Gesellschaftswissenschaften an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main und seit Oktober 2009 Vertretungsprofessorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Bernd Ladwig, Prof. Dr., ist Politikwissenschaftler, Philosoph und unterrichtet moderne politische Theorie am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin.

Ralph Obermaier, PD Dr., Philosoph und Journalist, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Pressereferent bei Jürgen Trittin, MdB, Bündnis 90/Die Grünen.

Ulrich K. Preuß, Prof. Dr., unterrichtet an der Hertie School of Governance in Berlin Staatstheorie. Vormalig Professor an der Freien Universität Berlin und 1989/90 für das Neue Forum am Runden Tisch Co-Autor eines neuen Verfassungsentwurfs der DDR.

Jens Reich, Prof. em. Dr., ist Molekularbiologe, Arzt, Universitätsprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin und Mitglied des deutschen Ethikrats. 1989-1990 war er Mitbegründer der Bürgerbewegung Neues Forum und Mitglied der Volkskammer der DDR.

Peter Siller, Philosoph, Jurist, ist Wissenschaftlicher Manager des Exzellenzclusters «Formation of Normative Orders» an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Zuvor war er Leiter der Abteilung Inland der Heinrich-Böll-Stiftung und Mitglied des Planungsstabes im Auswärtigen Amt. Er ist außerdem leitender Redakteur der Zeitschrift *polar* im Campus-Verlag.

■■■ HEINRICH BÖLL STIFTUNG FREUNDINNEN + FREUNDE

Die Freundinnen und Freunde der Heinrich-Böll-Stiftung unterstützen die Werte und Ziele der Stiftung. Sie fühlen sich der politischen und moralischen Haltung Heinrich Bölls verbunden. Menschenrechte, Kunst und Kultur liegen den Freundinnen und Freunden der Heinrich-Böll-Stiftung am Herzen. Mit ihren Mitgliedsbeiträgen fördern sie unbürokratisch und schnell Menschenrechtsaktivisten, Künstler und Kunstprojekte.

Angebote an die Freundinnen und Freunde:

- exklusive Informationen über die Stiftungsarbeit
- spezielles Veranstaltungsangebot
- politische Begegnungsreisen zu den Auslandsbüros
- Vernetzung im grünen Umfeld
- persönliche Einladungen zu besonderen Veranstaltungen wie der Petra-Kelly-Preisverleihung oder dem Sommerfest des Heinrich-Böll-Hauses in Langenbroich
- Verlinkung unserer Homepage mit ihrer Website

Wir laden Sie ein, Mitglied zu werden und damit Teil unserer grünen Ideenwerkstatt und unseres internationalen Netzwerkes – ob als Privatperson, als Institution oder als Unternehmen. Als Freund oder Freundin tragen Sie dazu bei, Qualität und Selbstständigkeit der Heinrich-Böll-Stiftung langfristig zu sichern.



«Die Heinrich-Böll-Stiftung ist ein Stück autonomer und engagierter politischer Kultur in Deutschland – sie verdient Ihre Unterstützung.»

György Dalos, ungarischer Autor in Berlin

Machen Sie mit!

Ansprechpartnerin:

Dr. Janina Bach

Heinrich-Böll-Stiftung

Schumannstraße 8, 10117 Berlin

T 030 28534-112 **F** -119 **E** bach@boell.de

Informieren Sie sich über unser Programm unter: www.boell.de/freundeskreis



Die Freiheit feiert Feste: 60 Jahre Grundgesetz, 20 Jahre Mauerfall und die Unabhängigkeit der osteuropäischen Staaten. Während iranische Oppositionelle für die Freiheit in ihrem Land kämpfen, steigt hierzulande aber eher die Popularität von Werten wie Sicherheit und Gerechtigkeit. Mit der Finanz- und Klimakrise ist die freiheitliche Marktwirtschaft in Misskredit geraten, sie wird vor allem mit Verantwortungslosigkeit und Zockermentalität gleichgesetzt. Da nimmt es nicht wunder, dass das Postulat Hannah Arendts, der Sinn der Politik sei Freiheit,

keinen großen Stellenwert bei Politikern und der Bevölkerung besitzt. Und in den intellektuellen Diskursen ringen liberale, republikanische, libertäre und kommunitaristische Traditionen um die Deutungshoheit für die Freiheit. Dabei leben und genießen wir tagtäglich, durch Normen und Verfahren abgesichert, unsere politische wie individuelle Freiheit. Wie kann gleichzeitig die Demokratiedistanz in Ost und West zunehmen? Braucht die Freiheit zu ihrem eigenen Schutz mehr Freiheit, oder sind gerade die Missbräuche der Freiheit eine Gefahr für sie?

Heinrich-Böll-Stiftung

Schumannstraße 8, 10117 Berlin

Die grüne politische Stiftung

Tel. 030 285340 Fax 030 28534109 info@boell.de www.boell.de

ISBN 978-3-86928-021-9