

Die Idee der Freiheit und ihre Semantiken: Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Sicherheit

Saam, Nicole J. (Ed.); Bielefeldt, Heiner (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Saam, N. J., & Bielefeldt, H. (Hrsg.). (2023). *Die Idee der Freiheit und ihre Semantiken: Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Sicherheit* (Sozialtheorie). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839461884>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Nicole J. Saam,
Heiner Bielefeldt (Hg.)

DIE IDEE DER **FREIHEIT** UND IHRE SEMANTIKEN

Zum Spannungsverhältnis
von Freiheit und Sicherheit

[transcript] sozialtheorie

Nicole J. Saam, Heiner Bielefeldt (Hg.)
Die Idee der Freiheit und ihre Semantiken

Sozialtheorie

Editorial

Der »State of the Art« der Soziologie ist in Bewegung: zum einen durch einen tiefgreifenden Strukturwandel der (Welt-)Gesellschaft, zum anderen durch einen Wandel ihres eigenen kognitiven Repertoires, der alte theoretische Frontstellungen durch neuere Sichtweisen auf Gesellschaft und Sozialität ergänzt. Die Reihe **Sozialtheorie** präsentiert eine Soziologie auf der Höhe der Zeit: Beiträge zu innovativen Theoriediskussionen stehen neben theoriegeleiteten empirischen Studien zu wichtigen Fragen der Gesellschaft der Gegenwart.

Nicole J. Saam hält den Lehrstuhl für Methoden der empirischen Sozialforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und ist Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, an der sie die Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« (2019-2022) und dort insbesondere die Gruppe, die sich mit Freiheit und Sicherheit befasste, leitete.

Heiner Bielefeldt ist Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und wirkte an der Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« mit. Von 2010 bis 2016 fungierte er als UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit weltweit.

Nicole J. Saam, Heiner Bielefeldt (Hg.)

Die Idee der Freiheit und ihre Semantiken

Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Sicherheit

[transcript]

Diese Publikation wurde durch die Bayerische Akademie der Wissenschaften (BADW) im Rahmen der Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« (2019-2022) gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Nicole J. Saam, Heiner Bielefeldt (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur: Stefanie Ens, Melanie Kröhn

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839461884>

Print-ISBN 978-3-8376-6188-0

PDF-ISBN 978-3-8394-6188-4

Buchreihen-ISSN: 2703-1691

Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort 9

**Die Idee der Freiheit im Kontext des Spannungsfelds von Freiheit
und Sicherheit**

Eine Hinführung

Nicole J. Saam und Heiner Bielefeldt 11

I Zum Einstieg

Die Idee der Freiheit – und ihr Wert

Otfried Höffe 33

Sicherheit. Wert, Fiktion und Versprechen

Eckart Conze 51

II Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Weltoffenheit

Weltoffenheit und Institutionen

Die Perspektive der philosophischen Anthropologie

Christian Thies 71

Freiheit versus Determinismus

Gottfried Seebaß 81

Freiheit. Theologische Hintergründe, Aspekte und Perspektiven	
<i>Wolfgang Thönissen</i>	89

Freiheit als personales Geschehen zwischen Gott und Mensch	
<i>Nicole Grochowina</i>	103

Freiheit und Autarkie	
Antike Vorstellungen eines selbstbestimmten Lebens	
<i>Barbara Zehnpfennig</i>	111

III Akzentuierungen der Freiheit: negativ, positiv, sozial, radikaldemokratisch

Negative und positive Freiheit	
<i>Georg Kohler</i>	121

Politische Freiheitsrechte in der Demokratie	
<i>Michael Krennerich</i>	127

Konzepte sozialer Freiheit	
<i>Nicole J. Saam</i>	135

In Ruhe gelassen werden	
Das Zusammenspiel von negativer und sozialer Freiheit in der Kritik an Identitätspolitik	
<i>Karsten Schubert</i>	149

IV Zur Verschränkung von Freiheit und Recht

Die vielen Freiheiten, die eine Freiheit und das Recht	
<i>Dietmar Willoweit</i>	161

Freiheit als konstitutives Prinzip der Rechtsordnung	
<i>Andreas Funke</i>	169

Assistierter Suizid und Autonomie

Ein Freiheits-Missverständnis?

Jean-Pierre Wils 177

Freiheit als Anspruch

Eine menschenrechtliche Perspektive

Heiner Bielefeldt 187

Queere Freiheiten und ihre Hindernisse

Elisabeth Holzleithner 197

V Freiheit und Unfreiheit in Gesellschaft und Staat

Freiheit und Authentizität

Manfred Prisching 211

Freiheit als Mythos am Beispiel der USA

Carmen Birkle 221

**Liberalismus. Konturen der historischen Semantik
seit dem frühen 19. Jahrhundert**

Jörn Leonhard 231

Die lichtabgewandte Seite der Freiheit

Sklaverei im frühneuzeitlichen Sachsen

Rebekka von Mallinckrodt 239

VI Freiheit versus Sicherheit?

Das Verhältnis von Freiheit als Autonomie und Sicherheit

Eine kantische Perspektive

Erasmus Mayr 253

Paradoxien von Freiheit und Sicherheit im Liberalismus	
<i>Katrin Meyer</i>	261
Die Freiheit im Sicherheitsdiskurs	
<i>Christoph Gusy</i>	271
»Abwägung« in der Dogmatik der Grund- und Menschenrechte	
<i>Christian Walter</i>	279
Freiheitschancen durch institutionelle Vertrauensarbeit	
Das Beispiel Schutz der Privatheit	
<i>Johannes Eichenhofer</i>	289
Sicherheit und Freiheit in der digitalen Öffentlichkeit	
<i>Christoph Neuberger</i>	297
Freiheit und Sicherheit im Alter	
<i>Marie-Kristin Döbler</i>	309
Wehrhafte Wissenschaft	
Zum akademischen Umgang mit dem autokratischen China	
<i>Katrin Kinzelbach und Eva Pils</i>	321

VII Rückblicke und Rückfragen

Semantiken der Freiheit	
Kontraste und Komplementaritäten	
<i>Nicole J. Saam und Heiner Bielefeldt</i>	337
Kurzbiografien	355

Vorwort

Vor Beginn des Jahres 2020 war naturgemäß nicht absehbar, dass das Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit angesichts der Corona-Pandemie in sehr direkter Weise erfahrbar werden würde, nämlich in Gestalt staatlicher Eingriffe in Freiheitsrechte, die um der öffentlichen Gesundheit willen weithin für erforderlich gehalten wurden, im Einzelnen aber umstritten waren und kontrovers geblieben sind. Die noch im Jahre 2019 eingerichtete Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (<https://www.badw.de/adhoc-arbeitsgruppen.html>) wurde nicht mit Blick auf die Corona-Krise eingerichtet. Vielmehr sollte sie sich zentralen gesellschaftlichen Werten widmen, die vielfältigen Herausforderungen ausgesetzt sind – etwa durch Digitalisierung und soziale Medien, durch Nationalismus und Populismus, durch globale soziale Gefälle und Migration sowie durch die Infragestellung oder den Bedeutungsverlust wertstiftender Institutionen in der freiheitlichen Demokratie.

Im Mittelpunkt der Forschung der Ad hoc-AG sollten drei Paare von Werten bzw. Wertvorstellungen und deren Spannungsfelder stehen, nämlich Freiheit und Sicherheit, Gemeinschaftsinteresse und Eigeninteresse sowie Multikulturalität und Identität. Das Ziel sollte die Reflexion und Initiierung interdisziplinärer Forschung zu diesen Fragestellungen sowie die Förderung der gesellschaftlichen Debatte sein. Um eine fundierte Untersuchung zu ermöglichen, bildeten sich Teilgruppen, die sich jeweils mit einem dieser Wertepaare befassten. Sprecherin der Teilgruppe zum Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit war die Autorin dieser Zeilen; der Ko-Autor war ein Mitglied dieser Gruppe. Der vorliegende Diskussionsband bildet ein Ergebnis unserer Reflexionen und Diskussionen.

Unser Dank gilt der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (BADW), die nicht nur diese Publikation gefördert hat. Die im Februar 2020 heraufziehende COVID-19-Pandemie machte unsere Planungen zu Makulatur, kaum

dass wir uns als Gruppen konstituiert und erste konkrete Tagungskonzepte entwickelt hatten. Vor diesem Hintergrund gilt der Dank der BAdW auch für ihre Flexibilität im Hinblick auf erforderliche Umplanungen und Umschichtungen im Budget. Letztendlich erwies sich die Offenheit der Themenstellung zu Zukunftswerten als Chance, die Corona-Krise als Forschungsgegenstand zu betrachten – also nicht nur als Ereignis, das unsere Forschung behindert hat. Unsere Diskussionen und Untersuchungen zur Corona-Krise sind einerseits als Podcasts und Videos publiziert worden, um aktuelle wissenschaftliche Diskussionen nachhaltiger an die Öffentlichkeit zu vermitteln, andererseits in internationalen Fachzeitschriften. In Bezug auf den Diskussionsband haben wir uns hingegen entschieden, die ursprünglich anvisierte Breite der Erschließung des Wertekonflikts zwischen Freiheit und Sicherheit beizubehalten – und hier nicht auf die Corona-Krise zu fokussieren. Daher findet sie zwar in einigen Beiträgen Erwähnung, steht aber in keinem der Beiträge im Mittelpunkt. Im Mittelpunkt steht vielmehr unsere Zielsetzung *Vereinnahmungen und Verengungen des Freiheitsbegriffs etwas entgegenzusetzen* – einer Tendenz, der wir in vielen Wertekonflikten zwischen Freiheit und Sicherheit begegnen.

Für diese Zielsetzung haben wir von Beginn an offene Unterstützung durch unseren Programmleiter Michael Volkmer beim transcript Verlag erfahren. Für die vertrauensvolle Zusammenarbeit danken wir ihm ebenso wie Katharina Kotschurin für das umsichtige Projektmanagement. Für Ihre Unterstützung bei der Korrektur des Manuskripts dieses Buches danken wir Stefanie Ens und Melanie Kröhn. Unser besonderer Dank gilt Stefanie Ens für die sorgfältige und termingerechte Erstellung der Druckvorlage.

Im November 2022

Nicole J. Saam und Heiner Bielefeldt

Die Idee der Freiheit im Kontext des Spannungsfelds von Freiheit und Sicherheit

Eine Hinführung

Nicole J. Saam und Heiner Bielefeldt

»Mit vollkommener Einmütigkeit wird von allen Völkern, Menschen, politischen Regimen Freiheit verlangt. Was aber Freiheit sei, und was erforderlich sei, sie zu ermöglichen, darüber gehen die Auffassungen sogleich weit auseinander. Vielleicht sind die tiefsten Gegensätze der Menschen durch die Weise ihres Freiheitsbewusstseins bedingt.«¹ In diesen Worten beschreibt Karl Jaspers das Paradox, dass der Begriff der Freiheit immer wieder zu Polarisierungen, Missverständnissen und Verwirrungen führt, obwohl die Idee der Freiheit doch zugleich den gemeinsamen Nenner unterschiedlicher ethischer, politischer und weltanschaulicher Positionen zu bilden scheint. Gehört Freiheit – in wie auch immer gebrochener Form – zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen, oder stellt sie lediglich eine pragmatisch unverzichtbare wechselseitige Zuschreibung der Menschen dar, deren empirische Realität sich letztlich nie eindeutig erweisen lässt? Steht das »Reich der Freiheit« am Ende eines noch zu leistenden kollektiven Emanzipationsprozesses, oder bildet die Freiheit die Voraussetzung dafür, dass emanzipatorische Bestrebungen – individuell oder gemeinschaftlich – überhaupt in Angriff genommen werden? Besteht Freiheit primär in der Offenheit persönlicher und politischer Optionen, oder manifestiert sie sich in der lebenspraktischen Bindung an existenzielle Überzeugungen, die der betroffenen Person womöglich sogar alternativlos erscheinen?

Zu diesen und weiteren Grundfragen im Verständnis der Freiheit werden nach wie vor höchst unterschiedliche Positionen vorgetragen. Dies exem-

1 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), München/Zürich, 8. Aufl. 1983, S. 194.

plarisches zu dokumentieren, ist *eines* der Anliegen des vorliegenden Bandes. Wir haben deshalb Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus unterschiedlichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen eingeladen, in knapper und kondensierter Form die für sie jeweils zentralen Aspekte des Freiheitsbegriffs darzulegen. Einen systematischen Überblick über die verschiedenen disziplinären Zugänge zur Freiheitsthematik können und wollen wir damit freilich nicht geben. Bei aller Vielfalt der Perspektiven bleibt die Zusammenstellung unvermeidlich fragmentarisch.

Die Zielsetzung des Bandes reicht zugleich über eine exemplarische Dokumentation diverser Freiheitssemantiken hinaus. Im Einklang mit den Autorinnen und Autoren geht es uns darum, vielfältig beobachtbare Verengungen des Freiheitsbegriffs – etwa die Reduzierung der Freiheit auf bloß individuelle Interessensverfolgung oder ihre Gleichsetzung mit einem bestimmten Lifestyle – kritisch aufzubrechen. Dabei lassen wir uns von zwei Überzeugungen leiten: Zum einen war und ist die Idee der Freiheit eine treibende historische Kraft der Geistes-, Kultur- und politischen Geschichte, und zwar keineswegs nur im »westlichen« Kulturraum, auf den sich die Beiträge des Bandes vornehmlich beziehen. Über die Jahrhunderte hinweg haben immer mehr Gruppen von Menschen Freiheit und freiheitssichernde Institutionen erstritten und durchgesetzt. Dieser Prozess ist indes keineswegs abgeschlossen, und er war und bleibt nicht frei von Widersprüchen, z.B. wenn der Freiheit verpflichtete Akteure wie der deutsche Liberalismus des 19. Jahrhunderts die Idee der Freiheit wie auch Freiheitsrechte – von Ausnahmen abgesehen – weder auf Leibeigene noch auf Frauen bezogen. Zum anderen gilt, dass die Idee der Freiheit »der« Menschheit gehört, die jedoch nicht als »unit actor« existiert. Jeder Mensch hat als Mitglied der Menschheit daher das Recht, die Idee der Freiheit immer wieder neu auszulegen, und zugleich kann kein Mensch für sich beanspruchen, über die einzig wahre Interpretation der Idee der Freiheit zu verfügen. Auch für diese Einsicht stehen die im vorliegenden Band zusammengebrachten vielfältigen Zugänge.

Ein weiteres Anliegen besteht darin, unsere Vorstellungen vom Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit auf den Prüfstand zu stellen. In aktuellen Debatten, wie etwa zu den Maßnahmen zur Bekämpfung des Corona-Virus SARS-CoV-2, zur Terrorismusprävention, zur Sicherung gefährdeter Infrastruktur usw., spielt das Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit eine herausragende Rolle. Allerdings gibt es nicht *das eine* Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit; vielmehr zeigen sich hier unterschiedliche, stets auch kontextuell verschiebbare Kon-

stellationen. Außerdem erweist sich nicht jedes Spannungsverhältnis als ein Konfliktverhältnis, das einer Nullsummenlogik folgt, wonach die eine Seite nur gewinnt, was die andere verliert. Vielmehr zeigt unser Band höchst unterschiedliche Wertrangbeziehungen und Dringlichkeitsordnungen zwischen Freiheit und Sicherheit auf. Sie werden zunächst sichtbar gemacht und sodann aus den Perspektiven der jeweiligen Disziplinen problematisiert.

Die Vielfalt der Semantiken der Freiheit wie auch die Vielzahl der Kontexte, in denen wir Freiheits-Sicherheits-Verhältnisse finden, machen es unmöglich in *einem* Band sämtliche Semantiken und Kontexte umfassend zu diskutieren. Deswegen haben wir eine Auswahl getroffen, die zwar unvermeidlich selektiv sein dürfte, die aber die Heterogenität der Positionen und Verhältnisse widerspiegeln sollte. Die Interdisziplinarität wurde dabei recht weit gespannt und umfasst Zugänge zur Freiheitsthematik aus normativen und empirischen Wissenschaften, und zwar näherhin aus Philosophie, Theologie, Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft, Soziologie, Kommunikations- und Kulturwissenschaften. Wir haben die Autor:innen gebeten, kurze und prägnante Zugänge zur Freiheitsthematik zu verfassen, um möglichst viele Beiträge in einem handlichen Band zusammenzubringen.²

Die Beiträge in diesem Band

Zum Einstieg

Die beiden Eingangsbeiträge, hervorgegangen aus den Keynote-Vorträgen einer Konferenz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 2020, schlagen jeweils einen weiten historischen und systematischen Bogen. Beide zeigen dabei die sukzessive Profilierung der Grundwerte der Freiheit bzw. der Sicherheit in der europäischen Neuzeit auf. **Otfried Höffe** verortet die Wertschätzung der Freiheit zwar bereits eindeutig in der klassischen Antike. Als Ordnungsidee des Rechts habe die Freiheit gleichwohl erst in der Neuzeit, zumal seit den demokratischen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts Gestalt gewonnen. Auch wenn Höffe sich primär auf die europäische bzw. westliche Ideengeschichte und politische Geschichte bezieht, beansprucht er für die Freiheit universale Geltung. »Denn die Freiheit ist das

2 Für die einleitenden Beiträge von Otfried Höffe und Eckart Conze galt von vornherein ein anderes Format.

höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus.« Höffe beschreibt sodann unterschiedliche Ebenen des Widerspruches bzw. des Widerstands gegen den Anspruch der Freiheit. Vergleichsweise wenig Bedeutung misst er dem in der Neurowissenschaft jüngst wieder betonten Determinismus zu, da dieser selbst von den Vertreter:innen einer deterministischen Weltanschauung in der Lebenspraxis faktisch beständig konterkariert werde. Anders stehe es mit politischen Bedrohungen. Massiv manifestierten sie sich im politischen Autoritarismus autokratischer Regime wie Russland oder China. Aber auch demokratische Rechtsstaaten ließen es, wie die jüngste Corona-Krise gezeigt habe, bei den ggf. unvermeidlichen Abwägungen der Freiheit mit Interessen öffentlicher Sicherheit oder Gesundheit immer wieder an der gebotenen empirischen und normativen Präzision fehlen. Einen abstrakten Gegensatz zwischen Freiheit und Sicherheit gebe es allerdings nicht. Als Instrument der Sicherung von Freiheit bleibe auch der demokratische Rechtsstaat auf Zwangsmittel angewiesen, um die anarchische Gewalt zu überwinden.

Im Beitrag von **Eckart Conze** fällt die Konzentration auf die europäische Neuzeit bzw. Moderne enger aus. Erst in der Neuzeit sei Sicherheit überhaupt zu jenem Grundwert aufgestiegen, der heute gleichsam als »Goldstandard des Politischen« fungiere, wie auch demoskopische Untersuchungen immer wieder deutlich machten. Einerseits hätten vielfältige gesellschaftliche Veränderungen ein Gefühl der Unsicherheit und den Verlust traditioneller Gewissheiten verursacht. Andererseits seien erst in der Neuzeit und Moderne die technischen und institutionellen Mittel entstanden, die so etwas wie Sicherheitspolitik überhaupt ermöglichen. Das Bedürfnis nach Sicherheit – und somit auch der Wert der Sicherheit – ergibt sich nach Conze somit vor allem über Erfahrungen von Unsicherheit. In Antwort auf unterschiedliche Bedrohungen, Verunsicherungen und Erfahrungen von Gewissheitsverlusten stelle sich der Wert der Sicherheit komplex dar: als Anspruch auf innere und äußere Sicherheit vor Bedrohungen, als soziale Sicherheit gegen die Kontingenzen modernen Lebens, als generelle und spezifische Erwartungssicherheit im gesellschaftlichen Verkehr und als Kompensation verlorengegangener traditioneller Gewissheiten. Dies berge allerdings auch Gefahren einer potenziellen »Entgrenzung« der Sicherheitserwartungen in Richtung umfassender und freiheitsfeindlicher »Versicherheitlichung« (»securitization«). So sei vor allem autoritäre Politik durch umfassende Sicherheitsversprechen gekennzeichnet, die die – teils von derselben Politik überhaupt erst geschaffene oder beschworene – Unsicherheit zu überwinden verspreche. Aber auch demokratische Politik müsse dem Bedürfnis der Bürgerinnen und Bürger nach Sicherheit

Rechnung tragen, die es mit dem Anspruch auf Freiheit angemessen zu vermitteln gelte, wie bereits Wilhelm von Humboldt betont habe.

Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Weltoffenheit

Im Anschluss an die beiden umfassenderen Eingangsbeiträge folgen unterschiedliche Ansätze einer grundlegenden Bestimmung der Freiheit als Bestandteil der *Conditio humana*. **Christian Thies** leistet dies mit Blick auf Einsichten der philosophischen Anthropologie. Insbesondere stützt er sich dabei auf Arnold Gehlen. Einen Vorzug dieses Ansatzes sieht er darin, dass manche der schwer lösbaren theoretischen, ja metaphysischen Probleme des Freiheitsdenkens durch eine Konzentration auf den Begriff der »Handlung« pragmatisch eingeklammert werden könnten. Die von Gehlen diagnostizierte Instinktarmut des Menschen als eines biologischen »Mängelwesens« impliziere zwar eine relative Freiheit von naturalen Einbindungen; die damit gegebene »Weltoffenheit« sei indes primär negativ konnotiert: als fehlende Sicherheit, als fehlende artspezifische Umwelt, als potenziell destruktiver Antriebsüberschuss usw. Deshalb sei der Mensch nach Gehlen auf stabilisierende Institutionen angewiesen, die eine positive Handlungsfreiheit somit überhaupt erst möglich machten. Die Begriffe Freiheit und Sicherheit scheinen damit allerdings fast in eins zu fallen. Am Ende seines Beitrags spricht Thies denn auch das Problem an, dass Gehlen von seinem »rechtshegelianischen« Denkansatz her einem Autoritarismus verfallende, der keinerlei kritische Distanz gegenüber bestehenden Institutionen erlaube, solange diese nur Handlungssicherheit möglich machten.

Eine pragmatische Einklammerung grundsätzlicher Fragen, wie Thies sie im Anschluss an Gehlen präferiert, hat also ihren Preis. Darauf verweist **Gottfried Seebaß**, der sich in seinem Text mit dem Problem des Determinismus befasst. Er skizziert unterschiedliche theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Varianten deterministischen Denkens, die darauf hinauslaufen, »das gesamte Weltgeschehen« als »fixiert« und damit als »alternativlos« (Herv. i.O.) zu fassen, womit menschlicher Freiheit gleichsam der Boden weggezogen werde. Alle historischen Versuche, ein deterministisches Weltbild mit dem Anspruch menschlicher Freiheit zu vermitteln, seien letztlich gescheitert. Seebaß illustriert dies an mehreren Beispielen. So habe sich die Stoa auf eine rein innerlich gedachte, mentale Freiheit konzentriert, mit der der Mensch das Unabwendbare immerhin eigenständig annehmen könne. Andere hätten sich in Weiterführung augustinischer Überlegungen mit einer »konditiona-

le[n] Analyse« praktischen Könnens begnügt. Bis heute beliebt sei auch der Hinweis, dass selbst die Vertreter:innen des Determinismus diese theoretische Weltsicht lebenspraktisch stets konterkarieren. In all solchen Gedankenspielen sieht Seebaß bloße Ausweichmanöver, die »den Verdacht selbstmanipulativer ›Vogel-Strauß-Politik« nicht auszuräumen vermöchten. Gegenüber semantischen Verwirrungen, die in diesem Feld allzu häufig anzutreffen seien, plädiert er dafür, »die indeterministischen Implikationen des Freiheitsbegriffs« klar zur Sprache zu bringen und ausdrücklich anzuerkennen.

Spezifische Varianten deterministischen Denkens existieren auch in der christlichen Theologie. **Wolfgang Thönissen** erläutert dies insbesondere am Beispiel der Luther'schen Gnadenlehre und der theologischen Kontroversen, die diese – nicht nur, aber auch zwischen den Konfessionen – ausgelöst habe. Thönissen stellt Luthers Theologie historisch in den Kontext scholastischer Debatten, die im späten Mittelalter immer prägnanter das voluntative Moment im menschlichen Verhalten herausgestellt hätten. Damit aber sei zugleich die Gefahr entstanden, die Ungeschuldetheit göttlicher Gnade zu überschatten. In Reaktion auf solche Selbstermächtigung des Menschen habe Luther die alleinige Befreiung durch Gott dann freilich so radikal formuliert, dass nicht einmal mehr die Antwort des Menschen auf den göttlichen Anruf als Akt personaler Freiheit habe gedacht werden können. An diesem Problem arbeite sich die Theologie konfessionsübergreifend bis heute ab. In der Gegenwart, so stellt Thönissen heraus, bemühen sich sowohl die protestantische als auch die katholische Theologie darum, Anschluss an das moderne politisch-rechtliche Freiheitsdenken zu gewinnen. Paradigmatisch dafür stehe die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit. Thönissen beschränkt die Rolle der Theologie allerdings keineswegs darauf moderne Tendenzen aufzunehmen und reflexiv nachzuvollziehen. Einen wichtigen kritischen Beitrag sieht er im Gedanken der Unverfügbarkeit der Freiheit, die aus der Begegnung mit unbedingter Freiheit Gottes resultiere und »aller Wahl- und Willensfreiheit« der Menschen zugrunde liege.

Eine ähnliche theologische Deutung der Freiheit findet sich auch in den Ausführungen von **Nicole Grochowina**, die sich auf die frühreformatorischen Schriften Luthers, insbesondere auf die Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« stützt. Nach Luther sei die Freiheit des Menschen »ausschließlich Gottes befreiendem Handeln zuzurechnen«. Die im Glauben erfahrene Gnade Gottes befreie den Menschen von seiner Selbstbezogenheit und seiner Gottesferne. Allein dadurch, so die reformatorische Pointe, werde er auch für den Dienst an den Mitmenschen frei. Aus dieser gnadentheologi-

schen Perspektive lasse sich der abstrakte Gegensatz zwischen Freiheit und Bindung ausräumen: »Der Christenmensch als ›freier Herr‹ und ›dienstbarer Knecht‹ bildet also keinen Widerspruch, sondern verweist auf die Freiwilligkeit des befreiten Handelns.« Im Anschluss an Luther versteht Grochowina die Freiheit nicht als individuellen Besitz des Menschen, über den dieser selbst verfügen kann, sondern als unverfügbares Geschenk. »Damit ist diese Freiheit personal und relational und sie richtet sich dabei sowohl auf Gott als auch auf den Nächsten.« Im zentralen Motiv der Unverfügbarkeit der Freiheit stimmen die protestantische Historikerin Grochowina und ihr katholischer Kollege Thönissen überein.

Vollkommen anders ist die Tonalität im Freiheitsdenken der heidnischen Antike, das, wie **Barbara Zehnpfennig** exemplarisch darstellt, auf das Ideal menschlicher Autarkie bzw. Apathie (stoisch) und Ataraxie (epikureisch) orientiert ist. Ausgangspunkt ihrer Skizze bildet Platon, der in seinem Werk *Theorie und Praxis* eng miteinander verzahnt habe. Für Platon gründe »wahre Freiheit nicht in Herrschaftslosigkeit, sondern in der Herrschaft der Vernunft«. Analog zur Polis gelte auch für den einzelnen Menschen, dass der vernünftige Teil der Seele die triebgesteuerten Komponenten der Seele in den Griff bekommen müsse, um wirklich frei zu sein. Freiheit bestehe, positiv gesprochen, in der Ausrichtung auf das Gute, in der die Seele weitgehende Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen erreichen und ihr eigenes Wesen realisieren könne. Bereits für die Antike diagnostiziert Zehnpfennig allerdings die Krisis dieser Vorstellung. Anders als Platon trenne schon Aristoteles zwischen politisch-praktischer und kontemplativ-theoretischer Existenzweise; nur letztere ermögliche individuelle Autarkie. In den hellenistischen Schulen der Stoiker, Epikureer und Skeptiker sei im Gegenzug dazu die praktische Lebensführung wieder in den Vordergrund getreten. Zehnpfennig spricht auch den elitären Charakter antiker Freiheitsaspirationen an, die »durch die Unfreiheit der Sklavenarbeit erkaufte« worden sei.

Aus der spezifischen Perspektive der nach wie vor vielfach verweigerten Freiheitsrechte für lesbische, schwule, bisexuelle, trans, inter- und nichtbinär geschlechtlich identifizierte Personen betont **Elisabeth Holzleithner** die Leibgebundenheit – und damit zugleich unaufhebbare Kontingenz – menschlicher Freiheit. Die Selbstbestimmung hinsichtlich sexueller Orientierung und Gender-Identität sei deshalb nicht gleichbedeutend mit souveräner Verfügungsmacht der Person über sich selbst, wie dies eine letztlich trivialisierende Lesart der Freiheit nahelege. Vielmehr werde »das eigene Geschlecht, die eigene sexuelle Orientierung vielfach als schicksalhaft erlebt – als Form der Geworfenheit,

die freilich der eigenen Ausgestaltung unterliegt und der Anerkennung durch andere bedarf«. Nur im Blick auf dieses vorgefundene und zugleich zu gestaltende leibhaftige Sosein der Person erschließe sich die oft als dramatisch empfundene Emanzipation, die eben nicht nur der Erweiterung individueller Optionen gelte. Aus dem Bewusstsein der unaufhebbaren Kontingenz menschlicher Freiheit folge, dass Freiheit stets auf Unterstützung durch andere angewiesen sei. Holzleithner greift in diesem Zusammenhang auf ein Motiv der Behindertenbewegung zurück, nämlich die Rede von »assistierter Freiheit«, die sie auf menschliche Beziehungen insgesamt ausweitet: »Menschen sind nicht einfach aus sich selbst heraus frei, und die eigene Autonomie beruht immer auch auf unterstützenden Leistungen, die andere erbringen«.

Akzentuierungen der Freiheit: negativ, positiv, sozial, radikaldemokratisch

Mehrere Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit dem bekannten Spannungs- bzw. Komplementärverhältnis von negativer und positiver Freiheit, zumeist (nicht immer) verstanden als Differenz zwischen *Freiheit von* (...) und *Freiheit zu* (...). **Georg Kohler** diagnostiziert dabei eine zeittypische Tendenz zur einseitigen Betonung der negativen Freiheit. Dafür nennt er zwei Gründe. Zum einen sei die klassische Frage nach dem »An-sich-Guten« in der Moderne durch das »Ideal der frei sich selbst bestimmenden, allein dem eigenen Gutdünken unterstellten Subjektivität« ersetzt worden. Dem entspreche die von Rawls prominent vertretene »Trennung des Guten vom Rechten«. Zum anderen sei die Forderung nach Respektierung der negativen Freiheit eine Konsequenz der Erfahrungen mit dem politischen Totalitarismus. Im modernen Rechtsstaat spiele die negative Freiheit – in Gestalt der Grundrechte – daher eine unverzichtbare Rolle und verbinde sich mit der positiven Freiheit zur politischen Mitwirkung. Die Bewertung der negativen Freiheit bleibt bei Kohler insgesamt gleichwohl ambivalent. Er sieht in ihr eine unverzichtbare Komponente freiheitlicher politischer Ordnung in der Moderne und zugleich ein Symptom von Relativismus und Verlust der Perspektive des An-sich-Guten.

Andere Akzente setzt **Michael Krennerich**. In Anlehnung an Giovanni Sartori stellt er klar, dass ohne die negative Komponente von wirklicher Freiheit keine Rede sein könne. Freiheit impliziere stets Möglichkeiten auch zum Nein-Sagen, zum Rückzug, zur Enthaltung oder zur kritischen Distanzierung. Diese negative Komponente stehe aber nicht isoliert da, sondern

bilde eine Voraussetzung positiven Engagements in Gesellschaft und Staat. Krennerich illustriert dies anhand »freiheitlicher Beteiligungsrechte« wie z. B. Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit oder Vereinigungsfreiheit, in denen die Aspekte negativer und positiver Freiheit von vornherein miteinander verklammert seien. Damit überwindet er die traditionelle Entgegensetzung unterschiedlicher Typen von Rechten zugunsten eines integralen Ansatzes, in dem die kategoriale Differenz negativer und positiver Aspekte des Freiheitsgebrauchs gleichwohl gewahrt bleibt. Aktuelle Gefahren für freiheitliche Beteiligungsrechte sieht Krennerich vor allem in autokratischen Regimen, die den Raum für zivilgesellschaftliches Engagement verengen oder zerstören. Aber auch für demokratische Rechtsstaaten stelle sich die Aufgabe, die politischen Freiheitsrechte zu pflegen und zugleich die Realbedingungen für ihre effektive Inanspruchnahme zu verbessern.

Eine weitere Akzentverschiebung geschieht im Beitrag von **Nicole J. Saam**. Sie richtet den Blick auf Konzepte sozialer Freiheit, in denen die Einbindung jedweden Freiheitsgebrauchs in gesellschaftliche Strukturen nicht bloß im Sinne äußerer Rahmenbedingungen zur Kenntnis genommen werde, sondern als Ermöglichung genuiner Freiheitsmanifestation Anerkennung finde. Saam setzt mit dem Befund ein, dass die soziale Freiheit »aufgrund komplementärer Blickverengungen oft übersehen« werde. Sodann stellt sie einige aktuelle Entwürfe zum Verständnis sozialer Freiheit vor, die im Einzelnen in sehr unterschiedliche Richtungen weisen. Sowohl die hegelianische Freiheitskonzeption Honneths, die auf den Aufweis von Freiheitspotenzialen in bestehender gesellschaftlicher Praxis ziele, als auch jüngere feministische Konzepte relationaler Autonomie seien wesentlich normativ ausgerichtet. Anders die Entwürfe von Aakvaag bzw. Shir-Wise, die in primär beschreibender Absicht auf die institutionelle Vermitteltheit des Freiheitsgebrauchs in modernen Gesellschaften abstellten. Hinsichtlich der sozialen Freiheit sieht Saam eine bleibende Forschungsaufgabe, für deren Bearbeitung sie abschließend einige Eckpunkte markiert. Dazu zählt sie u. a. die Überwindung eines einseitig normativ orientierten Denkens, die Einbeziehung von Kontingenz und die Entwicklung präziser begrifflicher Instrumente.

Karsten Schubert setzt noch einmal fundamental anders an, wenn er sich für eine radikaldemokratische Lesart der Freiheit stark macht. Eine produktive Rolle sieht er vor allem in der – aktuell stark umkämpften – linken Identitätspolitik traditionell diskriminierter Minderheiten. In der Abwehr solcher identitätspolitischer Ansprüche zeige sich eine oft übersehene Gemeinsamkeit zwischen Liberalismus mit seiner Betonung der negativen Freiheit

und neohegelianischem Kommunitarismus mit seiner Emphase für die soziale Freiheit. Beiden Ansätzen gemeinsam sei die weitgehende Ausblendung bestehender gesellschaftlicher Machtasymmetrien. Während der Liberalismus partikulare Privilegien in universalistischer Sprache verschleierte, münde der Kommunitarismus mit seiner Beschwörung von Gemeinschaftswerten in paternalistische Bevormundung. Sowohl gegen die negative Freiheit als auch gegen die soziale Freiheit stellt Schubert deshalb ein u.a. von Foucault inspiriertes Konzept radikaldemokratischer Freiheit, das bewusst bei partikularen Ansprüchen ansetze. Demokratische Politik »sollte von den Rändern ausgehen, von der Vielfalt der partikularen Perspektiven derer, die ausgeschlossen sind«.

Zur Verschränkung von Freiheit und Recht

Bereits der Eingangsvortrag von Otfried Höffe geht auf die Gestaltung der Freiheit im modernen Recht ein und spricht einige daraus resultierende Spannungen und Aufgaben an. In mehreren Kurztexten kommen unterschiedliche Aspekte dieses Themenfeldes näher zu Wort. **Dietmar Willoweit** verbindet eine historische Skizze mit einer Kritik des herrschenden Rechtspositivismus, der die »Verklammerung von Freiheit und Recht«, wie sie sich im modernen Verfassungsrecht manifestiert, lediglich zur Kenntnis zu nehmen scheint, ohne nach ihren geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen zu fragen. Eine überraschende Pointe des Beitrags besteht in der These, dem »subjektiven Recht« komme »ein logischer und historischer Vorrang« gegenüber dem objektiven Recht zu. Den Grund dafür sieht Willoweit im Reziprozitätsprinzip, das sich auch empirisch – etwa über ethnologische Forschungen – als Voraussetzung verbindlicher Interaktionen aufweisen lasse. Damit aber sei der Mensch als Träger von Rechten und Pflichten immer schon vorausgesetzt. Willoweit bekennt sich zur freiheitssichernden Funktion universaler Menschenrechte, »die mit dem Menschsein nicht nur entstanden sein, sondern mit ihm auch unverbrüchlich erhalten bleiben sollen«. In diesem Zusammenhang greift er das von Hans Joas herausgearbeitete Motiv der »Sakralisierung der Person« als Kennzeichen modernen Menschenrechtsdenkens affirmativ auf.

Auch **Andreas Funke** setzt bei der Verschränkung von Recht und Freiheit an, geht dann aber vor allem der Frage nach, wie das abstrakte Freiheitsrecht seine konkreten inhaltlichen Konturen erhalten könne. Die im deutschen Verfassungsrecht herrschende Vorgehensweise, das »allgemeine Freiheitsrecht«

(verbürgt in Artikel 2 Absatz 1 des Grundgesetzes) vermittelt doppelter Negation – nämlich als kritische Prüfung etwaiger Schrankenziehungen anhand einer Verhältnismäßigkeitsprüfung – zu bestimmen, hält Funke für nicht überzeugend. Damit weiche man der Frage nach einer inhaltlichen Bestimmung der Freiheit – mit anderen Worten: nach dem jeweiligen Stellenwert konkreter Freiheitsansprüche – lediglich aus. Mehr noch: Der »Wert der Freiheit« (John Rawls) werde geradezu »juristisch invisibilisiert«. Infolgedessen würden substantielle Fragen des Menschseins auf derselben Ebene traktiert wie triviale Forderungen etwa nach »freie[r] Fahrt für freie Bürger«. Funke illustriert dieses Problem auch anhand einiger Beispiele aus der jüngeren Rechtsprechung. So kritisiert er u. a. den Beschluss des Bundesverfassungsgerichts zum assistierten Suizid, der einseitig auf das Freiheitsrecht des Individuums abstelle und die Beziehungen des Menschen ausblende. Hier hat Funke seine Zweifel: »Ist es der Einzelnen möglich, ihr Selbstbild völlig unabhängig davon zu entwickeln, welche Wertewelt sie mit anderen teilt?«

In ähnlicher Richtung argumentiert auch **Jean-Pierre Wils**, der den Beschluss des Bundesverfassungsgerichts zur Suizidassistenz ebenfalls scharf kritisiert. Er setzt beim Begriff der Autonomie an, der durch das Bundesverfassungsgericht zur Grundlage eines postulierten individuellen Grundrechts auf Selbsttötung – einschließlich der freien Suche nach professioneller Unterstützung dafür – avanciert ist. Obwohl Wils durchaus für eine gewisse Liberalisierung im Umgang mit Suizidwünschen plädiert, kritisiert er die Autonomiesemantik in den Ausführungen des Bundesverfassungsgerichts bzw. in einigen aktuellen Gesetzesentwürfen als merkwürdig abstrakt, kontextlos und monologisch. »Autonomie verblasst zur Abkürzung für ein bloßes Wahlverhalten.« Sie verkomme damit zugleich zu einer reinen Privatangelegenheit, die sowohl von medizinischen Prognosen als auch von etwaigen moralischen Rückfragen völlig entkoppelt werde. Im Namen der so entleerten Autonomie vorgetragene Wünsche nach Sterbehilfe ließen sich folglich allenfalls noch »prozedural« bearbeiten, aber nicht mehr inhaltlich bewerten.

Auf die Vergewisserung eines »anspruchsvollen« Freiheitsbegriffs gegen positivistische Verdinglichungen und voluntaristische Entleerungen zielt auch der Text von **Heiner Bielefeldt**. Mit Blick auf die internationale Menschenrechtsdebatte unterscheidet er drei Ebenen von Freiheitsansprüchen: Freiheit als Rechtsanspruch des Menschen, Freiheit als ordnungsstiftendes Prinzip jeder Rechtlichkeit überhaupt, schließlich Freiheit auch als rechtsethischer Anspruch *an den* Menschen. Bei den Menschenrechten handele es sich nicht um beliebige Rechtstitel; vielmehr seien sie als »unveräußerliche«

Rechte unauflöslich mit der Idee der Menschenwürde verbunden, die jedem Menschen schlicht aufgrund seines Menschseins zukomme. Dies mache den besonderen rechtsethischen Stellenwert der Menschenrechte aus. Bielefeldt betont außerdem die oft übersehene Relationalität menschlicher Freiheit. Auch diejenigen Freiheitsrechte, die dem Individuum zukommen, seien inhaltlich typischerweise auf die Ermöglichung frei gestalteter Beziehungen ausgerichtet, wie sich an den Beispielen der Versammlungsfreiheit, der Vereinigungsfreiheit oder Rechts auf Ehe und Familie illustrieren lasse.

Freiheit und Unfreiheit in Gesellschaft und Staat

Menschliche Freiheit impliziert unvermeidlich ein Moment der Distanz der Einzelnen je zu sich selbst und zu anderen Menschen. Dies steht in Spannung zu zeitgenössischen Ansprüchen auf Authentizität, wie **Manfred Prisching** herausstellt. Das Streben nach möglichst authentischem Selbstsein bleibe in sich selbst widersprüchlich, weil es einerseits auf künstliche Inszenierung – d.h. bewusste Selbstdarstellung gegenüber den Mitmenschen und sich selbst – hinauslaufe, andererseits eine Ungebrochenheit suggeriere, die mit genau diesem Moment bewusster, ja künstlicher Inszenierung letztlich unvereinbar sei. In diesem unauflösbaren Widerspruch manifestiere sich ein Paradox der Freiheit. Um der Freiheit willen müsse der Mensch die Kraft aufbringen, »sich von seiner Authentizität nicht bestimmen [zu] lassen«. Zugleich aber sei jede Konstruktion von Authentizität zugleich auch ihrerseits ein Akt der Freiheit. Daraus folge: »Freiheit und Authentizität sind also sowohl untrennbar als auch unvereinbar.« Prisching führt außerdem unterschiedliche Formen von Authentizität an, darunter auch pathologische und skurrile Varianten. Exemplarisch nennt er Donald Trump, der von etwaigen Selbstzweifeln völlig unberührt sei und auf seine Weise durchaus »authentisch« wirke. An diesem Beispiel illustriert er die potenziell zerstörerischen Implikationen eines Authentizitätsstrebens, das Errungenschaften von Zivilisation und Aufklärung beiseite fegen könne, wenn »[n]icht der Verstand, sondern das Bauchgefühl« als authentisch gelte. An die Stelle eines zivilisierten Diskurses trete dann der »Wutbürger«, der die Kultur öffentlicher Freiheit nur verachte.

Auf eine faire Einschätzung des politischen Liberalismus – gerade auch in der deutschen Geschichte – zielt der Aufsatz von **Jörn Leonard**. Er widerspricht Deutungen, die den politischen Liberalismus von vornherein mit eng verstandenen besitzbürgerlichen Ansprüchen assoziieren. »Das Gesellschaftsideal des Liberalismus war nicht der ›bourgeois‹ im marxistischen

Klassensinne, sondern der ›citoyen‹, ›citizen‹ und ›Staatsbürger‹.« Allerdings sei das aus dem Frühliberalismus stammende »Leitbild des Staatsbürgers, das auf aufgeklärter Gesinnung, Bildung und wirtschaftlicher Unabhängigkeit beruhte«, im Laufe der Zeit immer offensichtlicher »sozial exklusiv« geworden. Die Gründe dafür sieht Leonard in der vergleichsweise späten Parlamentarisierung der konstitutionellen Monarchie in Deutschland sowie in der Vernachlässigung der sozialen Fragen, die erst im Sozialliberalismus des 20. Jahrhunderts positiv aufgegriffen worden seien. Um die Spezifika der deutschen Entwicklung herauszustellen, eröffnet Leonard einige Vergleiche mit liberalen Bewegungen in Frankreich, Großbritannien und Spanien. Dabei zeige sich zugleich, wie weit die Semantik des »Liberalen« gespannt sei. Generell gelte, dass die liberalen Bewegungen sich im 19. Jahrhundert einem historischen Fortschrittsnarrativ – »einer innerweltlichen Zukunftsprojektion« – verbunden fühlten, mit dem sie sich von den Kräften der Beharrung abgrenzten.

Von der Freiheit als einem »Mythos« spricht **Carmen Birkle**, die sich dabei auf Geschichte und Gegenwart der USA bezieht. Mit dem Begriff Mythos verbindet sie zwei unterschiedliche Befunde, die in Spannung zueinander stehen. Auf der einen Seite habe die tief in die Gründungsgeschichte der USA eingewobene Vorstellung einer besonderen missionarischen Berufung, der Welt ein Beispiel der Freiheit zu geben, politische Kräfte mobilisiert, die sowohl innenpolitisch wie international tatsächlich wirksam geworden seien. Der Mythos der Freiheit sei also nicht einfach unreal; dahinter stehe durchaus »gelebte Realität«. Auf der anderen Seite habe das Freiheitsversprechen aber stets große Gruppen von Menschen ausgeschlossen, ignoriert oder marginalisiert. Insofern verwendet Birkle den Begriff des Mythos auch in kritisch entlarvender Absicht. Als offensichtliche Beispiele nennt sie die extreme Bevormundung von Frauen in Kreisen der religiösen Puritaner, die Gewalt gegen die indigene Bevölkerung, die Sklaverei einschließlich ihrer Langzeitwirkungen bis heute und rassistische Immigrationshürden, etwa gerichtet gegen Menschen aus Asien.

Auch der Beitrag von **Rebekka von Mallinckrodt** beschäftigt sich mit einem Mythos, nämlich der Vorstellung, dass es im Alten Reich deutscher Nation Sklaverei im engeren Sinne nicht gegeben habe. Sie zitiert Autoren aus dem Sachsen des 18. Jahrhunderts, die unter Bezugnahme auf die eigene Rechtstradition, insbesondere den mittelalterlichen Sachsenspiegel, den Anspruch erhoben hätten, der »Römische[n] Knechtschaft«, also einer harten Sklaverei, stets widersprochen zu haben. Dagegen stellt von Mallinckrodt jüngere Forschungen, aus denen deutlich hervorgehe, »dass Deutsche nicht nur

ökonomisch, sondern auch persönlich als Sklavenhändler, Plantagenbesitzer und -aufseher, Matrosen, Soldaten und Chirurgen [...] direkt in den Menschenhandel involviert waren«. Über faktische Verstrickungen hinaus sei die Sklaverei auch explizit angesprochen, vorausgesetzt und gerechtfertigt worden – vor allem im Blick auf muslimische Türken und andere Nicht-Europäer. »Zeitgenossen hatten somit keine Bedenken, Menschen, die sie als religiös und/oder ethnisch fremd wahrnahmen, dem römischen Sklavenrecht zu unterwerfen.« Eine Diskussion über diese »lichtabgewandte Seite der Freiheit«, nämlich ihre faktische und formelle Reservierung »für einheimische weiße Männer« sieht von Mallinckrodt auch mit Blick auf die deutsche neuzeitliche Geschichte als überfällig an.

Freiheit versus Sicherheit?

Die Relation von Freiheit und Sicherheit wird vielfach als Konfliktverhältnis gesehen. Wie **Christoph Gusy** herausstellt, sei diese Annahme vor allem für den klassischen Liberalismus leitend gewesen: »Freiheit war das Reich der Einzelnen und grundsätzlich rechtsfrei, Sicherheit das Reich des Staates und notwendig verrechtlicht.« Aus diesem unterstellten Antagonismus speise sich die liberale Vorstellung von Grundrechten als negativen Abwehrrechten gegen den Staat. Obwohl Gusy die Prämissen des Grundrechtsliberalismus keineswegs für insgesamt obsolet hält, betont er zugleich notwendige sozialstaatliche und demokratietheoretische Erweiterungen. Im Sozialstaat gehe es darum, die Sicherung der Freiheitsrechte für alle Menschen effektiv zu ermöglichen; sie lediglich vorauszusetzen, sei unzureichend. Zugleich impliziere die demokratische Mitwirkung an der Gesetzgebung die Überwindung eines abstrakten Gegensatzes von individueller Freiheit und rechtsstaatlicher Ordnung. Dennoch geht Gusy davon aus, dass zwischen Freiheit und Sicherheit Konflikte bestehen. Er betont, dass die Sicherheit »kein Eigenwert« sei, sondern einen bestimmten »Zustand« des Rechtsgüterschutzes beschreibe. Das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit bleibe insofern asymmetrisch: »Begründungsbedürftig ist nicht die Freiheit, sondern ihre Einschränkung – auch die Einschränkung im Interesse der Freiheit anderer Menschen.« Angesichts um sich greifender präventivstaatlicher Tendenzen sei es wichtig, dieses Erbe des klassischen Liberalismus zu wahren und auch unter den Vorzeichen des demokratischen Sozialstaats zu verteidigen.

Von Kant her argumentierend geht **Erasmus Mayr** ebenfalls davon aus, dass sich die Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit im Rechtsstaat

produktiv gestalten lässt. Anders als Hobbes, der die Freiheit als völlige Ungebundenheit in einem (fiktiven) vorstaatlichen Naturzustand auffasse, orientiere sich Kant in seinem Freiheitsverständnis an der sittlichen Autonomie des Menschen. Die Freiheit stehe damit von vornherein im Horizont moralischer Verbindlichkeit. Damit seien Konflikte, mitsamt dem Risiko gewaltsamer Eskalation, jedoch keineswegs ausgeschlossen – ganz im Gegenteil. Allerdings hätten sie ihren Grund nicht – wie bei Hobbes – in einem Antagonismus individueller Egoismen, sondern in unterschiedlichen Ausdeutungen des moralisch Richtigen. »[D]a wir alle keine perfekt Urteilenden sind, sondern fallibel«, sei es letztlich »unvermeidlich, dass wir regelmäßig unterschiedlich darüber urteilen, was richtig ist«. Ohne die durch eine staatliche Ordnung zu schaffende Rechtssicherheit könnten die Menschen die ihnen um ihrer Autonomie willen zustehenden subjektiven Freiheitsrechte letztlich nicht verwirklichen. »Die staatliche Rechtsordnung, deren Gesetzgebung und Rechtsprechung zumindest indirekt Ausdruck meiner autonomen Selbstbestimmung ist, ist demnach der einzige Rahmen, innerhalb dessen sich subjektive Rechte verwirklichen lassen.« Wenn auch der Rechtsstaat in diesem Sinne gleichermaßen Freiheit *und* Sicherheit ermögliche, so bleibe gleichwohl die Freiheit der Maßstab, dem sich die Sicherheitspolitik unterzuordnen habe.

Mit der in der deutschen Rechtsprechung etablierten Figur der »praktischen Konkordanz« zeigt auch **Christian Walter** eine Perspektive auf, wie kollidierende Rechtsgüter – darunter Konflikte zwischen Freiheit und Sicherheit – abwägend miteinander vermittelt werden sollen. Das Postulat eines möglichst »schonenden Ausgleichs« ziele darauf ab, allen im Streit stehenden Grundrechten bzw. vergleichbaren Rechtsgütern nach Maßgabe des im jeweiligen Kontext Möglichen maximal gerecht zu werden, um »möglichst viel von den kollidierenden Rechtspositionen zu erhalten«. Gefordert seien hier gleichermaßen die Legislative wie die Gerichte. Walter legt damit ein Verständnis von »Abwägung« (englisch: »balancing«) dar, das gerade nicht an einer Nullsummenlogik orientiert ist, wie dies die zugrundeliegende Metapher der Waage durchaus suggerieren könnte. Ein anspruchsvolles Verständnis von Abwägung sei für den Umgang mit grundrechtlichen Freiheiten und ihren etwaigen Einschränkungen – ggf. auch im Namen von Sicherheit – unverzichtbar, zumal nur wenige Grundrechte auf einen »absoluten« Schutz rekurrieren könnten, wie er etwa für das Folterverbot gelte. In jedem Fall seien staatliche Eingriffe in grundrechtlich geschützte Freiheitspositionen strikt rechtfertigungsbedürftig, und zwar anhand einer Reihe überprüfbarer

Kriterien, innerhalb derer dem Verhältnismäßigkeitsprinzip eine zentrale kritische Funktion zukomme.

Wie andere Autor:innen dieses Bandes betrachtet auch **Katrin Meyer** den im liberalen Denken meist unterstellten Gegensatz von Freiheit versus Sicherheit als vordergründig. Allerdings sieht sie darin eine ideologische (Selbst-)Täuschung. Tatsächlich zielt der Liberalismus auf die Rechtfertigung staatlicher Sicherheitspolitik, wenn er sie mit dem Ziel begründe, private Freiheit zu schützen. Als paradigmatisch dafür sieht Meyer die politische Philosophie John Lockes an, der um der Sicherung des Eigentums willen nach staatlicher Zwangsbefugnis verlange. »Was also im liberalen Narrativ auf den ersten Blick als Entscheidung *für* die Freiheit [...] erscheint, erweist sich auf den zweiten Blick als Rechtfertigung staatlicher Zwangsgewalt« im Namen der Sicherheit. Noch schärfer zeige sich dies in der jüngeren libertären Sozialtheorie à la Nozick, die zwar auf eine Minimalstaatlichkeit abziele, den Staat dafür aber mit polizeilich-militärischen Gewaltmitteln hochrüste. Es sei daher kein Zufall, dass neoliberale und neokonservative Tendenzen heute vielerorts zusammenfänden. In Anlehnung an Foucault beschreibt Meyer außerdem die Entwicklung subtiler Sicherheitstechniken in der modernen Gesellschaft. Formen der direkten Gewaltausübung seien partiell durch Mechanismen der Steuerung und Regulierung ersetzt worden. Als treibende Kraft sieht sie eine Kapitalisierungslogik am Werk, die sowohl Sicherheit als auch individuelle Freiheit – und damit verbundene Risikobereitschaft – vorantreibe. Abschließend deutet Meyer an, dass eine Alternative darin bestehen könnte, lebensweltlich verankerte Konzepte von Sorge und Solidarität zu stärken.

Eine komplexe Gesamtfigur stellt **Johannes Eichenhofer** vor. Am Beispiel des Schutzes der Privatsphäre führt er den Begriff des Vertrauens als eine vermittelnde Kategorie zwischen Freiheit und Sicherheit ein. Die klassisch-liberale Leitidee eines seine persönlichen Daten souverän kontrollierenden Individuums hält Eichenhofer angesichts der technischen Entwicklung für hoffnungslos anachronistisch. Stattdessen gehe es heute darum, ein kritisches (nicht blindes!) Vertrauen zu ermöglichen. Im Hintergrund steht der Befund, dass kein Individuum die Strukturen der technisch vermittelten Lebenswelt umfassend überschauen könnte. Vertrauen sei insofern ein »Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen«, wie Simmel es bereits formuliert habe. Dem Recht spricht Eichenhofer die Funktion zu, Vertrauen durch Erwartungsstabilisierung innergesellschaftlich und mit Blick auf staatliche Institutionen zu ermöglichen. Damit eröffne es zugleich Räume freiheitlichen Handelns, die sonst gar nicht existieren würden. Eichenhofer illustriert diese Struktur am

Beispiel des Datenschutzes: »Schutzgut [...] ist dann das Vertrauen in die Einhaltung des von Gesetzgebung und Rechtsprechung in Stellung gebrachten und des sich in diesen Bahnen bewegenden, individuell zwischen Betroffenen und datenverarbeitenden Stellen vereinbarten Datenschutzrechts.« Damit sieht Eichenhofer zugleich den klassisch-liberalen Antagonismus von Freiheit und Sicherheit überwunden. Denn das Recht schaffe »*Vertrauen durch Sicherheit*« (Herv. i.O.).

Mit dem Verhältnis von Freiheit und Sicherheit beschäftigt sich aus medienwissenschaftlicher Perspektive **Christoph Neuberger**. Auch er beschreibt mit diesem Begriffspaar ein Spannungsverhältnis, das sich freilich nicht als Nullsummenkonflikt darstelle. Am Umgang mit dem Internet werde einmal mehr deutlich, dass ohne ein gewisses Maß an Sicherheit freie Kommunikation gar nicht denkbar sei. Dazu zählt Neuberger auch Regelungen gegen Hassmanifestationen in den sozialen Medien. Letztere seien nicht etwa legitimer Ausdruck von Meinungsfreiheit, sondern zielten darauf ab, freie Kommunikation durch Einschüchterung und Mobbing zu zerstören. Dies sei nicht nur eine Gefahr für die unmittelbar betroffenen Menschen, die durch das Verschwimmen der Grenzen zwischen öffentlicher und privater Sphäre zunehmend verletzlich würden, sondern auch für die Demokratie insgesamt, die sich im Netz massiven Angriffen durch demokratiefeindliche Kräfte ausgesetzt sehe. Neuberger fordert deshalb ein Bündel von Maßnahmen, darunter »Transparenz über Algorithmen und Datenverwendung sowie Regeln für den Umgang zwischen Nutzer:innen«. Erst dadurch werde »selbstbestimmtes Handeln im Netz möglich«. Die Utopie, wonach das Internet in sich selbst gleichsam freiheitsförderlich wirke, sei jedenfalls gescheitert.

Eine kritische soziologische Sichtweise auf das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit eröffnet **Marie-Kristin Döbler**. Sie beschreibt gesellschaftliche Stereotype vom Alter, die implizit oder explizit unterstellen, Sicherheit sei für alte Menschen generell wichtiger als ihre freie Selbstbestimmung. Der so konstruierte Antagonismus von Freiheit und Sicherheit werde außerdem auf unterschiedliche Lebensbereiche verteilt: Dem Zuhause als dem Ort der personalen Freiheit werde das Heim gegenübergestellt, in dem ein Primat der Sicherheit für die Menschen herrsche, die demzufolge womöglich wie »Insassen« behandelt würden – so jedenfalls eine verbreitete Sichtweise. Im Ergebnis laufe dies darauf hinaus, »das Altern zuhause sowie ein ›ambulant vor stationär‹ als wünschenswerte Ideale [zu] propagieren«. Döbler sieht hier biopolitische Imperative am Werk, die eine Privatisierung von Care-Arbeit zum Ziel hätten. Gegen stereotype Altersbilder setzt sie auf kontextuelle Beschreibungen, durch

die sich zeigen ließe, dass sich die Wirklichkeit »heterogener und komplexer« darstelle. Entgegen einer weithin geteilten Erwartung fühlten sich ältere Menschen im Heim »weit weniger als Insass:innen, viel eher als Bewohner:innen«. Viel hänge davon ab, dass die Menschen in ganz alltäglichen Fragen – etwa bei den Mahlzeiten – eigene Entscheidungen treffen und sich so als Subjekte fühlen könnten. Döbler plädiert dafür, die abstrakten Singulare in der Rede von »Freiheit und Sicherheit« im Blick auf höchst unterschiedliche Kontexte zu überwinden und deshalb im Plural »von Freiheiten und Sicherheiten zu sprechen«.

Gefahren einer »Versicherheitlichung« der Freiheit diskutieren **Katrin Kinzelbach und Eva Pils** am Beispiel der Wissenschaftsfreiheit. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bildet die zunehmende Einflussnahme autokratischer Staaten – exemplifiziert am neototalitären Parteistaat China – auf die internationale Wissenschaftsfreiheit. Von Pressuren betroffen seien nicht nur chinesische Forschende und Studierende, denen oft ganz direkt nahegelegt werde, im Ausland »Chinas Geschichte richtig zu erzählen« (so eine Formulierung des chinesischen Bildungsministeriums). Auch internationale Forscher:innen stünden in Gefahr, dem Erwartungsdruck chinesischer Institutionen sukzessive nachzugehen und dabei ggf. Selbstzensur zu praktizieren. Für Kinzelbach und Pils steht die Notwendigkeit außer Zweifel, auf solche Pressuren zu reagieren. Sie begrüßen deshalb das allmählich entstehende diesbezügliche Problembewusstsein. Zugleich aber diagnostizieren sie »eine Versicherheitlichung der Debatte über die Verteidigung der Wissenschaftsfreiheit«, die teils in den »Ruf nach mehr Regulierung« münde, was aus menschenrechtlicher Sicht problematisch sei. Dagegen plädieren die Autorinnen für einen differenzierten Ansatz, der die Freiheit der Forschenden nach allen Seiten hin respektiert und zugleich die Institutionen der Forschung verstärkt in die Pflicht nimmt. »Universitäten in liberalen Demokratien haben [...] die institutionelle Verantwortung, sich gegen autokratische Propaganda zu wehren, aber gleichzeitig [...] die Freiheit aller Mitglieder der Universität zu sichern, ihre Meinung frei zu äußern [...].«

Rückblicke und Rückfragen

Der Band mündet in ein rückblickendes Schlusskapitel. Es geht dabei nicht darum, eine »Summe« zu ziehen oder eine Synthese der einzelnen Beiträge zu formulieren. Dies wäre schon deshalb nicht sinnvoll, weil die in den Tex-

ten aufgezeigte Facettenvielfalt in der Freiheitssemantik explizit fragmentarisch bleibt. Stattdessen sollen die von den Herausgeber:innen angestellten abschließenden Betrachtungen die verschiedenen Beiträge noch einmal untereinander in Beziehung setzen. Zu diesem Zwecke werden mehrere systematische Linien aufgezeigt, in denen sich die in den einzelnen Texten vorgetragenen Befunde und Positionen miteinander vergleichen, kontrastieren oder als komplementär aufweisen lassen.

I Zum Einstieg

Die Idee der Freiheit – und ihr Wert

Otfried Höffe

Philosophen pflegen in der Regel eine nüchterne Sprache. Die Aufgabe, Emotionen zu wecken, überlassen sie Predigern und politischen Festrednern. Bei der Freiheit ist jedoch zu Beginn Pathos nicht bloß erlaubt, vielmehr sogar geboten. Denn die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus.

Meinem Titel gemäß beginne ich mit der Idee der Freiheit, werfe einen Kurzblick in die Freiheitsgeschichte, kläre als Drittes den Begriff der Freiheit und spreche danach anhand von fünf Themenbereichen über den Wert der Freiheit. Dieser ist selbstverständlich nicht ökonomisch gemeint, sondern bedeutet, der Welt des Monetären enthoben, einen normativen Leitbegriff und ein höchstrangiges Orientierungsmaß. Also:

Die Idee der Freiheit

Es ist die Freiheit, die den *Homo sapiens* in drei Hinsichten aus dem Kontinuum der Natur heraushebt: Sie ist eine Wirklichkeit für unsere Gattung, denn die Freiheit von Instinkten und weiteren Naturzwängen definiert das Menschsein. Sie ist zweitens eine Aufgabe, da in beiden Dimensionen, der Gattung und dem Individuum, die Freiheit zunächst mehr latent als aktuell gegeben ist. Nicht zuletzt hat sie einen visionären Charakter, sichtbar etwa als Sehnsucht nach Freiheit von Gewalt, in der europäischen Aufklärung als Verlangen nach der Religions-, Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit, ferner im Kampf gegen die Privilegien, zunächst von Adel und Kirche, später des Bürgertums, wieder später des Mannes usf.

In allen drei Dimensionen kann die Freiheit in Konflikte mit der Sicherheit geraten, die jedoch je nach Themenbereich unterschiedlich ausfallen. Schon

aus diesem Grund ist es nicht sinnvoll, in unsere Verfassung ein Grundrecht auf Sicherheit aufzunehmen.

Ein Blick in die Geschichte

Unser Zeitalter, immer noch mehr eine Epoche der Moderne als der Postmoderne, wird vom Ideal der Freiheit beflügelt. Eine erste politische Revolution, die der Vereinigten Staaten, erfolgt als Befreiung von britischer Herrschaft. Die zweite Revolution, die der Franzosen, stellt an die Spitze das Prinzip der *Liberté*. Die Freiheitskriege von 1813–1815 befreien Deutschland von französischer Herrschaft. Die Arbeiterbewegung folgt dem revolutionären Lied: »Brüder, zur Sonne, zur Freiheit«. Nach dem Zweiten Weltkrieg werden nach und nach die Kolonialherrschaften abgeschüttelt, später osteuropäische Länder von der sowjetischen Herrschaft frei.

Gemäß diesem Kurzblick in die europäische Freiheitsgeschichte scheint diese in der Neuzeit anzufangen. In Wahrheit liegen ihre Wurzeln viel weiter zurück. In Sophokles' Tragödie »Antigone« (Vers 471–473), also vor etwa zweieinhalb Jahrtausenden, leistet die Titelheldin, was wir heute staatsbürgerlichen oder zivilen Ungehorsam nennen. Für ihre Verletzung eines königlichen Gebotes beruft sie sich auf die »ungeschriebenen Gottesgebote, die wandellosen, die nicht von heute oder gestern stammen«. Seitdem wohnt der europäischen Kultur ein autoritätsrenitenter Impuls inne. Er hilft der Freiheit, in den Rang einer, vermutlich sogar *der* Leitidee des abendländischen Geistes aufzusteigen.

Die Idee bildet sich wie angedeutet in der griechischen Antike heraus. Sie wird später um römische, christliche, auch germanische Gedanken angereichert. In der Neuzeit erlangt sie einen übermächtigen, letztlich singulären Status, weil sie zum Kern einer universalen Rechtsmoral geworden ist.

Begriffsgeschichtlich gesehen spielt die rechtliche Bedeutung die herausragende Rolle. Sprachgeschichtlich gehen das Adjektiv »frei« und das Substantiv der »Freie« auf ein altisländisches »frjáls« zurück, das eine Person »mit freiem Hals« auszeichnet. Frei ist also jemand, dessen Hals in kein Joch eingespannt ist, der also nicht als Leibeigener oder Sklave einem anderen, sondern nur sich selbst dient. Ähnlich heißt bei den Griechen *eleutheros*, frei, wer um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen lebt.

Diese knappen Hinweise widersprechen zwei verbreiteten Fehleinschätzungen: Der Gedanke des Menschen als eines Selbstzweckes wird nicht in der

Neuzeit geboren, und die vorneuzeitlichen Ansätze entstammen nicht nur dem jüdisch-christlichen Denken, sondern ebenso, vermutlich noch stärker der heidnischen Antike.

Zunächst hat die Freiheit als ein Rechts- und Politikbegriff eine bloß partikulare Bedeutung. Sowohl in der griechischen als auch in der römischen und der germanischen Welt ist lediglich der »Freie« ein vollwertiges Mitglied seiner Gemeinschaft. Im Gegensatz zu den Hörigen und den Erbuntertänigen, zu den Leibeigenen und Sklaven, lebt er um seiner selbst willen, unabhängig von fremder Gewalt und Macht und wirkt gleichberechtigt am politischen Leben mit.

Da der Schutz, den die Rechtsgemeinschaft ihren Vollmitgliedern bietet, auf Gegenseitigkeit beruht, sitzen die Freien »im selben Boot«. Infolgedessen ist die Idee der Freiheit mit der Idee der Solidarität sachverwandt. Mehr noch: Da die Freien sich kennen, miteinander arbeiten und sich gegenseitig stützen und schützen, pflegen sie untereinander eine freundschaftliche Verbundenheit, die heute in einer staatsbürgerlichen Freundschaft, einer *civic friendship*, besteht.

Nun haben den skizzierten Selbstzweckcharakter nicht nur Individuen, sondern auch soziale Einheiten. Gemäß dieser zweiten, erneut vorneuzeitlichen Bedeutung beansprucht die griechische Stadtrepublik, die Polis, für sich eine zweidimensionale Autonomie: im Inneren, hier im Gegensatz zur Tyranis, die Selbstgesetzgebung und nach außen die Unabhängigkeit von Fremdherrschaft. Daraus speist sich ein Selbstbewusstsein, das nach heutigen Begriffen von Nationalismus nicht frei ist: Wer nicht griechisch spricht, ist, wie es lautmalend heißt, ein Barbar, ungebildet und kulturell ein Rohling.

In der Spätantike erweitert die führende Philosophenschule, die Stoa, die Freiheitsidee, verkürzt sie aber auch zum radikal apolitischen Gedanken einer rein inneren Freiheit. Im Christentum erfährt dieser Gedanke eine religiöse Überhöhung, die mit Faktoren einhergeht, die zumindest auf den ersten Blick die Freiheit gefährden, nämlich die Gedanken der Vorherbestimmung (Prädestination) und der göttlichen Gnade.

Die Moderne schließlich hebt in einem vielleicht noch immer nicht abgeschlossenen Prozess nach und nach alle Privilegien auf. Der Grund der fortschreitenden De-Privilegierung liegt in der Freiheit selbst. Denn die elementare Fähigkeit des Menschen, aus eigenen Stücken, also freiwillig, aus freiem Willen, zu handeln, ist an den Rechtsstatus des Freien nicht gebunden. Aus diesem Grund bringt diese den Menschen auszeichnende Fähigkeit eine revolutionäre Sprengkraft mit sich, nämlich die Forderung, alle Vorrechte aufzu-

heben, womit die Freiheit zum nicht mehr bloß latenten, sondern aktuellen Wesensmerkmal jedes einzelnen Menschen aufsteigt.

In diesem Sinn hat Karl Marx Recht: »Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der anderen«¹. Dieses Bekämpfen kann allerdings so gefährlich werden wie in Zeiten der Französischen Revolution der Jakobinerterror. Neuerdings erhalten Journalisten oder Lehrer, die die Freiheit der Meinung und der Kunst praktizieren, Morddrohungen oder werden sogar selbst als bloße Besucher einer christlichen Kirche tatsächlich ermordet.

Ob wir an die Aufklärung als Befreiung von Aberglauben und von der Bevormundung durch Staat und Kirche denken, ob an die Emanzipation von Naturzwängen und mühevoller Arbeit, ob an den Abbau von Privilegien, an die Kontrolle politischer Macht und die Demokratie als Selbstbestimmung der Betroffenen – diese und weitere für die Moderne typischen Prozesse werden gern »emanzipatorische« Prozesse genannt, sind jedenfalls von der Idee der Freiheit inspiriert.

Zum Begriff der Freiheit

Kontroversen um die Freiheit tauchen nicht etwa erst bei Fragen der Sicherheit auf, die ohnehin vielfach um der Freiheit willen ins Spiel kommen. Eine veritable Ablehnung von Freiheit praktizieren autoritäre Staaten, auf andere Weise etliche Hirnforscher, sofern sie, was ich noch erläutern werde, einen Neurodeterminismus vertreten.

Diese drei Themenbereiche – Güterabwägung der Freiheitsidee mit Fragen der Sicherheit, Widerspruch gegen die Freiheit in autoritären Regimen, Ablehnung der Freiheit im Neurodeterminismus – deuten eine enorme Vielfalt von Freiheitsphänomenen an. Glücklicherweise finden sich trotzdem Gemeinsamkeiten; sie zeigen sich entlang von zwei Begriffspolen:

In der negativen Bedeutung, der »Freiheit von«, bezeichnet der Ausdruck der Freiheit eine Unabhängigkeit, die Ablehnung von Zwang und Fremdbestimmung, die Negation von Einmischung und Bevormundung. Die positive Fähigkeit hingegen, jene »Freiheit zu«, besteht in der Fähigkeit, sich selber Ziele zu setzen und Mittel zu wählen, also in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die ein Leben nach den eigenen Vorstellungen erlaubt.

1 Marx: Debatten über Preßfreiheit, S. 143.

Im negativen Sinn frei sind Menschen, die aus einem Gefängnis oder einer Lagerhaft entlassen werden, die drückenden Schulden oder einem Lockdown entkommen oder die eiserne Regeln und starre Abläufe überwinden.

Zu den existenziell wichtigsten negativen Freiheiten gehört die Freiheit von Angst. Kinofreunde erinnern sich an den Fassbinder-Film »Angst essen Seele auf«². Seit Sokrates sorgt sich die Philosophie um eine Angstfreiheit gegenüber dem Sterbenmüssen. Zur Hoffnung, der Tod müsse nicht zu früh eintreten und der Sterbeprozess nicht zu schmerzhaft verlaufen, hilft eine der ältesten Professionen der Menschheit, die Medizin mitsamt der Pharmazie, früher als Heilkräuterkunde bekannt. Da sie nicht von aller existenziellen Angst befreien, fordern Philosophen seit der Antike den Menschen zu einer Eigenleistung auf, zu einer Selbsterziehung zur Gelassenheit gegenüber dem Unabwendbaren, die sich zu einer Heiterkeit der Seele noch steigern lässt.

Gegen weitere Ängste gibt es externe Hilfen, wie der Ökonom und Philosoph, Amartya Sen, der diesjährige (2020) Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels, betont. Von den deplorablen Verhältnissen seines Heimatlandes, Indien, motiviert, hebt er die Bedeutung der Schulbildung und den Kampf gegen Unterernährung sowie gegen das dortige Kastenwesen hervor.³ Dadurch lassen sich aber nicht, wie Sen hofft, alle Ängste überwinden. Wem der Partner oder ein Kind stirbt, oder wer von einem Freund verraten wird, dem helfen die genannten Dinge wenig.

Wird man in einem emanzipatorischen Prozess von Zwängen frei, so öffnet sich die positive Freiheit, die »Freiheit wozu«. Ihretwegen kann man endlich tun und lassen, woran einem gelegen ist.

Beide Kernbedeutungen umfassen ein enormes Verwendungsspektrum. »Die Gedanken sind frei« – nach diesem Volkslied dürfen die Gedanken, von nichts und niemandem zensiert, nach Lust und Laune vagabundieren. Schon in der schlichten Form von Tagträumen befreit man sich von der oft drückenden Alltagswelt. Begabte Schriftsteller, auf andere Weise Maler, Bildhauer und Komponisten, bringen eine der Enge und den Zwängen der Wirklichkeit entlohene neue Welt hervor.

Im persönlichen Sinn ist auch derjenige frei, der sich den äußeren »Eitelkeiten der Welt« wie Macht, Wohlstand oder Prominenz entzieht. Dieser Freiheit darf sich allerdings nicht rühmen, wer die Verzichtes als künstlerische Per-

2 Rainer Werner Fassbinder: Angst essen Seele auf (1974).

3 Vgl. Höffe: Friedenspreisträger Amartya Sen, in: NZZ online vom 28.10.2020.

formance zelebriert. Dann fällt er nämlich in eine neue Unfreiheit, in die eigene Eitelkeit.

Nach diesen Bemerkungen zum zweipoligen Begriff erörtere ich den Wert der Freiheit am Beispiel ausgewählter Bereiche. Ich setzte bei der schon erwähnten Freiheit von Naturzwängen an, die der Mensch mit Hilfe von Medizin, Pharmazie und Medizintechnik sich zu erlangen sucht:

Medizin

Offensichtlich schränken die drei zum Menschsein gehörenden Gefahren, zu erkranken, einen Unfall zu erleiden und nicht bloß überhaupt, sondern ziemlich jung zu sterben, die Freiheit ein. Unter sonst gleichen Bedingungen ist der gesunde Mensch freier als der kranke. Ein Kranker, dem man Atemnot und Schmerzen lindert, ist freier als der, dem diese Linderung fehlt. Schließlich ist, wer ein längeres Leben erwartet, freier, als wer in jungen Jahren zu sterben hat.

Ich erlaube mir eine Verallgemeinerung: Die moderne Medizin mitsamt Pharmazie und Medizintechnik bietet dem Menschen ein immer reicheres Potenzial, sich von Naturzwängen zu befreien. Dabei ist ein Großteil der Hilfen, beispielsweise die gegen Säuglings- und Müttersterblichkeit, gegen zahllose Krankheiten und bei vielen Unfallopfern, hochwillkommen und sowohl rechtlich als auch ethischen Bedenken enthoben.

Probleme tauchen andernorts auf. Ich übergehe die existenziell wichtigen Fragen zu Lebensbeginn und Lebensende und schaue aus aktuellen Gründen nur auf Pflegeheime und Intensivstationen. Hier kann die Besuchsfreiheit der nächsten Angehörigen, auch das Recht, nicht wegen Vereinsamung depressiv zu werden, mit der Sicherheit des Betreuungs- und Behandlungspersonals und der Sorge vor Infektionsketten kollidieren.

Vergleichbare Probleme tauchen bei Kindergärten, Schulen und Hochschulen auf. Bei ihnen steht das Recht auf realen Unterricht und die gewohnten Sozialkontakte, auch das Recht von Eltern, vom Homeschooling räumlich und emotional entlastet zu werden, in Konkurrenz zu Sicherheitsbedürfnissen. Man darf als Zeitungsleser und Großvater von sechs Enkeln sagen: Hätten die Ministerien und Schulen in den vielen Wochen der Ferien sich nicht besser auf ein sowohl kind- und jugend- als auch sachgerechtes Verhalten zur Virokratie einstellen können?

Als zweites Thema und zugleich fünften Argumentationsschritt erörtere ich:

Das Paradox politischer Freiheit

Das Selbstverständnis unseres Gemeinwesens als freiheitliche Demokratie verdrängt ein Problem, das für die politische Moderne wesentlich ist: Die Kerngrammatik jeder Staatsordnung, das Recht, verbindet sich nicht etwa zufällig, sondern wesentlich mit einer Zwangsbefugnis. Sie zeigt sich zum Beispiel in den Formvorschriften für einen rechtsgültigen Vertrag, in der Steuerpflicht und den strafbewehrten Verboten von Kriminalität. Auch für den freiheitlichen Staat ist also das Gegenteil von Freiheit, der Zwang, unverzichtbar.

Zur Aufklärung dieses Paradoxes bedient sich die politische Philosophie eines Gedankenexperiments. Dieses, »Naturzustand« genannt, geht von der Gegenannahme aus, dem Gedanken einer Freiheit von aller Herrschaft. Diese Freiheit schließt allerdings, wie der große Rechts- und Staatsphilosoph der frühen Neuzeit, Thomas Hobbes, zu Recht erklärt, »ein Recht selbst auf den Körper eines anderen«⁴ ein. Weil folglich eine unbegrenzte Freiheit sogar die elementare Freiheit der Mitmenschen bedroht, ist es im Interesse von jedem, den Naturzustand zu überwinden und dessen Gegenteil zu etablieren, den Zustand eines zwangsbefugten Rechts und der ihm dienenden politischen Herrschaft. In diesem Sinn schränkt der freiheitliche Staat die Freiheit um der Freiheit willen ein. Dabei bedient er sich zweier Mittel.

Grundfreiheiten: Menschenrechte

Die so weit skizzierte Alternative zur großen Utopie, der Herrschaftsfreiheit, ergibt sich aus einem in der Philosophie prominenten Argumentationsmuster, der bestimmten Negation: Weil sich die These, die Freiheit zu allem, bei näherer Betrachtung als Freiheit zu nichts entpuppt, ist die schrankenlose Freiheit – darin besteht die Negation und Antithese – einzuschränken, dies allerdings nur so weit, wie es zugunsten realer Freiheit erforderlich ist.

Die prägnante Formulierung dieses dritten Argumentationsschrittes, der Synthese, verdanken wir Immanuel Kant: »Das Recht«, gemeint ist eine elementare Gerechtigkeit, ist »der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann«⁵.

4 Hobbes: Leviathan, Kap. 14.

5 Kant: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, § B, 230.

Gemäß verschiedener Aspekte des Zusammenlebens fächert sich dieses eine Grundprinzip in eine Vielzahl von mittleren Prinzipien, von Grundfreiheiten, auf. Als universal gültige Bedingungen zurechnungsfähiger Wesen haben sie den Rang von Menschenrechten. Gemäß der einschlägigen Rhetorik sind es angeborene, natürliche, unveräußerliche und unverletzliche Rechte des Menschen als Menschen. In den Worten eines anderen großen Freiheitstheoretikers, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, heißt es im wörtlichen Sinn lapidar, nämlich wie in Stein gemeißelt: »Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist, – dieß Bewußtseyn [...] ist von unendlicher Wichtigkeit«⁶.

Um nun diesen Grundgedanken auszubuchstabieren, ist das Prinzip der gleichen Freiheit um Elemente der *Conditio humana* zu ergänzen. Dass zum einen der Mensch ein sprach- und vernunftbegabtes Lebewesen (*zôon logon echon*⁷), zum anderen ein seiner Natur nach politisches Lebewesen (*physei politikon zôon*⁸) ist, diese zwei Bestimmungen sind unstrittig und bekannt. Rechtskonsequenzen zieht aber erst die Moderne:

Als Lebewesen braucht der Mensch einen Leib; als Vernunftwesen die benötigten Dinge, die die Sprach- und Vernunftbegabung zu entwickeln und auszuüben erlauben, als Politikwesen schließlich die Freiheit, aktiv und passiv an der Gestaltung seines Gemeinwesens mitzuwirken. Ein Gemeinwesen, das diese drei Gruppen von Grundfreiheiten in den Rang von positiven Rechten, von Grundrechten, erhebt, darf seinem Kern nach als freiheitlich gelten. Wenn es hingegen sie verweigert, ist es als unfrei, bei gesteigerter Unfreiheit als tyrannisch oder sogar totalitär zu qualifizieren. Die politische Folge liegt auf der Hand: Selbst wenn die Gesetze und Institutionen eines Staates noch so gut innere und äußere Sicherheit, auch wenn sie Koordination, Effizienz und Stabilität, darüber hinaus sogar wirtschaftliches Wohlergehen verbürgen, zugleich aber den Grundfreiheiten widersprechen, sind die Rechts- und Staatsordnung zu ändern.

Der klassische Liberalismus versteht die »negativen« Freiheitsrechte in erster Linie als Abwehrrechte gegen den Staat. Aus leidvoller Erfahrung mit dem absolutistischen Obrigkeitsstaat plädiert er für das Recht jedes Individuums, seine Überzeugungen frei zu bilden und ihnen gemäß das eigene Leben frei zu gestalten. Dieses Plädoyer ist richtig, aber nur zu einem Drittel

6 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 209.

7 Z.B. Aristoteles: Politik, Buch I, Kap. 2, 1253 a 9f.

8 Ebd., 1253a 21.

wahr. Nach dem ersten, in systematischer Hinsicht voranzugehenden Drittel ist gemäß dem Gedankenexperiment des Naturzustandes die persönliche Freiheit zunächst einmal von den Mitmenschen bedroht. Dieser Bedrohung tritt der Staat entgegen. Seine drei Gewalten, die Legislative, die Exekutive und die Justiz, schützen primär die persönliche Freiheit gegen Übergriffe der Rechtsgenossen. Sekundär ist die persönliche Freiheit aber auch gegen mögliche, absolut reale Übergriffe des Staates zu schützen, und in dieser Bedeutung sind die Freiheitsrechte auch Abwehrrechte gegen den Staat.

Das letzte Drittel: Für die beiden Seiten des vernunftbegabten Lebewesens, für ein »eigenes Leben« und für »eigene Überzeugungen«, braucht es teils Güter, teils Dienstleistungen, nicht zuletzt Chancen, weshalb ein aufgeklärter Liberalismus, im Gegensatz zum klassischen Liberalismus, sich mit der negativen Freiheit nicht begnügt. Im Gegensatz zu Kritikern der Idee von sozialen (Freiheits-)Rechten oder des Gedankens der Sozialstaatlichkeit, zusätzlich des Umwelt- und Klimaschutzes, trägt ein Gemeinwesen eine Mitverantwortung auch für das Gesundheits- und das Bildungswesen, für die Rahmenbedingungen der Berufs- und Arbeitswelt und für Situationen wie Arbeitslosigkeit, Krankheit, Unfall und Alter.

Gewaltenteilung

Beim zweiten Mittel gegen ein Übermaß an Zwang kann ich mich kurzfassen: In einem freiheitlichen Staat herrscht Gewaltenteilung, wobei in verfassungstheoretischer Hinsicht der Vorrang beim Parlament liegt.

Vier große Fragezeichen

Für die genaue Abwägung zwischen der persönlichen Freiheit und einer ihrer Sicherung dienenden Freiheitseinschränkung gibt es keine Patentrezepte. Für unsere Zeiten der annähernden Herrschaft eines Virus, zugespitzt einer Virokratie, ist sowohl in der Praxis der Politik als auch in deren interdisziplinärer Theorie mit Streit zu rechnen. Auch der Philosophie ist kein allen Kontroversen enthobenes Urteil möglich. Einige Fragezeichen bleiben ihr jedoch erlaubt. Ich formuliere sie als jemand, der sich seit mehr als drei Jahrzehnten mit Medizinethik befasst, der etliche Jahre Präsident der einschlägigen Schweizer Nationalen Ethikkommission (NEK) war, der Mitglied des Expertenrates von Nordrhein-Westfalen war und schon seit einem halben Jahr, seit Anfang Mai 2020, in der Neuen Zürcher Zeitung und andernorts Stellung nimmt.

Hier mein erstes Fragezeichen: Masken-, Hygiene- und Abstandspflichten sind relativ harmlose Freiheitseingriffe, die um der Sicherheit der Bürger und Bürgerinnen gut vertretbar sind. Bei Kontaktbeschränkungen hingegen, bei Versammlungsverboten, Sperrstunden, gelegentlich sogar Ausgangssperren greift die Coronapolitik sehr tief in persönliche Rechte und Freiheiten ein. Freiheitseingriffe bedürfen der Rechtfertigung; die Beweislastlage liegt nicht bei dem, der die Freiheit beansprucht, sondern bei dem, der sie einschränkt. Dabei genügt es nicht, pauschal ein »geeignet, erforderlich und verhältnismäßig« zu behaupten. Es muss schon sehr genau geschehen. Hier meine erste Frage, genauer die Frage 1a: Wenn Theater-, Konzert- und Opernhäuser, auch Kinos ein akribisches Hygienekonzept erarbeitet haben, nach welchem Kenntnisstand, robustem Wissen, sind die Konzepte deutlich unzureichend, um zu rechtfertigen, was jetzt beschlossen ist: Warum sollen sie trotzdem und alleamt geschlossen werden? Mit der Anschlussfrage: Warum zählt man die Kultur zur Unterhaltung statt zur Bildung?

Nur als kleine Zusatzfrage: Warum hat Salzburg für seine Sommerfestspiele ein relativ großzügiges Konzept entwickeln und allem Anschein nach auch erfolgreich durchführen können, was in Deutschland den Theater-, Konzert- und Opernhäusern, auch den Kinos nicht erlaubt wurde?

Meine zweite Teilfrage, Frage 1b, betrifft die analoge Situation der Gaststätten und Restaurants: Gibt es robustes Wissen dafür, dass die erneut recht akribisch ausgearbeiteten Hygienekonzepte so deutlich unzureichend sind, dass sie die Freiheit beider Seiten, der Gaststättenbetreiber mit ihrem Personal und der Gaststättenbesucher, pauschal einzuschränken rechtfertigen? Dann schließt sich eine zweite, erneut keineswegs kleine Frage an: Kurz vor dem Beschluss der Bundesregierung und der deutschen Ministerpräsidenten, einen zweiten, verharmlosend als »mild« erklärten »Lockdown« zu verfügen, haben eine Reihe von Ärzten und Virologen vor »apokalyptischen Bedrohungsszenarien« gewarnt, die eine pauschale Lockdown-Regelung zu rechtfertigen scheinen, die in Wahrheit die Gesellschaft zwar in ein künstliches Koma versetzt, aber »weder zielführend noch umsetzbar« sei. Warum hat die Politik diese Einwände nicht ernster genommen und entweder geringere Freiheitseinschränkungen verfügt oder für die (angebliche) Notwendigkeit strengerer Einschränkungen genauere Argumente vorgeschlagen?

Erneut eine Zusatzfrage: Nach Ansicht von Fachleuten gibt es ziemlich verlässliche Schnelltests. Warum gibt man ihnen nicht die Chance, geringere Freiheitseinschränkungen zu verfügen? Warum macht sich die Politik nicht einmal

die Mühe, eine derartige Rückfrage aufzugreifen und wenn es dann zutreffen sollte, die Schnelltests als unzureichendes Mittel zu erklären?

Wenn, so scheint es, die Hauptursachen anderswo, etwa bei privaten, aber schwerer kontrollierbaren Partys, liegen, warum geht man dann die in der Corona-Bekämpfung wenig effizienten Nebenwege zur hinsichtlich der Freiheitseinschränkung wirksamen Hauptfolge?

Meine dritte größere Frage wird erfreulicherweise seit Kurzem vom Bundestagspräsidenten ernst genommen: Hat sich das Gewicht vom Parlament über das notwendige Maß hinaus zur Exekutive verschoben? Die ersten parlamentarischen Debatten fielen nämlich auffallend kurz aus. Bundesregierung und die Länderregierungen wurden in einem weiten, eventuell zu weiten Umfang ermächtigt, was sich, zugespitzt, gewiss auf eine Selbstentmündigung der Parlamente beläuft. Denn die Legislative verzichtete bei der Ermächtigung der Exekutive auf Zustimmungsvorbehalte und auf eine klare Befristung der Maßnahmen. Diese hätte man durchaus – aber nur nach erneuter Beratung im Parlament! – verlängern können.

Die mit einer Stärkung der Legislative einhergehenden öffentlichen Debatten hätten eine gesundheitspolitisch hocheffiziente Nebenwirkung: Die Zustimmung zu Freiheitseinschränkungen, vorausgesetzt, dass man ihre Notwendigkeit glaubhaft macht, würde die gelebte Zustimmung erleichtern.

Eine weitere Machtverschiebung ist erfreulicherweise inzwischen aufgehoben: dass die Justiz viele Wochen geschwiegen hat.

Mein letztes, keineswegs unwichtiges Fragezeichen: Wenn man ein emotionales Freiheitsrecht, das Recht auf keine unnötigen Ängste, anerkennt, drängen sich erneut Zweifel auf. Haben beide Seiten, die zweite Gewalt in der Politik, die Exekutive, und die vierte Gewalt, die Medien, hier vor allem die öffentlich-rechtlichen mit ihrem hohen Maß an Corona-Nachrichten und Corona-Spezialsendungen, hier richtig agiert? Zunächst spielten über Wochen die einschlägigen Nachrichten aus China, Wuhan, fast keine Rolle. Dann ließ man sich von den Bildern aus Bergamo zu panikähnlichen Reaktionen verleiten. Hätte man nicht das Mitleid mit den dortigen Menschen und eine Hilfsbereitschaft mit der Einsicht, zumindest Vermutung, verbinden können, dass für Deutschland, unter anderem wegen eines anderen Gesundheitswesens, derartige Verhältnisse nicht zwingend zu befürchten waren? Die von der Flüchtlingskrise bekannte, eine politische Zuversicht ausstrahlende Devise »Wir schaffen das« wäre hier vernünftig gewesen, vorausgesetzt, man hält die Bürger nicht a priori für unmündig. Es ist doch merkwürdig, genau genommen sogar ärgerlich, dass in der Bildungs- und Demokratiepoltik seit

mehr als einem halben Jahrhundert auf den mündigen Bürger hingearbeitet wird und man jetzt unausgesprochen oder sogar ausdrücklich die Bürger zu unmündigen Untertanen erklärt. Der autoritäre Obrigkeitsstaat, den wir endgültig überwinden wollten, tritt in einer neuen, bislang unbekanntem Gestalt auf: mit einem Versprechen, das er gar nicht halten kann, dem der Rundumsicherheit.

Mit diesen Fragezeichen verlasse ich das fünfte Themenfeld und gehe zu einem neuen über.

Freiheit im elektronischen Weltnetz

Bei diesem Thema kommt ein junges, aber keineswegs geringes Freiheitsrecht zur Sprache, die Freiheit zur informationellen Selbstbestimmung. Wollen wir nämlich unser Zeitalter von einer einzigen Technik her bestimmen, so besteht sie in einer Voraussetzung und zugleich im dominanten Medium der Globalisierung, der Digitalisierung, einschließlich dem elektronischen Weltnetz, dem Internet.

Zur Diskussion steht dabei sowohl die Freiheit zur zensurfreien Kommunikation als auch die Freiheit vor Eingriffen in die Privatsphäre. Folglich braucht es, wie bei manch anderem Freiheitsrecht, eine Güterabwägung, allerdings nicht eine zwischen Freiheit und Sicherheit, sondern das Abwägen der einen gegen die andere Freiheit.

Nach einem ersten, technischen Freiheitsgewinn, darüber hinaus zweiten, sozialen Freiheitsgewinn verlieren räumliche Entfernungen an Gewicht, werden Ereignisse weltweit so gut wie gleichzeitig wahrgenommen und Informationen in Sekundenschnelle ausgetauscht. Nicht zuletzt gibt es nach dem Muster dieses partiellen Symposions revolutionär neue Formen audiovisueller Kommunikation, die zudem preisgünstig sind und die CO₂-Belastung verringern.

Schauen wir näher hin. Ein dritter Freiheitsgewinn ist demokratietheoretischer und demokratiepraktischer Natur: Für eine weltweit gleiche Dichte von Geräten und deren Benutzern sorgt das Netz zwar nicht. Wo immer man die Geräte benutzt, werden aber alle Orte der Welt, werden alle Personen, Unternehmer und Staaten gleichbehandelt. Um teilzunehmen, braucht man weder Macht noch Prestige noch Reichtum. Außerdem wird die Zensur autokratischer Staaten unterlaufen, in manchen Ländern freilich mit begrenztem Erfolg.

Einen weiteren Demokratisierungsgewinn bieten die Suchmaschinen einschließlich der Internet-Enzyklopädien. Das heute berühmteste Lexikon ist nicht mehr der Brockhaus, auch nicht die Encyclopedia Britannica, sondern eine Enzyklopädie, die dank einer anonymen Gemeinschaft von Bearbeitern kostenfrei, überdies mittlerweile in seinen ständig à jour gebrachten Einträgen ziemlich verlässlich funktioniert: Wikipedia. Wikipedia bietet nun (1) jedermann (2) in Sekundenschnelle (3) den Zugang zum (fast) gesamten Wissen der Welt. Die mit Gutenbergs Erfindung beweglicher Drucklettern begonnene Befreiung von den Privilegien der damals wenigen Adels-, Kloster- und Universitätsbibliotheken gelangt dabei zu einer gewissen Vollendung.

Manche erwarten von der Digitalisierung einen weiteren Demokratisierungsgewinn: eine Verflüssigung der Politik, jene »liquid democracy«⁹, die die (Über-)Macht der Parteien brechen könne. Denn dank der digitalen Revolution könne jeder einzelne Bürger potenziell über jedes Thema entscheiden, womit an die Stelle der Parteien-Demokratie eine Computer-Demokratie träte.

Diese Erwartung wurde übrigens schon vor einem halben Jahrhundert vom U.S.-Philosophen Robert Paul Wolff formuliert. Sie übersieht aber dreierlei. Erstens heißt die bisherige Hauptinstanz der Legislative nicht zufällig »Parlament«; sie ist nämlich ein Ort, an dem erst debattiert, also gesprochen wird, bevor man zur Entscheidung schreitet. Zweitens werden parlamentarische Debatten in der politischen Öffentlichkeit von vor-, mit- und nachlaufenden Diskussionen begleitet, die der Bürgerschaft ein zusätzliches Mitspracherecht verleihen.

Drittens darf man die Folgen der digitalen Revolution, namentlich die Gestaltungsmöglichkeiten sozialer Medien wie Facebook, Twitter und Co., nicht überschätzen. Die Neuen Medien können zwar wie schon die klassischen Medien, vermutlich sogar noch leichter, Internet-Kampagnen zu einer Protestlawine anwachsen lassen. Um eine politische Macht zu werden, muss man aber immer noch die traditionelle Politik betreiben, also eine Partei gründen, Versammlungen abhalten, mit Menschen reden, verhandeln und Kompromisse eingehen.

Nicht zuletzt zeigen spektakuläre Fälle von Datenklau und Datenausspähung selbst durch sogenannte befreundete Geheimdienste, welche Gefahren und Unsicherheiten die digitale Welt generell und ihre riesigen Datenmengen (Big Data) im Besonderen bergen. Freilich gibt es auch Sicherheitsgewinne, etwa sofern Terroranschläge verhindert werden.

9 Vgl. Vogelmann: Flüssige Betriebssysteme.

Zu den schon genannten Freiheitsgewinnen kommt ein ökologischer Gewinn hinzu: Wer im Internet surft, statt ein Auto oder ein Flugzeug zu benutzen, spart Energie und verringert die Umweltbelastung. Nicht zuletzt steigt seine Rechtssicherheit, denn zumindest Leib und Leben bleiben ungefährdet.

Ein purer Freiheitsgewinn findet allerdings nicht statt. Die digitale Revolution kann den *Homo sapiens* nicht in einen *Homo digitalis* umwandeln. Denn vom facettenreichen Kunden der Güter- und Dienstleistungswelt bis hin zum Patienten, nicht bloß dem aktuellen, sondern auch dem potenziellen Patienten, wird der Mensch – hoffentlich nur beinahe – vollständig vermessen. Hinzukommt, dass insbesondere Google eine monopolnahe Vormachtstellung besitzt, die mangels effektiver Kontrolle ihre Macht über digitale Werbung ungebremst ausweiten kann. Schließlich will Facebook zwar nur Menschen zusammenbringen, birgt aber auch massive Risiken, beispielsweise der Wahlbeeinflussung, weshalb Kritiker generell von einer mächtigen Manipulationsmaschine sprechen.

Die für immer mehr Lebensbereiche immens wachsenden Datenmengen werden nicht bloß potenziell, sondern wegen Hackern, Spionen, auch Geheimdiensten und Internetunternehmen oft genug auch tatsächlich verfügbar. Dagegen, gegen einen üppigen Strauß von Gefahren, erheben freiheitliche Demokratien Einspruch und nehmen den Datenschutz in ihren Katalog der Freiheitsrechte auf. Oft genug folgen sie freilich nur der Devise von Radio Eriwan: »im Prinzip Ja«. Die gesetzlichen Grundlagen werden nämlich zögerlich geschaffen; das eingesetzte Personal ist beklagenswert gering; die europäischen Absprachen erfolgen nach dem Tempo der allen Eltern bekannten Schildkröte Tranquilla Trampeltreu. Als die Hamburger Datenschutzbehörde sich mit den Branchenriesen Google und Facebook zu befassen hatte, verfügte sie für diese gigantische Aufgabe, vom Chef bis zu den Hilfskräften gerechnet, lediglich über 16 Mitarbeiter.

Hier steht die Freiheit nicht im Konflikt mit der Sicherheit, sondern verlangt deren Hilfe. Weil der Datenschutz aber schon des Darknets, noch weniger der immer raffinierteren Hacker Herr wird, besteht zu Optimismus kein Anlass. Vor wenigen Tagen wurde bekannt, dass in Finnland zehntausende Patientenakten gestohlen und dann, um Geld zu erpressen, nach und nach veröffentlicht wurden.

Bleiben wir beim Stichwort des Datenschutzes, so wird seine Freiheitsbedeutung durch die verharmlosende Bezeichnung verdeckt. Denn die Daten sind in Wahrheit keine bloßen Tatsachen, sondern Schlüssel zum inneren Bereich der Persönlichkeit. Sie betreffen das streng Private, für das die Unver-

letzlichkeit der Wohnung steht: »My home is my castle«. Die Daten sind meine Burg, zu der ich jedem jeden Zugang verweigern darf.

Schon die griechische Polis wusste, dass die innerpolitische Freiheit keinen Bestand hat ohne eine außerpolitische Freiheit. Diese wiederum brauchte in Zeiten der äußeren Bedrohung ein Bündnis mit befreundeten Stadtrepubliken. Friedensverwöhnte Demokratien wie unsere konzentrieren sich auf die Europäische Union und schieben die über die Union herausweisende Aufgabe, ein Militärbündnis zu pflegen, lieber in den Hintergrund. Wir erkennen sie besser als weiteres Thema, als Freiheitsaufgabe Nr. 7, an.

Äußere Freiheit in Zeiten der Globalisierung

Traditionell wird die äußere Freiheit unter dem Stichwort der Souveränität verhandelt. Gemeint ist nämlich das uneingeschränkte Recht auf die eigene Gesetzgebung, die eigene Vollzugsgewalt und die eigene Gerichtsbarkeit. Außenpolitisch souverän ist ein Herrschaftsverband, der in seinem Gebiet die oberste, ihrerseits keiner fremden Macht unterworfenen Autorität in Exklusivität besitzt.

Für Einbußen an außenpolitischer Freiheit fallen vier Arten ins Auge: (1) Sowohl das Internationale Recht bzw. Völkerrecht als auch die europäischen und weltweiten Gerichtshöfe, wie das Seegericht in Hamburg und die Gerichtshöfe in Den Haag, schränken die Freiheit staatlicher Gewalten ein. (2) Ebenfalls finden Freiheitsverzichte beim Beitritt zu internationalen Organisationen, etwa den Vereinten Nationen, weitere Freiheitsverzichte bei bilateralen Verträgen, wie der Schweiz mit politischen Einheiten wie der Europäischen Union, statt. (3) Auf noch größere Freiheitsverzichte lässt man sich beim Beitritt zur Europäischen Union ein. (4) Schließlich kommt der Beitritt zu internationalen Militär- und Sicherheitsbündnissen wie der NATO, dem früheren Warschauer Pakt und der OSZE (Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) nicht ohne entsprechende Freiheitsverzichte zustande.

All diese Verzichte erfolgen aber, so die vorrangige Rechtfertigung, im Namen der Sicherung der eigenen Freiheit. Die Freiheit wird um der Freiheit willen eingeschränkt. Die beim Beitritt zur Europäischen Union notwendigen Freiheitsverzichte sollten den beiden überragenden Freiheitswerten, dem Frieden und dem Recht, dienen. Tatsächlich drängt sich aber mehr und mehr

ein sekundärer Freiheitswert, das Verlangen nach wachsendem Wohlstand, in den Vordergrund.

Noch ein weiterer Freiheitswert ist nicht unangefochten. Um den Mitgliedern der Europäischen Union möglichst viel Freiheit für nationale Eigenheiten zu lassen, hatte Deutschland in europäische Verfassungstexte das Prinzip der Subsidiarität eingebracht. In der Wirklichkeit der Union hat sie aber keine überragende Macht erhalten. Statt dem Prinzip »in pluribus unum« zu folgen, statt mit einer »Freiheit auf Differenz« jene Vielfalt zu stärken, die von der Sprache und dem Recht über die Politik bis hin zur Kultur und den Mentalitäten reicht, droht der Union die Gefahr, vom weltweit bewunderten kulturellen Reichtum mehr und mehr zu verlieren.

Die Gegenstrategie liegt auf der Hand: Sollen die Errungenschaften der konstitutionellen Demokratie nicht auf dem Altar der Europäisierung, darüber hinaus der Globalisierung geopfert werden, so müssen die internationalen Beziehungen auf eine Weise rechtsförmig gestaltet werden, die den einzelnen Staaten und den Unionen von Staaten die Freiheit auf unterschiedliche Traditionen und Mentalitäten einräumt.

Als Letztes nehmen wir uns ein Thema vor, das für die Freiheitsidee unverzichtbar ist, aber nicht selten stiefmütterlich behandelt wird, unser Thema Nr. 8.

Personale Freiheit

Die Gedanken von personaler Freiheit und personaler Verantwortung sind tief im menschlichen Leben verankert. In so gut wie allen Kulturen gehen Menschen Freundschaften und Partnerschaften ein. Sie schließen untereinander Geschäfte ab, übernehmen verantwortungsreiche Ämter oder wählen andere in diese Ämter und fordern wo nötig Rechenschaft und gegebenenfalls Haftung ein. Bei all diesem Tun unterstellen sie Verantwortung und nehmen für sich stillschweigend Freiheit in Anspruch.

Diesem Anspruch treten seit den 1990er Jahren prominente Hirnforscher und Kognitionspsychologen mit der Ansicht eines Neurodeterminismus entgegen. Sie behaupten nämlich, wissenschaftlich beweisen zu können, was früher nur ein philosophisches Programm war. In der Attitüde eines Aufklärers erklären sie die Freiheit zu einer Täuschung, sogar einem Aberglauben, von dem man sich endlich freimachen müsse. In den vielzitierten Worten von Wolf

Singer: »Verschaltungen [im Gehirn] legen uns fest: wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen.«¹⁰

Dem trete ich heute mit einem einzigen Argument entgegen, dem eines pragmatischen Widerspruchs. Mein Gegenargument setzt bei einer Beobachtung an: Obwohl freiheitsskeptische Hirnforscher die Freiheit unter einem Berg von Zweifeln begraben wollen, bleiben wir in unserem täglichen Leben davon so gut wie unberührt. Die Wissenschaftler verhalten sich nicht anders. Während ihre Äußerungen die Freiheit bestreiten, nehmen sie sie in ihrem tatsächlichen Leben kräftig in Anspruch, was die Philosophie einen pragmatischen Widerspruch nennt. Die Wissenschaftler sind nämlich auf ihre Leistungen stolz, kritisieren unseriös oder unethisch arbeitende Kollegen und lassen sich für ihre eigenen Glanzleistungen in Form von Prestige und wissenschaftlichen Preisen belohnen. Ihrer Freiheits skepsis zum Trotz führen sie also ein Leben in Freiheit und Verantwortung.

Überlegungen zur personalen Freiheit, die nur Vorteile in Betracht ziehen, bleiben einseitig, sogar naiv. Denn auch die personale Freiheit gibt es nicht ohne negative Kehrseite. Ich übergehe den kleinen Preis, dass auf fast allen Ebenen und beinahe in allen Lebensbereichen die Handlungsmöglichkeiten geradezu explosionsartig gewachsen sind. Wo früher Vorgaben das Entscheiden erleichterten oder abnahmen, darf man nicht nur, sondern muss man heute seine eigene Wahl treffen.

Einschneidender ist der große Preis; ob man es religiös formuliert »Gott hat den Menschen als frei geschaffen« oder säkular »dank seiner Sprach- und Vernunftbegabung«, ist der Mensch zur Freiheit berufen und keine Marionette in der Hand eines Schöpfers oder des Schicksals. Die Folgelast, die oft nicht mehr willkommen ist und doch ertragen werden muss: Der Mensch ist zum Missbrauch bis hin zur radikalen Perversion der Freiheit, zum Bösen, fähig. Eine allem Missbrauch enthobene Freiheit lässt sich nicht denken. Im Gegenteil lässt sie die Möglichkeit à la Marquis de Sade zu, eine Libertinage, die sich nicht bloß über alle Konventionen, sondern auch über alle Sitten und jeden Anstand, selbst über elementare moralische Verbindlichkeiten hinwegsetzt.

Daraus ergibt sich diese recht vorläufige Bilanz: Die Idee der Freiheit plädiert für eine Rechtsordnung, die jedem Freiheitsmissbrauch, der die Freiheit anderer verletzt, einklagbare Grenzen entgegenstellt. Zusätzlich setzt man sich für eine tolerante Gesellschaft ein, in der viele Gestalten von Zwang überflüssig werden. Schließlich rechnet man mit der Gefahr des Bösen. Die

10 Singer: Verschaltungen legen uns fest.

Gefahr zu unterschlagen oder sogar das Gegenteil anzunehmen, dieser Naivität unterliegt man besser nicht. Lieber sucht man die Freiheit jederzeit gegen drohendes Übel und gegen Böses zu verteidigen. Denn, um zu meinem einleitenden Pathos zurückzukehren: Die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus.

Für nähere Überlegungen siehe vom Verfasser: Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne, München 2015.

Literatur

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1820.

Hobbes, Thomas: Leviathan, London 1651.

Höffe, Otfried: »Das grösste globale Problem sei die Armut, sagt der Friedenspreisträger Amartya Sen. Und dagegen gebe es nur ein Mittel: mehr Markt!«, in: Neue Zürcher Zeitung vom 18.10.2020, siehe <https://www.nzz.ch/feuilleton/amartya-sen-mehr-markt-nur-so-laest-sich-armut-bekaempfen-ld.1582221>

Höffe, Otfried: Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne, München 2015.

Kant, Immanuel: »Die Metaphysik der Sitten (1797)«, in: Akademie Ausgabe, Band VI.

Marx, Karl: »Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen (1842)«, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band I.

Singer, Wolf: »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen«, in: Christian Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit: Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a.M. 2004, S. 30–65.

Vogelmann, Frieder: »Flüssige Betriebssysteme. Liquid democracy als demokratische Machttechnologie«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 48 (2012), S. 40–46.

Sicherheit. Wert, Fiktion und Versprechen

Eckart Conze

Nicht erst Corona hat das Thema »Sicherheit« und insbesondere die Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit ins Zentrum gesellschaftlicher und politischer Debatten gerückt.¹ Aber die Pandemie hat dem Sicherheitsthema beziehungsweise dem Sicherheits- und Freiheitsthema höchste und unmittelbare Aktualität gegeben. Diese Aktualität, diese Brisanz lässt Grundfragen schärfer hervortreten. Covid-19 hat individuelle wie kollektive Unsicherheitswahrnehmungen verstärkt, zugleich aber auch eine heftige Auseinandersetzung über das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit ausgelöst, in der es nicht zuletzt um die Legitimation staatlichen Handelns, um Eingriffe in Grund- und Freiheitsrechte oder um die Möglichkeiten und Grenzen exekutiver Maßnahmen geht. Die gegenwärtigen Entwicklungen lassen auf diese Weise die Frage nach dem Verhältnis von Sicherheit und Freiheit noch einmal besonders klar zutage treten. Diese Grundfrage, diese Grundspannung ist freilich spätestens mit der Entwicklung des modernen Staates seit dem 16./17. Jahrhundert ein zentraler Gegenstand nicht nur der politischen Theorie, sondern auch der Politik selbst. Allein das verleiht dem aktuellen Thema eine historische Dimension.

Schon lange vor dem Ausbruch der Pandemie haben allerdings demoskopische Erhebungen hierzulande immer wieder gezeigt, dass in den Augen der Bürger die Sicherheit einen überragend hohen Stellenwert besitzt. Aber mehr noch: Seit einigen Jahren demonstrieren Umfragen, dass eine Mehrheit der Deutschen die Welt der Gegenwart und der Zukunft für weniger sicher hält als die der Vergangenheit. »Wir werden nie wieder so sicher leben können wie

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die leicht überarbeitete und ergänzte Fassung meines Vortrags auf dem Workshop der Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« der Bayerischen Akademie der Wissenschaften am 28.10.2020. Der Vortragsduktus wurde weitgehend beibehalten. Zum Thema »Sicherheit« in historischer Perspektive siehe ausführlicher Eckart Conze: *Geschichte der Sicherheit*.

früher«, glaubten 2016 einer Allensbach-Umfrage zufolge 58 Prozent der Befragten. Von einer »Erosion des Sicherheitsgefühls« war die Rede. In die gleiche Richtung deutet auch die Antwort auf die Frage: »Leben wir heute in einer besonders unsicheren Zeit, ich meine, dass alles weniger kalkulierbar und planbar ist als früher, oder würden Sie sagen, vor 20, 30 Jahren war alles genauso unsicher?«. Im Juli 2011 waren, so Allensbach, 44 Prozent der Deutschen der Ansicht, in einer besonders unsicheren Zeit zu leben, im November 2012 waren es 48 Prozent, zu Jahresbeginn 2016 lag der Prozentsatz bei 58.²

Die Deutschen – und nicht nur sie – fühlen sich verunsichert. Nur noch 36 Prozent sahen im Sommer 2016 dem kommenden Jahr zuversichtlich und hoffnungsvoll entgegen, bei der großen Mehrheit überwogen Skepsis und Befürchtungen – ein regelrechter Zusammenbruch des Zukunftsoptimismus. 2017, nach einer Welle von Terroranschlägen und Amokläufen, schließlich wollten die Allensbacher DemoskopInnen von den Befragten wissen, was ihnen im Zweifelsfall wichtiger wäre: die persönliche Freiheit oder möglichst große Sicherheit, »dass man sicher leben kann und vor Verbrechen wirklich geschützt ist«. 53 Prozent entschieden sich für die Sicherheit, 34 Prozent für die Freiheit.³ Im April 2020 schließlich, nunmehr vor dem Hintergrund der Corona-Pandemie, baten die Allensbacher DemoskopInnen um eine Stellungnahme zu der Aussage: »Man muss alles tun, um die Ausbreitung des Virus einzudämmen, auch wenn die Freiheit der Menschen dadurch stärker eingeschränkt wird.« 79 Prozent der Befragten stimmten dem zu, lediglich acht Prozent widersprachen.⁴

Solche Meinungsumfragen und ihre Ergebnisse dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sicherheit und Unsicherheit schon seit Jahren, wenn nicht seit Jahrzehnten, Themen sind, die an gesellschaftlicher und damit auch an politischer Bedeutung gewonnen haben. Parteiprogramme, Regierungserklärungen, Wahlkampfreden: Sie alle unterstreichen diesen Befund. Sicherheit sei zum »Goldstandard des Politischen« geworden, konstatierte vor einigen Jahren der Politikwissenschaftler Christopher Daase.⁵ Schon 1996 hat

2 Allensbach-Zahlen nach: Petersen: Das Streben nach Sicherheit als Gefahr für die Freiheit, in: FAZ, 24.8.2016.

3 Allensbach-Zahlen nach: ebd., sowie Petersen: Das Streben nach Sicherheit als Gefahr für die Freiheit, in: FAZ, 20.12.2017.

4 Allensbach-Zahlen nach: Petersen: Gefahr für die Freiheit, in: FAZ, 23.4.2020.

5 Daase: Wandel der Sicherheitskultur, S. 9.

sein britischer Kollege Michael Dillon, ebenfalls Politikwissenschaftler, festgestellt: »Sicherheit [...] durchzieht die Sprache der modernen Politik. Unser politischer Wortschatz ist voll davon, und unsere politische Vorstellungskraft ist dadurch beherrscht und begrenzt.«⁶

Der Bedeutungsgewinn des Themas »Sicherheit« ist also mitnichten auf Deutschland beschränkt. In zahlreichen Gesellschaften weltweit lassen sich vergleichbare Entwicklungen beobachten. Daher ist es auch nicht überraschend, dass internationale Organisationen das Sicherheitsthema aufnahmen und es prominent auf ihre Agenda setzten. Das gilt für die Vereinten Nationen mit ihrem in den 1990er Jahren entwickelten Konzept der »Human Security«: »The world can never be at peace unless people have security in their daily lives.«⁷ Fast zeitgleich charakterisierten ihre Mitgliedsstaaten die EU als einen Raum »der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts«.

Es kennzeichnet den Aufstieg des Sicherheitsbegriffs, wie er in der politisch-sozialen Sprache fassbar wird, dass er in ganz unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Kontexten anzutreffen ist. Nicht nur werden immer mehr Gefährdungen der Sicherheit identifiziert, sondern es werden auch immer weitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens – auf nationaler und internationaler Ebene – als Sicherheitsprobleme behandelt.⁸ Peter Sloterdijk hat in diesem Zusammenhang vom Aufstieg einer sekuritären Gesellschaft gesprochen; er und andere haben einen Verlust an Freiheit in der Folge dieser Entwicklungen konstatiert.⁹

Zu der Entgrenzung von Sicherheit und Sicherheitspolitik gehört eine weitere Dynamik: Immer mehr Themenfelder werden im politischen Raum als Sicherheitsthemen markiert, als Gefahren, Bedrohungen oder Quellen von Unsicherheit, und damit dem expandierenden Politikfeld der Sicherheitspolitik zugeschlagen und den diesem Politikfeld eigenen Handlungslogiken unterworfen. Es macht einen Unterschied, ob eine Gesellschaft Migration, Fragen der Ein- und Auswanderung beziehungsweise der Migrationspolitik, im Modus der Wirtschaft und des Arbeitsmarkts thematisiert oder im Modus der Sicherheit. Politisch gehört zum Modus der Sicherheit ein Primat der Exekutive; dazu gehören Maßnahmen, die durch Verweis auf eine existenzielle Gefährdung

6 Dillon: *Politics of Security*, S. 12; Übers. d.Verf.

7 UN Human Development Report 1994 (Human Security), S. 22.

8 Siehe Kaufmann: *Zivile Sicherheit*, S. 101.

9 Röttgen: »Sicherheit neu denken«, in: *Der Spiegel*, Nr. 17, 23.4.2011, S. 31.

oder Bedrohung üblicherweise geltende Normen außer Kraft setzen und dadurch Ausnahmestände etablieren; dazu gehören nicht zuletzt Einschränkungen von Freiheit durch Normen und Praktiken der Sicherheit (von Überwachungskameras und Körperscannern bis hin zur Kontrolle und Erfassung von Daten).¹⁰

Es war diese Erweiterung, zum Teil Entgrenzung von Sicherheit, die auch das wissenschaftliche Interesse an den Dynamiken von Sicherheit beziehungsweise Unsicherheit verstärkt hat. Welche politischen und gesellschaftlichen Fragen sind Sicherheitsfragen? Wie werden politische und gesellschaftliche Probleme zu Sicherheitsproblemen? Und was bedeutet es für den politischen Prozess und für politische Entscheidungen, wenn bestimmte Themen als Sicherheitsthemen formiert sind beziehungsweise formiert werden? Solche Fragen führten seit den 1980er/1990er Jahren zur Herausbildung einer kritischen Sicherheitsforschung (Critical Security Studies), die nicht zuletzt auf der Prämisse der historischen Kontingenz des Sicherheitsbegriffs beruht, aber auch ein Bewusstsein für die soziale Konstruiertheit von Sicherheit beziehungsweise Unsicherheit entwickelt.¹¹ Das machte die kritische Sicherheitsforschung auch für die Geschichtswissenschaft attraktiv und bildete gewissermaßen den Hintergrund für die Entwicklung des Forschungsfelds der Historischen Sicherheitsforschung, das in den letzten Jahren in der Geschichtswissenschaft an Bedeutung gewonnen hat. Das galt nicht zuletzt für die Zeitgeschichtsforschung, auf deren Forschungsinteressen der Impuls der Gegenwart stets in besonderer Weise einwirkt. Die Unsicherheitserfahrungen der Zeit nach dem Ende des Kalten Krieges mit seiner in der Retrospektive nach 1990 immer stärker als Sicherheit gedeuteten Stabilität in den internationalen Beziehungen sowie die Bedrohung des internationalen Terrorismus, insbesondere die Ereignisse des 11. September 2001, trugen dazu bei.¹²

Aus der Perspektive eines Historikers wird dieser Beitrag *erstens* den Aufstieg von »Sicherheit« zu einem politischen Wertbegriff beleuchten. Er wird *zweitens* auf den Zusammenhang von Sicherheit beziehungsweise Unsicherheit und Moderne eingehen sowie auf den in dieser Hinsicht konstitutiven Zu-

10 Siehe Huysmans: *Security!*, S. 232 und 234.

11 Einführend zu den Critical Security Studies u.a. Peoples/Vaughan-Williams: *Critical Security Studies*, oder Burgess: *The Routledge Handbook of New Security Studies*.

12 Vgl. Conze: *Sicherheit als Kultur*, S. 357–380.

kunftsbezug von Sicherheit. *Drittens* schließlich wird er die Suche nach Sicherheit auf ihre politischen Wirkungen hin befragen.¹³

Politische Wirkung entfalten kann der Rekurs auf Sicherheit beziehungsweise Unsicherheit vor allem deswegen, weil Sicherheit ein Wertbegriff ist. Als ein Grundbedürfnis des Menschen wird Sicherheit anthropologisch oder psychologisch immer wieder bezeichnet, und Sicherheit rückt damit in die Nähe anderer menschlicher Grundbedürfnisse wie Nahrung, Schlaf oder Sexualität.¹⁴ In historischer oder sozialwissenschaftlicher Perspektive wird man dieses Streben nach Sicherheit spezifizieren müssen und Sicherheit als ein Konzept verstehen müssen, das zunächst und ganz unmittelbar die Unversehrtheit von Leib, Leben und, womöglich, Eigentum umfasst. Man sucht Sicherheit vor einer Bedrohung, vor persönlichen oder kollektiven Gefährdungen. Das verweist – gerade in seiner Allgemeinheit – auf die vielen möglichen Dimensionen von Sicherheit beziehungsweise Unsicherheit in sozialen Kontexten: innere Sicherheit, äußere Sicherheit, soziale Sicherheit, um nur diese Oberbegriffe zu nennen. In dieser Vielfältigkeit liegt auch der Grund dafür, dass Sicherheit in modernen Gesellschaften nicht nur einen »Triebwert« darstellt, wie es der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann genannt hat, sondern ein soziokulturelles Wertesystem, vergleichbar den Wertesystemen »Freiheit« oder »Gerechtigkeit«.¹⁵ Dadurch wird »Sicherheit« auch zu einem Grund- und Wertbegriff der politisch-sozialen Sprache.¹⁶

Sicherheit in politisch-sozialen Kontexten lässt sich nicht abstrakt definieren – außer vielleicht als tatsächliche oder vermeintliche Abwehr von Gefahr –, sondern wird in Gesellschaften und von Gesellschaften als Orientierungs- und Handlungshorizont immer wieder neu bestimmt, und zwar nicht zuletzt über die Identifikation von Unsicherheit, von Bedrohungen oder Gefährdungen. Sicherheit, respektive Unsicherheit, ist gesellschaftlich und kulturell und damit auch im historischen Prozess variabel. Unterschiedliche Gesellschaften weisen höchst unterschiedliche Sicherheits- und Unsicherheitsvorstellungen auf. Sicherheitsgefühle und Sicherheitswahrnehmungen verändern sich. Und das

13 Dazu ausführlicher Conze: *Geschichte der Sicherheit*, insbesondere S. 127–173.

14 Siehe beispielsweise Bonß: *Die gesellschaftliche Konstruktion von Sicherheit*, S. 21.

15 Vgl. Kaufmann: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, S. 341.

16 Als ein solcher Grundbegriff der politisch-sozialen Sprache hat Sicherheit auch Eingang gefunden in die »Geschichtlichen Grundbegriffe« (Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck). Siehe Conze: *Sicherheit, Schutz*, S. 831–862.

ist nicht nur begriffsgeschichtlich für den Historiker interessant. Denn die Definitionsmacht über Sicherheit und Unsicherheit ist engstens mit politischer Macht sowie mit der Ausübung von Herrschaft verbunden.¹⁷

Zwar begegnet uns der Begriff »Sicherheit« sowohl in der Antike als auch im Mittelalter. Zu einem Grund- und Wertbegriff der politisch-sozialen Sprache konnte er jedoch erst mit der Entstehung des modernen Staates westlicher Prägung werden.¹⁸ Sowohl in der theoretischen Begründung als auch für die historische Stabilisierung des Staates spielte dessen sicherheitsstiftende und sicherheitsgarantierende Funktion eine entscheidende Rolle. Von der klassischen Schutzfunktion des Staates ist bis heute die Rede. Sicherheit – Sekurität – gehört zu den zentralen Funktionszuweisungen an den aufsteigenden modernen Staat. Die Sicherung des *status civilis* als Garantie bürgerlicher Sicherheit, nicht zuletzt durch das Monopol legitimer Gewaltsamkeit, wird im 17. Jahrhundert bei Thomas Hobbes genauso wie bei Samuel Pufendorf zur Raison und zur Rechtfertigung des Staates. Bei Hobbes ist diese Rechtfertigung staatlicher und vor allem fürstenstaatlicher Herrschaft vertragstheoretisch angelegt. Ein Unterwerfungsvertrag führe aus dem durch Unsicherheit gekennzeichneten Naturzustand – *status naturalis, homo homini lupus* – in den *status civilis* und zu dem Staat als Leviathan, der diese Unsicherheit überwinde. »The office of the sovereign«, heißt es bei Hobbes, sei die »procuration of the safety of the people«. Ordnung schuf Sicherheit, und Sicherheit ermöglichte Ordnung.¹⁹ Für Pufendorf war die durch den Staat gewährte Sicherheit mehr als nur der Schutz von Leib und Leben, sondern die Voraussetzung für ein ruhiges, zufriedenes Leben. Ähnlich – und wiederum vertragstheoretisch – argumentierte auch John Locke, der Sicherheit überdies als Sicherheit des Eigentums begriff. Keiner der Staatstheoretiker der frühen Neuzeit schrieb kontextfrei. Die Schriften von Hobbes und Locke sind ohne den Hintergrund der englischen Geschichte des 17. Jahrhunderts, eine Geschichte von Revolution, Bürgerkrieg und Gewalt, nicht zu verstehen. Für die kontinentaleuropäi-

17 Siehe dazu beispielsweise Kreide/Langenohl: Conceptualizing Power in Dynamics of Securitization.

18 Die folgende Argumentation ist zwangsläufig europäisch-westlich, weil sie sich auf den Aufstieg des modernen Staates europäischer Provenienz bezieht, der freilich seit dem 19. Jahrhundert zum globalen Exportprodukt wurde. Gleichwohl ist die sozialwissenschaftliche und historische Sicherheitsforschung, wie sie sich in letzter Zeit entwickelt haben, theoretisch und konzeptionell stark westlich-europäisch ausgerichtet. Das beginnt sich erst allmählich zu ändern.

19 Hobbes: *Leviathan*, S. 261.

schen Denker, gerade die deutschen, bildeten die konfessionellen Konflikte der Zeit, gipfelnd im Dreißigjährigen Krieg, den gemeinsamen Erfahrungshintergrund.²⁰

An diese Staatstheorie schloss auch Wilhelm von Humboldt in seinen »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen« (1792) an. Sicherheit als Staatsfunktion und Legitimation staatlicher Herrschaft war bei ihm schon klar ausdifferenziert in äußere und innere Sicherheit. Vor allem aber ging es Humboldt darum, den Staatszweck der Sicherheit mit dem Anspruch individueller Freiheit zu verknüpfen. Dieser Anspruch bestimmte – und limitierte – das staatliche Sicherheitshandeln, die Sicherheitspolitik, wenn man so will. Für Humboldt war klar, dass die einzige Aufgabe, die dem Staat verbleiben sollte, die Durchsetzung jener Sicherheit sein sollte, die den Bewegungsspielraum der Individuen schützte und ermöglichte: »Sicher nenne ich die Bürger in einem Staat, wenn sie in Ausübung der ihnen zustehenden Rechte [bezogen auf Person und Eigentum] nicht durch fremde Eingriffe gestört werden; Sicherheit ist folglich [...] Gewissheit der gesetzmäßigen Freiheit.«²¹

Das Nachdenken über den Zusammenhang von Freiheit und Sicherheit blieb aber nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt. In der britischen politischen Philosophie stehen insbesondere Jeremy Bentham und natürlich John Stuart Mill für Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Sicherheit und zur Rolle des Staates in diesem Kontext. Bei Bentham ist Sicherheit Voraussetzung und zugleich Bestandteil des Glücks des Einzelnen und der Gesellschaft, und über den Begriff des Nutzens (*utility*) wird bei ihm die Idee des Glücks mit der Idee der Freiheit verknüpft.²² Bei Mill wiederum ist Sicherheit nicht nur die Voraussetzung für individuelle Freiheit (als Handlungsfreiheit), sondern in dialektischer Argumentation auch der einzige Grund, mit dem Freiheit beziehungsweise Freiheitsrechte legitimerweise eingeschränkt werden können.²³

20 Siehe dazu ausführlicher Conze: Geschichte der Sicherheit, S. 22–25.

21 Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), hier zitiert nach: Conze: Sicherheit, Schutz, S. 852.

22 Zum Sicherheitsdenken bei Bentham ausführlich Marciniak: Politische Sicherheit, vor allem S. 162–259 (Zitat auf S. 166).

23 Vgl. Zedner: Security, S. 29.

Seit der frühen Neuzeit ist Sicherheit also zu einem zentralen politischen Wertbegriff und zu einem Leitbegriff politischen Handelns geworden. Zu einem soziokulturellen Orientierungshorizont – nicht nur für staatliches Handeln, sondern auch im Sinne individueller oder gruppenbezogener Wert- und Handlungsorientierung – konnte sich Sicherheit aber letztlich erst seit dem 19. Jahrhundert entwickeln. Dass Sicherheit zu einem umfassenden soziokulturellen Orientierungshorizont geworden ist, hat mit fundamentalen, individuellen und kollektiven Unsicherheitserfahrungen zu tun, die sich mit der Entfaltung der Moderne verbanden. Unsicherheitserfahrungen, die in der Wahrnehmung vieler Menschen gleichsam zum Signum der Moderne geworden waren. Hinter solchen Deutungen steht eine Vorstellung, die in der Moderne beziehungsweise in Prozessen der Modernisierung nicht zuletzt die Auflösung traditionaler, vormoderner Strukturen und den Verlust von Gewissheiten sieht, die feste Ordnungen gestiftet und dadurch handlungsrelevante Sicherheitsfiktionen erzeugt hätten.²⁴

Der amerikanische Philosoph John Dewey begann sein einflussreiches, erstmals 1929 erschienenes Buch »The Quest for Certainty« (deutsch: Die Suche nach Gewissheit) mit dem Satz: »In einer Welt der Unsicherheit sucht der Mensch nach Sicherheit.« Das bezog sich nicht nur auf die wachsende Komplexität moderner Gesellschaften, ja der modernen Welt, sondern auch darauf, dass Sicherheit im Sinne von Gewissheit – *certainty* – auf der Vorstellung der Existenz unabänderlicher Wahrheiten beruhe, derer man gewiss werden könne. Diese Vorstellung aber sei zusammen mit ihren – nicht zuletzt: religiösen – Legitimationen zusammengebrochen, und so bleibe dem Menschen nurmehr die »Suche nach Sicherheit« in einer kontingenten Welt.²⁵ Die Öffnung beziehungsweise die Offenheit der Zukunft ist in dieser Perspektive das zentrale Charakteristikum der Moderne. Diese Öffnung erhöht einerseits Handlungsmöglichkeiten; die offene Zukunft kann durch den Menschen gestaltet werden. Andererseits schafft die Offenheit der Zukunft Unsicherheit. Einige Jahrzehnte nach Dewey hat Reinhart Koselleck den Beginn der Neuzeit oder, präziser, den Beginn der Moderne durch das Auseinandertreten von »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« bestimmt. Und dieses Auseinandertreten von »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« habe insbesondere in der Folge der Französischen Revolution die Menschen zutiefst verunsichert.

24 Vgl. Bonß: Vom Risiko, S. 24.

25 Dewey: The Quest for Certainty, S. 3; siehe auch Kaufmann: Sicherheit, S. 80.

In der Rede von der Offenheit der Zukunft schwingt eine zentrale Ambivalenz der Moderne mit. Lässt sich die Moderne auf der einen Seite mit der Zunahme von Kontingenz und Kontingenzerfahrungen, von Unsicherheit und Unsicherheitswahrnehmungen in Verbindung bringen, so steht auf der anderen Seite ein Bild der Moderne, das von wachsenden Möglichkeiten der Weltaneignung und Zukunftsgestaltung gekennzeichnet ist. Für letztere Deutung steht insbesondere Max Weber mit seiner wirkmächtigen These von der Entwicklung okzidentaler Rationalität, dem Glauben an die Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit der Welt – und damit letztlich auch der Zukunft – als Kernelement der – westlichen – Moderne und ihres Durchbruchs. Dahinter steht weniger die Vorstellung, dass es möglich sei, die der Moderne inhärente Unsicherheit zu beseitigen. Vielmehr müsse Unsicherheit als Normalität akzeptiert werden, um handhabbar zu sein.²⁶

Daran hat in systemtheoretischer Perspektive Niklas Luhmann angeschlossen, der Sicherheit als eine »soziale Fiktion« bezeichnet: »Sicherheit gibt es nicht, außer im Moment. Nur Unsicherheit kann als dauerhaft vorgestellt werden.« Für Luhmann ist Sicherheit in erster Linie Erwartungssicherheit angesichts einer offenen Zukunft. Die Herstellung von Erwartungssicherheit bedeutet für ihn vor dem Hintergrund der Moderne die Umdefinition von – nicht handhabbarer – Kontingenz in – handhabbare – Komplexität. Das ist – am Rande bemerkt – der Punkt, an dem bei Luhmann der Begriff des Risikos ins Spiel kommt. Die Berechnung von Risiken sei der Weg, Erwartungssicherheit zu schaffen und in diesem Sinne Unsicherheit zu minimieren. Auch von der Verwissenschaftlichung von Unsicherheit ist in diesem Zusammenhang die Rede.²⁷

Luhmanns Begriff der Erwartungssicherheit verweist auf die Temporalität von Sicherheit, darauf, dass sicherheitsbezogenes Denken und Handeln sich auf die Zukunft richtet.²⁸ Hier wird Sicherheit im Wortsinne zum »Zukunftswert«. Sicherheit als Erwartungssicherheit zu verstehen, heißt, von der Vorstellung absoluter Sicherheit Abschied zu nehmen, zugleich aber die Bedeutung von Sicherheitsvorstellungen, ja von Sicherheitsfiktionen zur Ermögli-

26 Vgl. Bonß: Vom Risiko, S. 26.

27 Siehe dazu Luhmann: Risiko und Gefahr, S. 6; Luhmann: Die Welt als Wille ohne Vorstellung, S. 18–21; sowie Luhmann: Soziale Systeme; vgl. auch Bonß: Vom Risiko, S. 90f.

28 Dazu allgemeiner Kampmann/Marciniak/Meteling: »Security Turns Its Eye Exclusively to the Future«.

chung von sozialem Handeln zu akzeptieren. Der Soziologe Wolfgang Bonß hat in diesem Zusammenhang von »Sicherheitsunterstellung« gesprochen.²⁹

Luhmann hat den Begriff der Erwartungssicherheit freilich nicht selbst erfunden; erfunden hat ihn schon etwa 200 Jahre vor ihm Jeremy Bentham. In seiner Philosophie nimmt Sicherheit als Erwartungssicherheit einen zentralen Platz ein. »Security necessarily embraces the future«, heißt es bei ihm, oder an anderer Stelle: »Security turns its eye exclusively on the future.« Erwartungssicherheit heißt bei Bentham bezeichnenderweise nicht »security of expectation«, sondern »security against disappointment«. Das zielt aber bei ihm ganz eindeutig auf die Gewährleistung – durch staatliches, insbesondere durch legislatives Handeln – auf die Gewährleistung von Erwartungssicherheit für individuelles, in der Konsequenz aber auch kollektives Handeln. Sicherheit ist bei Bentham ein Versprechen des Staates, und die Legitimität des Staates beziehungsweise staatlicher Herrschaft hängt bei ihm davon ab, ob der Staat dieses auf die Zukunft gerichtete Sicherheitsversprechen erfüllen kann.³⁰

Bentham verbindet sein Konzept der »security against disappointment« – und darin liegt seine Modernität – mit dem Begriff der Prävention. Er spricht von Sicherheit als »Prinzip zur Prävention von Enttäuschung« (»disappointment-preventing principle«), verknüpft damit gegenwärtiges Handeln und Zukunftserwartung und verwendet in diesem Zusammenhang auch das Wort »Antizipation«, das in der gegenwärtigen kritischen Sicherheitsforschung eine wichtige Rolle spielt. Damit ist auch das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit berührt. Sicherheit ist Bentham auch in dem Sinne die Voraussetzung von Freiheit, als der Einzelne nur dann frei die Ziele seines – zukünftigen – Handelns bestimmen und entsprechende Entscheidungen treffen könne, wenn er über die Sicherheit verfüge, dass die Bedingungen, unter denen er handelt, nicht zuletzt die normativen Bedingungen, sich nicht verändern.³¹

In historischer Perspektive sei kurz noch auf andere Dimensionen des Zusammenhangs von Zeit beziehungsweise Zukunft und Sicherheit verwiesen. Sich verändernde Zeitwahrnehmungen und Zukunftsvorstellungen

29 Bonß: Vom Risiko, S. 91.

30 Zum Konzept der Erwartungssicherheit bei Bentham siehe Marciniak: Politische Sicherheit, S. 218–237.

31 Vgl. ebd.; siehe auch Jeremy Bentham: Principles of the Civil Code, in: John Bowring: The Works of Jeremy Bentham, Band 1, Edinburgh 1843, S. 302, zitiert nach: Marciniak: Politische Sicherheit, S. 219.

wirken auf individuelles und kollektives Sicherheitsbewusstsein, Sicherheitsverständnis und Sicherheitshandeln ein. Umgekehrt beeinflussen Wahrnehmungen von Sicherheit oder Unsicherheit Zeitwahrnehmungen oder Zukunftsvorstellungen. In welchem Maße, so könnte man fragen, führt beispielsweise ein Bewusstsein von Sicherheit zu einer Ausdehnung von Zeit- und Zukunftshorizonten menschlichen Handelns? Und tragen nicht, andersherum, Gefühle von Unsicherheit oder Bedrohung zur Wahrnehmung knapper oder knapper werdender Zeit bei und produzieren damit Handlungs- oder Entscheidungsdruck? Bedrohungs- und Sicherheits- beziehungsweise Unsicherheitskommunikation zeichnen sich durch das von ihnen bewirkte, oftmals auch beabsichtigte Gefühl einer Zeitverknappung aus. »Wir müssen handeln, sonst ist es zu spät.« »Es ist fünf vor zwölf.« Gesellschaften geraten unter Stress oder werden unter Stress gebracht.³² Emotionalisierung und Dramatisierung tragen dazu bei. Das sind zentrale Elemente dessen, was im sozialwissenschaftlichen Jargon »Versicherheitlichung« (»securitization«) genannt wird, jener Prozesse, in denen politische Themen zu Sicherheitsthemen gemacht werden, was nicht zuletzt größeren Handlungsdruck oder eine höhere Priorisierung impliziert, möglicherweise aber auch ein politisches Handeln, das die normalerweise geltenden normativen Regeln außer Kraft setzt (Ausnahmeregelungen, Notstandsgesetze etc.).³³

Dynamiken von Sicherheit und Unsicherheit sind eng verknüpft mit Identitäts- und Gemeinschaftsbildung. Wahrnehmungen von Unsicherheit oder Bedrohung können zur Gemeinschaftsbildung oder zur Herausbildung gruppenbezogener Identität beitragen. Dazu gehört beispielsweise der Zusammenhang beziehungsweise die Wechselwirkung zwischen äußerer Bedrohung (oder deren Beschwörung) und innerer, gruppenbezogener Gemeinschaftsbildung; dazu gehören Feindbilder. Stärker kulturwissenschaftlich formuliert geht es nicht zuletzt um die Herstellung von Identität und Alterität, und dass Sicherheit oder Unsicherheit und Bedrohung in solchen Dynamiken eine wichtige Rolle spielen, zeigt beispielsweise die Nationalismusforschung zum 19. und 20. Jahrhundert. Dynamiken der Sicherheit beziehungsweise Unsicherheit und Dynamiken der Nationsbildung, der Nationalisierung und eines

32 Vgl. zum Zusammenhang zwischen Bedrohung bzw. Bedrohungskommunikation und Zeitverknappung, Frie/Meier: *Bedrohte Ordnungen*, S. 6.

33 Grundlegend dazu Wæver: *Securitization and Desecuritization*, sowie Buzan/de Wilde/Wæver: *Security*; vgl. auch Conze: *Geschichte der Sicherheit*, S. 82–94.

sich steigernden Nationalismus hingen nicht zuletzt im Vorfeld der beiden Weltkriege eng zusammen.³⁴

Hinweisen lässt sich aber auch darauf, in welchem Maße autoritäre politische Herrschaft bis hin zu politischer Repression, zu Gewaltanwendung und Terror bis heute nicht nur mit dem Imperativ von Ruhe und Ordnung gerechtfertigt wird, sondern auch mit dem Versprechen von Sicherheit, verstanden als Überwindung von Unordnung und Unsicherheit.³⁵ Dazu kann man in der Gegenwart einen Blick auf Russland unter Putin richten, auf China, beispielsweise auf das »Sicherheitsgesetz« für Hongkong, aber durchaus auch auf Polen oder Ungarn und nicht zuletzt, zumindest in Ansätzen, auf die Politik Donald Trumps in den USA. Das Versprechen von »Law and Order« bedient ein gesellschaftliches Sicherheitsbedürfnis als Ruhebedürfnis. Historisch reicht das weit zurück und ließe sich in unzähligen Fallstudien analysieren: von den Sozialistengesetzen im Bismarck-Reich bis zum Antikommunismus im Kalten Krieg.

Man muss aber vorsichtig sein mit dem Argument, Unsicherheit oder Bedrohungen würden stets nur gleichsam herbeigeredet, um Freiheit einzuschränken. So einfach liegen die Dinge nicht. Dazu ein historisches Beispiel: Nach dem Ersten Weltkrieg erfasste eine Krise der Demokratie nicht nur Deutschland und die junge Weimarer Republik, sondern das gesamte Europa der Zwischenkriegszeit. Von den seit 1918 entstandenen neuen Demokratien vor allem in Mittel-, Ost- und Südosteuropa existierte eineinhalb Jahrzehnte später keine mehr (mit Ausnahme der Tschechoslowakei). Faschistische und autoritäre Regime traten an ihre Stelle. Überall verdankte sich der Aufstieg antidemokratischer und antiliberaler Strömungen und Regime fundamentalen gesellschaftlichen Verunsicherungen, die zwar zum Teil schon in die Vorkriegszeit zurückreichten und mit den bereits erwähnten Spannungen der Hochmoderne zu erklären sind. Diese Verunsicherungen aber intensivierte sich durch den Krieg und die Nachkriegskrisen noch weiter, erlangten Breitenwirkung und wurden politisch virulent – in den Verliererstaaten des Krieges und den jungen, ungesicherten Demokratien der Zwischenkriegszeit noch stärker als anderswo.

Ein »goldenes Zeitalter der Sicherheit«, so hat es Stefan Zweig formuliert, sei mit dem Ersten Weltkrieg zu Ende gegangen, die Menschen hätten das Wort »Sicherheit« als ein Phantom aus dem Vokabular gestrichen und sich

34 Conze: *Geschichte der Sicherheit*, S. 150–152.

35 Vgl. Tönsmeier/Vowinkel: *Sicherheit und Sicherheitsempfinden*, S. 166.

daran gewöhnen müssen, ohne Boden unter den Füßen zu leben.³⁶ Kulturelle und ökonomische Verunsicherung gingen dabei Hand in Hand und verstärkten sich wechselseitig. Ungewissheiten und Ängste bestimmten den Alltag vieler Menschen. Das ließ ein breites Streben nach Sicherheit und Eindeutigkeit entstehen, welches die extremen politischen Ideologien mit ihren einfachen Antworten, ihrer Komplexitätsreduktion und ihren Schuldzuweisungen bedienten. Schon in den 1920er und 1930er Jahren erklärten nicht wenige Beobachter den Aufstieg und die Machtübernahme des Nationalsozialismus aus einer breiten gesellschaftlichen Wahrnehmung von Unsicherheit. Dass dabei Unordnung und Unsicherheit beispielsweise der nationalsozialistischen Bewegung nicht nur als Hintergrund und Rechtfertigung ihres politischen Programms und ihres Machtanspruchs dienten, sondern dass Unsicherheit und Unordnung beschworen, ja durch eine Politik der Gewalt lange vor 1933 regelrecht geschaffen wurden, haben zeitgenössische Beobachter ebenso klar erkannt. 1928 formulierte der kommunistische Intellektuelle August Thalheimer in einer Analyse des überall in Europa aufsteigenden Faschismus und Autoritarismus: »Faschismus und Bonapartismus haben der bürgerlichen Gesellschaft ›Ruhe und Sicherheit‹ versprochen. Aber um ihre Unentbehrlichkeit als permanente ›Retter der Gesellschaft‹ zu erweisen, müssen sie die Gesellschaft als ständig bedroht erscheinen lassen, also beständige Unruhe und Unsicherheit.« Noch nach seiner Machtübernahme rechtfertigte der Nationalsozialismus seine Herrschaft der Gewalt und des Terrors mit dem Imperativ, ja dem Versprechen von Sicherheit durch die Überwindung von Unordnung – Komplexität – und Unsicherheit – verstanden als Bedrohung durch angebliche Gegner, ja Feinde der Sicherheit, Feinde von Ruhe und Ordnung –, nach der sich viele Menschen in der Tat sehnten. Das darf man nicht falsch verstehen: Die tiefe Verunsicherung vieler Menschen seit dem späten 19. Jahrhundert und erst recht nach dem Ersten Weltkrieg war keine Erfindung. Sie wurde nicht von ihren späteren Profiteuren herbeigeredet. Aber sie wurde ausgenutzt, und sie wurde zum Teil bewusst verstärkt. Die Jahrzehnte zwischen 1890 und 1930 waren Jahrzehnte massiver politischer, ökonomischer und kultureller Umwälzungen. In diesem Zeitraum veränderten sich in einem enormen und sich immer weiter beschleunigenden Tempo nahezu alle Lebensbereiche. Von der völligen »Entankerung« der traditionellen Welt hat der Tübinger Zeithistoriker Anselm Doering-Manteuffel gesprochen.

36 Zweig: Die Welt von Gestern (Kapitel: »Ein goldenes Zeitalter der Sicherheit«).

Das meint nicht, dass diese traditionale Welt, auch mit ihren Wertvorstellungen und Lebensweisen, nicht mehr existierte, gerade auch im ländlichen Raum. Aber sie konnte immer weniger und immer schwerer in Verbindung beziehungsweise in Übereinstimmung gebracht werden mit der sich geradezu explosionsartig verbreitenden Modernität mit ihren Dynamiken, Spannungen und Krisen. Entfremdungserfahrungen bestimmten weithin die Welt- und die Gesellschaftswahrnehmung.³⁷ Sie wurden verstärkt durch die Realität – und die konkrete Erfahrung – des technisch-industriellen Massenvernichtungskrieges und, im deutschen Falle, durch Revolution und Demokratiegründung, die mit ihren krisenhaften Folgen nicht dazu beitrugen, den Menschen das Gefühl wiedergewonnener oder neuerworbener Sicherheit zu vermitteln.

Das Wegbrechen, die Erosion, zum Teil die Zerstörung traditioneller Gewissheiten – manche sprechen von Identitätsverlust, von Identitätsunsicherheit – führt nicht nur zu individueller und kollektiver Verunsicherung, sondern zur Entstehung von Bedrohungswahrnehmungen, ja zu Bedrohungsszenarien, die sich in dem Maße verstärken und die in dem Maße politisch instrumentalisiert werden können, in dem sich diese Identitätsunsicherheit mit sozialen Statusängsten, mit Abstiegs- und Deklassierungsängsten, verbindet. Für die politische Radikalisierung in der Weimarer Gesellschaft und für den Aufstieg des Nationalsozialismus, wie er sich insbesondere in seinen Wahlerfolgen seit 1930 manifestierte, waren das entscheidende Ursachen.

Es lässt sich kaum ignorieren, dass wir auch heute in einer Zeit von Identitäts- und Statusunsicherheiten leben, in einer Zeit, in der erneut – wie vermutlich seit der ersten Jahrhunderthälfte nicht mehr – traditionelle Gewissheiten erodieren und diese Erosion Angst und Verunsicherung erzeugt. Dahinter stehen nicht zuletzt jene komplexen Prozesse, die wir mit der Chiffre »Globalisierung« bezeichnen, was sich auf die Durchsetzung des globalen – und digitalen – Finanzmarktkapitalismus ebenso bezieht wie auf kulturelle Dynamiken und einen revolutionären Wandel von Kommunikationsmöglichkeiten und Kommunikationsformen. Traditionelle Identitäten, für viele immer noch stark im nationalen Rahmen und nationalkulturell ausgeformt, verlieren an Bedeutung beziehungsweise werden herausgefordert, ohne dass stabile neue Identitäten – europäisch oder gar global, aber auch multikulturell – an ihre Stelle getreten wären. Das verstärkt die Beschworung überschaubarer Identitätsräume oder präziser: die Beschworung des Rückzugs auf überschaubare, auf vertraute Identitätsräume: die Region, vor allem aber die Nation. Auch daraus speist

37 Siehe dazu Doering-Manteuffel: Mensch, Maschine, Zeit.

sich der gegenwärtige Nationalismus: die Nation als Schutzraum, die protektionistische Nation, wie man weit über die ökonomische Sphäre hinaus formulieren könnte. Schutz vor Komplexität, der sich verbinden lässt – und vielfach verbunden wird – mit Vorstellungen – und hier schließt sich der Kreis – von Homogenität und der Bedrohung dieser Homogenität durch Fremdes und Anderes, durch Fremde und Andere.

Sicherheit, das versuchte dieser Beitrag darzulegen, ist ein politischer Wertbegriff, dessen Bedeutung sich nicht in der Spannung von Sicherheit und Freiheit erschöpft. Und das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit ist nicht nur und nicht immer ein Verhältnis der Spannung. Das zeigen all jene Überlegungen in der politischen Theorie, die Sicherheit als Bedingung von Freiheit, als Voraussetzung von freiem Handeln ansehen. Sicherheit ist zum Wertbegriff geworden in historischen Prozessen, in denen insbesondere vor dem Horizont der Moderne Unsicherheit zugenommen hat beziehungsweise die Wahrnehmung und Erfahrung von Unsicherheit. Aber gerade der Mangel an Sicherheit macht Sicherheit zum Wert, und der Abschied von der Vorstellung absoluter Sicherheit, der sich untrennbar mit der Moderne verbindet, macht das Streben nach Sicherheit zu einer wichtigen gesellschaftlichen und politischen Kraft, ohne die wir Geschichte und Gegenwart moderner Gesellschaften nicht analysieren und erklären können.

Literatur

- Bonß, Wolfgang: »Die gesellschaftliche Konstruktion von Sicherheit«, in: Ekkehard Lippert/Andreas Prüfert/Günther Wachtler (Hg.), *Sicherheit in der unsicheren Gesellschaft*, Opladen 1997.
- Bonß, Wolfgang: *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne*, München 1995.
- Burgess, J. Peter (Hg.): *The Routledge Handbook of New Security Studies*, London 2010.
- Buzan, Barry/de Wilde, Jaap/Wæver, Ole: *Security. A New Framework for Analysis*, Boulder 1998.
- Conze, Eckart: *Geschichte der Sicherheit. Entwicklung – Themen – Perspektiven*, Göttingen 2018.

- Conze, Eckart: »Sicherheit als Kultur. Überlegungen zu einer ›modernen Politikgeschichte‹ der Bundesrepublik Deutschland«, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte (VfZ) 53, Heft 3 (2005), S. 357–380.
- Conze, Werner: »Sicherheit, Schutz«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, Stuttgart 1984.
- Daase, Christopher: »Wandel der Sicherheitskultur«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 50 (2010), S. 9–16.
- Dewey, John: *The Quest for Certainty. A Study in the Relation of Knowledge and Action*, London 1929.
- Dillon, Michael: *Politics of Security. Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, London 1996.
- Doering-Manteuffel, Anselm: »Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewusstsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts«, in: Julia Angster/Eckart Conze/Fernando Esposito/Silke Mende (Hg.), *Konturen von Ordnung. Ideengeschichtliche Zugänge zum 20. Jahrhundert*, Berlin 2019, S. 157–190.
- Frie, Ewald/Meier, Mischa: »Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften«, in: *Journal of Modern European History* 15 (2017), S. 5–23.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan or the Matter, Form and Power of the Commonwealth Ecclesiastical and Civil (1651)*, hg. von Michael Oakshott, New York 1962.
- Huysmans, Jeff: »Security! What Do You Mean? From Concept to Thick Signifier«, in: *European Journal of International Relations* 4, Nr. 2 (1998), S. 226–255.
- Kampmann, Christoph/Marciniak, Angela/Meteling, Wenke: »Security Turns Its Eye Exclusively to the Future«. *Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte*, Baden-Baden 2017.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*, Stuttgart 1973.
- Kaufmann, Franz-Xaver: »Sicherheit: Das Leitbild beherrschbarer Komplexität«, in: Stefan Lessenich (Hg.), *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt a.M./New York 2003.
- Kaufmann, Stefan: »Zivile Sicherheit. Vom Aufstieg eines Topos«, in: Leon Hempel/Susanne Krassmann/Ullrich Bröckling (Hg.), *Sicherheitsregime. Überwachung, Sicherheit und Privatheit im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2011.

- Luhmann, Niklas: »Die Welt als Wille ohne Vorstellung. Sicherheit und Risiko aus der Sicht der Sozialwissenschaften«, in: Die politische Meinung 31 (1986).
- Luhmann, Niklas: Risiko und Gefahr, St. Gallen 1990.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984.
- Marciniak, Angela: Politische Sicherheit. Zur Geschichte eines umstrittenen Konzepts, Frankfurt a.M./New York 2015.
- Peoples, Columba/Vaughan-Williams, Nick: Critical Security Studies. An Introduction, London 2015.
- Petersen, Thomas: »Das Streben nach Sicherheit als Gefahr für die Freiheit«, in: FAZ, vom 24.8.2016.
- Petersen, Thomas: »Das Streben nach Sicherheit als Gefahr für die Freiheit«, in: FAZ, vom 20.12.2017.
- Petersen, Thomas: »Das Streben nach Sicherheit als Gefahr für die Freiheit«, in: FAZ, vom 23.4.2020.
- Röttgen, Norbert: »Sicherheit neu denken«, in: Der Spiegel, Nr. 17, vom 23.04.2011, S. 31.
- Tönsmeyer, Tatjana/Vowinckel, Annette: »Sicherheit und Sicherheitsempfinden als Thema der Zeitgeschichte«, in: Zeithistorische Forschungen 7 (2010), S. 163–169.
- UN Human Development Report 1994 (Human Security), New York 1994, S. 22–40.
- Wæver, Ole: »Securitization and Desecuritization«, in: Ronnie D. Lipschutz (Hg.), On Security, New York 1995.
- Zedner, Lucia: Security, London/New York 2009.
- Zweig, Stefan: Die Welt von Gestern. Erinnerung eines Europäers (1944), Frankfurt a.M. 1994.

II Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Weltoffenheit

Weltoffenheit und Institutionen

Die Perspektive der philosophischen Anthropologie

Christian Thies

Freiheit und Sicherheit – das ist ein weites Feld, das hier aus der Perspektive der deutschen philosophischen Anthropologie betrachtet werden soll. Als deren Hauptvertreter gelten Max Scheler (1874–1928), Helmuth Plessner (1892–1985) und Arnold Gehlen (1904–1976). Insbesondere in Anlehnung an Letzteren lassen sich vier Thesen formulieren:

- Das Problem der *Willensfreiheit* ist unlösbar und sollte deshalb methodisch umgangen werden.
- Biologisch besitzt der Mensch eine sehr weitgehende *negative Freiheit*, die sich vor allem in seiner Weltoffenheit zeigt.
- Aber gerade wegen dieser biologischen »Entsicherung« bedarf der Mensch neuer Sicherheiten, in deren Rahmen erst *positive Freiheit* möglich wird.
- Dafür entwickelt Gehlen die Idee einer *institutionellen Freiheit*, die sich markant von aktuellen philosophischen Konzepten unterscheidet.

Diese vier Aussagen werde ich im Folgenden erläutern, zu ihnen aber auch einige kritische Bemerkungen vortragen.

Willensfreiheit

»Willensfreiheit« ist ein unglücklicher Ausdruck – denn gibt es überhaupt dieses besondere menschliche Vermögen namens Wille, dessen Freiheit in Frage steht? Das angesprochene Problem aber ist wichtig: Sind wir Menschen in unserem Denken und Sprechen, in unseren Entscheidungen und Handlungen unabhängig von gesetzmäßigen und kontingenten Einwirkungen? Dabei ist es gleichgültig, ob es sich um innere oder äußere, um natürliche oder kultu-

relle Determinanten handelt. Offensichtlich wird bei der Frage ein individuelles Subjekt vorausgesetzt, das man auch als Ich, Selbst oder Person bezeichnen kann. Insofern ist die sogenannte Willensfreiheit eng verknüpft mit dem Leib-Seele-Problem, das die Philosophiegeschichte seit ihren Anfängen umtreibt.

Die erste These der philosophischen Anthropologie lautet aber, dass dieser Problemkomplex unentwirrbar sei und deshalb eingeklammert werden sollte. Methodisches Vorbild ist die Phänomenologie Husserls, die hinsichtlich einiger grundlegender Fragen für eine Urteilsenthaltung (*epoché*) plädiert. In der philosophischen Anthropologie, auch in verwandten Strömungen wie der französischen Existenzphilosophie, möchte man die Willensfreiheitsfrage dadurch umgehen, dass man neue Leitkategorien einführt, die »psychophysisch« neutral sind, also weder das Psychische (Seelische) noch das Physische (Körperliche) einseitig betonen.

Der von Gehlen propagierte Grundbegriff ist *Handlung*. Ich halte diesen Vorschlag weiterhin für fruchtbar.¹ Zunächst einmal gehen andere wichtige philosophische Strömungen einen ähnlichen Weg, vor allem der Pragmatismus und der Marxismus. Neuere Handlungstheorien können deshalb an alle drei Denkschulen anknüpfen.² Sodann werden interdisziplinäre Kooperationen mit einer handlungstheoretisch fundierten Soziologie und mit der praktischen Philosophie ermöglicht. Die philosophische Anthropologie hilft dabei, die elementaren Voraussetzungen des sozialen und des moralischen Handelns zu reflektieren. Schließlich impliziert der Begriff der Handlung einen Humanismus: Andere anthropologische Ansätze setzen subhuman an (bei Genen oder Gehirnen), wieder andere suprahuman (bei Systemen oder Kollektiven). Alle genannten nicht-humanen Entitäten handeln aber bestenfalls im metaphorischen Sinne. Hingegen erfordert Handlung begrifflich immer ein menschliches Subjekt, das Intentionen entwickeln und Regeln befolgen kann.³

An dieser Stelle sei nur eine kritische Überlegung eingefügt. Die Leitkategorie der Handlung vermeidet möglicherweise die Sackgasse des Leib-Seele-Problems, jedoch nicht diejenige einer subjektphilosophischen Konzeptualisierung. Bei Gehlen ist es immer der abstrakt gedachte einzelne Mensch, der handelt. Den Menschen gibt es aber nur im Plural. Das bestreitet niemand, dennoch werden Sozialität und Intersubjektivität meistens erst im zweiten

1 Vgl. Thies: Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen, S. 14ff.

2 Vgl. Joas: Die Kreativität des Handelns.

3 Vgl. Feige: Die Natur des Menschen, S. 258–293.

theoretischen Schritt hineingenommen, etwa als »Mitwelt« bei Plessner. Anders gelagert sind Ansätze, die gleich eine Kategorie der intersubjektiven Sphäre zugrunde legen. Als Beispiele nenne ich nur Begriffe wie symbolisch vermittelte Interaktion (G. H. Mead), kommunikatives Handeln (Habermas) oder geteilte Intentionalität (Tomasello).

Negative Freiheit

Die zweite These der philosophischen Anthropologie lautet, dass der Mensch, wie bereits Herder formulierte, der erste »Freigelassene« der Natur sei. Wir unterlägen nicht den Zwängen unserer biologischen Ausstattung. Diese sei so spärlich, dass Mutter Natur eher wie eine ungerechte Stiefmutter erscheint: Alle nützlichen Fähigkeiten wurden den Tieren geschenkt, sodass für den Menschen wenig übrig blieb. Gehlen macht daraus seine berühmte Mängelwesen-Konzeption: Zum Tier kommt beim Menschen nicht etwas hinzu, sondern es fehlt etwas, ja fast alles. Bei Plessner leben alle (anderen) Tiere zentrisch in ihrer Umwelt, nur der Mensch steht in exzentrischer Position.⁴

Was folgt daraus für das Freiheitsthema? Man kann formulieren: Als Menschen besitzen wir von Natur eine umfangreiche negative Freiheit. Der Mensch ist frei von X, hier also frei von natürlichen Zwängen und Vorgaben. Diese These war für die philosophische Anthropologie zentral und kann in folgenden Hinsichten konkretisiert werden.⁵

Erstens ist der Mensch *weltoffen*. Das klingt positiv, ist aber zunächst ein Nachteil. Man kann eine äußere und eine innere Dimension unterscheiden. Die äußere Weltoffenheit ist das Fehlen einer artspezifischen Umwelt (Uexküll) oder, wie wir heute sagen würden, einer ökologischen Nische. Gerade das hat es der menschlichen Gattung jedoch ermöglicht, sich im Laufe der letzten Jahrhunderttausende über den gesamten Erdball zu verbreiten. Die innere Weltoffenheit besteht darin, dass wir (im Unterschied zu den meisten anderen Tieren) keine organischen Spezialisierungen besitzen. Vielmehr verfügen wir über eine generelle Intelligenz, die nicht auf bestimmte Umwelten zugeschnitten ist und sich deshalb auch erst ontogenetisch entwickeln muss.

Zweitens seien beim Menschen, so die philosophische Anthropologie, die sozialen Instinkte *reduziert* oder sogar ganz verschwunden. In heutiger Termi-

4 Vgl. Fischer: Philosophische Anthropologie.

5 Vgl. Thies: Gehlen zur Einführung, S. 48–63.

nologie: Wir sind genetisch in sehr geringem Maße determiniert; die Einflüsse verschiedener Umweltfaktoren sind viel größer als bei allen anderen Tieren. Wir Menschen werden also nicht mit geschlossenen, sondern mit offenen Verhaltensprogrammen geboren. Die biologischen Funktionskreise (Ernährung, Fortpflanzung, Territorialverhalten) müssen wir durch Handlungskreise ersetzen, deren Bestandteile zum größten Teil im Laufe der Sozialisation durch Lernen erworben werden.

Drittens besitze der Mensch keine spezifischen Handlungsimpulse, sondern stattdessen ein mächtiges Energiepotenzial, das er für beliebige Zwecke einsetzen kann. Ging Sigmund Freud von zwei Trieben aus, Libido und Thanatos, so postuliert die philosophische Anthropologie einen entdifferenzierten *Antriebsüberschuss*, der uns von innen in eine permanente Unruhe versetzt. Am Beispiel des Sexualtriebs erläutert: Einerseits spiele dieser in allen menschlichen Tätigkeiten eine Rolle, andererseits seien ihm selbst immer andere Motive beigemischt, etwa Aggressivität und das Streben nach Geborgenheit.

Auch hier eine kritische Bemerkung: Die erwähnten Überlegungen der philosophischen Anthropologie beruhen auf dem biologischen Forschungsstand der Zwischenkriegszeit. Die rasanten Fortschritte seit dem Zweiten Weltkrieg werden kaum berücksichtigt, obwohl Gehlen immerhin noch die vergleichende Verhaltensforschung von Konrad Lorenz und Irenäus Eibl-Eibesfeldt rezipierte, die inzwischen jedoch selbst schon wieder überholt ist. Nur kurze Streiflichter sollen das beleuchten: Die synthetische Evolutionstheorie kombinierte bereits in den 1940er Jahren Darwins Abstammungshypothesen mit Mendels Vererbungslehre (Dobzhansky, J. Huxley); die generative Transformationsgrammatik (Chomsky, Pinker) postuliert die Angeborenheit unseres Sprachvermögens; die Soziobiologie (E. O. Wilson, Dawkins) konnte zeigen, dass auch menschliches Sozialverhalten genetische Wurzeln besitzt.⁶

Alle diese Forschungsrichtungen, gegen die man im Einzelnen sicher viel einwenden mag, zeigen, dass wir Menschen keineswegs so sehr von der Natur »freigelassen« sind, wie es früher schien und wie es manche erhoffen. Es mag unseren Narzissmus kränken, aber in uns Menschen wirken die unbewussten und uralten Kräfte der Natur, zum Guten wie zum Bösen. Allerdings darf man auch nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und den Menschen wieder zu einem reinen Naturwesen deklarieren.

6 Vgl. Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 111–123.

Positive Freiheit

Aber wie stark auch immer die genetischen Vorprogrammierungen sein mögen, es bleibt richtig, dass es dem Menschen selbst überlassen ist, sein Leben zu gestalten. Wie steht es um unsere positive Freiheit? Wozu nutzen wir die uns gegebene Unabhängigkeit?

Aus Sicht Gehlens besteht die Gefahr, dass wir Menschen mit unserer negativen Freiheit nichts anfangen können, dass wir im Beliebigen versumpfen, ins Irreale flüchten oder uns sogar gegenseitig im Krieg aller gegen alle selbst zerstören. Wegen der fehlenden biologischen Vorgaben sind alle Individuen in der modernen Welt von permanenter und sich steigernder Überforderung bedroht. Das zeigt sich in allen unseren Weltbezügen: Wir sind einer Überflutung durch äußere Reize ausgesetzt, leben mit zu vielen Handlungsoptionen und haben zu starke innere Impulse. Wie kann dann die negative Freiheit, also die Freiheit von der Natur, zu einer positiven Freiheit werden, zum Verfolgen vernünftiger Zwecke?

Gehlens These lautet, dass die Weltoffenheit des Menschen zu einer neuen Schließung führen muss. Die biologische Entsicherung bedarf der Kompensation durch soziokulturelle Sicherungen. »Der weltoffene Mensch braucht gerade wegen seiner Weltoffenheit eine Ordnung, auf die er sich verlassen kann.«⁷ An die Stelle der Natur muss die Kultur treten. Das ist nicht als Kausalaussage oder zeitliche Abfolge zu verstehen; man kann nicht sagen, erst war der Mensch ein »Mängelwesen«, dann wurde er zum »Kulturwesen«. Vielmehr handelt es sich um eine Korrelation; die natürliche Offenheit des Menschen und seine kulturelle Kreativität bedingen sich.

Auf zwei Ebenen müssen, so Gehlen, neue Sicherheiten aufgebaut werden. Auf der *mikrosozialen* Ebene sind kleine Entlastungen erforderlich. Da der Globus für jeden Menschen zu groß ist, sollten wir unsere heimische Lebenswelt bewahren; um nicht ständig unter Entscheidungsdruck zu stehen, empfiehlt es sich, stabile Gewohnheiten auszubilden; die Erfüllung unserer wichtigsten Bedürfnisse, vor allem nach Ernährung, Zuwendung und Schutz, muss in verlässlichen und standardisierten Formen stattfinden. Die Kurzformel lautet: Reviere, Regeln, Rituale. Auf der *makrosozialen* Ebene bedarf es großer Entlastungen. Der Druck der Natur kann durch die grandiosen Leistungen der modernen Technik abgefangen werden; ohne ihre analogen und digitalen Maschinen würde die Menschheit heute gar nicht mehr überleben. Die Komplexi-

7 Streeck: Zwischen Globalismus und Demokratie, S. 185.

tät sozialer Verhältnisse wird durch Institutionen reduziert. Der Ansturm innerer Impulse lässt sich durch große Kunstwerke sublimieren; wer ästhetische Erfahrungen an klassischer Musik, bedeutsamer Malerei oder gehaltvoller Literatur mache (oder sogar selbst künstlerisch produktiv sei), bereichere sein Gefühlsleben, ohne dieses unkontrolliert ausleben zu müssen.

Plessner ist nicht weit von Gehlen entfernt: In seiner Frühschrift »Grenzen der Gemeinschaft«⁸ warnt er vor den sozialen Radikalismen des Gemeinschaftsdenkens, die er sowohl im Faschismus wie im Bolschewismus entdeckte. Er entwirft also gleichsam eine Totalitarismustheorie *avant la lettre*. Solche schlechten Utopien beachten nicht, dass wir Menschen unsere Brüche nie vollständig kitten können. Zu viel Moral und zu viel Idealismus, so scheint er sagen zu wollen, führen deshalb nur zu gegenseitiger Demütigung, ja sogar zu Gewalt. Wir seien vielmehr auf eine Balance der privaten und öffentlichen Sphäre angewiesen. In der Öffentlichkeit sind aber viele Regeln und Rituale zu beachten: das Spielen einer Rolle, das Tragen einer Maske, der wechselseitig gewährte Takt, das Abhalten eines Zeremoniells. Eine vollständige Aufhebung einer solchen Entfremdung wäre weder möglich noch wünschenswert; vielmehr müssen wir unsere Natur vor anderen und vor uns selbst verbergen.

Gehlen ist aber radikaler als Plessner. Während dieser für ein Gleichgewicht von Privatem und Öffentlichem plädiert, fordert jener, sich ganz in den Institutionen zu verausgaben. Der Begriff der Institution ist jedoch weit gefasst: Eine der wichtigsten Institutionen ist der Staat, aber auch Beruf, Familie und Freundschaft sind welche. Frei sind wir nur in diesen und durch diese. So ist Gehlens provokative These von der »Geburt der Freiheit aus der Entfremdung«⁹ zu verstehen. Entfremdung ist nicht, wie Marx meinte, das Gegenteil von positiver Freiheit, sondern vielmehr deren Voraussetzung.

Institutionelle Freiheit

Ist ein solches Freiheitsmodell heute noch aktuell? Auf jeden Fall steht es gegen den Zeitgeist. Wir wollen es zum Abschluss mit zwei anderen philosophischen Modellen positiver Freiheit vergleichen, die sich beide auch kritisch gegen die liberale Idee negativer Freiheit richten. Das erste ist das insbesondere

8 Plessner: Grenzen der Gemeinschaft.

9 Gehlen: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung.

von Kant entwickelte Modell *vernünftiger Freiheit*.¹⁰ Wir sind frei, wenn wir uns reflexiv auf unsere Intentionen beziehen und diese durch normative Überlegungen in die Form universalisierbarer Regeln bringen, an die wir uns dann in unseren Handlungsweisen gebunden fühlen. Diese Art der rationalen Selbstbestimmung bezeichnen wir als Autonomie.

Das zweite Modell stammt aus dem Linkshegelianismus und führt zur Idee *sozialer Freiheit*. Wir sind frei, wenn unsere Freiheit mit derjenigen der anderen Personen korrespondiert, ja wenn sich die individuellen Freiheiten gegenseitig voraussetzen. Die besten Beispiele sind gelungene intersubjektive Beziehungen wie Freundschaft und Liebe sowie die gemeinsame Arbeit an einem Projekt. Auch kommunikative Beziehungen in Wissenschaft und Öffentlichkeit leben von diesem Ideal wechselseitiger Anerkennung.¹¹

Gehlen hält beide Modelle, sowohl das kantianische wie das linkshegelianische, für schlechte Utopien.¹² Beide setzen einen Grad von Vernünftigkeit und Gleichheit der Menschen voraus, der angesichts unserer defizitären biologischen Ausstattung und unserer unterschiedlichen sozialen Ressourcen einfach nicht gegeben sei. Wer auf die individuelle Vernunft setze, fördere damit bloß einen bodenlosen Subjektivismus. Gegen das linkshegelianische Modell kann man auch mit Plessners Frühschrift argumentieren: Soziale Gemeinschaften seien gerade kein Hort der Freundlichkeit und Menschenliebe; auch der Rückzug in die Privatsphäre ließe uns nur verkümmern.

Stattdessen will Gehlen die rechtshegelianische Tradition fortsetzen. Sowohl die individuelle Moralität der Autonomie als auch die informelle Sittlichkeit mikrosozialer Beziehungen bedürften selbst noch einer institutionellen Rahmenordnung. Nur in stabilen Normengefügen wachsen die Sicherheit und das Vertrauen, die für ein gelungenes Leben erforderlich seien. Wir sind dann frei, wenn alle in den verschiedenen sozialen Institutionen ihre Pflicht erfüllen. Dabei ist Gehlen inegalitär: Für die meisten Menschen sei nicht mehr möglich als der Dienst an der Allgemeinheit; einige wenige könnten in den Institutionen über diese hinauswachsen. Die Zeitdiagnosen des späten Gehlen werden jedoch immer pessimistischer, weil er wahrnimmt, dass sich viele bewährte Institutionen auflösen und sich bestenfalls neue zweckgebundene Organisationen bilden.

10 Vgl. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, S. 343ff., 759ff.

11 Vgl. Honneth: Das Recht der Freiheit.

12 Vgl. Thies: Die Krise des Individuums, S. 200–222.

An dieser Stelle ist jedoch ein starkes Gegenargument möglich und nötig: Aus Gehlens Ansatz ergeben sich kaum Kriterien, wie man zwischen guten und schlechten Institutionen unterscheiden könne. Jedes Normgefüge wird akzeptiert, solange es dauerhafte Sicherheit biete und für zusätzliche Zwecksetzungen offen bleibe. Mit demokratischen und rechtsstaatlichen Idealen ist das nicht vereinbar. Gehlens normative Abstinenz war aber in seiner Zeit keine Ausnahme. Über viele Jahrzehnte, letztlich seit Hegel, dominierte die Annahme, dass Ethik und politische Theorie nur historisch oder dezisionistisch betrieben werden könnten. Diese Auffassung gilt seit den 1970er Jahren als überholt.¹³ Mit dem erforderlichen Pluralismus wird inzwischen praktische Philosophie auch wieder normativ betrieben. Prinzipien wie Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenwürde lassen sich so weit explizieren, dass man auf dieser Grundlage soziale Institutionen hinsichtlich ihrer Legitimität vernünftig prüfen kann. Ganz sicher fördert nicht jede Institution unsere Freiheit.

Literatur

- Feige, Daniel Martin: Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie, Berlin 2022.
- Fischer, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br./München 2008.
- Gehlen, Arnold: »Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40, Nr. 3 (1952), S. 338–353.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2, Berlin 2019.
- Höffe, Otfried: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001.
- Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M. 1996.
- Plessner, Helmuth: »Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924)«, in: Günter Dux et al. (Hg.), Macht und menschliche Natur (= Helmuth Plessner, Gesammelte Schriften, Band V), Frankfurt a.M. 2003, S. 7–133.
- Streeck, Wolfgang: Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus, Berlin 2021.

13 Vgl. Höffe: Gerechtigkeit.

Thies, Christian: Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek bei Hamburg 1997.

Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 2013.

Thies, Christian: Gehlen zur Einführung, Hamburg 2017.

Thies, Christian: Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen, Weilerswist 2018.

Freiheit versus Determinismus

Gottfried Seebaß

Freiheit gilt zumeist als hohes Gut, das alle gewinnen und behalten wollen. Von jeher wird es daher auch gerne besetzt und für eigene Zwecke reklamiert. Missbrauch bis zur Rabulistik ist weit verbreitet, nicht nur in der Politik. Falsche Pauschalgegensätze und Alternativen werden aufgemacht, so zwischen Freiheit und Gleichheit, Sozialität, Moral, Recht oder Sicherheit. Umgekehrt wird als »wahre Freiheit« gepriesen, was sie in Wahrheit gefährdet oder ganz aufhebt, selbst radikales Machtstreben (Nietzsche), Kadavergehorsam (Ignatius v. Loyola) und sogar »recht verstandene« Notwendigkeit (Hegel, Engels). Kritiker sind dieser Variante einer sprachlichen »Verhexung unseres Verstandes« (Wittgenstein) seit der Antike entgegengetreten, leider ohne besonderen Erfolg. Umso wichtiger ist es deshalb, hier wie überall, sich vor jeder Sachdiskussion vorurteilsfrei über die Grundbedeutung der *zentralen Termini* zu verständigen.

Sinnvoller Ansatzpunkt ist hier der analytisch-kritische Blick auf die *Alltagssprache*, vielfach erprobt in der Philosophie seit (spätestens) Aristoteles. Dabei zeigt sich, dass der Freiheitsbegriff über menschliches Handeln *hinausreicht* (»freie Natur«, »Freilauf«, »freier Fall« oder »Freiheitsgrad« in der Physik) und dass »frei« etwa so viel bedeutet wie »ungehindert« (klar erkannt u.a. von Hobbes und Schopenhauer, interessiert abgestritten u.a. von Ökonomen wie F. v. Hayek). Der Gattungsbegriff der *Hindernisfreiheit* umfasst zahlreiche Unterarten. Dazu gehören die Begriffe der *Handlungsfreiheit* und *Zwangsfreiheit*, äußere genauso wie innere, und über diese fast alle sozialen, politischen und ökonomischen, aber auch psychologischen Freiheiten. Und dazu gehört auch die *Willensfreiheit*, sofern diese sinngemäß auf ungehinderte Willensbildung bezogen wird, ihrerseits mit diversen Unterarten. Sie alle eint ein weiter Begriff der *Hinderung*, der zu spezifizieren ist anhand der Leitfragen, (a) *wer* oder *was* gehindert wird, (b) *woran* und (c) *wodurch*. Ein Fluss »fließt frei«, wenn er in seinem natürlichen Lauf nicht durch Stauwehre

und Dämme gehindert wird, ein eingesperrter, gefesselter oder gelähmter Mensch ist »unfrei«, weil er durch unnatürliche äußere oder innere Umstände daran gehindert wird, sich zu bewegen, wie er will, ebenso wie jemand, der ein Lebensziel nicht oder nur partiell erreichen kann, weil ihn fehlende Geldmittel oder mangelndes Wissen hindern. Die *partielle* Unerreichbarkeit von etwas *Wichtigem* muss kein großes Hindernis sein, die *vollständige* von *Irrelevantem* gar keins. Freiheit ist *graduierbar*, je nach *Umfang* und *Gewicht* der Hindernisse. Zugrunde liegt jeweils der Gedanke, dass etwas bzw. jemand gehindert wird, so zu existieren, zu leben oder sich zu entfalten, wie es seiner »Natur« oder seinem »Wesen« entspricht. Wie frei eine Person jeweils ist, sei es ein Individuum oder auch ein Kollektiv, bemisst sich deshalb nach zwei zentralen Kriterien: (1) den für sie relevanten Standards der *Natürlichkeit* oder *Wesentlichkeit* und (2) dem Spielraum der *Möglichkeiten*, die für sie offen oder verschlossen sind.

Damit wird klar, warum einige Grenzziehungen falsch sind. So erweist sich die oft als defizitär hingestellte »*negative Freiheit von*« relevanten Hindernissen z.B. nur als die begriffliche Kehrseite der kontrastierten »*positiven Freiheit zu*« ebenden Möglichkeiten, die hier als ungehindert zugänglich gelten. Sozialität, Moral und Recht wiederum sind nur dann freiheitsbeschränkend, wenn sie wesentliche Lebensoptionen treffen, keine Adiaphora, und sie beschränken auch nicht nur, sondern erschließen zugleich diverse Möglichkeiten. Staatlicher Schutz vor Verseuchung, Gewalt oder Willkür vergrößert unsere persönliche Freiheit ebenso wie ein totalitäres Sicherheitsregime sie reduziert. Und »*Gleichheit*« ist allemal kein echter Konkurrenzwert zur Freiheit, sondern betrifft die Metafrage, *wer alles* überhaupt und *wie weit* in den Genuss dieses hohen Gutes und anderer Güter kommen soll. Nicht Freiheit und Gleichheit selbst oder Freiheit und Sicherheit können sich gegenseitig einschränken, wohl aber die Freiheit einer Person die einer anderen sowie verschiedene Freiheitsarten untereinander, falls sie sich auf dieselben Möglichkeitsspielräume beziehen. Man muss nur *alle* möglichen Träger und *alle Formen* möglicher Hindernisfreiheit konzeptionell einbeziehen.

Wichtig ist dies auch beim Kontrastbegriff des *Determinismus*. Dieser besagt, dass das gesamte Weltgeschehen *fixiert*, *alternativlos* und damit im Sinne des Gattungsbegriffs (Aristoteles) »*notwendig*« ist. Unterarten ergeben sich daraus, welche *Alternativen* aus welchen *Gründen* verschlossen sind. Eine traditionelle Begründung ist theologisch und stellt auf die uneingeschränkte göttliche Allwissenheit und Allmacht ab, die beide den Determinismus implizieren, strenggenommen bereits allein, oft aber auch (wie in der Stoa)

kombiniert mit dem Konzept einer kausal bzw. naturgesetzlich geordneten Welt mit fixierten Anfangsbedingungen und durchweg nichtprobabilistischen Abläufen, ein Konzept, das meist natürlich rein weltlich vertreten wird. In Betracht kommt auch das alte (Parmenideische) Konzept des dreidimensionalen oder (nach Einstein-Minkowski) vierdimensionalen »Blockuniversums«, in dem alles mosaikartig festliegt, simultan oder auch zeitlos. Weitere Begründungen sind denkbar. Der Universalitätsanspruch des Determinismus ist in jedem Fall schwer zu begründen und macht seine Verneinung relativ leicht. Diese bedeutet ja nicht, wie oft interessiert unterstellt wird, dass (absurderweise) *alles* indeterminiert ist, sondern nur *etwas*, genauer *mindestens eines*, und setzt Indeterminiertheit auch nicht etwa kurzschlüssig mit »blinder Zufälligkeit« gleich, gibt es doch höchst *verschiedene*, mehr oder weniger extreme und weitreichende *Gründe*, etwas für alternativlos fixiert und determiniert zu halten oder nicht.

Dass der (wie immer begründete) Determinismus freiheitsgefährdend ist, liegt auf der Hand und ist von reflektierten Philosophen und Theologen seit langem gesehen worden. Mitbetroffen ist nicht nur die freiheitsabhängige moralische oder rechtliche *Zurechenbarkeit*, sondern die Sinnhaftigkeit unseres gesamten *Überlegens* und *willentlichen Handelns*. Praktische Überlegungen stellen wir normalerweise ja mit der Maßgabe an, dass es (1) einen gewissen, wenngleich begrenzten, *Spielraum* wählbarer Alternativen gibt und dass (2) das *Resultat* nicht von vornherein feststeht, sondern bis zur Wahl und endgültigen, handlungsleitenden Willensbildung ebenfalls unfixiert ist. Lässt sich all dies aber aufrechterhalten, wenn wir gleichzeitig der Überzeugung sind, dass beide Prämissen *objektiv* unerfüllt sind, mag es uns *subjektiv*, da wir meist weder die konkrete Form noch den Inhalt der Determinierung kennen, auch so scheinen, als *agierten* wir bis zum Schluss *eigenständig* in einem objektiv offenen Feld und *vollzögen* nicht nur mit jedem Überlegungsschritt lediglich das, was bereits (antezedent, simultan, zeitlos oder wie immer) fixiert ist, ohne Alternative? Dauerhaft zumindest dürfte sich eine solche Bewusstseinspaltung kaum durchhalten lassen, sondern verlangt nach Auflösung.

Ein versuchter Ausweg ist deterministische *Inkonsequenz*. So wird nicht selten (mit der jüngeren Stoa, zumal Epiktet und Seneca) der gesamte *mentale Bereich* einschließlich unserer Überlegung und Willensbildung kurzerhand *ausgenommen*, sodass wir frei bleiben, uns innerlich so oder anders zu dem stellen, was äußerlich unabänderlich ist, also z.B. Unfälle und Tod mit (»stoischer«) Ruhe anzunehmen oder uns erfolglos zu sträuben. Oder der Determinismus wird zwar *theoretisch* vertreten, *lebenspraktisch* aber *verdrängt*, erleich-

tert durch unsere Unkenntnis der je konkreten Beeinflussung und des Resultats oder sogar durch die (naiv unbedacht als freiheitsrelevant eingestufte) bloße Länge oder Komplexität vollzogener determinierter (Quasi-)Überlegungen, zum Teil aber auch durch Argumente, nach denen ein subjektiv-epistemisches Freiheitsbewusstsein dieser Art nicht nur praktisch hinreichend, sondern sogar unvermeidlich für uns sein soll (Planck, MacKay u.a.). Beides ist mehr als zweifelhaft und ohnehin ungeeignet, den Verdacht selbstmanipulativer »Vogel-Strauß-Politik« auszuräumen.

Substanziellere Lösungsansätze sind auf den *Freiheitsbegriff* fokussiert, wobei einmal mehr die Gefahr interessierter Wortverdrehung besteht. Wer ihr begegnen will, muss zeigen, dass die beiden zentralen Kriterien *erfüllbar* sind. Das hat den Scharfsinn von Deterministen herausgefordert, allen voran Theologen. Kritisch ist zunächst der *offene Möglichkeitsspielraum*, den der Determinismus ja, wie es scheint, prinzipiell ausschließt. Der bedeutendste Versuch, dies als bloßen Schein zurückzuweisen, ist die *konditionale Analyse* des praktischen Könnens, die Augustin entwickelt hat, gefolgt von zahllosen anderen Theologen und Philosophen (Anselm v. Canterbury, Leibniz, Schopenhauer, G.E. Moore u.v.a.) und die bis heute mit zum Teil beachtlichem argumentativen Einsatz gegen alle Kritik verteidigt wird. Der klassische modale Begriff der Handlungsfreiheit, nach dem eine freie Person handeln *kann*, wie sie will, ihr dies also *möglich* ist, soll hier auf die nichtmodale hypothetische Doppelaussage zurückgeführt werden, dass sie einschlägig handeln *wird*, wenn sie es will, und nicht handeln, wenn sie es nicht will. Setzt man zugleich geeignete Restbedingungen voraus, kann man beide Konditionale deterministisch deuten und analog auch die vorausgehenden Willensbildungsprozesse. Insofern scheint der Konflikt konzeptuell aufgelöst.

Dennoch scheitert die Analyse aus zwei gewichtigen Gründen. Erstens *verschiebt* sie das Problem des offenen Möglichkeitsspielraums zunächst nur vom Handeln auf das bedingende *Wollen*. Schon Augustin hat dies erkannt und versucht zu zeigen, dass bei Anwendung seiner Konditionalanalyse auf das Wollen selbst sich dieses *per se* als frei erweist. Das ist formal kurzschlüssig und genauso wenig wie entsprechende spätere Versuche geeignet, die Freiheitsfrage beim Willen ganz zu verabschieden. Schließlich gibt es genug Belege für Willensbildungsprozesse, die offenkundig nicht ungehindert verlaufen bzw. gänzlich alternativlos. Die Frage der *Willensfreiheit* bleibt also bestehen und lässt sich konditionalanalytisch prinzipiell nicht beantworten. Zweitens aber und vor allem lässt diese Analyse die Frage unbeantwortet, warum bzw. in welchem Sinne die Konditionalsätze überhaupt zwei alternative Geschehensab-

läufe ansprechen, die *beide zugleich* als objektiv offen gelten können. In einer deterministischen Welt kann eine Person nur jeweils eine der beiden Optionen wollen und tun, und welche, liegt fest. In diesem Sinne von »möglich« also ist das Möglichkeitskriterium unerfüllbar. Wenn die Analyse es als erfüllt unterstellt, so kann sie dies nur, wenn sie den modalen Sinn ändert. Entweder geht es doch wieder um einen *subjektiven*, rein epistemischen Sinn. Oder es geht um einen Sinn, der zwar *objektiv* ist, aber nicht das *konkrete* Geschehen betrifft, sondern nur dessen *generelle* Rahmenbedingungen. Dann kann man auch mit deterministischen Prämissen z.B. noch von der gleichzeitigen *kausalen*, *naturgesetzlichen* oder *logischen Möglichkeit* jener Alternativen sprechen, die faktisch nicht realisiert und mit den realisierten konkret unvereinbar sind. In einer anderen Welt, in der dieselbe Logik gilt oder dieselben Naturgesetze und gleichen konditionalen Restbedingungen, könnten wir vielleicht auch das Gegenteil dessen wollen und tun, worauf wir faktisch fixiert sind. Aber dass wir allein deshalb (nach z.B. Duns Scotus und Leibniz) willens- oder handlungsfrei sein sollten, erscheint grotesk. Dieser Preis für die Rettung des Möglichkeitskriteriums ist *zu hoch*. Deterministisch ist es offenbar *nicht* zu retten.

Könnte man es vielleicht *aufgeben* und sich nur an das *Wesentlichkeitskriterium* halten? Denkbar ist das, zumindest für die Handlungsfreiheit. Auch eine eingesperrte Person, die (frei nach einem Beispiel von Locke) in ein ihr überaus wichtiges Buch vertieft ist und nicht bemerkt, dass sie den Leseraum gar nicht verlassen kann, bleibt dort ja anscheinend freiwillig. Zudem haben Theologen (Origenes, Molina) schon länger, aber auch Philosophen neuerlich (H. Frankfurt u. a.) argumentiert, bei Handlungen, die aus offenbar eigenem freiem Willen erfolgen, könne die objektive Möglichkeit, anders zu handeln, zumeist sogar gegeben sein und nur im Fall einer radikalen Willensänderung durch eine übermächtige Kontrollinstanz (Gott, totalitärer Staat, Supercomputer o. ä.) reaktiv annulliert werden. Auch dieser ingeniose Rettungsversuch allerdings scheitert. Einerseits geht er zu weit, da wir (mit Locke) eigentlich nur sagen können, dass hier *willentlich* gehandelt wird, nicht *handlungsfrei*, wegen des stetigen oder konditionierten Fehlens von Alternativen. Andererseits greift er zu kurz, weil er bloß insinuiert, nicht aber demonstriert, dass und in welchem Sinne die Personen auch *willensfrei* handeln, d.h. *nicht* wesentlich in ihrer relevanten Willensbildung *gehindert* sind oder waren.

Letzteres müsste man wenigstens sicherstellen, um den Verlust realer Alternativen zu kompensieren. Wie? Diverse Philosophen (zumal Kant und Schopenhauer) haben erklärt, in dem, was eine Person unter den sie jeweils determinierenden äußeren wie inneren Umständen *letztlich will*, *zeige sich* ihr

Charakter bzw. Wesen empirisch, woraus man kriteriell ableiten könnte, dieses Wollen sei trotz seiner Alternativlosigkeit für sie »wesentlich«, also »frei«. Doch diese Patentlösung, die *jede* definitive Willensbildung *ex post* als *frei per se* hinstellt, ist deshalb bereits suspekt und zudem konzeptuell fatal, weil diese Nivellierung des Wollens auch dessen Unterteilung in »wesentliches« und »unwesentliches« und damit das einzig verbliebene Freiheitskriterium selbst aufhebt. Wer es behalten will, muss klären, *dass*, *wann* und *warum* auch ein alternativlos fixiertes Wollen im relevanten Sinne als »wesentlich« gelten kann oder nicht und *wer* eventuell darüber befindet. Theoretisch könnte man hier auch an definitorische Setzungen *von außen* denken, z.B. durch eine göttliche oder menschliche Autorität, unabhängig vom Wollen und Wissen der betroffenen Personen *selbst*. Normalerweise aber sind *sie* es, von deren faktischer (früherer, präsenter oder künftiger) oder zumindest potentieller (kontrafaktischer oder rein hypothetischer) *freier Entscheidung* für oder gegen eine Willenshaltung, die offenbar (momentan oder auch permanent) unänderlich für sie ist, es *abhängt*, ob sie das Wesentlichkeitskriterium erfüllt. Auch gute, nicht manipulative Eltern oder Erzieher, die autoritativ für ein Kind entscheiden, tun dies ja nur solange bzw. soweit, als es selbst dazu nicht fähig ist und auch dann nur im Vorgriff auf seine potentiell künftige Willenseinstimmung. Bei Erwachsenen sind Bindungen dieser Art immer im Spiel und bei genauer Prüfung fast überall aufzuweisen, abgesehen von einer kleinen Gruppe basaler Sprach- und Rationalitätsstrukturen, die unhintergebar und konstitutiv für Personalität selbst zu sein scheinen, als solche aber ebenfalls noch der Reflexion und sekundären (stoischen) Willenseinstimmung zugänglich sind. Und damit wird endgültig klar, dass auch auf der Stufe der *Willensfreiheit* das Kriterium der offenen Möglichkeitsspielräume *nicht* fallen gelassen werden kann.

Demnach erweisen sich alle Versuche zu zeigen, dass der Freiheitsbegriff auch auf ein (konsequent, objektiv) deterministisches Universum passt, als *gescheitert* bzw. als *semantische Umdeutung*, bedingt durch das Interesse, die wertbesetzte »Freiheit« verbal zu retten, und starke deterministische Vorurteile. Diese beruhen zunächst auf naiven kausalen Alltagsüberzeugungen (»von nichts kommt nichts«), werden philosophisch aber vielfach überhöht zum »Kausalprinzip« bzw. generalisierten »Satz vom Grund« mit ontologischem Absolutheitsanspruch, nicht nur (wie bei Hume) als rein methodische, empirisch offene Leitidee. Beide sind metaphysisch, suspekt und natürlich auch keine Bedingungen jeder möglichen Erfahrung (wie bei Kant). In Wahrheit beruht der Determinismus von jeher auf *Glauben*, nicht nur in Theologie

und Philosophie, sondern auch in der klassischen Partikelphysik Newtons (humorvoll ironisiert von Einstein) vor Anerkennung irreduzibel probabilistischer Theorien, zumal der Quantenmechanik. Heute jedenfalls hindert uns nichts mehr, die indeterministischen Implikationen des Freiheitsbegriffs anzuerkennen (wie zuletzt ja selbst Kant und Schopenhauer, wenngleich nur metaphysisch, oder das Strafrecht mit der These von der Willensfreiheit als »staatsnotwendiger Fiktion«). Wie er zu *explizieren* ist und menschliches Wollen und Handeln danach auch *faktisch* als frei oder unfrei erweist, sind Anschlussfragen, die in der *Praxis* (Recht, Moral, Alltag) nicht unbedingt angegangen, in ihrer fundamentalen Bedeutung auch für diese aber immer mit reflektiert und respektiert werden sollten.

Literatur

In der nachfolgenden Literaturliste werden Referenzen mit »*« gekennzeichnet, in denen Quellennachweise und detaillierte Erörterungen bzw. Begründungen für den vorstehenden Beitrag zu finden sind. Mit »**« ausgezeichnete Referenzen, sind als Leseempfehlungen zu verstehen.

- **Honderich, Ted: *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*, Stuttgart 1995.
- **Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt 1987.
- **Pothast, Ulrich (Hg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt 1988.
- *Seebaß, Gottfried: »Freedom without Choice?«, in: Michael Kühler/Nadja Jelinek (Hg.), *Autonomy and the Self*, Berlin/Heidelberg/New York 2013, S. 3–22.
- *Seebaß, Gottfried: *Handlung und Freiheit*, Tübingen 2006.
- *Seebaß, Gottfried: *Wille/Willensfreiheit, I. Philosophisch*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Wiedergeburt – Zypern (= Theologische Realenzyklopädie, Band 36)*, Berlin/New York 2003, S. 55–73.
- *Seebaß, Gottfried: *Willensfreiheit und Determinismus, Band I: Die Bedeutung des Willensfreiheitsproblems*, Berlin 2007.
- *Seebaß, Gottfried: *Wollen*, Frankfurt 1993.

Freiheit. Theologische Hintergründe, Aspekte und Perspektiven

Wolfgang Thönissen

Schlüsselkategorie der Theologie

Freiheit ist eine Schlüsselkategorie theologischen Denkens,¹ die sich in den Auseinandersetzungen mit dem griechischen Verständnis der Freiheit, den biblischen Begriffen und dem Freiheits-Verständnis der christlichen Antike heraus entwickelt hat.² Wenn das Freiheits-Denken sich heute in den spezifischen Fragekreisen der Wahlfreiheit, der Willensfreiheit, transzendentaler und unbedingter Freiheit im Kontext gegenwärtiger Diskurse um Libertarismus und Kompatibilismus zu orientieren sucht, bewegt es sich erstaunlicherweise immer auch in den Horizonten der klassischen griechischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Bahnen, in denen die Gnade-Freiheit-Problematik ebenso vorherrscht wie die spezifischen anthropologischen Fragen um die Wahl- und Willensfreiheit.³

Begriff

Terminologisch ist Freiheit weder im frühen griechischen (*eleutheria*) noch im lateinischen Denken (*libertas*) eindeutig fassbar.⁴ Im Herauswinden aus der

1 Vgl. von Stosch et al. (Hg.): Streit um die Freiheit; Laube: Freiheit als Thema der Theologie.

2 Vgl. Warnach: Freiheit I/II.

3 Diesen Zusammenhang nimmt auch Habermas in seiner Geschichte der Philosophie auf: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1, S. 483–615.

4 Vgl. Warnach/Pesch/Spaemann: Freiheit.

Macht des Schicksals bildet sich im Kontext der griechischen Polis ein Freiheits-Begriff heraus, wie er dann bei Plato und Aristoteles als Autarkie (*autarkeia*) maßgeblich für die lange europäische politische Tradition wird. Erst in der Konfrontation mit den biblischen Schriften des Alten Testaments und Neuen Testaments bildet sich ein spezifischer philosophischer Begriff aus, der zum theologischen weithin koexistent ist. Während für das Alte Testament Freiheit als Befreiung Israels und dessen Rettung aus Knechtschaft und Unterdrückung durch Gott vorherrschend wird, ist das Neue Testament konzentriert auf das Verständnis von Freiheit als Freisein von Sünde, Gesetz und Tod.⁵ Für Paulus ist Freiheit »das Ergebnis eines Befreiungsgeschehens«⁶. Rettung erfährt der Mensch allein aus der Todesmacht der Sünde durch Jesu Christi Kreuzestod. Mit Paulus wendet sich das Freiheits-Denken entschieden der anthropologischen Fragestellung zu und entwickelt erstmals eine Theologie der Freiheit, während in den übrigen Schriften des Neuen Testaments der Begriff eher selten anzutreffen ist. In der mit der Spätantike einsetzenden Rezeptionsgeschichte der Bibel im lateinischen Westen entfaltet das Freiheitsdenken seine spezifischen, Neuzeit und Moderne prägenden Bestimmungen. Mit Augustinus tritt der Begriff der Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) hervor: Der Mensch ist von Gott mit freiem Willen geschaffen.⁷ Dabei nimmt er eine grundlegende Unterscheidung vor, und zwar zwischen *voluntas* als Grundvermögen und dem *liberum arbitrium* als dessen Vollzug im Entscheidungsakt. Nur wenn der Mensch über die Wahrheit im Unklaren gelassen wird, kann der freie Wille sündigen.

Der Streit um die Willensfreiheit in Mittelalter und Reformation

Die Selbstbestimmung des Willens wird schon vor Beginn des Hochmittelalters zum hervorstechenden Merkmal des christlich geprägten Freiheitsbegriffes. Petrus Abaelardus bestimmt den Willen zur Grundlage des sittlichen Handelns (*liberum voluntatis arbitrium*) und trennt ihn von der Sünde.⁸ Thomas von Aquin sieht das *liberum arbitrium* in der Wahl der Mittel hingeordnet auf das

5 Vgl. Schlier: *eleutheros*; Schmitz: *Befreiung*; Vorholt: *Freiheit in Christus*.

6 Vorholt: *Freiheit in Christus*, S. 125.

7 Augustinus: *De spiritu et littera*, n. 5, S. 11.

8 »Cum autem voluntas peccatum non sit«, Abaelardus: *Scito te ipsum/Erkenne dich selbst*, S. 169.

Objekt des Handelns, das selbst nicht dem *liberum arbitrium* unterliegt.⁹ In der Nachfolge von Bonaventura deutet sich dann ein »Paradigmenwechsel [...] unübersehbaren Ausmaßes«¹⁰ an, insoweit das Verhältnis von Intellekt und Willen neu bestimmt wird. Weil der Intellekt nicht umhinkann, etwa der Wahrheit eines Satzes zuzustimmen, während der Wille hingegen in seiner Selbstsetzung frei bleibt,¹¹ setzt sich schließlich der Primat des Willens durch, dem die Fähigkeit zuerkannt wird, etwas gegen das Urteil des Verstandes zu wollen.¹²

Die mit dem Willen verbundene Freiheit, die in der Liebe ihre Erfüllung findet, ist nun ein mit der Natur verbundenes Vermögen des Menschen. Wenn der Mensch sich auf dieses Vermögen bezieht, dann kann ihm Gott seine gnadenhafte Zuwendung nicht verweigern, heißt eine im Spätmittelalter bekannte Formel.¹³ Zwar ist nicht das Verdienst des Menschen der Grund (*meritum de condigno*) für die göttliche Zuwendung, aber die Bedingung, die erfüllt sein muss, damit Gott seine Gnade erteilt (*meritum de congruo*).¹⁴ Luthers Kritik an dieser gesetzlich gedachten spätscholastischen Willens- und Freiheitslehre macht offenbar, dass die Gratuität der göttlichen Gnade prinzipiell in Gefahr gerät, um derentwillen er die Freiheit Gottes aus den Fängen der verdienstlich gedachten Anthropologie rettet. Freiheit ist einzig ein Gottesprädikat.¹⁵

Martin Luthers Freiheitsverständnis folgt seinem theologischen Verständnis von Rechtfertigung. Der Mensch kann nichts tun, um die göttliche Gnade zu erlangen.¹⁶ Sie ist nur dann Gnade, wenn sie ungeschuldet und unverdient ist.¹⁷ In der Logik dieses Rechtfertigungsverständnisses liegt die doppelte Freiheitsthese Luthers: Im Blick auf Gott ist der Mensch völlig unfrei, im Blick auf die Welt und die Menschheit ist er dagegen frei.¹⁸ Der Glaube richtet sich ganz auf Gott, von hier empfängt der Mensch seine Freiheit. Gnade ist Befreiung

9 Vgl. von Aquin: *Summa Theologiae* I q. 83 a. 3 und a. 4.

10 Kobusch: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, S. 275.

11 Vgl. Copleston: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, S. 214.

12 Vgl. Kobusch: *Die Philosophie im Hoch- und Spätmittelalter*, S. 320f.

13 »Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam«, Biel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, II, dist. 27, qu. un., art 3, dub. 4 (O 7–10), S. 523.

14 Vgl. Seigfried: *Lohn/Verdienst*, S. 511.

15 Vgl. Luther: *De servo arbitrio* (WA 18, S. 636).

16 Diesen Aspekt hebt auch Habermas entschieden hervor: Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2, S. 16–59.

17 Ich greife hier zurück auf eine moderne protestantische Deutung: EKD: *Rechtfertigung und Freiheit*, S. 59.

18 Vgl. Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (WA 7, S. 21).

durch Gott. Diese Einsicht hat eine eigenartige Konsequenz: Weil der Mensch im Glauben alles von Gott empfängt, ist er nicht frei, zwischen Gut und Böse entscheiden zu können. Die Macht der Sünde hat sein eigenes Gutsein korrumpiert.¹⁹ Dem entspricht auf menschlicher Seite die Passivität im Freiheitsverständnis (*mere passive*).²⁰ Der Mensch hat zwar die Fähigkeit, Alternativen zu erwägen und zwischen ihnen zu wählen, nicht aber die Freiheit, sich Gott zuzuwenden oder sich auch von ihm abzuwenden.

Konfessionelle Rezeptionsweisen

Die Vermittlung der spätmittelalterlichen Konstellationen in das Freiheitsdenken der Neuzeit ist wesentlich das Ergebnis der Reformation als Ereigniszusammenhang des 16. Jahrhunderts.²¹ Freilich sind Neuzeit und Moderne nicht einfachhin zu einer Ära der Verwirklichung reformatorischer Freiheitslehre geworden. Neben Martin Luthers emphatischer Freiheitspredigt treten mit nicht geringerer Wirkung die freiheitlichen, auf die Entfaltung des Individuums gerichteten Impulse des Gründers des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, hervor.²² Im Hintergrund der Debatten steht nach wie vor der nie gelöste Streit zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther. Die ökumenische Debatte um die Rechtfertigungslehre hat die Frage nach der Freiheit des Willens wieder in den Vordergrund vor allem der soteriologisch geprägten theologischen Diskussionen treten lassen.²³

Auf protestantischer Seite ist Luthers Freiheitsverständnis nicht als prinzipielle Absage an ein modernes Freiheitsverständnis zu lesen. Moderne protestantische Theologie hat sich daher nie mit dem Vorwurf des Determinismus abgefunden.²⁴ Auch in Luthers Rechtfertigungslehre muss die Verantwortung des Menschen nicht geleugnet werden. In gewisser Hinsicht besitzt der Mensch ein *liberum arbitrium*. Der Mensch kann Alternativen erwägen und zwischen ihnen entscheiden. Verantwortung für Handlungen setzt Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung voraus. Selbstbestimmung

19 Vgl. Gräb-Schmidt: Freiheit als Freiwerden, S. 25.

20 Vgl. Hermann: Luther oder Erasmus? S. 175.

21 So die Deutung in: EKD: Rechtfertigung und Freiheit, S. 98–104.

22 Vgl. Schallenberg: Freiheit zum Absoluten.

23 Vgl. Schockenhoff: Das theologische Verständnis der menschlichen Freiheit.

24 Vgl. Hermann: Luther oder Erasmus? S. 174–181.

ist aber nicht selbstgesetzte Autonomie.²⁵ »Freiheit ist nicht unser Vermögen, Freiheit ist Gabe und Pflicht zugleich.«²⁶ Freiheit besteht darin, auf diese Verantwortung hingewiesen zu werden. Darin hat sich die neuzeitliche Selbstbestimmung zu verorten. Insofern sieht protestantische Theologie durchaus die Berechtigung dafür, von einem unveräußerlichen Kern des menschlichen Selbst zu sprechen.²⁷ Es ist eine fremde Freiheit, die den Menschen auszeichnet. Freiheit ist dem Menschen unverfügbar, weil sie seinem Zugriff entzogen ist.²⁸

Auf katholischer Seite hat dieses Verständnis von Luthers Doppelthese und ihrer protestantischen Verortung heftigen Widerspruch erfahren und erfährt sie noch bis heute. »Es gehört zu den Grundannahmen christlicher Theologie, dass der Glaube die menschliche Freiheit nicht aufhebt, sondern sie voraussetzt und erfüllt.«²⁹ Hinter dieser These steht das spätmittelalterliche Axiom »*Gratia supponit naturam*«, das zum Ausgangspunkt der moraltheologischen Diskussionen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs geworden war und das die Auseinandersetzung um die autonome Moral in der katholischen Theologie beeinflusste.³⁰ In der heutigen Debatte suchen katholische Moraltheologen von hier aus, Luthers Position zu identifizieren, aber auch zu kritisieren.³¹

Ausdifferenzierungen theologischer Konzepte in der Moderne

Zwar ist Freiheit das Vermächtnis der Reformation, wozu auch das protestantische Selbstbewusstsein gehört, die Reformation habe der Freiheit eines Christenmenschen erst zum Durchbruch verholfen.³² Vor allem Georg Friedrich Wilhelm Hegel hat die wirkmächtige These vertreten, dass die reformatorische Entdeckung der *libertas christiana* den Übergang in das neuzeitliche

25 Vgl. Gräb-Schmidt: Freiheit als Freiwerden, S. 28.

26 Ebd., S. 29.

27 Vgl. Hermann: Luther oder Erasmus? S. 185.

28 Vgl. Schmidt: Unverfügbar, S. 220.

29 Schockenhoff: Das theologische Verständnis der menschlichen Freiheit, S. 33; ausführlicher in: Schockenhoff, Theologie der Freiheit, S. 252–283.

30 Die Formel wurde von Bonaventura ausgeprägt u.a. von Thomas von Aquin herangezogen. Vgl. dazu Thönissen: Das Geschenk der Freiheit, S. 225–235.

31 Vgl. Schockenhoff: Erlöste Freiheit, S. 17–30.

32 Vgl. Laube: »Zur Freiheit befreit«.

Zeitalter der Freiheit eingeleitet habe.³³ Aber diese These ist theologisch umstritten. Luther geht es allein darum, dass der Mensch zu seiner Rechtfertigung nichts beiträgt. Die Freiheit eines Christenmenschen wird konsequent als eine von Gott im Glauben zugeeignete und nur so wirksam werdende Freiheit begriffen. Sie bleibt allerdings soteriologisch folgenlos.³⁴

Im deutschsprachigen Raum hat der katholische Theologe Thomas Pröpper eine Konzeption von Freiheit vorgelegt, die er verknüpft mit einer transzendentalen Freiheits-Theorie, die ihre Quellen in der frühen Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes und vor allem in deren Deutung durch Hermann Krings besitzt.³⁵ Seine Überlegungen zur Willens- und Handlungsfreiheit setzen mit einer Kritik bei der reformatorischen Behauptung an, dass darin nicht einmal das zustimmende Ja des Glaubens zur geschehenen Rechtfertigung auf einem freien Entschluss des Menschen beruhe. Sein zentrales Argument lautet vielmehr, dass ein menschliches Freiheitsmoment unverzichtbar sei, um den Glauben überhaupt als personalen Lebensvollzug des Menschen ausweisen zu können. »Nur formal unbeding ist die menschliche Freiheit, weil sie das wirkliche Handeln und seinen Gehalt zwar bestimmt, doch für sein Gegebensein nicht aufkommen kann.« In dieser Unverfügbarkeit des Freiheitsgeschehens liegt das Proprium des katholischen Freiheitsverständnisses.

Katholische Theologie versteht die Bemühungen um ein angemessenes modernes Freiheitsverständnis als eine nachgeholte Modernisierung.³⁶ Hermann Krings transzendentalphilosophische Freiheitslehre will eine solche theologische Denkform der Freiheit vorlegen, indem er die formal unbedingte Freiheit nicht als Bedingung der Gnade versteht, wie in der spätmittelalterlichen Konstellation, sondern als deren real-symbolische, sakramentale Gestalt, in der geschieht, was offenbar wird.³⁷ Insoweit versucht die katholische Freiheitstheorie Luthers Einspruch zu berücksichtigen, ohne der fatalen Konsequenz zu erliegen, dass dessen Freiheitsverständnis soteriologisch folgenlos bleibt.

33 Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 492–508.

34 Vgl. dazu Thönissen: Die Entkopplung des Heils von der Gerechtigkeit?

35 Vgl. Pröpper: Theologische Anthropologie, hier insbesondere Bd. 1, S. 488–656.

36 Vgl. Lerch: Verzögerte Modernisierung.

37 Vgl. ebd., S. 284.

Auch evangelische Theologie versucht, die mit dem reformatorischen Freiheitskonzept verbundenen Herausforderungen mit der Moderne zu vermitteln. Die Pointe dieses neueren reformatorischen Freiheitsdenkens besteht in der Erkenntnis, »dass sich der neue Mensch im Akt des Glaubens nicht konstituiert, sondern als der von Gott bereits konstituierte neue Mensch entdeckt«³⁸. Dabei ratifiziert der aneignende Glaube die bereits außerhalb des Menschen getroffene Entscheidung, die in Geltung steht. Eberhard Jüngel sieht hier eine »kreative Passivität«³⁹ wirksam. Insoweit ist diese Freiheit mit der Figur des Wirken-Lassens zu umschreiben. Die Freiheit eines Christenmenschen versteht sich dann als »Freiheit von sich selbst«, »nicht zu sich selbst«. ⁴⁰ In dieser Hinsicht lässt sich auch eine reformatorische Freiheitsethik als Nachfolgeethik beschreiben. ⁴¹

Neben den freiheitstheoretischen Begründungen von transzendentaler und unbedingter Freiheit ist auch die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Freiheit selbst von grundlegendem Rang. Diese Fragestellung, die innerhalb der Theologie selbst verhandelt wird, greift auf eine Figur der Selbstverständigung zurück, die im Wesentlichen den Glauben als vom Gläubigen zu vollziehende Annahme der Offenbarung deutet und diesen Akt des Glaubens durch den Gehorsam bestimmt sein lässt. Auf der Ebene der materialen theologischen Aussagen fällt es schwer, Freiheit als Akt des Glaubens selbst zu verstehen. Diese Frage spielt auf die klassische Verhältnisbestimmung von *fides qua creditur* (Glaubensakt) und *fides quae creditur* (Glaubensinhalt) ab. Soweit man den Akt des Glaubens als frei in Bezug auf die menschlichen Handlungen bestimmen kann, wird der Freiheitsbegriff transzendentalphilosophisch ausgelegt. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob mit dem Anspruch der Freiheit als Möglichkeitsbedingung des Glaubens die Annahme des Glaubensgehaltes, als vom Menschen im Gehorsam zu vollziehen, überhaupt kompatibel sein kann. Insoweit also muss die Frage geklärt werden, wie man von der Freiheit zum Glauben gelangen kann. ⁴²

38 Laube: »Zur Freiheit befreit«, S. 264f.

39 Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, S. 155, Anm. 77.

40 Laube: »Zur Freiheit befreit«, S. 269.

41 Hofheinz: »Werdet meine Nachahmer«.

42 Vgl. Wenzel: Glaube als Freiheit.

Dass eine Unterscheidung obwaltet zwischen der Bestimmung des Glaubensgehaltes in seiner geschichtlich-materialen Entfaltung durch das kirchliche Lehramt und der tiefen Bedeutung des Glaubensaktes, der letztlich als Freiheitsakt des Glaubens erkennbar ist, lässt die Frage aufkommen, wie der Glaubensakt einerseits als frei verstanden werden kann, der Inhalt des Glaubens aber letztlich als vorgegeben bestimmt sein muss. Die Frage stellt sich dann noch einmal anders, insoweit der Akt des Glaubens innerhalb der politischen, gesellschaftlichen und staatlichen Grundordnung einem öffentlichen Freiheitsanspruch unterliegt. Das hat das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung zur Religionsfreiheit wie auch die christlichen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, allen voran evangelische Freikirchen, die sich dem Erbe der täuferischen Kirchen verpflichtet wissen, deutlich gemacht.⁴³ Das Konzil hat den Akt des Glaubens im Vollzug wie auch dem Inhalt nach als ein mit der religiösen Institution verbundenes Freiheitsrecht des Einzelnen gesehen, innerhalb dessen sowohl die Freiheit der Kirche wie auch die Freiheit des Glaubensaktes als von den Staaten in ihren Verfassungen unantastbar verankert werden muss.⁴⁴ Gleichzeitig bleibt aber die Frage bestehen, ob der von staatlicher Seite als grundsätzlich frei zu deklarierende Akt ebenso auch innerhalb der Kirche als Institution selbst von Gläubigen in Anspruch genommen werden kann. Diese Frage ist innerhalb der katholischen Kirche bis heute höchst umstritten, da das kirchliche Lehramt für sich die Lehrkompetenz mit Gehorsamsbefolgung beansprucht.

»Frei ist, wer wollen kann, was er will.«⁴⁵ Die Zustimmung des Menschen zu dem, was er will, setzt die Fähigkeit voraus, überhaupt wollen zu können. Wahlfreiheit setzt Willensfreiheit voraus. Kommt der Mensch aber erst dadurch zu sich selbst, d.h. zu seiner selbstbestimmten Freiheit, wenn er von Gott abhängig, also allein durch die Gnade Gottes bestimmt wird, das zu sein, was er von Gott her ist, nämlich der seiner Freiheit Selbstmächtige, so stehen Freiheit und Abhängigkeit in einem umgekehrten Verhältnis zueinander. Karl Rahner hat demgegenüber das Axiom formuliert, dass göttliches Wirken und

43 Vgl. Strübind: Glaube und Gewissensfreiheit.

44 Vgl. Die Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae« des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 2.

45 Langenfeld: Frei im Geist, S. 205.

menschliche Freiheit im gleichen und nicht im umgekehrten Maße wachsen.⁴⁶ Diese sog. Proportionalitätsthese setzt aber voraus, dass Willens- und Wahlfreiheit anders bestimmt werden als es von der Tradition her vorbestimmt scheint. Göttliches Wirken und menschliche Freiheit können dann als proportional verstanden werden, wenn gedacht werden kann, dass menschliche Freiheit anderer Freiheit so begegnet, dass sie sich einander erst in nicht erzwingbarer Offenheit zueinander ermöglichen. Die Notwendigkeit menschlicher Freiheit beruht insofern immer schon auf ihrer Gratuität. Diese ereignet sich, frei, unverfügbar und unableitbar. Insofern inhäriert menschlicher Freiheit immer der Aspekt der ungeschuldeten Gnade als das ihr Unverfügbare ihrer selbst. Sie liegt aller Wahl- und Willensfreiheit zugrunde und ist daher niemals aus sich selbst zu begründen, sondern das Ereignis ihrer Begegnung mit unbedingter Freiheit.

Fazit

Formal betrachtet bilden Gnade, Rechtfertigung, Person, Schuld und Vergebung bis heute den theologischen Kontext der freiheitstheoretischen Debatten und Diskurse.⁴⁷ Ein eigenständiges, allgemein verfügbares Freiheitsverständnis lässt sich allerdings aus diesen nicht herauslesen, wenn auch das Bemühen um Verständigung vorherrscht. Eine gemeinsame, innerchristliche theologische Freiheits-Konzeption ist nicht erkennbar und wird auch nicht zu realisieren sein. Demgegenüber lassen sich allenfalls gemeinsame Grundmotive erkennen. Die könnten folgendermaßen entfaltet werden: Die Moderne zwingt die Theologie dazu, Antworten auf die neueren Herausforderungen etwa der Neurobiologie oder der Medizin zu finden. Dem steht das theologische Bemühen gegenüber, biblische und historisch virulent gewordene Denkfiguren zu rezipieren. Debatten um ein angemessenes theologisches Freiheitsverständnis, das den Herausforderungen gegenwärtiger Lebensweisen und -welten entsprechen will, sind allerdings auch durch konfessionelle

46 Vgl. »Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkömftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße.«, Rahner: Grundkurs des Glaubens, S. 86.

47 Vgl. hierzu Thönissen: Die Idee einer rettenden Gerechtigkeit.

Denkformen bestimmt, die sich zwar voneinander unterscheiden, nicht aber ohne einander verstehen lassen.⁴⁸

Literatur

- Abaelardus, Petrus: *Scito te ipsum/Erkenne dich selbst*, hg. von Peter Ilgner (= *Fontes Christiani*, Band 44), Turnhout 2011, S. 93–104.
- Augustinus, Aurelius: *De spiritu et littera*, n. 5, hg. von Carl J. Perl (= *Aurelius Augustinus' Werke*), Paderborn 1968.
- von Aquin, Thomas: *Summa Theologiae I*.
- Biel, Gabriel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, II, hg. von Wilfrid Werbeck/Udo Hofmann, Tübingen 1979.
- Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Gott und die Würde des Menschen*, Paderborn/Leipzig 2017.
- Copleston, Frederick C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München 1976.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2014.
- Gräß-Schmidt, Elisabeth: »Freiheit als Freiwerden. Phänomenologische Bestimmungen der neuzeitlichen Freiheit in reformatorischer Sicht«, in: Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284)*, Freiburg i. Br. 2017.
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019.
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019.
- Hegel, Georg W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. von Eva Moldenhauer/Klaus M. Michel (= *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 12), Frankfurt a.M. 1970, S. 492–508.
- Hermanni, Friedrich: »Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens«, in: Friedrich Hermanni/Peter Koslowski (Hg.), *Der*

48 Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Gott und die Würde des Menschen*.

- freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004.
- Hofheinz, Marco: »Werdet meine Nachahmer«. Zur Grundlegung einer Freiheits- als Nachfolgeethik bei Huldrych Zwingli, Karl Barth und Hans-Georg Geyer«, in: Johannes von Lüpke/Wolfgang Thönissen (Hg.), Freiheit woher, wozu, worin. Ökumenische Erkundungen, Paderborn/Leipzig 2020, S. 98–126.
- Jüngel, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.
- Kobusch, Theo: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters, hg. von Wolfgang Röd (= Geschichte der Philosophie, Band 5), München 2011.
- Langenfeld, Aaron: Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (= Innsbrucker theologische Studien, Band 98), Innsbruck 2021.
- Laube, Martin: »Freiheit als Thema der Theologie«, in: Martin Laube (Hg.), Freiheit, Tübingen 2014, S. 1–19.
- Laube, Martin: »Zur Freiheit befreit«. Überlegungen zum reformatorischen Freiheitsverständnis«, in: Klaus von Stosch/Saskia Wendel/Martin Breul/Aaron Langenfeld (Hg.), Streit um die Freiheit, Paderborn 2019, S. 253–270.
- Lerch, Magnus: »Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens«, in: Klaus von Stosch/Saskia Wendel/Martin Breul/Aaron Langenfeld (Hg.), Streit um die Freiheit, Paderborn 2019, S. 271–290.
- Luther, Martin: »De servo arbitrio (1525)«, in: D. Martin Luthers Werke (= Kritische Gesamtausgabe, Band 18), [zitiert: WA 18].
- Luther, Martin: »Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520)«, in: D. Martin Luthers Werke (= Kritische Gesamtausgabe, Band 7), [zitiert: WA 7].
- Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, 2 Bände, Freiburg i.Br. 2011.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. 1976.
- Schallenberg, Peter: »Freiheit zum Absoluten. Ignatianische Impulse zu Lebenswahl und Lebenskunst«, in: Johannes von Lüpke/Wolfgang Thönissen (Hg.), Freiheit woher, wozu, worin. Ökumenische Erkundungen, Paderborn/Leipzig 2020.
- Schlier, Heinrich: »euleutheros«, in: Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), Band II, Darmstadt 2019, S. 492–500.

- Schmidt, Jochen: »Unverfügbar. Theologische Begründungen der Menschenwürde und ihre konfessionellen Prägungen«, in: Stefan Kopp/Wolfgang Thönissen (Hg.), *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017 (= Theologie im Dialog, Band 21)*, Freiburg i.Br. 2017, S. 211–221.
- Schmitz, Barbara: »Befreiung. Der Auszug als Denkfigur im Buch Exodus und im Dritten Makabäerbuch«, in: Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284)*, Freiburg i.Br. 2017, S. 102–120.
- Schockenhoff, Eberhard: »Das theologische Verständnis der menschlichen Freiheit als ökumenisches Problem«, in: Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284)*, Freiburg i.Br. 2017, S. 33–54.
- Schockenhoff, Eberhard: *Erlöste Freiheit – Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i.Br. 2012.
- Schockenhoff, Eberhard: *Theologie der Freiheit*, Freiburg i.Br. 2007.
- Seigfried, Adam: »Lohn/Verdienst«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Basel/Stuttgart 2022.
- von Stosch, Klaus/Wendel, Saskia/Breul, Martin/Langenfeld, Aaron (Hg.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn 2019.
- Strübind, Andrea: »Glaube und Gewissensfreiheit. Eine freikirchliche Sicht«, in: Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284)*, Freiburg i.Br. 2017, S. 55–80.
- Thönissen, Wolfgang: *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik (= TTS, Band 30)*, Tübingen 1988.
- Thönissen, Wolfgang: »Die Entkopplung des Heils von der Gerechtigkeit? Martin Luther in der Sicht von Jürgen Habermas«, in: *Theologie und Glaube (ThGl) 112* (2022), S. 120–134.
- Thönissen, Wolfgang: »Die Idee einer rettenden Gerechtigkeit. Zur Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Geschichte der Philosophie«, in: *Catholica 75* (2021), S. 64–80.
- Vorholt, Robert: »Freiheit in Christus. Eine Skizze zur paulinischen Theologie«, in: Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284)*, Freiburg i.Br. 2017, S. 121–146.
- Warnach, Walter: »Freiheit I/II«, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel/Stuttgart 2021, S. 1064–1083.

Warnach, Walter/Pesch, Otto H./Spaemann, Robert: »Freiheit«, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel/Stuttgart 2021, S. 1064–1098.

Wenzel, Knut: »Glaube als Freiheit. Überlegungen zu einer Theologie der Freiheit«, in: Klaus von Stosch/Saskia Wendel/Martin Breul/Aaron Langenfeld (Hg.), *Streit um die Freiheit*, Paderborn 2019, S. 293–307.

Freiheit als personales Geschehen zwischen Gott und Mensch

Nicole Grochowina

»Zur Freiheit hat uns Christus befreit«
(Gal 5,1)

»Mein Gewissen ist frei geworden; und das heißt im umfassendsten Sinne, frei geworden zu sein. [...] Ich bin eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi. [...] Er ist mein unmittelbarer Bischof [...], mein Abt, Prior, Herr, Vater und Lehrer. Einen anderen kenne ich nicht mehr.«¹ Am 21. November 1521 hat Martin Luther dies in einem Brief an seinen Vater geschrieben. Dieser Brief wurde schließlich zur Vorrede von Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsleben und den Gelübden.² In dem Brief geht es um Angst, Gehorsam gegenüber Eltern und Gott – und um Freiheit. Er spiegelt Luthers Entdeckung einer personalen, in der Gnade Gottes gegründeten Freiheit wider, die es ihm ermöglicht habe, »Ruchlosigkeit und Gottesverachtung« und damit auch »menschliche Vermessenheit« hinter sich zu lassen und deshalb seinen Mönchsstand aufzugeben. Gott selbst habe ihn da »herausgerissen« und ihm eine Freiheit geschenkt, die Luther von sich selbst, von seiner Angst und auch von seinem Narrativ des strafenden Gottes befreit hätte.³ So sei er nun eine »neue Kreatur«, und Christus allein sei jetzt sein »Abt, Prior, Herr, Vater und Lehrer«.

Die Begründung dieser personalen Freiheit ist allein theologischer Natur. Sie geht vom Handeln Gottes und mehr noch: von einer in Christus zugereichten Gnade und damit von der immer wieder neu stattfindenden Befreiung des

1 Luther: Praefatio, S. 13f. [= WA 8, S. 573–576].

2 Vgl. De votis monasticis iudicium, in: WA 8, S. 564–670.

3 Alle Zitate Martin Luther: Praefatio, S. 11+13.

glaubenden Menschen aus, die im jeweiligen Leben ihren je eigenen Ausdruck findet. Damit ist diese Freiheit personal und relational und sie richtet sich dabei sowohl auf Gott als auch auf den Nächsten. Dieses Freiheitsverständnis, das an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit angesiedelt ist, ist mehr als eine Zwischenstation auf dem Weg zur neuzeitlichen, individualisierten Idee von Religionsfreiheit. Sie ist mehr, weil sie in ihrer Personenorientierung und Relationalität unter Berufung auf Gottes Gnade und dessen Handeln in Christus sowohl befreit als auch bindet und genau darin die Freiheit des Einzelnen durch Gott und vor der Welt immer wieder neu zum Ausdruck bringt. Gleichwohl – und auch das gehört zu dem beständigen Befreit-Werden – ist eben dies immer wieder neu im Glauben an Gottes Handeln zu ergreifen.

Eben dieses Verständnis von Freiheit hat es Luther ermöglicht, sowohl dem Lehrgebäude seiner Zeit als auch seinem Vater und auf dem Reichstag von Worms 1521 König Karl V. sowie den katholischen Reichsständen gegenüberzutreten und – theologisch grundiert – seine Erkenntnis von der Freiheit zu bewahren und zu leben.

Personale Freiheit

Freiheit ist nach Luther ein »soteriologischer Fundamentalvorgang«, der sich ganz auf die »Existenz des Menschen *coram Deo*« und gerade nicht auf die »Existenz des Menschen *coram hominibus*« bezieht.⁴ Damit ist es ein »personal und aktual« von Gott vollzogener Befreiungsvorgang, letztlich geschieht hier also der »Vollzug der Rechtfertigung«⁵ am einzelnen Christenmenschen. Diese Differenzierung verweist darauf, dass die Freiheit nach Luther ausschließlich Gottes befreiendem Handeln zuzurechnen ist. Gleichwohl zielt sie sekundär auch auf den Menschen, denn sie befreit den einzelnen Christenmenschen zur Bindung und damit zum Dienst am Nächsten.⁶ Deshalb gehört zu diesem Freiheitsbegriff auch die tragende Differenzierung nach innerem (befreiten) und äußerem (sich freiwillig bindenden) Menschen.⁷ Es ist diese Freiheit, die

4 Leppin: Freiheit, S. 321f.

5 Heckel: Martin Luthers Reformation, S. 201.

6 Vgl. Barth: Die Theologie, S. 304f.

7 Vgl. Rieger: Von der Freiheit eines Christenmenschen, S. 15.

sich – so Luther – ausschließlich im Evangelium mitteilt⁸ und immer wieder neu im Glauben angenommen werden will.⁹

Diesen Freiheitsbegriff hat Luther in den drei reformatorischen Schriften des Jahres 1520¹⁰ entfaltet, die Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«¹¹ spielte dabei eine prominente Rolle. Dabei basiert sie ebenso auf Luthers Gedanken, wie er sie in seinen Vorlesungen aus der Zeit 1515 bis 1519 entwickelt hat. Hier hat er eine grundlegende Linie benannt, die 1520, aber auch bis in die Gegenwart der evangelischen Kirche fortwirkt, die sich deshalb – in dieser Spur – als »Kirche der Freiheit« versteht.¹²

Diese Idee von Freiheit hat Luther auch für sein Leben angenommen – das legt nicht zuletzt sein Brief an den Vater von 1521 nahe. Dass er zudem zwischen dem 11. November 1517 und dem 24. Januar 1519 insgesamt 28 Briefe mit »Eleutherius« (Befreiter) und 43 weitere mit »Luther« unterschrieben und damit auf seine Erkenntnis von Freiheit verwiesen hat, belegt ebenfalls seinen Bruch mit bisher prägenden Vorstellungen. Konkret ging es dabei um Lehrmeinungen der scholastischen Theologie. Diesen Bruch hat er als Befreiung verstanden.¹³

Befreiende Freiheit

Im Brief an seinen Vater (1521) spricht Luther davon, von Gott aus Angst »herausgerissen« und dann in eine Freiheit gestellt worden zu sein, die allein von Gott gegeben werde. Das heißt: Bei dieser Freiheit geht es ausschließlich um das personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch. In diesem Geschehen ereignet sich der Vorgang der Rechtfertigung des Menschen durch Gott. Das bedeutet, dass sich hier für den Menschen die vollumfängliche Freiheit gegenüber sich selbst und gegenüber der Welt immer wieder neu ereignet. Mit anderen Worten: »Das Freiwerden von der Welt bezieht sich auf die eigene Person«¹⁴

8 Vgl. Ulrich: Die Freiheit der Kinder Gottes, S. 9.

9 Vgl. Mehl: Freiheit V, S. 511.

10 Zur Verortung vgl. Leppin: Freiheit, S. 318f.

11 Vgl. Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, S. 20–38.

12 Vgl. Rat der EKD: Kirche der Freiheit.

13 Vgl. Leppin: Tradition und Traditionskritik bei Luther, S. 23. Gleichwohl ist hier zu differenzieren, denn die Briefe wurden ausschließlich an Adressaten verschickt, mit denen Luther sehr vertraut war. Dazu gehörte beispielsweise Georg Spalatin oder der Zwickauer Prediger Egranus. Vgl. Jacobi: »Christen heißen Freie«, S. 139–149.

14 Wendebourg: Freiheit des Glaubens, S. 67.

– und dies ist ein wiederkehrender Vorgang, denn die Freiheit von sich selbst, der eigenen Selbstbestimmung, »Sündenschuld, Verzweiflung und Gottesferne«¹⁵ ist kein dauerhafter Besitz des Menschen.

Diese Freiheit – und mehr noch: das »Freiwerden aus vorgegebener Unfreiheit«¹⁶ – ist ein Gnadengeschenk Gottes¹⁷ und somit ein Wirken an dem einzelnen Menschen von außen als *extra nos*. In der Taufe als »Symbol des Eigenstandes eines jeden Christenmenschen«¹⁸ sei diese bereits zugesagt, so Luther. Und diese Gabe bräuchte es auch, denn der Mensch sei – im Gegensatz zu Gott – niemals in sich selbst gut oder frei. Insofern sei er auch in den Augen Gottes ausschließlich ein »Verdammter«, so dachte Luther zunächst, und verdiene es, sich selbst ebenfalls zu verdammen. Aus dem Verdammten wurde jedoch bei Luther bis 1521 ebenso ein Gerechtesprochener und damit ein – in Gott und auf Gott bezogener – freier Mensch.¹⁹

Grundlage hierfür ist die »zurechnende Gerechtigkeit Christi«²⁰, der für den Menschen eintritt und durch seine Kreuzigung und Auferstehung die Entlastung von der Sünde ermöglicht, indem er sich mit dem Menschen verbindet und so den »fröhlichen Wechsel«²¹ von Schuld und Gnade zwischen sich und Mensch als Akt der Befreiung vollbringt. Das bedeutet, dass der innere Mensch nun in eine freiheitliche Koexistenz mit Gott eintritt, während sich der äußere Mensch – ebenso freiheitlich – dem Nächsten zuwendet.²² Insgesamt markiert dies die »neue Bestimmung [des Menschen] von außen her,«²³ die losgelöst vom moralischen Vermögen des Menschen erfolgt. Die Grundlage der immer wieder einzuholenden menschlichen Freiheit ist die *iustitia Dei aliena*, die dem Menschen fremd ist, weil sie ohne sein Zutun auf ihn wirkt und ihn befreit.²⁴ Insgesamt ist dieses unverfügbare Geschenk der Freiheit also gleichermaßen in der Soteriologie, Christologie und ebenso in der *theologia crucis* gegründet.

15 Heckel: Luthers Traktat, S. 124.

16 Ohst: Freiheit, S. 97f.

17 Vgl. Gal 5,1.

18 Ohst: Freiheit, S. 101.

19 Vgl. Hamm: Luthers Entdeckung, S. 55.

20 Ebd., S. 60.

21 Luther: Von der Freiheit, S. 25.

22 Vgl. Ulrich: Die Freiheit der Kinder Gottes, S. 25; vgl. auch Beuttler: Reformatorische Freiheit, S. 26, der von »Freiheit als Gottesunmittelbarkeit« spricht.

23 Hamm: Luthers Entdeckung, S. 56.

24 Vgl. ebd., S. 59.

Bindende Freiheit

Die Freiheit im Sinne Luthers trägt keinen »Eigenzweck« in sich, sondern konkretisiert sich in der »aktualen Ausübung« der »geistlichen Freiheit [...] im leiblichen Leben«²⁵ eines jeden Christenmenschen. Das bedeutet, dass der Mensch *simul iustus et peccator* verbleibt, also auch weiterhin des Gnadenzuspruchs bedarf. Zugleich ist der freie Mensch immer auf seinen Nächsten verwiesen, um die geschenkte Freiheit konkret zu leben. Genauer: Im Freiwerden bindet er sich an den Nächsten, dem er nun als freier Christenmensch in selbstloser Weise dient.²⁶ Dies geschieht also gerade nicht, um verdienstvolle Werke zu erhalten und so dem eigenen Heil näher zu kommen.

Dieser Schritt – und das ist das zweite Element der Bindung – ist durch den Glauben an Gottes Heilshandeln möglich, den es unbedingt in diesem Geschehen braucht. Mit anderen Worten: »Im Glauben ereignet sich Freiheit. Der Glaube ist ein elementares Befreiungsgeschehen«²⁷, weil hier der »fröhliche Wechsel« für das je eigene Leben anverwandelt und die Abhängigkeit von Gottes befreiendem und darin unhintergehbarem Handeln gänzlich anerkannt wird.²⁸ Somit markiert der – erforderliche – Glaube letztlich den Moment der Bindung an Gott, aber genau darin auch den eigentlichen »Übergang in die Freiheit« sowie den entscheidenden Unterschied beim Blick auf den Nächsten: An diesem *muss* nun nicht mehr aus Gründen der Werkgerechtigkeit gehandelt werden, sondern an diesem *kann* nun gehandelt werden – und dies aus der Erfahrung des eigenen Befreit-Seins heraus. Der Christenmensch als »freier Herr« und »dienstbarer Knecht«²⁹ bildet also keinen Widerspruch, sondern verweist auf die Freiwilligkeit des befreiten Handelns.

Die dritte Bindung erfolgt explizit an Gott. Das heißt in der Konsequenz, dass Luther – anders als Erasmus von Rotterdam – dem Menschen keinerlei Mitwirkung bei Gottes Heilshandeln zuspricht. Dies umfasst auch das Willensvermögen³⁰ des Menschen. Das heißt: »Gelebtes menschliches Freiheitsvermögen ist vor jeder Reflexion und jedem Vollzug immer schon in seinem

25 Heckel: Luthers Traktat, S. 138.

26 Vgl. Luther: Von der Freiheit, S. 21, 35f.

27 Laube: Die Dialektik der Freiheit, S. 140.

28 Der Philippus-Hymnus ist hierfür ein eindrückliches Beispiel. Vgl. Wendebourg: Freiheit des Glaubens, S. 71.

29 Luther: Von der Freiheit, S. 21.

30 Vgl. Barth: Die Theologie, S. 308.

Richtungssinn prädeterminiert.«³¹ Einzelentscheidungen können also gefällt werden, nie aber ist eine grundsätzliche und damit relevante Richtungsentscheidung möglich. Anders als Erasmus argumentiert Luther, dass es die – dem Menschen inhärente – Gottesferne sei, die es diesem verunmögliche, Gottes Heilwillen gänzlich anzunehmen. Dies jedoch dennoch zu ermöglichen, sei ein Geschenk, das allein von Gott käme. Insofern sei die so geschenkte Freiheit auch niemals Eigentum der Menschen, sondern weiterhin im Glauben zu empfangen.³²

Fazit

Entdeckt und in seinem Horizont fruchtbar gemacht hat Martin Luther die Freiheit des Menschen von sich selbst und seiner Gottesferne. Vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Gnadenlehre, der Werkgerechtigkeit und des ausgeprägten Verdienstgedankens, um Heil zu erwerben, erscheint dies als befreiende Entdeckung. Diese meint jeweils den einzelnen Christenmenschen, der sich fortan – ähnlich wie Luther es selbst auch getan hat – als *simul iustus et peccator* begreifen darf: als gottfern und sündhaft, aber gleichzeitig auch als gerechtfertigt. Diese von Gott allein gewirkte Freiheit ist immer wieder neu im Glauben zu erfassen. Dann aber birgt sie – theologisch begründet – die Möglichkeit in sich, dass der glaubende Mensch sich neu in einem personalen und relationalen Verhältnis zu Gott verortet und so bestehende Systeme (scholastische Lehrmeinungen, Anforderungen der katholischen Kirche, staatliche Gewissensdringung, väterliche Autorität) nicht mehr mitträgt, sondern sich Gott als dem eigentlichen »Abt, Prior, Herr, Vater und Lehrer« unterordnet und daraus das Leben gestaltet. Die Bindung des je einzelnen Christenmenschen erfolgt also an Gott, für die Welt besteht die Freiheit des Handeln-Könnens, der Glaube markiert den Übergang von erfahrener Gnade zum freiwilligen, tätigen Handeln.

31 Ohst: Freiheit, S. 109.

32 Vgl. Ulrich: Die Freiheit der Kinder Gottes, S. 24.

Literatur

- Barth, Hans-Martin: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009.
- Beuttler, Ulrich: *Reformatorsche Freiheit*, Erlangen 2018.
- Hamm, Berndt: »Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit«, in: *ZThK* 80 (1983), S. 50–68.
- Heckel, Martin: »Luthers Traktat ›Von der Freiheit eines Christenmenschen als Markstein des Kirchen- und Staatskirchenrechts«, in: *ZThK* 109 (2012), S. 122–152.
- Heckel, Martin: *Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den »Schwärmern«*, Tübingen 2016.
- Jacobi, Thorsten: »Christen heißen Freie«. *Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519*, Tübingen 1997.
- Laube, Martin: »Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven«, in: Martin Laube (Hg.), *Freiheit*, Tübingen 2014, S. 119–193.
- Leppin, Volker: »Freiheit als Zentralbegriff der frühen reformatorischen Bewegung«, in: Georg Schmidt/Martin van Gelderen/Christopher Snigula (Hg.), *Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850)*, Berlin u.a. 2006, S. 317–327.
- Leppin, Volker: »Tradition und Traditionskritik bei Luther«, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum*, S. 15–31.
- Luther, Martin: »De votis monasticis iudicium. Praefatio (1522)«, hg. von Albrecht Beutel, *Martin Luther (= Christ und Welt, Schriften IV)*, Berlin 2015, S. 9–16.
- Luther, Martin: »De votis monasticis iudicium. Praefatio (1522)«, in: *D. Martin Luthers Werke (= Kritische Gesamtausgabe, Band 8)*, [zitiert: WA 8], Weimar 1889, (S. 564) S. 573–576.
- Luther, Martin: »Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520)«, in: *D. Martin Luthers Werke (= Kritische Gesamtausgabe, Band 7)*, [zitiert: WA 7], Weimar 1897, (S. 12) S. 20–38.
- Mehl, Roger: »Freiheit V«, in: *TRE* 11 (1983), S. 511–533.
- Ohst, Martin: »Freiheit zum Glauben oder Freiheit des Glaubens. Freiheit der Kirche oder Freiheit des Christen. Historische Perspektiven«, in: Martin Laube (Hg.), *Freiheit*, Tübingen 2014, S. 59–119.

Rat der EKD: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

Rieger, Reinhold: Von der Freiheit eines Christenmenschen. *De libertate christiana*, Tübingen 2007.

Ulrich, Hans G.: »Die Freiheit der Kinder Gottes. Freiheit in der Geschöpflichkeit«, in: Hans G. Ulrich (Hg.), *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*, Gütersloh 1993, S. 9–42.

Wendebourg, Dorothea: »Freiheit des Glaubens, Freiheit der Welt«, in: Ingo U. Dalferth (Hg.), *Reformation und Säkularisierung. Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation*, Tübingen 2017, S. 57–89.

Freiheit und Autarkie

Antike Vorstellungen eines selbstbestimmten Lebens

Barbara Zehnpfennig

Freiheit in doppeltem Sinn zu verstehen, nämlich als innere und äußere Freiheit, ist kein Spezifikum der Moderne. Es war den Menschen wohl immer bewusst, dass widrige äußere Umstände, etwa eine Gewaltherrschaft, die Freiheit ebenso gefährden können wie widrige innere Bedingungen, z.B. seelische Zwänge. Was die historischen Epochen aber unterscheidet, ist, an welchem Ort man Freiheit primär lokalisiert: im Inneren des Menschen oder in seinen äußeren Lebensverhältnissen. Zeitalter, die dem Tätigsein Vorrang vor der Innerlichkeit einräumen, nehmen von außen kommende Beschränkungen von Freiheitsräumen sicher massiver wahr als Epochen, in denen man, z.B. durch eine religiöse Ausrichtung des Lebens, politische und gesellschaftliche Zwänge duldsamer erträgt, sofern nur der eigene Innenraum unverletzt bleibt. So war dem mittelalterlichen Menschen der Wunsch nach äußerer Bewegungsfreiheit wohl nicht in dem Maß zu eigen wie dem modernen. Letzterer würde, gefragt nach Einschränkungen seiner Freiheit, wahrscheinlich zuallererst an Hemmnisse denken, die ihn von außen beeinträchtigen. Eine radikalisierte Variante dieser Sicht findet sich an der Schwelle zur Neuzeit bei Thomas Hobbes. Dieser deutet den Menschen ganz mechanistisch, organisiert nach dem Prinzip Druck und Stoß, so dass für die innere Freiheit im Grunde gar kein Raum mehr bleibt. Denn ein freier Wille sei eine Chimäre – es gebe »keine andere Freiheit außer der des Freiseins von einem hindernden Widerstand«¹.

Für solche materialistischen Reduktionen des Menschen auf seine Physis gab es natürlich auch schon in der Antike Vorläufer, etwa Demokrit mit seiner Atomtheorie. Doch andererseits verdanken wir der Antike tiefgehende Reflexionen über jene Freiheit, die der Mensch in seinem Inneren besitzt oder erreichen kann; nicht zufällig sind die Begriffe »Autarkie« und »Autonomie« grie-

1 Hobbes: Leviathan, S. 34.

chischen Ursprungs. Eine herausragende Rolle beim Nachdenken über Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung nehmen die Philosophie Platons sowie die seines Schülers Aristoteles ein. Beide waren auch für den Hellenismus prägend, also die Ausbreitung des griechischen Denkens über Europa und den Orient. Allerdings gab der Hellenismus ihrer Philosophie eine Wende, die mit der ursprünglichen Intention nicht mehr viel gemein hatte.

Um das platonische Verständnis von Freiheit zu verstehen, ist der Blick auf jene Existenz hilfreich, welche für Platon die unfreieste darstellt: die des Tyrannen.² Von allen beneidet wegen der Grenzenlosigkeit seiner Macht und der Straflosigkeit bei der Befriedigung noch der böartigsten Begierden ist der Tyrann für Platon doch der geknechtetste Mensch schlechthin. Er lebt nämlich keineswegs so, wie er will. Platon meint damit nicht die Tatsache, dass er sich ständig vor den unterdrückten Bürgern verbergen und schützen muss, dass er gezwungen ist, sich mit zweifelhaften Charakteren zu umgeben, weil er nur bei ihnen jene Abhängigkeit erzeugen kann, die fraglose Gefolgschaft sichert, und dass er niemals Freundschaft erleben wird, sondern nur Hass oder Unterwürfigkeit. Das sind äußere Einschränkungen seines Lebens, doch die entscheidende Knechtung betrifft sein Innenleben. Er ist getrieben von seinen Bedürfnissen, die er nicht beherrscht, sondern die ihn beherrschen. Da er im Falschen nach dem Glück, nach dem für ihn Guten sucht, glaubt er, von allem immer mehr haben zu müssen, was ihn ruhelos macht, aber auch immer ungerechter, vernunftloser, niederträchtiger. Letztlich ist er, als Verkörperung aller Untugenden, in sich zerrissen und sich selbst feind. So erscheint tyrannische Willkür als das Gegenteil von Freiheit. Der triebgesteuerte Mensch hat die Vernunftanteile in seiner Seele unterjocht und damit das, was tatsächlich frei machen könnte.

Denn für Platon besteht wahre Freiheit nicht in Herrschaftslosigkeit, sondern in der Herrschaft der Vernunft. Das gilt innerseelisch wie politisch, wobei Letzteres als Abgeleitetes zu betrachten ist. Vernunft kommt in den Staat nur durch den Menschen, deshalb die schon in der damaligen Zeit als ungewöhnlich empfundene Forderung nach der Philosophenherrschaft, der Herrschaft des Weisen.³ Zweifellos schwebt Platon als Vorbild dafür Sokrates vor Augen, jener unermüdlich Fragende und Suchende, dessen Weisheit in der Einsicht

2 Für die folgenden Ausführungen vgl. Platon: *Politeia* 563 d – 592 b.

3 Platon: *Politeia* 473 b-e.

in die eigene Bedürftigkeit, in das eigene Angewiesen-Sein auf das Gute und dessen Erkenntnis ist.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich eine eigentümliche Dialektik von Freiheit und Bindung, von Autarkie und Angewiesenheit. Die Suche nach der Wahrheit, letztlich nach dem, was wahrhaft gut ist, befreit von der Befangenheit in das Ich – für Platon ist das größte aller Übel die übermäßige Selbstliebe bzw. zu meinen, »das Seine höher als das Wahre schätzen zu müssen«⁴. Die Befreiung von der Selbstbezogenheit eröffnet erst die Möglichkeit zur Suche nach der Wahrheit, nach dem Guten, das zu erkennen das menschenmögliche Glück bedeutet: Wenn man weiß, was wahrhaft gut ist, bedarf man nichts mehr darüber hinaus. Das bezeichnet den Zustand der Autarkie. Doch die Erkenntnis darf man sich wiederum nicht als Besitz vorstellen. Vielmehr lebt die Erkenntnis nur im Vollzug,⁵ das Gute nur in seiner Verwirklichung, aber eben nicht im Sinne eines Guten nach eigenem Maß. Insofern besteht die wahre Freiheit in der Bindung an den übersubjektiven Maßstab, weil der Mensch auf diese Weise die in ihm angelegte Vernunft realisiert. Das unbegrenzte Mehr-Haben-Wollen, das den Tyrannen antreibt, die Pleonexie, ist dem Weisen fremd, weil er anstelle der Güter das Gute als das ihm Eigene weiß.

Die Seelenruhe, die sich dadurch einstellt, hat allerdings nichts mit passivem Selbstgenuss oder Verzicht auf alles Weltliche zu tun. Sie besteht vielmehr in der Gewissheit, mit der tätigen Ausrichtung auf das Gute das eigene Wesen zu verwirklichen und damit gegenüber den Dingen der Welt größtmögliche Unabhängigkeit zu gewinnen. Ein solcher Mensch ist mit sich im Reinen, er verfügt über ein seelisches Gleichgewicht, das ihn auch härteste Schicksalsschläge gelassen ertragen lässt. Mit der Schilderung, wie Sokrates noch in der Stunde seines Todes nicht vom Philosophieren ablässt und auch keinen Groll gegen die hegt, die ihn zu Unrecht zum Tode verurteilt haben, setzt Platon dieser Haltung ein Denkmal.⁶

Platons Schüler Aristoteles konzipiert ein anderes Bild vom Weisen, von der Autarkie. Zwar hängt auch bei ihm Autarkie mit der Verwirklichung des eigenen Wesens zusammen, wie er am Beispiel des Staates zeigt. Nur der Staat ist ganz das, als was er von Natur aus vorgesehen ist, wenn er den Bürgern das vollkommene Leben, nämlich das der Tugend, ermöglicht.⁷ Aus der Not-

4 Platon: *Nomoi* 731 e – 732 a.

5 Vgl. Platon: *Symposion* 207 e – 208 b.

6 Vgl. dazu Platon: *Phaidon*.

7 Aristoteles: *Politik* 1252 b 25f.

wendigkeit der Überlebenssicherung entstanden, hat der Staat doch nur dann Bestand, wenn er nicht bloß das Überleben, sondern auch das gute Leben garantiert. In der Übereinstimmung von Sein und Sollen, von Natur und ihrer Verwirklichung liegt die Autarkie, das Nichts-mehr-weiter-Bedürfen. Mit Autarkie gemeint ist also selbst hier, wo es sich noch gar nicht um den einzelnen Menschen, sondern um die staatliche Gemeinschaft handelt, nichts Äußerliches, etwa ökonomische Unabhängigkeit. Vielmehr ist jene innere Unabhängigkeit gemeint, die daraus resultiert, dass eine Sache ganz das ist, was ihre Natur ihr zu sein gebietet.

Beim Menschen ist es, auch darin folgt Aristoteles zunächst noch seinem Lehrer, die Tugend, also Vernunft, Besonnenheit, Gerechtigkeit etc., in der sich sein Wesen realisiert. Durch die Unterscheidung der Tugenden in ethische und dianoetische, also solche der Praxis und solche des Geistes, ergibt sich aber eine folgenreiche Veränderung gegenüber dem platonischen Modell. Alles, was mit der Praxis zu tun hat, ist ungenauer und unbestimmter als das, womit die Theorie sich befasst. Im Empirischen, innerhalb dessen Tugenden wie Tapferkeit oder Gerechtigkeit zum Tragen kommen, bleibt als Orientierungsmaßstab nur der Habitus, der sich durch Gewöhnung einstellt.⁸ Hier gibt es also keine wissenschaftliche Exaktheit, sondern nur eine durch die jeweiligen Umstände bedingte und bestimmte Einübung ethisch wertvoller Verhaltensweisen. Insofern kann es in diesem Bereich auch keine wahre Unabhängigkeit geben; das Leben der Praxis, in seiner wichtigsten Form: das Leben des Politikers, nimmt für Aristoteles deshalb nicht den höchsten Rang unter den Lebensformen ein.

Autarkie ermöglicht nur die theoretische Existenz, das Leben des Philosophen, der sich mit Metaphysik und das heißt: dem Unveränderlichen befasst. Ein Teil der dianoetischen Tugenden, etwa Besonnenheit, Klugheit und Urteilskraft, hat auch noch einen Praxisbezug, insofern sie dazu verhelfen sollen, das Handeln richtig auszurichten. Dadurch sind sie in gewisser Weise »kontaminiert« mit dem Konkreten und stets Veränderlichen, das keine letzte Gewissheit und damit auch keine wahre geistige Unabhängigkeit zulässt. Das menschliche Glück verortet Aristoteles dennoch in diesem Bereich⁹ – ein für jeden anderes Glück, so wie auch das Gute nur in seinen unterschiedlichen konkreten Ausformungen existiert. Die eigentliche Glückseligkeit (Eudaimonia) verwirklicht sich aber erst durch den Teil der dianoetischen Tugend, der

8 Aristoteles: Nikomachische Ethik 1103 a 14 – b 24.

9 Ebd. 1143 b 15.

sich nicht den menschlichen Dingen, sondern dem Immerseienden widmet: die Weisheit.

Sache der Weisheit ist es, reine Theorie zu betreiben und sich sozusagen den ›letzten Dingen‹ zuzuwenden: Mathematik, Physik, Gott.¹⁰ Die Freiheit, die Aristoteles hier wirken sieht – und so viel eindeutiger und uneingeschränkter wirken sieht, als es bei der Behandlung der menschlichen Dinge möglich ist –, liegt in der Zweckfreiheit der theoretischen Betrachtung. Alles, was mit der Praxis zu tun hat, ist durch konkrete Zwecke gebunden. Eine Theorie, die sich mit den letzten Ursachen des Kosmos befasst, ist hingegen Zweck an sich, sie hat keinen über die Tätigkeit des Nachdenkens hinausgehenden Nutzen. Für Aristoteles ist dieses geistige Tätig-Sein um seiner selbst willen im Grunde eine Nachahmung dessen, was er als das Göttliche versteht: Gott ist das sich selbst denkende Denken.¹¹ Die göttliche Autarkie liegt demnach im Selbstbezug und die menschliche Autarkie in der Lösung von praktischen Zielsetzungen sowie einer Theorie, die den göttlichen Selbstbezug durch das Verharren des Denkens im Raum des Denkens zu imitieren versucht. Allerdings holen den Metaphysiker die Anforderungen des Lebens in gewisser Weise wieder ein. Er bedarf für sein Tun der Muße, welche nur gegeben ist, wenn alle Bedürfnisse des Lebens gestillt sind. Dafür sind die Sklaven zuständig, so dass die Freiheit des Philosophen durch die Unfreiheit der Sklavenarbeit erkaufte ist.

Was bei Platon noch Einheit war – die Erkenntnis des Guten, die die gesamte Existenz neu ausrichtet und Glückseligkeit ermöglicht –, tritt bei Aristoteles also auseinander: Theorie und Praxis bezeichnen unterschiedliche Bereiche, sind von unterschiedlichen Formen des Guten getragen und realisieren demgemäß auch unterschiedliche Grade des Glücks. Glückseligkeit und Autarkie gibt es nur im theoretischen Leben.

Die hellenistischen Schulen, die dann nach Aristoteles, nämlich ab ca. 300 v. Chr., das geistige Leben bestimmen, wandeln scheinbar stärker auf den Spuren des Sokrates, knüpfen sie doch zum Teil an den Gedanken der Sokrates-Schüler Antisthenes und Aristipp an. Doch was die hellenistischen Schulen eint, ist die Bevorzugung der Praxis gegenüber der Theorie, was zu einer Funktionalisierung oder sogar Entwertung der Erkenntnis führt. Dadurch ist der sokratisch-platonische Kerngedanke einer Einheit von Erkenntnis und Existenz im Grunde bereits aufgegeben. Gemeinsam ist den hellenistischen Schulen der Stoa, Epikureer und Skeptiker auch das Streben nach Glück in

10 Aristoteles: Metaphysik 1064 b 1–3.

11 Ebd. 1074 b 34.

Form des Seelenfriedens. Freilich verfolgen sie dies Ziel auf sehr verschiedene Weise.

So ist für die Stoiker, die Gedanken der von Antisthenes begründeten Schule der Kyniker aufnahmen, die Bedürfnislosigkeit der Königsweh zum glückseligen, autarken Leben. Denn nur, wenn man gar nicht will, was man nicht sicher erreichen kann, sind Wollen und Wirklichkeit in Einklang, und die Seele findet ihren Frieden. Das bezeichnet den Zustand der »Apathie«, der Freiheit von bedrängenden Wünschen und Leidenschaften. Einen ganz anderen Weg schlagen Epikur und seine Schüler ein, die der Maximierung der Lust das Wort reden, um in den Zustand der Seelenruhe, der Ataraxie, zu gelangen. Allerdings ist damit nicht eine hemmungslose Vermehrung von Bedürfnissen gemeint, sondern ein sorgfältig durchgeführtes Lust-Unlust-Kalkül. Nur bei einer positiven Lustbilanz, die den möglichen Umschlag von Lust in Unlust miteinander berechnet hat, kommt die Seele zur Ruhe. Und eine dritte Variante, sich von bedrängenden, Unruhe stiftenden Gedanken und Bedürfnissen zu befreien, liefern die Skeptiker. Der sicherste Weg, sich der Zweifel, ob man die Dinge richtig sieht, zu entledigen, ist die Enthaltung von jedem Urteil. Wenn man einsieht, dass wirkliche Erkenntnis nicht möglich ist, verschafft das jenen inneren Frieden, den man als Eudaimonie bezeichnen kann.

Erkennbar geht es bei allen drei Denkrichtungen um das individuelle Wohl, nicht mehr um das, was für Platon die höchste Vollendung des Lebens darstellte, nämlich »mit dem Eigenen auch das Gemeinsame zu retten«¹². Erkennbar ist der Seelenfrieden bei allen dreien Ergebnis eines Verzichts, sogar bei Epikur: Man verzichtet auf unerfüllbare Bedürfnisse, auf übermäßigen Genuss, auf den Wunsch, die Wahrheit zu erkennen. Und schließlich handelt es sich bei allen dreien um Anleitungen zu einer Lebenspraxis, der die eigentliche Begründung fehlt. Denn es wird keine letzte Erkenntnis mehr angestrebt, von der her sich z.B. eine bestimmte Welthaltung gar nicht mehr als Verzicht darstellte, sondern nur noch das Denken praktiziert, das den selbstgesetzten Zwecken dient. Sich von diesen zu befreien, war offenbar nicht das Ziel – anders als bei Platon, bei dem das Glück nicht zuletzt in der Lösung aus den Beschränkungen resultierte, denen das Ich sich selbst unterwirft.

12 Platon: Politeia 497 a (eigene Übersetzung).

Literatur

In der nachfolgenden Literaturliste werden Referenzen, die im Manuskript zitiert wurden, nicht gesondert ausgezeichnet. Mit »**« ausgezeichnete Referenzen sind als Leseempfehlungen zu verstehen.

- Aristoteles: *Metaphysik*, übers. von Thomas A. Szlezák, Berlin 2003.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, neubearb. von Dorothea Frede, Werke in deutscher Übersetzung, Band 6, Berlin 2020.
- Aristoteles: *Politik*, übers. von Eckart Schütrumpf, Werke in deutscher Übersetzung, Bände 9.I – IV, Berlin 1991–2005.
- **Ernst, Gerhard (Hg.): *Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*, Berlin 2016.
- **Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a.M. 2011.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651)*, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1984.
- Platon: *Nomoi*, hg. von Gunther Eigler, Werke, Bände 8,1 und 8,2, Darmstadt 1990.
- Platon: *Phaidon*, hg. und übers. von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2012.
- Platon: *Politeia*, hg. von Gunther Eigler, Werke, Band 3, Darmstadt 1990.
- Platon: *Symposion*, hg. und übers. von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 1991.
- **Warnach, Walter: »Freiheit I.«, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel/Stuttgart 1972, S. 1064–1074.
- **Zehnpfennig, Barbara: *Platon zur Einführung*, 5. Aufl., Hamburg 2017.

**III Akzentuierungen der Freiheit:
negativ, positiv, sozial, radikaldemokratisch**

Negative und positive Freiheit

Georg Kohler

Der Begriff der Freiheit ist ebenso vielgestaltig wie perspektivenabhängig. Allein dann, wenn die jeweils leitende Hinsicht klar ist, bekommt man genau Bestimmbares zu fassen. Das gilt auch, wenn der Fokus eine Differenz ist: die Unterscheidung zwischen der negativen und der positiven Freiheit. Der Sinn dieser Gegenüberstellung zeigt sich am besten, wenn man sie im Licht der Freiheit, verstanden als »Handlungsfreiheit«, betrachtet.

Handlungsfreiheit ist ein Konzept, das nicht vom metaphysischen Problem der Freiheit belastet wird. Die Frage, ob Freiheit letzten Endes Ausdruck einer von Naturkausalitäten unabhängigen Spontanität des menschlichen Geistes sei oder nicht, kann hier offenbleiben. Wird Freiheit als Handlungsfreiheit begriffen, ist sie die Voraussetzung für bewusste personale Vollzüge, die sich durch Absichten und Gründe beschreiben lassen; als *Handlungen im eigentlichen Sinn*, die vom jeweiligen Akteur im (meist latenten) Vorgriff auf ihre rational-argumentativ ausweisbare Richtigkeit und Rechtfertigbarkeit realisiert werden.

Zum Menschen als *animal rationale* gehören als Attribute seiner Lebendigkeit nicht bloß Bedürfnisse und Triebe; Verhaltensmotive, die das Subjekt im Rücken hat. Charakteristisch für menschliches Verhalten ist die Möglichkeit, nach selbstgesetzten Zielen zu streben; nach Zielen, die sich einer die »Sinnlichkeit übersteigenden Vernunft« (Kant) verdanken. Deshalb ist es wesentlich für menschliches Handeln, dass es das anvisierte Ziel als »gut« und in der gegebenen Situation als »richtig« einschätzt.

Alles Handeln i.e.S. muss auf solches aus sein, das den Handelnden aus angebbaren Gründen als zu erreichen »gut« und »richtig« erscheint. (Wer auf die Frage »Warum hast Du versucht, zu diesem Ziel zu kommen?« ironiefrei antwortet: »Weil ich es zu erreichen für falsch und als Ziel für schlecht und unrichtig halte«, den betrachten wir als verrückt und verzichten auf Nachfragen.) Was aber dieses Gut- und Richtig-Sein für die Handelnden qualifiziert

und welches besondere Gut sie dem entsprechend anstreben, das gehört in den Wahlbereich ihrer Handlungsfreiheit und -kompetenz. Daher präsentiert die Ethik des Aristoteles, die zum ersten Mal den handlungstheoretischen Zusammenhang zwischen Handeln i.e.S. und seiner Ausrichtung auf das je erstrebenswert Erscheinende analysiert, sogleich eine Vielfalt von Gütern.

Alles, was jemand gut findet, ist ihm/ihr erstrebenswert; allerdings nicht alles in gleichem Maß; und einiges, so Aristoteles, verdient es eigentlich (»in Wahrheit«) nicht, überhaupt für ein Gut gehalten zu werden. Doch was ist das »wahrhaft« Gute? Darf jemand letztinstanzlich über »das« (d.h. »objektiv«) Gute entscheiden wollen? Wie verbindlich-allgemeingültig können solche Urteile überhaupt sein? Darüber lässt sich unter den Bedingungen der selbstkritisch-reflexiv gewordenen Moderne immer streiten. Zwar mag es für oder gegen ein Gut starke Gründe geben, doch apodiktisch, d.h. zwingend, wirken diese nie für alle. In der Moderne gilt für die Aussagen auch der praktischen Vernunft, dass ihre Geltung unter dem Vorbehalt ihrer Revidierbarkeit steht.

Die Tatsache der modernetypischen Relativierung aller Aussagen über das Gute (bzw. das im Handeln zu Erstrebende) ist es, die die in der Gegenwart zentrale Bedeutung der Unterscheidung zwischen »negativer« und »positiver« Freiheit im Raum der Politischen Philosophie einleuchtend macht. Denn durch sie wird nicht bloß die für die aristotelische Ethik zentrale Antwort auf die Frage nach dem »An-sich-Guten« unsicher; schon die *Frage als solche* verliert ihren Vorrang, während im Gegenzug der Schutz der Autonomie der Einzelnen das entscheidende Merkmal der primär wünschenswerten Ordnung wird: Dort, wo (und nur dann, wenn) Freiheit primär als Spielfeld subjektiv-individueller Handlungschancen und -entscheidungen aufgefasst wird, rückt sogleich der Aspekt des Frei-Seins von ..., der Aspekt der Unabhängigkeit von Beschränkungen, in den Vordergrund.

Frei-Sein heißt nun zuallererst: Wahlfreiheit besitzen und keinem äußeren oder inneren Zwang folgen zu müssen. Und darum wird (Handlungs-)Freiheit nicht mehr primär vom Interesse am Ziel, sondern vom Ideal der frei sich selbst bestimmenden, allein dem eigenen Gutdünken unterstellten Subjektivität her gedacht.

Weil alles Handeln real nur wird, wenn es in irgendeiner Weise *etwas* bewirkt, ist es naheliegend, dass die der größtmöglichen Offenheit von Realisierungsmöglichkeiten verpflichtete Idee der negativen Freiheit besonders dort regulative Bedeutung besitzt, wo es um die zwangsbewehrte Form des menschlichen Zusammenlebens geht; also um die Gestaltung des Politischen, näherhin um die Gestalt des Staates.

»Negative Freiheit« (Abwesenheit von Beschränkungen) ist nicht das Gleiche wie »politische Freiheit«. Politische Freiheit ist die Freiheit der Einzelnen im Gefüge einer staatlichen Rechtsordnung; als solche ist sie nicht bloß *per negationem* zu definieren. Zur politischen Freiheit gehören inhaltliche Kompetenzen – Rechte und Partizipationschancen –, deren Beschreibung die Bezugnahme auf das Ensemble staatlicher Institutionen erfordert; eine Perspektive, die die politische Freiheit erstens im Hinblick auf den Staat als Garanten von *law and order* und zweitens im Blick auf die Forderung nach einer nicht allein *gesetzlichen*, sondern auch *gerechten* Ordnung begreift – und in beiden Fällen ist ohne Bezug auf Leistungen der positiven Freiheit (der Freiheit zu...) die nähere Bestimmung der politischen Freiheit nicht möglich.

Primäre Bedingung realer politischer Freiheit ist der Staat in Erfüllung seiner zentralen Funktionen, deren erste der Schutz seiner Bürger und Bürgerinnen vor manifester Gewalt im Inneren und nach Außen ist: die Gewährleistung minimalen Friedens. Der neuzeitlich-moderne Staat leistet dies dadurch, dass er seinen Angehörigen das Recht uneingeschränkter Selbstbehauptung wegnimmt; sie vor ubiquitärer Gewalt schützend, indem er das Recht zu deren Gebrauch bei sich monopolisiert – um es zur Etablierung einer gesetzlichen Ordnung und gemäß dieser anzuwenden. Ihre durch Polizei und Armee gesicherte Geltung ist als zwingende Grenze ungesetzlichen Machtgebrauchs die Voraussetzung der realen Freiheit politischer Subjekte.

Die Dialektik zwischen der gesetzlichen Limitierung individueller Freiheiten und der durch Rechtszwang ermöglichten persönlichen Selbstbestimmung, die Wechselseitigkeit von (staatlichem) Schutz und (staatsbürgerlichem) Gehorsam, ist indes nur *ein* Aspekt der politischen Freiheit. Damit sie ihren Namen verdient, braucht es sowohl eine Struktur staatlicher Selbstbändigung – die Gewaltenteilung –, als auch gesetzlich garantierte bürgerliche Grundrechte zur Abwehr überschießender Staatsgewalt: die negativen Freiheitsrechte.

Das ist der Punkt, wo sich »negative« und »politische« Freiheit unmittelbar verbinden; die Grundrechte zur Begrenzung staatlicher (allenfalls auch privater) Zwangsmacht sind die Gesetz gewordene Gestalt der negativen Freiheit. Politische Freiheit existierte nicht, wenn sie sich nicht verlässlich in den Potenzialen gesicherter negativer Freiheit wiederfinden könnte.

Keine gesetzliche Ordnung ist schon dadurch gerecht, dass sie gesetzlich ist. Gesetze können aus vielerlei Gründen ungerecht sein. Ohne Bezug auf das Ideal des Friedens in Gerechtigkeit gibt es weder realen Frieden noch reale politische Gerechtigkeit.

Der gute Sinn des Gewaltmonopols – Bedingung realer Freiheit zu sein – verkehrt sich ins Gegenteil, wenn die im Staat formierte Gesellschaft ein gewisses Maß von unvermeidlicher Verteilungsgerechtigkeit in der Teilhabe an Einfluss, Güter und Lasten überschreitet.

Das ist eine absichtlich defensiv formulierte Anforderung; ihre Nichtbeachtung ist jedoch schwerwiegend: Die Staatsmacht als solche ist bald gefährdet, wenn ihre Legitimation schwindet – was dann geschieht, wenn die geltenden Gesetze Klammern gesellschaftlicher Verhältnisse bilden, in denen die einen, ohne Möglichkeit von Kritik und Korrektur, von den anderen dauerhaft benachteiligt und belastet werden.

Zur Konstruktion gelingender Staatlichkeit gehören darum nicht allein die Institutionen negativer Freiheits- und Abwehrrechte, sondern gleichermaßen die Einrichtungen der positiven Freiheit: Partizipations- und Teilnahmerechte, die es Bürgern und Bürgerinnen ermöglichen, gegebene Ordnungen kritisch in Frage zu stellen und – wenn nötig – zu reformieren. Wie die Existenz der legitimen Macht hängt auch die reale politische Freiheit von der Wirklichkeit zweier ineinander verschränkter Voraussetzungen ab: von der Sicherheit des staatlichen Gewaltmonopols, die stabil nur sein kann, wenn sie mit Verhältnissen verknüpft ist, in denen negative *und* positive Grundrechte – Institutionen der Freiheit von ... wie der Freiheit zu ... – am Werk sind.

Wer über die triviale Einsicht hinauskommen will, dass der Sinn der Differenz ›negative vs. positive Freiheit‹ die Doppelnatur der menschlichen Handlungsfähigkeit als solche ausdrückt, muss sich mit dem engeren Konzept der politischen Freiheit befassen.

Die entsprechende Analyse erlaubt schließlich auch die Erklärung, weshalb es der Begriff der *negativen* Freiheit ist, der in Neuzeit und Gegenwartsmoderne besondere Aufmerksamkeit erfährt; jedenfalls dort, wo es um die politische Philosophie in der Tradition des Liberalismus zu tun ist.

Der gegenwartstypische Vorrang der negativen Freiheit lässt sich als Resultat zweier Vorgänge verstehen; erstens als eine Folge der neuzeitlichen Emanzipation der Person und zweitens als Reaktion auf die Erfahrungen des Totalitarismus.

Der neuzeitliche Primat des selbstbestimmten Subjekts und die daraus erwachsende Distanzierung von der Idee des an sich Guten führt zur Unterscheidung zwischen dem, was nützlich und notwendig für alle und dem, was das Gute für das je einzelne Individuum ist. Menschliches Zusammenleben erfordert zwar die allgemeine Geltung von Recht und Gesetz, nicht aber die Verpflichtung eines jeden/einer jeder auf ein gleiches Lebensziel. Es zu wählen

und zu verfolgen – als das für einen selbst Gute und Beste –, soll die freie Wahl der Einzelnen sein und bleiben. Diese Trennung des Guten vom Rechten¹ ist der erste Schritt.

Im 20. Jahrhundert entwickelt sich die Geschichte der Diktatur zur Gestalt des Totalitarismus, zur staatlich erzwungenen Herrschaft über Bewusstsein und Gewissen der Subjekte, und verschärft so den Gegensatz zwischen negativer und positiver Freiheit: Nur da und dort, wo zweifelsfrei feststeht, dass staatliche Macht die Autonomie der Einzelnen – deren je eigene Wahl des Guten – respektiert und schützt, nur dort also, wo die negative Freiheit gegen jede Rechtszwangsübermacht gehegt und mit starken Mitteln ausgestattet ist, darf von einer politischen Ordnung gesprochen werden, die ihrem Zweck genügt.² So wird die negative Freiheit zum Schibboleth, zum vorrangigen Kriterium, einer guten politischen Ordnung.

Literatur

- Berlin, Isaiah: »Two Concepts of Liberty (1958)«, in: Isaiah Berlin (Hg.), *Four Essays on Liberty*, London 1969, S. 118–172, dt. »Zwei Freiheitsbegriffe«, in: Isaiah Berlin (Hg.), *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M. 1995, S. 197–256.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge, MA 1971, dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.
- Rawls, John: *Political Liberalism*, New York 1993, dt. *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1998.

1 Vgl. Rawls: *A Theory of Justice*; Rawls: *Political Liberalism*.

2 Vgl. Berlin: *Two Concepts of Liberty*.

Politische Freiheitsrechte in der Demokratie

Michael Krennerich

Einleitung

In Sachen politischer Freiheit sei es am besten auf diejenigen zu hören, die Unfreiheit erfahren haben, so schrieb ehemals der Politikwissenschaftler und Philosoph Giovanni Sartori. Menschen, die nie eine Diktatur oder Tyrannei gekannt hätten, erlügen leicht einer Rhetorik der Freiheit, die weit entfernt sei von den furchtbar einfachen Wirklichkeiten realer Unterdrückung, dort, wo sie wirklich bestünden.¹ Politische Freiheit erachtete Sartori dabei – im Sinne eines Schutzes gegen willkürliche und unbeschränkte Macht – vor allem als eine Freiheit *von*, nicht als eine Freiheit *zu* etwas. »Schützende Freiheit« nannte er sie, um den abschätzig verwendeten Begriff der »negativen Freiheit« zu vermeiden (zumal auch diese eine Affirmation verlange). Eine so verstandene politische Freiheit sei nicht die einzige und nicht notwendigerweise die höchste, aber doch die notwendige Vorbedingung aller anderen Freiheiten. Dass die negative Freiheit nicht genüge, sei selbstverständlich; aber, wenn man nicht sage, wir brauchten Freiheit *von*, um Freiheit *zu* etwas zu gewinnen, dann habe man das Wesentliche weggelassen.²

Die starke Betonung des Abwehrcharakters politischer Freiheiten durch Sartori mag zum einen in den Erfahrungen mit totalitären Diktaturen begründet liegen, die zwar »von oben« gleichgeschaltet mobilisierten, aber keine freie, pluralistische Mitwirkung »von unten« zuließen, sondern diese auf menschenverachtende Weise unterdrückten. Zum anderen war sie der Auseinandersetzung mit all jenen Stimmen seiner Zeit geschuldet, die in ihrem gesellschaftspolitischen Partizipationsstreben negative Freiheiten leichtfertig abtaten. Tatsächlich gehören der Schutz und der Gebrauch

1 Sartori: Demokratietheorie, S. 294.

2 Ebd., S. 298.

politischer Freiheitsrechte aber eng zusammen. Dabei sind auch strukturelle Beschränkungen zu beachten und zu überwinden, welche die Nutzung politischer Freiheiten beeinträchtigen.

Der vorliegende Kurzbeitrag beschränkt sich auf die »klassischen« politischen Rechte, welche die Freiheiten schon im Namen tragen, namentlich die Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, sowie auf das Wahlrecht. Es handelt sich sowohl um Freiheits- als auch um Beteiligungsrechte und damit um »freiheitliche Beteiligungsrechte«. Der Beitrag verweist auf deren herrschaftstypologische Bedeutung in der vergleichenden Politikwissenschaft und zeigt anhand autokratischer Entwicklungen *e contrario* deren Bedeutung auf. Ferner spricht er Eingriffe in diese Rechte in etablierten Demokratien und damit die »Schranken«-Problematik an. Abschließend wird die Bedeutung politischer Freiheiten für eine lebendige Demokratie als Herrschafts- und Lebensform hervorgehoben. Dies alles erfolgt aus Platzgründen sehr summarisch.

Politische Freiheitsrechte in der vergleichenden Politikwissenschaft

In der vergleichenden Politikwissenschaft ist die Gewährleistung politischer Freiheiten ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen demokratischen und autokratischen Herrschaftsformen.³ In Ländern, in denen regierungskritische Meinungsäußerungen, Versammlungen und Vereinigungen repressiv unterbunden werden und Wahlen, sofern sie stattfinden, nicht »frei und fair« ablaufen,⁴ kann schlechterdings nicht von einer liberal-demokratischen Herrschaftsform die Rede sein. Gemeinsam mit weiteren Kriterien – wie etwa eines begrenzten demokratischen Herrschaftsanspruchs, gewaltenteilenden Herrschaftsstrukturen und einer rechtsstaatlichen Herrschaftsweise –, nimmt gerade die politikwissenschaftliche Transformationsforschung politische Freiheitsrechte in den Blick, um Übergänge von autokratischen zu

3 Unter Autokratien werden hier sowohl autoritäre als auch totalitäre Regime gefasst.

4 Zum Konzept »freier und fairer Wahlen« siehe Elklit: Free and fair Elections; Krennrich: Freie und faire Wahlen?

demokratischen Regierungssystemen (und *vice versa*) typologisch zu erfassen und den Demokratiestand eines Landes wiederzugeben.⁵

Wie wichtig der Schutz und die Ausübung politischer Freiheiten sind, lässt sich *e contrario* anhand illiberaler, autoritärer oder gar neo-totalitärer Entwicklungen in zahlreichen Ländern weltweit erkennen. Nicht nur hat so manche Demokratie illiberale Züge angenommen, werden dort – unter Verweis auf den »Volkswillen« oder die Wählermehrheit – politische Minderheiten diffamiert und unerbittlich bekämpft. Ungarn ist ein anschauliches Beispiel mitten in der Europäischen Union. Auch wenden vielerorts selbstbewusste Autokraten unverblümt autokratische Herrschaftspraktiken an, um die politische Opposition zu kontrollieren, öffentlich artikulierte Regimekritik zu unterbinden und die eigene Macht zu festigen. In Staaten wie Belarus, Russland, Myanmar, Nicaragua sowie der Türkei hat sich beispielsweise in den vergangenen Jahren die entsprechende staatliche Repression verschärft. Viele andere Staaten verblieben auf einem extrem hohen Repressionsniveau. Dazu zählen Langzeit-Autokratien wie Aserbaidschan, Turkmenistan, Saudi-Arabien, Äquatorial-Guinea, Eritrea, Vietnam und Nordkorea, um nur einige zu nennen. Besonders besorgniserregend sind die zunehmend neo-totalitären Züge des Partei-staates in China.⁶

Wie breit die Repressionspalette gefächert ist, zeigt sich nicht zuletzt anhand der Diskussion um schwindende oder bereits beschränkte politische Handlungsräume für die Zivilgesellschaft (*shrinking or closed spaces for civil society*). Sie reicht von Diffamierungen und Verleumdungen der Betroffenen als »Unruhestifter«, »Nestbeschmutzer«, »Vaterlandsverräter«, »ausländische Agenten« oder »Terroristen« über vielfältige bürokratische Schikanen, fingierte Anschuldigungen, restriktiv(e) (genutzte) Gesetze und die strafrechtliche Verfolgung durch eine politische Justiz bis hin zur blanken Repression, mittels derer die physische und psychische Integrität sowie das Leben der Betroffenen verletzt werden. Die folgende Tabelle skizziert das entsprechende Repressionsrepertoire.

5 Statt vieler: Bendel et al.: Zwischen Demokratie und Diktatur; Merkel: Systemtransformation.

6 Neben zahlreichen Länder- und Regionalanalysen geben Länderberichte und Länderüberblicke von Menschenrechtsorganisationen (Amnesty International, Human Rights Watch, Reporter ohne Grenzen etc.), internationalen Organisationen (UN, Europarat, EU, OAS etc.) und politischen Thinktanks (Freedom House, Bertelsmann-Stiftung etc.) erste Einblicke in Beschränkungen politischer Freiheiten.

Repressionsrepertoire gegenüber der Zivilgesellschaft

Repressionsmittel	Beispiele
Diffamierung und Kriminalisierung	Öffentliche Beleidigungen und Diffamierungen, Verleumdungen, Fake News (z.B. bei öffentlichen Auftritten, in Sozialen Medien), verbale Kriminalisierung
Wirtschaftliche und soziale Sanktionen	Drohende oder tatsächliche Strafzahlungen, Arbeitsplatzverlust, eingeschränkter Bildungszugang (auch der Kinder), Diskriminierung beim Zugang zu staatlichen Leistungen, Beschlagnahmung von Eigentum von Personen oder Organisationen
Bürokratische Restriktionen	In Bezug auf Vereinigungsfreiheit (Registrierung von NGOs etc.), Versammlungsfreiheit (Anmeldung von Demonstrationen etc.), Medien (Vergabe von Lizenzen, Medienkontrolle etc.), Wahlen (Registrierung von Wähler:innen, Kandidat:innen und Parteien), Reisefreiheit (Visa-Vergabe etc.)
Gesetzliche Restriktionen	In Bezug auf Vereinigungsfreiheit (z.B. NGO-Gesetze), Versammlungsfreiheit (Versammlungsrecht, Demonstrationsrecht), Medien (Mediengesetze), Wahlrecht (Wahl- und Parteiengesetze), Bewegungs- und Reisefreiheit (Freizügigkeitsgesetz etc.) sowie allgemein Anti-Terrorismus-Gesetze, Ausnahmezustände etc.
Freiheitsentzug und Strafverfolgung	Hausarrest, Inhaftierung (ohne Anklage und Gerichtsverfahren), restriktive oder vage Strafrechtsnormen (von Beleidigung bis Terrorismus), Verurteilungen ohne rechtsstaatliche Garantien, unverhältnismäßig hohes Strafmaß
Physische Verfolgung (außergesetzlich)	Gewalt- und Morddrohungen, physische und sexuelle Gewalt, gewaltsame Vertreibungen, Verschleppungen, »Verschwindenlassen«, Folter und Misshandlung, selektiver Mord, Massenmord, Genozid

Quelle: eigenes Schaubild

So setzte in den vergangenen beiden Jahrzehnten ein regelrechter Boom an Gesetzen und Verordnungen ein, die genutzt bzw. missbraucht wurden, um Handlungsräume für eine kritische, pluralistische Zivilgesellschaft einzuschränken. Dazu zählen Anti-Terror-, Sicherheits- und Strafgesetze ebenso wie gesetzliche und administrative Auflagen für Nichtregierungsorganisationen (NGOs), Versammlungen, Medien und digitale Kommunikation. Im Er-

gebnis sind vielerorts die Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit ebenso wie die Freiheit und Fairness von Wahlen massiv eingeschränkt.⁷

Eingriffe in politische Freiheiten in Demokratien

Die Debatte um eingeschränkte oder sich verengende zivilgesellschaftliche Spielräume verweist zugleich auf die politisch wie rechtsdogmatisch brisante Frage nach den Schranken von Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, auch in Demokratien. Dabei geht es weniger um die grundsätzliche Anerkennung dieser Rechte. Umstritten ist vielmehr die Frage, unter welchen Bedingungen etwaige Eingriffe in diese Rechte vorgenommen werden dürfen. Da nur wenige Menschenrechte – wie etwa das Verbot der Sklaverei und das Folterverbot – im Völkerrecht absolut gelten und somit nicht eingeschränkt werden dürfen, listen selbst globale und regionale Menschenrechtsabkommen vielfältige Zwecke auf, die es erlauben, in die Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit einzugreifen. Dabei kann es sich beispielsweise um Eingriffe handeln, die in einer demokratischen Gesellschaft für die Aufrechterhaltung der nationalen Sicherheit und der öffentlichen Ordnung oder zum Schutz der Gesundheit, der Moral oder der Rechte und Freiheiten anderer als notwendig erachtet werden.

Solche Eingriffszwecke sind stark auslegungsbedürftig. Sie bieten, sofern sie nicht rechtsstaatlich eingebunden sind, hinreichend Möglichkeiten des Missbrauchs, um die politische Opposition und eine kritische Zivilgesellschaft in ihrem Handlungsradius zu begrenzen. Umso wichtiger ist, dass die rechtsstaatlichen Grenzen zwischen zulässigen und unzulässigen Eingriffen klar gezogen werden: So dürfen etwaige Eingriffe nicht willkürlich erfolgen, sondern müssen auf eindeutiger gesetzlicher Grundlage beruhen, sorgfältig begründet sein und das Prinzip der Verhältnismäßigkeit strikt beachten. Menschenrechtsorganisationen weisen jedoch darauf hin, dass es selbst in etablierten Demokratien immer wieder zu (menschen-)rechtswidrigen Ein-

7 Siehe über die Fußnote 6 genannten Berichte hinaus etwa: Krennerich: Zivilgesellschaft unter Druck; Unmüßig: Zivilgesellschaft unter Druck; Amnesty International: Laws Designed to Silence; Glasius et al.: Illiberal Norm Diffusion; Brot für die Welt/Civicus: Atlas der Zivilgesellschaft 2022.

griffen in politische Freiheitsrechte kommt.⁸ Bestätigt wird die Kritik teils durch nationale und regionale Gerichte, die fallbezogen prüfen, inwieweit solche Eingriffe gerechtfertigt sind und dabei regelmäßig staatliche Autoritäten ihrerseits in ihre Schranken weisen. Indes ist es nicht genug zu betonen, wie wichtig es ist, dass rechtsstaatliche Demokratien äußerst sorgsam politische Freiheiten achten und schützen.

Politische Freiheiten und lebendige Demokratien

Achtung, Schutz und Nutzung politischer Freiheitsrechte sind nicht nur typologisch von Bedeutung, um autokratische und demokratische Herrschaftsformen zu unterscheiden. Sie sagen auch etwas über die Qualität und Lebendigkeit der Demokratie als Herrschafts- und darüber hinaus als Lebensform aus. Eine lebendige Demokratie ist geradezu darauf angewiesen: dass sich Menschen frei informieren, sich eine politische Meinung bilden und diese äußern können; dass sie sich ungehindert mit anderen Menschen treffen, friedlich versammeln und zusammenschließen können; dass sie an der Gestaltung öffentlicher Angelegenheiten, sei es unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter:innen, mitwirken können. Die Demokratie lebt nachgerade vom Sich-Ein- und Mitmischen von Menschen mit unterschiedlichen Ansichten, Anliegen und Interessen. In einer lebendigen, modernen Demokratie ergänzen sich auch repräsentative und direktdemokratische Verfahren ebenso wie institutionelle und außerinstitutionelle, konventionelle und unkonventionelle politische Partizipationsformen; sie stehen nicht etwa in einem Gegensatz zueinander, sondern wirken ineinander ein. Dabei sind politische Freiheiten nicht nur für ein demokratisches politisches Gemeinwesen zentral, sondern auch für die Persönlichkeitsentfaltung der Menschen, die in einer freien, demokratischen Gesellschaft eben nicht nur über- oder untergeordnet, sondern »sich zugeordnet« sein sollten,⁹ um ihre Lebensverhältnisse selbstbestimmt in Gemeinschaft mit anderen zu gestalten.

Wer aber die Demokratie in einem solch anspruchsvollen Sinne als Herrschafts- und Lebensform versteht, wird nicht umhinkönnen, die sozial höchst

8 Kritisch setzen sich etwa die alljährlich erscheinenden »Grundrecht-Reporte« mit der Lage der Bürger- und Menschenrechte in Deutschland auseinander; zuletzt: Derin et al.: Grundrechte-Report 2022.

9 Friedrich: Demokratie als Herrschafts- und Lebensform, S. 15.

ungleich verteilten Mitwirkungs- und Gestaltungsmöglichkeiten zu thematisieren. Dabei sei in Erinnerung gerufen, dass, historisch gesehen, die Ausweitung demokratischer Freiheiten gegen Widerstände privilegierter Gruppen erkämpft werden musste und nicht alle Bevölkerungsgruppen davon gleichermaßen profitierten.¹⁰ Auch heute gibt es noch rechtliche Ausschlüsse von der demokratischen Beteiligung, am deutlichsten wohl im Wahlrecht, die es kritisch zu diskutieren gilt.¹¹ Vor allem aber verzerrt das ausgeprägte Maß an sozialer Ungleichheit vielerorts die realen Bedingungen einer gleichberechtigten Partizipation und der politischen Einflussnahme, sodass die Nutzung freiheitlicher Beteiligungsrechte einen teils ausgeprägten sozialen *bias* aufweist. So gesehen, gefährdet eine ausgeprägte Ungleichheit von Ressourcen und Fähigkeiten die *gleiche* politische Freiheit der Menschen. In diesem Sinne gilt es – die im Sinne Sartoris zu schützenden – politischen Freiheiten dafür zu nutzen, nicht nur die rechtlichen, sondern auch die realen Bedingungen dafür zu schaffen, dass die Menschen in möglichst gleicher Weise – oder zumindest in fairer Weise – an der gemeinsamen Gestaltung der sie betreffenden Herrschafts- und Lebensverhältnisse mitwirken können. Zu diesem Zweck müssen gerade auch schlecht gestellte und ausgeschlossene Gruppen in der Gesellschaft zumindest so weit erstarken, dass sie nicht von anderen gesellschaftlichen Gruppen dauerhaft und systematisch fremdbestimmt werden.¹²

Literatur

- Amnesty International: *Laws Designed to Silence. The Global Crackdown on Civil Society Organizations*, London 2019.
- Bendel, Petra/Croissant, Aurel/Rüb, Friedbert W. (Hg.): *Zwischen Demokratie und Diktatur. Zur Konzeption und Empirie demokratischer Grauzonen*, Opladen 2002.

10 Vgl. Lessenich: Grenzen der Demokratie.

11 Strittig waren und sind in Deutschland etwa das Wahlalter, die Nicht-Gewährung des Wahlrechts für Nicht-Staatsangehörige (mit Ausnahme von EU-Bürger:innen bei Kommunal- und Europawahlen) sowie – bis zu dessen Aufhebung – der Wahlrechtsausschluss von Personen unter Vollbetreuung.

12 Siehe mit Verweis auf John Rawls und einen »fair value of political liberty« etwa Cheneval: *Demokratiethorien zur Einführung*, S. 178, dort bezogen auf die Gruppe der ökonomisch am schlechtesten Gestellten.

- Brot für die Welt/Civicus (Hg.): Atlas der Zivilgesellschaft 2022. Freiheitsrechte unter Druck, München 2022.
- Cheneval, Francis: Demokratietheorien zur Einführung, Hamburg 2015.
- Derin, Benjamin/Engelmann, Andreas/Fischer, Vera/Gössner, Rolf/Judith, Wiebke/Kreowski, Hans-Jörg/Thurn, John P./Will, Rosemarie/Winkler, Michèle (Hg.): Grundrechte-Report 2022. Zur Lage der Bürgerrechte und Menschenrechte in Deutschland, Frankfurt a.M. 2022.
- Elklit, Jørgen: »Free and fair Elections«, in: Richard Rose (Hg.), International Encyclopedia of Elections, Washington, D.C. 2000, S. 130–135.
- Friedrich, Carl J.: Demokratie als Herrschafts- und Lebensform, Heidelberg 1959.
- Gladius, Marlies/Schalk, Jelmer/De Lange, Meta: »Illiberal Norm Diffusion. How Do Governments Learn to Restrict Nongovernmental Organizations?«, in: International Studies Quarterly 64, Nr. 2 (2020), S. 453–468.
- Krennerich, Michael: Freie und faire Wahlen? Standards, Kurioses, Manipulationen, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2021.
- Krennerich, Michael: »Zivilgesellschaft unter Druck«, in: Zeitschrift für Menschenrechte 9, Nr. 1 (2015), S. 144–154.
- Lessenich, Stephan: Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem, 3. Aufl., Ditzingen 2019.
- Merkel, Wolfgang: Systemtransformation, 2. Aufl., Wiesbaden 2010.
- Sartori, Giovanni: Demokratietheorie, Darmstadt 1992.
- Unmüßig, Barbara: Zivilgesellschaft unter Druck – shrinking – closing – no space, Berlin 2016.

Konzepte sozialer Freiheit

Nicole J. Saam

Worin besteht *soziale* Freiheit? Gibt es Freiheiten, die die Philosophie, die Anthropologie, die politische Theorie, die Rechtswissenschaft und die Theologie in ihren langen und intensiven Auseinandersetzungen mit dem Freiheitsbegriff gleichsam übersehen haben? Diese Schlüsselfrage stellt sich für eine Soziologie, die sich als »a ›science of unfreedom‹ first and foremost«¹ entwickelt habe, oder in den Worten Babbies: »*Surrendered freedom is the substance of society*«². Denn, wenn Individuen als frei beschrieben werden, etwa von der Philosophie, wieso zeigt ihr Handeln dann gewisse Regelmäßigkeiten? Weil – so argumentieren bereits die Klassiker der Soziologie – Klassen, Macht, Herrschaft, Autorität, aber auch die Sozialisation, Ideologien, Kultur und Erziehung eine Form von äußerem oder internalisiertem Zwang auf die Individuen ausüben, der ihre Willens- und Handlungsfreiheit beschränkt. Für Durkheim, Marx, Weber, Foucault, Bourdieu und Archer erscheint Freiheit daher eher als soziale Fiktion. Die Sozialstruktur stelle – ganz im Sinne der Philosophie – ein äußeres Hindernis dar, das es Individuen verunmögliche oder sie zumindest darin einschränke, »to live ›one's own‹ life«³. Wenn manche Sozialtheoretiker, wie etwa Habermas, Giddens oder Searle herausarbeiten, dass die Sozialstruktur Freiheit nicht nur einschränkt, sondern auch ermöglicht, dann impliziert dies nicht, dass sie Konzepte *sozialer* Freiheit entwickeln. Auch Sozialtheoretiker, die das Spezifische (post-)moderner Freiheit zu bestimmen suchen, so etwa Bauman⁴, Wagner⁵ und Prisching⁶, entwickeln nicht notwendigerweise

1 Bauman: Freedom, S. 5.

2 Babbie: What is Society? S. 46; Herv. i.O.

3 Aakvaag: Institutional Differentiation and Individual Freedom, S. 352.

4 Bauman: Freedom.

5 Wagner: Soziologie der Moderne; Wagner: The Question of Freedom.

6 Prisching: Die spätmoderne Unmöglichkeit der authentischen Person.

ein (explizites) Konzept *sozialer* Freiheit. Insgesamt wurde eine genuin soziale Freiheit aufgrund komplementärer Blickverengungen oft übersehen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich vier Bedingungen für die Entwicklung eines Konzepts sozialer Freiheit formulieren: Es setzt erstens eine gewisse kritische Distanz gegenüber klassischen und modernen sozialtheoretischen Positionen voraus, die Freiheit als soziale Fiktion betrachten. Zweitens muss bestimmt werden, was das genuin »Soziale« an der Freiheit meint. Ein soziologisch aufgeklärtes Konzept sozialer Freiheit wird drittens Freiheit nicht als Gegenbegriff zu den Begriffen Notwendigkeit, Kontingenz, Zwang oder Bindung bestimmen, denn ein gewisses Maß an Determiniertheit (z.B. sozialer Schichtzugehörigkeit oder guten Gründen folgend), an doppelter Kontingenz, an von außen erzwungenem Handeln (z.B. durch Befehl) und an durch soziale Bindungen zumindest mitbestimmtem Handeln kennzeichnet jede Gesellschaft.⁷ Schließlich muss ein Konzept sozialer Freiheit mitdenken, dass etwa der jeweilige Zwang und die jeweiligen Bindungen historisch kontingent sind und Freiheit daher immer relativ zu einer bestimmten Gesellschafts- bzw. Sozialordnung verstanden werden muss. Dies umfasst eine Antwort auf die Frage, in welcher Gesellschaft wir leben.

Im Lichte dieser Voraussetzungen sollen Konzepte als »dünn« bezeichnet werden, die auf mehrere dieser Bedingungen nicht oder kaum eingehen.⁸ Im Folgenden werden nur »dicke« Konzepte sozialer Freiheit vorgestellt.

Sozialphilosophische und -theoretische Konzepte sozialer Freiheit

Neohegelianische soziale Freiheit

Die von Axel Honneth⁹ entwickelte neohegelianische Freiheitstheorie enthält explizit ein Konzept sozialer Freiheit, das von ihm neben ein Konzept negativer (Hobbes) und ein Konzept reflexiver (Kant, Rousseau) Freiheit gestellt wird. »Sozial« an seiner Auffassung von Freiheit sei, dass er »eine bestimmte Institution der gesellschaftlichen Wirklichkeit [...] als Medium und Vollzugsbedin-

7 Zur sozialtheoretischen Verhältnisbestimmung der Freiheit zu ihren Gegenbegriffen Notwendigkeit, Kontingenz, Bindung und Zwang vgl. Kärtner: Die Freiheit der Soziologie.

8 Z.B. Oppenheim: Social Freedom and Its Parameters.

9 Honneth: Das Recht der Freiheit; Honneth: Die Armut unserer Freiheit.

gung von Freiheit«¹⁰ betrachte. Die Institutionen der politischen Sphäre, der Marktwirtschaft und der persönlichen Beziehungen (Liebe, Freundschaft) eröffneten Freiheiten, die nur dann verwirklicht werden könnten, wenn das Individuum in Kooperation mit anderen handle. Dies setze die Übernahme einer Wir-Perspektive voraus, die mit Hegel als »Bei-Sich-Selbst-Sein im Anderen«¹¹ beschrieben wird. Die Absichten und Wünsche des anderen würden dabei als Ermöglichungsbedingung – nicht als Grenze – der eigenen Absichten und Wünsche wahrgenommen. Soziale Freiheit bedeute den »komplette[n] Wegfall all der Hindernisse, die die Absichten der anderen Mitsubjekte im Allgemeinen für mich bilden«¹². Unter dieser Bedingung sei soziale Realität »frei von jeder Heteronomie und jedem Zwang«¹³. Das Konzept bezeichne eine normative Idee, die einen Zustand beschreibt, in dem die Individuen sich wechselseitig anerkennen und in der Verwirklichung ihrer Freiheit unterstützen.

Honneth diagnostiziert mit Verweis auf Verrechtlichung und Ökonomisierung eine Zunahme »nur ›negativ‹«¹⁴ verstandener Freiheit in westeuropäischen Gesellschaften.¹⁵ Sein Konzept sozialer Freiheit beruhe auf einer normativen Rekonstruktion, einer Freilegung normativer Grundideen, die in der sozialen Praxis westeuropäischer Gesellschaften wirksam seien – zu erkennen etwa in Kämpfen um Anerkennung. So sei eine zeitgemäße Gesellschaftskritik möglich, verstanden als Freilegung vorhandener Praktiken und Kriterien der Verwirklichung sozialer Freiheit, als Voraussentwurf nicht ausgeschöpfter Entwicklungspfade und als Aufweis von Praxispotenzialen.¹⁶ Honneth diagnostiziert, dass wir unter einer Armut an Freiheit leben: Es sei bislang nicht gelungen die Prinzipien sozialer Freiheit dort zu realisieren, wo sie am dringlichsten erforderlich seien.¹⁷ In Honneths normativer Rekonstruktion ist dies zum einen die Marktsphäre, die als Ort sozialer Freiheit – und weniger im Sinne der Klassiker als Ort negativer Freiheit – gedacht wird. Im Freiheitsversprechen der Moderne sei die Grundidee wirksam, dass sich die Marktteilnehmer gegenseitig Freiheit ermöglichen. Auch die Familie sei eine freiheitsverwirklichende Institution. In der Liebe und in Freundschaftsbeziehungen würden

10 Honneth: Das Recht der Freiheit, S. 81.

11 Ebd., S. 85.

12 Honneth: Die Armut unserer Freiheit, S. 161.

13 Honneth: Das Recht der Freiheit, S. 84.

14 Honneth: Die Armut unserer Freiheit, S. 161.

15 Busen/Herzog: Die Rekonstruktion der Freiheit. S. 278f.

16 Honneth: Das Recht der Freiheit, S. 27.

17 Honneth: Die Armut unserer Freiheit, S. 7.

»dank einer unterstellten ›Wir‹-Perspektive die Pläne oder Ziele des Anderen von vorneherein als intrinsischer Bestandteil in die Bestimmung der ›eigenen‹ Willensabsichten einbezogen«¹⁸. In der demokratischen Willensbildung müsse das Individuum sich in die Überzeugungen anderer Personen hineinversetzen, »um überhaupt nur seine eigenen Absichten formulieren zu können«¹⁹, und diese Überzeugungen als mögliche Korrekturinstanzen in einem kooperativen Unterfangen akzeptieren, »das der Suche nach einem gemeinsamen Guten diene«²⁰.

Honneths Konzept sozialer Freiheit hat – neben Aspekten, die die Verhältnisbestimmung zu seiner intersubjektiven Anerkennungstheorie betreffen – vielfältige Kritik auf sich gezogen: Es berücksichtige nur Beziehungen gegenseitiger Anerkennung sowie drei Institutionen der Gesellschaft.²¹ Und es beruhe auf einer stilisierten und teleologischen Rekonstruktion, die die Konflikthaftigkeit der historischen Prozesse sowie Macht und Unterdrückung als Aspekte sozialer Beziehungen – auch zwischen den Geschlechtern und in Freundschaftsbeziehungen – ausblende, Subjekte und ihr Handeln auf die Rollenübernahme verkürze sowie in Bezug auf die Verwirklichung in der Marktwirtschaft einseitig, wenn nicht unrealistisch sei.²²

Relationale Autonomie

Die feministische und kommunitaristische Kritik am philosophischen Autonomiebegriff, dessen philosophisches Verständnis sei überzogen individualistisch und Ausdruck einer androzentrischen symbolischen Ordnung, hat das Konzept der relationalen Autonomie²³ hervorgebracht, das, in fundamentalem Sinne die Sozialität des Menschen einschließend, als Konzept sozialer Freiheit in diesem Beitrag Aufnahme finden soll, auch wenn mit der Dimension der Selbstbestimmung (synonym: Autonomie) nur eine Dimension von Freiheit²⁴ herausgegriffen wird. Das Adjektiv »relational« wird

18 Ebd., S. 145.

19 Ebd., S. 143.

20 Ebd., S. 143.

21 Aakvaag: *Out of the Doll's House*.

22 Browne: *Critical Social Theory*; Jütten: *Is the Market a Sphere of Social Freedom?*

23 Mackenzie/Stoljar: *Relational Autonomy*.

24 Vgl. Geuss: *Auffassungen der Freiheit*.

dabei als Synonym zu »sozial« aufgefasst (»relational« or »social«²⁵). Relationale Autonomie gilt als Sammelbegriff (»umbrella term«²⁶) für verschiedene Autonomiekonzepte, die sich darin einig sind, Menschen als soziale Wesen aufzufassen (»social embeddedness«), die zudem durch soziale Strukturen wie Klasse, Geschlecht, Ethnizität und Rasse beeinflusst sind, jedoch uneinig sind, ob diese Merkmale autonomieermöglichend oder -begrenzend wirken. In der Debatte zwischen konstitutiven und kausalen Theorien relationaler Autonomie bleibt umstritten, welche der sozialen Merkmale als definierend (Konstitutionsbedingungen) für relationale Autonomie und welche als ursächlich (Ermöglichungs- bzw. Hintergrundbedingungen) in Zusammenhang mit relationaler Autonomie stehend gelten sollen.²⁷ Lesarten relationaler Autonomie umfassen so beispielsweise die Forderungen, dass Entscheidungen *nicht* unter kontrollierenden sozialen Zwängen stehen und nicht auf einem Mangel an Selbstvertrauen oder Selbstwertschätzung basieren dürfen, sowie die Forderung, Handelnde zum Treffen autonomer Entscheidungen zu befähigen (z.B. durch Dialoge, im Rahmen pädagogischer und psychologischer Interventionen). Umstritten ist, ob bestimmte soziale Fähigkeiten (z.B. Beziehungsfähigkeit) oder ein bestimmter sozialer Status (z.B. bestimmte soziale Beziehungen, soziale Kontexte) als konstitutiv gelten müssen. Am weitesten gehen Forderungen, Individuen nicht länger als Entitäten aufzufassen, sondern als *Andere-in-Beziehung*: »relationships past, present, realized and sought, are constitutive of the self«²⁸. Als Dilemma der Theoriebildung wird diskutiert, dass Handelnde nicht mehr als autonom gelten dürfen, wenn die sozialen Fähigkeiten oder Beziehungen, von denen das Konzept relationaler Autonomie ausgeht, nicht (mehr) vorhanden sind.

Die praktische Anwendung des Konzepts der relationalen Autonomie – es ist das einzige der hier besprochenen Konzepte sozialer Freiheit, das in der sozialen Praxis regelmäßig zur Anwendung kommt, etwa in der Medizinethik, der Erziehung, Pflege und im Recht – darf als umstritten gelten. In der Medizinethik diene der Verweis auf relationale Autonomie vielfach dazu, die Geltung des Prinzips der Patientenautonomie einzuschränken, etwa in dem Sinne, dass die autonome Entscheidung nur von der Familie oder einer bestimm-

25 Christman: Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves, S. 147.

26 Mackenzie/Stoljar: Relational Autonomy, S. 4.

27 Mackenzie: Feminist Conceptions of Autonomy.

28 Whitbeck: A Different Reality, S. 62.

ten Gemeinschaft getroffen werde. Damit werde die Substanz der Autonomie in Frage gestellt.²⁹ Die von Ach & Schöne-Seifert vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einer »beziehungssensitiven Präzisierung«³⁰ und einer »relationalen Revision«³¹ des Autonomiekonzepts vermag die Auseinandersetzungen um relationale Theorien der Autonomie mit ihren unterschiedlichen Stoßrichtungen kenntlich zu machen. Auf die Bedeutung der sozialen Kontexte für ein Autonomiekonzept der Sozialpolitik weist etwa die empirische Studie von Globisch, die herausarbeitet, dass Arbeitslose deshalb (vermeidbare) Autonomieverluste erleiden, weil staatliche Arbeitsmarktpolitik die Relationalität der Autonomie verkennt.³² Als beziehungssensitiv dürfen auch Forderungen an das Recht gelten, personale Beziehungen mit den Mitteln des Rechts aktiv zu fördern sowie beziehungstypischen Autonomiegefährdungen mehr Aufmerksamkeit zu widmen.³³

Neoweberianische soziale Freiheit

Gunnar C. Aakvaag arbeitet seit mehreren Jahren an der Entwicklung eines deskriptiven Konzepts sozialer Freiheit, wobei zwei Aufsätze aus den Jahren 2015 und 2016 als zentral betrachtet werden können, die jedoch kein geschlossenes Bild einer reifen theoretischen Konzeption bieten, sondern theoretische Schritte eines Suchenden markieren, der einen fruchtbaren Weg einzuschlagen scheint.

Als »social freedom proper«³⁴ charakterisiert Aakvaag zunächst ein von ihm für moderne westliche Gesellschaften vorgeschlagenes Konzept substantieller Freiheit. Soziale Praktiken, institutionalisierte Formen des Handelns und Lebens, lieferten – auch wenn sie die Freiheit offensichtlich oft einschränkten³⁵ – die »Substanz« der Freiheit: das, woraus Individuen wählen könnten. Nur dank institutioneller Differenzierung – und hier argumentiert er differenzierungstheoretisch, bezieht sich auf Durkheim, Luhmann und Parsons, jedoch unter Vermeidung systemtheoretischer Konzepte –

29 Birnbacher: Autonomie, S. 11.

30 Ach/Schöne-Seifert: Relationale Autonomie, S. 57.

31 Ebd., S. 57.

32 Globisch: Relationale Autonomie und Sozialpolitik.

33 Röthel: Autonomie als Bezugspunkt für eine Kritik der rechtlichen Regulierung des Zugangs zu reproduktiven Verfahren.

34 Aakvaag: Institutional Differentiation and Individual Freedom, S. 352.

35 Ebd., S. 354.

stünden den Individuen eine Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten, Lebensstilen, Identitäten und normativen Prinzipien zur Auswahl. Diese Aspekte der Sozialstruktur engten die Individuen also nicht ein, sie ermöglichten individuelle Freiheit – verstanden als vierdimensionales Konzept der Abwesenheit externer Hindernisse, der Entscheidungsfreiheit, der Selbstbeherrschung und der Selbstverwirklichung. Honneths Konzept sozialer Freiheit erfasse in keiner Weise die Vielfalt der Institutionen in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften. Er könne die Bedeutung der institutionellen Differenzierung für individuelle Freiheit daher nicht vollumfänglich erfassen.³⁶ Sozialtheoretiker hätten die Auswirkungen institutioneller Differenzierung aus diversen Blickwinkeln analysiert, jedoch nicht wirklich aus der Perspektive der Freiheit, und Schichtungstheoretiker wie Marx, Weber, Bourdieu oder Foucault hätten mit ihrem einseitigen Blick die Sozialstruktur mit der Einschränkung individueller Freiheit verbunden. Institutionen wie die Wirtschaft, die Politik, die Familie, das Recht, die Wissenschaft, die Bildung, die Religion, die Medien, das Gesundheitssystem, das Militär, die Kunst, der Sport oder die Zivilgesellschaft gestatteten es den Individuen, eine Vielzahl von Rollen zu übernehmen: »[institutional differentiation] makes thousands of new categories of actions available«³⁷ und »roles provide institutionally enabled lifestyle opportunities«³⁸. Mitglieder moderner Gesellschaften seien im Gegensatz zu Menschen, die in vormodernen Gesellschaften lebten, deren Handlungsmöglichkeiten weitgehend durch nur eine Institution bestimmt seien, beispielsweise die Kaste oder den Stamm, nicht in derselben Weise durch ihre sozialen Institutionen begrenzt: »members of [institutionally differentiated] societies are not locked in by social institutions«³⁹. Da ihnen so viele Institutionen und Rollen offen stünden, gebe es sogar die Möglichkeit, eine Institution zu verlassen und Rollen aufzugeben. Die institutionelle Differenzierung erleichtere nicht nur die Überwindung externer Hindernisse, sie erleichtere und unterstütze die Freiheit unserer Entscheidungen, unsere Selbstbeherrschung und Selbstverwirklichung. Die Freiheit der Entscheidungen sei mit einer Last verbunden (die auch Beck und andere⁴⁰ herausgearbeitet haben): »in [institutionally differentiated] societies, such choices force themselves upon us all

36 Ebd., S. 344.

37 Ebd., S. 348.

38 Aakvaag: Institutional Differentiation and Individual Freedom, S. 348.

39 Ebd., S. 348.

40 Beck (Hg.): Kinder der Freiheit.

the time due to the many objectively available alternatives we confront«⁴¹. Wie Searle betone, brächten Institutionen Verpflichtungen mit sich, die unsere Selbstbeherrschung förderten. Zugleich förderten die Möglichkeiten der Spezialisierung unsere Selbstverwirklichung: »[institutionally differentiated] societies provide us with many expert roles, with complex tasks that provide opportunities for developing our potential and powers«⁴². Diese »social freedom proper«, die auf der Vielfalt der Institutionen beruhe, sei bisher übersehen worden. Nur sie ermögliche in Verbindung mit Freiheitsrechten und Fähigkeiten (»capabilities«⁴³) »to live ›one's own‹ life«⁴⁴.

In der Tat haben die oben beschriebenen klassischen soziologischen Blickverengungen dazu geführt, dass die institutionelle Vielfalt westlicher Gesellschaften zwar als Multioptionsgesellschaft⁴⁵ theoretisiert, dabei jedoch auf andere Aspekte als Freiheit abgehoben wurde: Der Blick auf die Wahlmöglichkeiten wurde auf kapitalistische Arbeitsmärkte verengt, Möglichkeiten und Optionen der Selbstverwirklichung als neoliberale Zumutungen gewendet und als Ursache von Pathologien der Moderne – von Anomie – kritisiert.⁴⁶ Aakvaag hat also einen Punkt. Als wenig anschlussfähig muss jedoch seine Qualifizierung dieser Freiheit als »substanziell« bezeichnet werden.

Mit seiner nachfolgenden theoretischen Grundlegung für ein Positivsummenmodell sozialer Freiheit, scheint es nunmehr möglich, Aakvaags Konzept sozialer Freiheit als (neo-)weberianisch zu bezeichnen. Max Weber habe nicht nur eine Vielzahl moderner institutioneller Sphären beschrieben – hier knüpft Aakvaag unmittelbar an die 2015 ausgearbeitete Konzeption an – sondern auch eine große Sensitivität für die Vielfalt (»bewildering multitude«⁴⁷) von Arten sozialer Beziehungen gezeigt. Weber könne zwei Prinzipien beitragen, die Aakvaags Konzept sozialer Freiheit als weberianisch auszeichneten: »the *multi-relational* [...] and the *multi-institutional* character of social freedom«⁴⁸. Dieses Konzept sozialer Freiheit hebe hervor, dass soziale Beziehungen nicht nur individuelle Freiheit beschränken, sondern vielfach erst ermöglichen, indem sie »äußere« (objektive) Handlungsgelegenheiten

41 Aakvaag: Institutional Differentiation and Individual Freedom, S. 349.

42 Ebd., S. 351.

43 Aakvaag bezieht sich auf Sen: The Idea of Justice.

44 Aakvaag: Institutional Differentiation and Individual Freedom: S. 352.

45 Gross: Die Multioptionsgesellschaft.

46 Willig: Self-Realization Options.

47 Aakvaag: Out of the Doll's House, S. 347.

48 Ebd., S. 347; Herv. i.O.

schaffen und »innere« (subjektive) Merkmale der Person formen und stabilisieren, wie Identität, Präferenzen, Werte und die Fähigkeit zu entscheiden. Als Beispiele nennt Aakvaag soziale Beziehungen, die sozial ambivalente Situationen, kollektive Ressourcen, neue Handlungsalternativen, neue Identitäten oder etwa die Fähigkeit zur Rollendistanz herstellen. Die Verbindung einer Vielfalt von Institutionen mit einer Vielfalt sozialer Beziehungen in der Moderne könne erklären, wie und warum individuelle Freiheit in westlichen Gesellschaften ein Massenphänomen und nicht mehr ein Privileg der Eliten sei.

Um Missverständnisse zu vermeiden und die soziologische Rezeption dieses vielversprechenden Konzepts zu erleichtern, wird Aakvaags Konzept sozialer Freiheit hier als *neweiberianisch* eingeführt. Weber selbst hat, wie auch Aakvaag klarstellt, nie eine Soziologie der Freiheit konzipiert.

Was ist die Sichtweise der Subjekte selbst? Mit dieser Frage beschäftigten sich die vorgenannten Positionen nicht. Merkmale sozialer Freiheit wurden aus theoretischen Perspektiven hergeleitet und postuliert, und die Konzepte wurden abhängig von der jeweiligen Theorie mehr oder weniger normativ aufgefasst. Was die Individuen unter Freiheit verstehen, blieb daher in den bisher vorgestellten Konzepten sozialer Freiheit unerschlossen. Im Folgenden wird ein empirisch fundiertes Konzept sozialer Freiheit vorgestellt.

Ein empirisch-sozialwissenschaftliches Konzept sozialer Freiheit

Disziplinierte Freiheit

Das Konzept der disziplinierten Freiheit⁴⁹ berücksichtigt einerseits die Freiheitskonstruktionen erster Ordnung der Subjekte im Feld der Freizeit – eine Sichtweise, die Freizeit mit Freiheit *von* Arbeit, Hausarbeit und von anderen Pflichten verbindet sowie mit Freiheit *zu* selbstbestimmtem Handeln, mit Zeit für das Selbst. Andererseits reflektiert das Adjektiv »diszipliniert«, dass – aus sozialwissenschaftlicher Sicht – eine spezifische gesellschaftlich bedingte, weitgehende, aber nicht vollständige Illusion von sozialer Freiheit vorliegt. Shir-Wise zeigte, dass mehrere Diskurse die Freiheitskonstruktionen der Befragten aus der gehobenen israelischen Mittelschicht prägen. Die freie Zeit sei nicht so frei wie die Subjekte es wahrnehmen, sie sei durch kulturelle

49 Shir-Wise: Disciplined Freedom; Shir-Wise: Time, Freedom and the Self.

Kräfte limitiert. Letztlich könne von einer disziplinierten Freizeit gesprochen werden, da die Mittelschichtangehörigen die Werte der Arbeit, wie sie etwa Max Weber in »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« beschrieben hat, und die Werte der Selbstverwirklichung, wie sie Eva Illouz⁵⁰ als therapeutisches Ethos beschrieben hat, auf die Freizeit übertragen. Es zeigte sich, dass die Befragten danach strebten, die Freizeit produktiv zu nutzen: Es gelte, die kurze wertvolle Zeit der Freizeit – ob im Sport, im Kosmetiksalon oder bei der Kultivierung des Geistes oder der Psyche – effektiv und effizient zu nutzen, sorgsam zu planen und zu gestalten. Die freie Zeit werde als Selbst-Projekt angelegt, gekennzeichnet durch Selbstdisziplin, Zeitoptimierung und Multitasking, Selbstoptimierung und Leistungsstreben, Selbstverwirklichung und Selbstverbesserung. Ein bemerkenswertes Beschäftigtsein (»conspicuous busyness«⁵¹) kennzeichne die Selbstbeschreibungen des Freizeitverhaltens dieser Mittelschichtangehörigen. Das therapeutische Selbst erscheine dabei als Teil eines gemanagten Selbst, auf das das Selbst-Projekt ausgerichtet sei. Durch Diskurse vermittelte, internalisierte kulturelle Ideale prägten die Freiheitskonstruktion. Der liberale Diskurs des Individualismus fördere das Gefühl von Freiheit und Autonomie. Er betone die Bedeutung individuellen Handelns, die persönliche Verantwortung und Selbstbeherrschung als Mittel und Ziel der Selbstverwirklichung. Das Gefühl, im Rahmen des Selbst-Projektes der Freizeit ständig selbst zu handeln, erzeuge bei den Individuen die Wahrnehmung »that their ›free‹ time is a matter of free choice«⁵². Aus soziologischer Perspektive schlägt Shir-Wise daher das Konzept der disziplinierten Freiheit für diese Freiheitskonstruktion der israelischen Mittelschicht vor: »Free time, it seems, is as much discipline as it is freedom«⁵³. Sie sei nicht schlicht als Illusion von Freiheit aufzufassen, denn die Individuen zeigten sich zu einer Form von Widerstand als Ausdruck von Freiheit fähig – sie mobilisierten verschiedene, auch widersprüchliche kulturelle Skripte, um die Bedeutungen zum Ausdruck zu bringen, die sie ihrer freien Zeit zuschrieben.⁵⁴

Dem Konzept disziplinierter Freiheit haftet etwas Widersprüchliches an. Aber der Widerspruch lässt sich erklären – ohne ihn aufzulösen: In der

50 Illouz: *Saving the Modern Soul*.

51 Shir-Wise: *Disciplined Freedom*, S. 1670.

52 Ebd., S. 1689.

53 Ebd., S. 1689.

54 Shir-Wise: *Time, Freedom and the Self*, S. 329–331.

Konstruktion erster Ordnung dominiert die Freiheit, in der Rekonstruktion zweiter Ordnung die Disziplinierung. Das Konzept der disziplinierten Freiheit konserviert die Sichtweise der Subjekte und überwindet sie zugleich.

Schlussbetrachtung

»Being free and unfree at the same time is perhaps the most common of our experiences. [...] No doubt, it is one of the most profound puzzles of the human condition which sociology attempts to unravel.«⁵⁵

Genuin soziale Freiheit sollte nicht länger übersehen werden. Sie kann als normative Idee handlungsleitend werden. Sie kennzeichnet auch – wenn man die klassischen soziologischen Blickverengungen hinterfragt – soziales Handeln: etwa, wenn die Sozialität oder die Sozialstruktur freiheitsermöglichend wirkt oder im scheinbar widersprüchlichen Fall, wenn auf die Handelnden einerseits verborgene *soziale* Zwänge freiheitsbeschränkend wirken, sie andererseits ausgedehnte Wahlmöglichkeiten für sich wahrnehmen.

Mit vier Thesen möchte ich über das zuvor Gesagte hinausweisen: (1) Als Wertbegriffe stehen die vorgestellten sozialphilosophischen Konzepte sozialer Freiheit in der Tradition androzentrischer, normativ überfrachteter und überfordernder philosophischer Konzeptionen oder sie befinden sich mitten in einer Positionsbestimmung, die darüber hinausweisen will, und sie spiegeln dabei beide den Wertewandel in westlichen Gesellschaften in je eigener Weise. (2) Für die Sozialtheorie stellt es eine anhaltende Herausforderung dar, Räume *sozialer* Freiheit als solche wahrzunehmen, zu beschreiben und theoretisch zu fassen. Es mangelt ihr bisher an begrifflicher Präzision und vielfach auch am Willen soziale Freiheit – und nicht nur Erscheinungsformen des Neoliberalismus – ernst zu nehmen. (3) Empirische Ordnungen sozialer Freiheit lassen sich als spezifische, historisch und kulturell kontingente Kombinationen von Freiheiten *von* und Freiheiten *zu* konzeptualisieren – beispielsweise wurde ein zweites, konzeptionell vergleichsweise dünn ausgearbeitetes Konzept disziplinierter Freiheit in der Religionssoziologie für die monastische Lebensweise vorgeschlagen⁵⁶. Die Bedeutungen dieser symbolischen Ordnungen für

55 Bauman: *Thinking Sociologically*, S. 20.

56 Hillery et al.: *Towards a Sociology of Freedom*; Dudley/Hillery: *Freedom and Monastery Life*.

die Subjekte herauszuarbeiten, ist Aufgabe empirischer Sozialforschung. Es gibt eine Fülle empirisch fundierter Konzepte sozialer Freiheit zu erschließen, die die Soziologie bisher nicht in den Blick genommen hat. (4) Soziale Freiheiten wurden vielen Menschen in der Corona-Krise erst bewusst – in dem Moment, in dem sie ihre alltägliche Selbstverständlichkeit verloren, beispielsweise durch Kontaktverbote. Soziale Freiheitsordnungen waren starken staatlichen Eingriffen ausgesetzt, ohne dass die Soziologie Gesellschaft und Politik die Bedeutung dieser Freiheitsverluste vermitteln konnte. Dies sollte nachgeholt werden, um die gesellschaftlichen und politischen Folgen der Pandemie besser verstehen zu können: Dazu ist eine klare Unterscheidung zwischen politischen Freiheiten, sozialen Freiheiten und Freiheitsrechten notwendig.

Literatur

- Aakvaag, Gunnar C.: »Institutional Differentiation and Individual Freedom«, in: *Acta Sociologica* 58, Nr. 4 (2015), S. 343–356, siehe <https://doi.org/10.1177/0001699315578741>
- Aakvaag, Gunnar C.: »Out of the Doll's House. From Zero-Sum to Positive-Sum Social Freedom«, in: *Distinktion: Journal of Social Theory* 17, Nr. 3 (2016), S. 337–354, siehe <https://doi.org/10.1080/1600910X.2016.1211023>
- Ach, Johann S./Schöne-Seifert, Bettina: »Relationale Autonomie: Eine kritische Analyse«, in: Claudia Wiesemann/Alfred Simon (Hg.), *Patientenautonomie: Theoretische Grundlagen, praktische Anwendungen*, Münster 2013, S. 42–60, siehe https://doi.org/10.30965/9783897859661_005
- Babbie, Earl R.: *What is Society?* Thousand Oaks, CA 1994.
- Bauman, Zygmunt: *Freedom*, Milton Keynes 1988.
- Bauman, Zygmunt: *Thinking Sociologically*, Oxford 1990.
- Beck, Ulrich (Hg.): *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1997.
- Birnbacher, Dieter: »Autonomie – Konzepte und Konflikte«, in: Annette Riedel/Sonja Lehmeier (Hg.), *Ethik im Gesundheitswesen*, Berlin 2021, S. 1–16, siehe https://doi.org/10.1007/978-3-662-58685-3_74-1
- Browne, Craig: *Critical Social Theory*, Los Angeles 2017.
- Busen, Andreas/Herzog, Lisa: »Die Rekonstruktion der Freiheit. Ein Gespräch mit Axel Honneth, Andreas Busen, Lisa Herzog«, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 3, Nr. 2 (2012), S. 271–286.
- Christman, John: »Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves«, in: *Philosophical Studies* 117 (2004), S. 143–164.

- Drerup, Johannes: »Sozirelationale Autonomie, liberaler Individualismus und die Haltlosigkeit des modernen Selbst«, in: Norbert Ricken/Rita Casale/Christiane Thompson (Hg.), *Die Sozialität der Individualisierung*, Paderborn 2016, S. 127–160, siehe https://doi.org/10.30965/9783657783762_008
- Dudley, Charles J./Hillery, George A. Jr.: »Freedom and Monastery Life«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, Nr. 1 (1979), S. 18–28, siehe <https://doi.org/10.2307/1385374>
- Geuss, Raymond: »Auffassungen der Freiheit«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995), S. 1–14.
- Globisch, Claudia: »Relationale Autonomie und Sozialpolitik – eine Soziologie der Kritik«, in: Ulf Bohmann/Stefanie Börner/Diana Lindner/Jörg Oberthür/André Stiegler (Hg.), *Praktiken der Selbstbestimmung: Zwischen subjektivem Anspruch und institutionellem Funktionserfordernis*, Wiesbaden 2018, S. 57–87, siehe https://doi.org/10.1007/978-3-658-14987-1_3
- Gross, Peter: *Die Multioptionengesellschaft*, Frankfurt a.M. 1994.
- Hillery, George A. Jr./Dudley, Charles J./Morrow, Paula C.: »Towards a Sociology of Freedom«, in: *Social Forces* 55 (1977), S. 685–700.
- Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.
- Honneth, Axel: *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*, Berlin 2020.
- Illouz, Eva: *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley 2008.
- Jütten, Timo: »Is the Market a Sphere of Social Freedom?«, in: *Critical Horizons* 16, Nr. 2 (2015), S. 187–203.
- Kärtner, Jurit: *Die Freiheit der Soziologie. Der Grundbegriff der Moderne und die soziologische Theoriebildung*, Weilerswist 2016.
- Mackenzie, Catriona: »Feminist Conceptions of Autonomy«, in: Ann Garry/Serene J. Khader/Alison Stone (Hg.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, London 2017, S. 515–527.
- Mackenzie, Catriona/Stoljar, Natalie (Hg.): *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and Social Self*, Oxford 2000.
- Oppenheim, Felix E.: »Social Freedom and Its Parameters«, in: *Journal of Theoretical Politics* 7, Nr. 4 (1995), S. 403–420.
- Prisching, Manfred: »Die spätmoderne Unmöglichkeit der authentischen Person«, in: Michael Hofer/Christian Rößner (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre An-*

- näherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs, Regensburg 2019, S. 29–42.
- Röthel, Anne: »Autonomie als Bezugspunkt für eine Kritik der rechtlichen Regulierung des Zugangs zu reproduktiven Verfahren«, in: Susanne Baer/Ute Sacksofsky (Hg.), *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermesen*, Baden-Baden 2018, S. 215–228, siehe <https://doi.org/10.5771/9783845290386-215>
- Sen, Amartya: *The Idea of Justice*, London 2009.
- Shir-Wise, Michelle: »Disciplined Freedom: The Productive Self and Conspicuous Busyness in ›Free‹ Time«, in: *Time & Society* 28, Nr. 4 (2019), S. 1668–1694.
- Shir-Wise, Michelle: *Time, Freedom and the Self. The Cultural Construction of ›Free‹ Time*, Cham, Schweiz 2019.
- Wagner, Peter: *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt a.M. 1995.
- Wagner, Peter: »The Question of Freedom: Social and Political Progress Under Conditions of Modernity«, in: *Revue Internationale De Philosophie* 71, Nr. 281 (2017), S. 281–297.
- Whitbeck, Caroline: »A Different Reality: Feminist Ontology«, in: Ann Garry/Marilyn Pearsall (Hg.), *Women, Knowledge and Reality*, London 1989, S. 51–76.
- Willig, Rasmus: »Self-Realization Options: Contemporary Marching Order in the Pursuit of Recognition«, in: *Acta Sociologica* 52, Nr. 4 (2009), S. 350–364.

In Ruhe gelassen werden

Das Zusammenspiel von negativer und sozialer Freiheit in der Kritik an Identitätspolitik

Karsten Schubert

Freiheit als Rücksichtslosigkeit

Im Januar 2022 war ich zu einer Podiumsdiskussion eingeladen, um über »Cancel Culture« und Identitätspolitik zu diskutieren, genauer: darüber, ob sie eine Bedrohung für Freiheit, Kunst und Demokratie sind. Meine Rolle dabei war, eine identitätspolitikfreundliche Position zu vertreten und »Cancel Culture« gegen Kritik zu verteidigen. Um diese Kritik und eine Analyse ihrer Verankerung in unterschiedlichen Freiheitsbegriffen der Sozialphilosophie geht es in diesem Essay. Die auf dem Panel vorgetragene Kritik zeigt exemplarisch, wie Elemente eines klassisch liberalen, negativen Freiheitbegriffs und eines sozialen Freiheitsbegriffs hegelianischer Tradition in der zeitgenössischen öffentlichen Debatte zu einer konservativen Position verschmolzen werden. Dass dies möglich ist, liegt weniger an einer groben Verdrehung dieser Freiheitbegriffe in der Debatte, sondern in der konzeptuellen Struktur dieser Freiheitsbegriffe. Eine Alternative bietet eine dritte Tradition, die französisch-radikaldemokratische, die das Freiheitsdenken vom Partikularismus aus startet.

Auf dem Panel wurde von den Vertreter:innen der identitätspolitikkritischen Position insbesondere »politische Korrektheit«, zum Beispiel die Kritik an Sexismus in Kunstwerken, als Einschränkung der Meinungs- und Kunstfreiheit bezeichnet. Konkreter wurde die Forderung, dass Trans*-Schauspieler:innen in Filmproduktionen Trans*-Rollen bekommen sollten als Einschränkung der schauspielerischen Kreativität kritisiert. Dagegen wurde argumentiert, dass jede:r Schauspieler:in jede Rolle spielen können sollte und

dass dieses transformative Element gerade die Schönheit der Schauspielerei ausmache.

Es wurde auch eine kritische Analyse des Konzepts der Freiheit vorgeschlagen, das der identitätspolitischen Privilegienkritik und »politischen Korrektheit« zugrunde liege: Freiheit werde identitätspolitisch als ein Nullsummenspiel verstanden, bei dem es darum gehe, den einen Freiheit zu nehmen, um sie den anderen zu geben. Dies wurde mit »Freiheit als Rücksichtslosigkeit« auf einen Begriff gebracht und mit einem Konzept der sozialen Freiheit kontrastiert, bei dem Freiheit nur in Kooperation mit anderen verwirklicht werden könne. Die Selbstverwirklichung der anderen sei in diesem Konzept kein Hindernis für meine Freiheit, sondern sogar ihre notwendige Bedingung.

Diese Argumentation ist faszinierend, denn sie zeigt eine typische, sehr selektive Lesart von Elementen negativer Freiheit, also der Freiheit, in Ruhe gelassen zu werden, und sozialer Freiheit, also der Freiheit des gemeinsamen Handelns. Ich denke, dass ähnliche Auffassungen von Freiheit die breitere Empörung gegen Identitätspolitik motivieren, die wir in den internationalen und deutschen öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten der jüngeren Vergangenheit erlebt haben.¹ Die im Folgenden unternommene Analyse dieser Freiheitskonzepte trägt deshalb zu einem tieferen Verständnis der aktuellen Anti-Identitätspolitik-Diskurse bei.

Negative Freiheit: Die Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens

In meiner früheren Arbeit² über die konservative Kritik an »politischer Korrektheit« habe ich diese Kritik als Verteidigung bestehender Privilegien auf der Grundlage eines rein negativen Verständnisses von Freiheit interpretiert. Negative Freiheit ist der zentrale Freiheitsbegriff des politischen Liberalismus und strukturiert damit als Ideologie das westliche Denken zutiefst. Freiheit wird hier als Nichteinmischung³ verstanden, mit anderen Worten: Freiheit bedeutet, in Ruhe gelassen zu werden. Das Subjekt wird als vorgesellschaftlich gegeben konzeptualisiert und liberale Politik zielt darauf ab, es

1 Vgl. NdM: »Goldene Kartoffel« 2021 für die unterirdische Debatte über »Identitätspolitik«.

2 Schubert: »Political Correctness« als Sklavenmoral?

3 Vgl. Berlin: Two Concepts of Liberty.

mit individuellen Abwehrrechten gegen politische Einmischung zu verteidigen.⁴ Entsprechend beklagen Konservative »politische Korrektheit« als eine freiheitseinschränkende Einmischung – zum Beispiel eine Einmischung in die freie Rollenwahl von Schauspieler:innen oder in die freie Wortwahl beim Schreiben aufgrund der Forderung nach einer geschlechtergerechten Sprache. Dieses Argument verfängt im gesellschaftlichen Mainstream, da es allgemeine Bedenken über den Grad der Freiheit in unserer Gesellschaft aufwirft. Es gelingt der konservativen Kritik⁵ mit diesem Argument, emanzipatorische Politik und das Einklagen von Minderheitenrechten als eine Verletzung von individuellen Rechten und individueller Freiheit darzustellen. Der Trick besteht hier darin, die Semantik der Freiheit zu verwenden, um ein partikulares Anliegen zu universalisieren, genauer, die Verteidigung bestehender Privilegien als Verteidigung der allgemeinen Freiheit darzustellen.

Dieser Trick beruht auf dem negativen Verständnis von Freiheit als Nicht-einmischung. Doch dieses Verständnis ist falsch. Es gibt keine Subjektivität frei von politischer Einmischung, das gesellschaftliche Leben ist eine Angelegenheit ständiger Einmischung. Subjektivität ist durch Macht, Subjektivierung und Privilegien (oder deren Fehlen) konstituiert. Die Kritik an »politischer Korrektheit« blendet Macht und Privilegien aus. Wir sind viel tiefer in soziale Normen verstrickt und durch sie konstituiert, als es das liberale Konzept der Freiheit anerkennt. Das bedeutet, dass es falsch ist, zu sagen, dass »politische Korrektheit« mehr Einmischung bedeutet. Sie bedeutet lediglich eine andere Einmischung durch andere Normen. Zum Beispiel wird Sprache durch gender-sensitive Formen nicht *mehr* gegendert; sondern die nicht-gender-sensiblen Formen sind selbst gegendert, weil sie männliche Formen verallgemeinern.

Solche falschen Argumente der negativen Freiheit einzusetzen, um emanzipative Politik abzuwehren und Privilegien zu verteidigen, ist nicht nur eine strategische Entscheidung in einem hegemonialen Kampf. Dieses Denken

4 Vgl. Menke: Kritik der Rechte.

5 Aus Sicht der politischen Theorie könnte diese Verwendung von »liberal« und »konservativ« in einem Atemzug verwundern. Sie drückt die These aus, dass das Konservative heute meist in Form eines solchen Liberalismus auftritt. Bemerkenswert ist auch, dass diese konservative Position oft von ehemaligen linken und linksliberalen Intellektuellen eingenommen wird. Erklärungen dafür finden sich in Amlinger/Nachtwey: Gekränkte Freiheit.

ergibt sich auch aus der spezifischen epistemischen Ignoranz, die mit privilegierten Positionen einhergeht. Nur aus der Perspektive derjenigen, die von konservativen Normen profitierten, konnte der Eindruck entstehen, dass Sprache, Kunst und die Gesellschaft als Ganzes frei in dem Sinne waren, dass sie nicht zutiefst von sozialer Macht geprägt waren – sie leiden unter einem epistemischen Defizit: Machtblindheit aufgrund ihrer sozialen Position. In der Vergangenheit hat man keinen Widerstand erfahren, wenn man sexistische Gedichte schrieb – das ist Freiheit, aber eben nur aus dieser Perspektive.

Darüber hinaus ist diese Positionalität der Freiheit natürlich nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch interessenpolitisch bedingt. Die als »politische Korrektheit« kritisierte Politik ist emanzipative Normsetzung – der Abbau von Privilegien ist der vernünftige Kern dieser Politik. Kein Wunder also, dass Privilegierte sich gegen »politische Korrektheit« wehren und protestieren, denn sie verlieren dadurch. Aber dass sie verlieren, ist der Gewinn der anderen, heute Nicht-Privilegierten – und ein ganz normaler und auch berechtigter Teil emanzipatorischer Politik. Sexistische Sprache einzuschränken bedeutet, das Privileg zu beschneiden, diskriminierende Sprache zu verwenden; neue Normen einzuführen, die darauf abzielen, Trans*-Schauspieler:innen Rollen zu geben, bedeutet, das Privileg von Cis-Schauspieler:innen zu beschneiden, für ihre realistische Darstellung von Trans*-Personen gefeiert zu werden, und so weiter.

Diese Mechanismen der Umverteilung von Privilegien zur Vergrößerung der Freiheit diskriminierter sozialer Gruppen wurden auf dem Panel »Freiheit als Rücksichtslosigkeit« genannt. Es handele sich um ein verarmtes Konzept von Freiheit, da Freiheit hier als ein Nullsummenspiel verstanden werde, bei dem der Gewinn von historisch diskriminierten Gruppen nur durch den Verlust von heute privilegierten Gruppen erreicht werden könne. Die Beschneidung von Privilegien als rücksichtslos zu bezeichnen, entspricht voll und ganz der liberalen Sozialontologie, die mit ihrem negativen Konzept von Freiheit ausblendet, wie Macht und Privilegien die Möglichkeiten, in der Gesellschaft zu handeln und an ihr teilzunehmen, unterschiedlich strukturieren.

Die Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens besteht also darin, einige soziale Normen selektiv als Eingriffe zu interpretieren und andere zu ignorieren. Bei der Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens geht es rhetorisch darum, generell in Ruhe gelassen zu werden, aber in der Praxis kann es nur die Forderung bedeuten, bezüglich bestimmter Eingriffe in Ruhe gelassen zu werden, die eigene Privilegien beschneiden. Ich denke, dass dies die allgemeine Struk-

tur ist, die den Anti-Genderismus und die Anti-Identitätspolitik im Allgemeinen bestimmt, sowie – mit einigen Unterschieden – neuere Bewegungen wie die Impfgegner und Querdenker.⁶

Schützenhilfe der sozialen Freiheit

Soweit handelt es sich um eine typisch liberale, machtblinde Sichtweise. Doch der soziale Freiheitsbegriff, auf den in der Paneldiskussion verwiesen wurde, ist ein ganz anderer. Es ist der Begriff der sozialen Freiheit, der sich an Hegel und Axel Honneth anlehnt.⁷ Hier wird Freiheit nicht als in Ruhe gelassen werden, als Nichteinmischung verstanden, sondern als etwas immanent Soziales und Gemeinschaftliches, da die Freiheit des Einzelnen die Freiheit der anderen bedinge. Insbesondere, so die Panelist:innen, sei Freiheit kein Nullsummenspiel zwischen Individuen, wie es das Konzept der Privilegien impliziere, sondern Freiheit sei etwas, das nur von der Gesellschaft als Ganzes erreicht werden könne, wenn sie gut geordnet sei. Das Ziel fortschrittlicher Politik in diesem Modell sei es, alle Menschen zu empoweren, anstatt Privilegien zu beschneiden, um diskriminierte Gruppen zu stärken. Die Frage ist nun, wie die Einsicht, dass die Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens grundsätzlich auf einem liberalen Konzept der negativen Freiheit beruht und die Feststellung, dass die Identitätspolitik auf der Grundlage eines solchen Konzepts argumentiert, mit dem ausdrücklichen Bekenntnis zur sozialen Freiheit vereinbar ist, das auf dem Panel artikuliert wurde.

Ich denke, dass dies auf ein grundsätzlicheres Problem von Appellen an die soziale Freiheit hinweist: Auch wenn diese Tradition die Subjekte als inhärent sozial begreift, blendet sie dennoch soziale Macht aus – und darin liegt ihre Parallele und ideologische Kompatibilität mit dem Liberalismus und der negativen Freiheit. Ich erkläre diese Parallele, indem ich zunächst die Unterschiede analysiere: Im Gegensatz zur liberalen Tradition ist Freiheit, sozial verstanden, nicht nur die Abwesenheit von Einmischung, denn wir können Subjektivität und Handlungsfähigkeit nur durch die Interaktion mit anderen entwickeln. Mit anderen Worten: Einmischung ist für Hegelianer:innen die notwendige Bedingung von Freiheit. Es gibt kein präsoziales atomares Subjekt, sondern

6 Zu dieser von mir hier nur angedachten Verbindung sind Amlinger und Nachtwey: Ge-
kränkte Freiheit äußerst instruktiv.

7 Siehe Honneth: Das Recht der Freiheit.

die Subjektivität ist durchgängig sozial konstituiert. Deshalb spielt die Organisation des Gemeinwesens auf seinen verschiedenen Ebenen – in Hegel'schen Ansätzen konkret die Familie, der Markt und der Staat – eine zentrale Rolle im Konzept der sozialen Freiheit. Wie die gesamte Gesellschaft organisiert ist, ist entscheidend für die Freiheit, die jede:r Einzelne in der Gesellschaft verwirklichen kann. Und dies führt zu einem antiliberalen Element in der Tradition der sozialen Freiheit: Da die Einheit der Gesellschaft die Grundlage der Freiheit ist, wird ihr Vorrang vor der individuellen negativen Freiheit, der Freiheit, in Ruhe gelassen zu werden, eingeräumt. Kurz gesagt: Im Konfliktfall ist die Gemeinschaft wichtiger als der Einzelne. Das Problem ist, dass die soziale Freiheit, obwohl sie Subjekte als durch soziale Normen konstituiert begreift, auch zu Machtblindheit führt, wenn auch in einer anderen Form als der Liberalismus. Die Machtblindheit des Liberalismus beruht darauf, dass er die Subjekte als vorgesellschaftlich begreift. Die Machtblindheit der sozialen Freiheit beruht auf der Ausblendung paternalistischer Effekte der Normen der Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Sie ist zu optimistisch, was die freiheitsstiftende Integration in die Gesellschaft angeht, und achtet nicht auf das Problem, dass diese Integration um den Preis der Normalisierung erfolgt.

In der sozialphilosophischen Debatte gibt es heute viele Versuche, Hegel/Honneth auf der einen Seite (soziale Freiheit) mit Foucault und der französischen radikaldemokratischen Tradition auf der anderen Seite zusammenzubringen,⁸ die Freiheit mit der Kritik des Problems von Macht und Privilegien verbindet. Während es also theoretisch Möglichkeiten gibt, die soziale Freiheit und die französische Tradition der Freiheit als Kritik⁹ miteinander zu vereinbaren, stehen sie in ihrer Anwendung in der zeitgenössischen politischen Debatte in starkem Gegensatz zueinander. Hier befeuert die soziale Freiheit die konservative Kritik an der Identitätspolitik, und Freiheit als Kritik ist die Grundlage für emanzipative, intersektionale Politik. Diese Konstellation, die Freiheitsbegriffe in die konkrete Praxis überführt, macht die paternalisierende Wirkung der Rede von sozialer Freiheit vollends sichtbar.

Zwei Elemente sind entscheidend um zu verstehen, wie das Konzept der sozialen Freiheit mit der liberal-konservativen Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens vereinbar ist: Der Appell an Optimismus und der Appell an

8 Vgl. z.B. Genel/Deranty: Anerkennung oder Unvernehmen? und Heidenreich: Die Problematisierungen von Freiheit bei Foucault und Honneth.

9 Siehe zur systematischen Rekonstruktion dieser Konzeption der »Freiheit als Kritik«, Schubert: Freiheit als Kritik.

universalistische Bürger:innentugenden der Verantwortung für die gesamte Gemeinschaft. Beide wurden in der Paneldiskussion angeführt. Und beide verstärken eine universalistische Vorstellung von der Gemeinschaft. Optimismus bedeutet in der Praxis, unsere soziale Welt nicht als durch historische Ungerechtigkeiten und Ausbeutungen strukturiert zu interpretieren, die in den heutigen Unterdrückungssystemen wie Sexismus und Rassismus sedimentiert sind, sondern verbleibende Diskriminierung als unproblematisches Oberflächenphänomen zu deuten, das ohne strukturelle Veränderungen bewältigt werden kann. Und das würde bedeuten, dass Fortschritt ohne Kämpfe für die Umverteilung von Ressourcen und Privilegien möglich wäre. Es sei darauf hingewiesen, dass ein so verstandener Optimismus in einem grundlegenden Widerspruch zu den Einsichten der kritischen Sozialwissenschaft über diese Machtstrukturen steht.

Die Forderung nach staatsbürgerlicher Verantwortung und dem Einsatz für das Wohl der gesamten Gemeinschaft – im Gegensatz zur Spaltung der Gemeinschaft durch den Partikularismus der Identitätspolitik – ist die direkte Folge dieses Optimismus. Wenn man die Gemeinschaft als ein gesundes Ganzes betrachtet, das nicht durch Ungerechtigkeiten strukturiert, sondern nur durch die Partikularität der Identitätspolitik bedroht ist, dann macht der Appell an die Verantwortung, dieses Ganze vor partikularistischem Separatismus zu schützen, Sinn. Das bedeutet, dass die Privilegienkritik der Identitätspolitik einseitig als problematische Einmischung gesehen wird, die die Gemeinschaft stört. Von identitätspolitischen Gruppen wird entsprechend gefordert, dass sie sich an die Normen der Gemeinschaft anpassen. Dies ist eine extreme Version des allgemeinen Paternalismusproblems der sozialen Freiheit: Es geht dabei nicht nur um die Normalisierung einzelner Individuen durch Sozialisation, sondern um den Kampf gegen partikularistische identitätspolitische Gruppen im Namen der universellen Gemeinschaft.

Die Allianz von negativer und sozialer Freiheit in der Anti-Identitätspolitik

Die Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens und ihr Konzept der negativen Freiheit ist also mit dem Konzept der sozialen Freiheit verbunden: Die soziale Freiheit informiert die Selektionsverzerrung der Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens. Ich habe bereits erklärt, dass die Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens sehr selektiv ist, weil sie nur bestimmte Einmischungen als

Einmischungen interpretiert und die meisten anderen ausblendet. Dies führt zu der Frage, wie die Auswahl getroffen wird, und der Appell an das gesunde Ganze der Gemeinschaft, die soziale Freiheit stiftet, ist die Antwort.

Die Machtstrukturen der Gemeinschaft, ihre Normen und Privilegiensysteme werden nur in ihrer ermöglichenden Funktion, als Verwirklichung sozialer Freiheit, und nicht als ausschließend und diskriminierend interpretiert. Und die Umverteilung von Privilegien durch Identitätspolitik wird nur als Freiheitseinschränkung gesehen, nicht als Ermöglichung neuer Handlungsoptionen für ehemals ausgeschlossene Menschen, neuer Formen des Verstehens und neuer Formen des künstlerischen Ausdrucks. All dies ist eine Frage der Positionalität: Die Politik des In-Ruhe-gelassen-Werdens ist eine Politik der partikularen privilegierten Position, die mächtig genug ist, ein rhetorisches Arsenal von Universalitäten – Bürger:innentugend, Verantwortung für die Gemeinschaft, allgemeine Freiheit – zu mobilisieren, um die eigene Position zu universalisieren und jede wirkliche Veränderung abzuwehren. Aus der Perspektive der ausgeschlossenen und minoritären Positionen ist die Prämisse und das Versprechen der sozialen Freiheit – das die eigene Selbstverwirklichung die Selbstverwirklichung der anderen voraussetzt – natürlich bestenfalls ein schönes utopisches Ideal, aber als Beschreibung der bestehenden Gesellschaft schlichtweg falsch. So verstanden ist soziale Freiheit höchst selektiv: Die Gesellschaft fördert die Selbstverwirklichung der Privilegierten, aber auf Kosten von Diskriminierten.

Andersherum wird die ausschließende Funktion, die in der Universalisierung der sozialen Freiheit liegt, durch die negative Freiheit befeuert, und zwar durch den Skandal der Einmischung, der durch die negative Freiheit artikuliert wird. Entsprechend empört wird solche Einmischung von denjenigen, die Privilegien abgeben sollen, als »Rücksichtslosigkeit« zurückgewiesen. Mit anderen Worten: Die negative Freiheit hilft zu artikulieren, wie gefährlich Minderheiten, die Grundrechte fordern, aus Perspektive der Privilegierten für die soziale Freiheit sind.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass negative Freiheit und soziale Freiheit, die in der Sozialphilosophie normalerweise als gegensätzliche Konzepte gelten, im zeitgenössischen Anti-Genderismus und in der Anti-Identitätspolitik miteinander verknüpft sind. Ihnen gemeinsam ist die Ablehnung der Analyse der Gesellschaft als durch Macht strukturiert und der Versuche, Privilegiensysteme zu ändern. Die negative Freiheit liefert den Skandal des vermeintlichen Unrechts der identitätspolitischen Rücksichtslo-

sigkeit, während die soziale Freiheit das kontrafaktische Ideal der gesunden Gemeinschaft malt, gegen die dieses Unrecht begangen werde.

Die demokratische Alternative zu einem solchen Denken, das inhärent ausgrenzend ist, besteht darin, von der Universalität zur Partikularität überzugehen. Demokratische Politik sollte von den Rändern ausgehen, von der Vielfalt der partikularen Perspektiven derer, die ausgeschlossen sind, und nicht von der falschen Universalität privilegierter Positionen. Und demokratische Freiheit bedeutet die ständige Kritik an solchen falschen Universalisierungen. Ich denke, dass dies der normative Kerngedanke der liberalen Demokratie ist, dem wir uns verpflichtet fühlen sollten. Sie wird heute nicht nur von innen angegriffen – wie ich analysiert habe – sondern entlang ähnlicher ideologischer Linien auch geopolitisch, durch die erwachende Koalition autoritärer Staaten weltweit. In diesen Zeiten des Krieges ist es umso wichtiger, darauf zu bestehen, dass die demokratische Einheit, die wir verteidigen, eine paradoxe Einheit ist, die durch den Partikularismus zahlreicher Minderheiten und ständige Kritik gekennzeichnet ist – oder die Demokratie löst sich auch ohne Putins Hilfe auf.

Literatur

- Amlinger, Carolin/Nachtwey, Oliver: *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*, Berlin 2022.
- Berlin, Isaiah: »Two Concepts of Liberty«, in: Henry Hardy/Ian Harris (Hg.), *Liberty*, Oxford 2002, S. 166–217.
- Genel, Katia/Deranty, Jean-Philippe (Hg.): *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte*, Berlin 2021.
- Heidenreich, Felix: »Die Problematisierungen von Freiheit bei Foucault und Honneth«, in: Pravu Mazumdar (Hg.), *Foucault und das Problem der Freiheit*, Stuttgart 2015, S. 77–88.
- Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.
- Menke, Christoph: *Kritik der Rechte*, Berlin 2015.
- Neue deutsche Medienmacher*innen (NdM): »Goldene Kartoffel« 2021 für die unterirdische Debatte über »Identitätspolitik«, Pressemitteilung vom 21.10.2021, <https://neuemedienmacher.de/goldene-kartoffel/beitrag/goldene-kartoffel-2021/vom-10.04.2022>.

Schubert, Karsten: Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault, Bielefeld 2018.

Schubert, Karsten: »Political Correctness« als Sklavenmoral? Zur politischen Theorie der Privilegienkritik«, in: Leviathan 48 (2020), S. 29–51.

IV Zur Verschränkung von Freiheit und Recht

Die vielen Freiheiten, die eine Freiheit und das Recht

Dietmar Willoweit

Das »Vermögen der reinen Vernunft« vermag nach Immanuel Kant die bloße »Freiheit der Willkür« mit einem für die Allgemeinheit geeigneten Gesetz in eine »praktisch« anwendbare Gestalt zu verwandeln.¹ Die Willkürfreiheit des Menschen gewinnt erst durch das Recht eine sozial brauchbare Form. Umgekehrt gestattet aber die Besinnung auf die Freiheit ein angemessenes Verständnis des Rechts. Kants geniale Definition verdient es, in Erinnerung gerufen zu werden: »Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.« Diese Verklammerung von Freiheit und Recht, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdient, findet in der modernen Rechtswissenschaft nur noch geringe Beachtung. Lieber zitieren auch namhafte Autoren Kants bekanntes Bonmot, die Frage »Was ist Recht« setze den Rechtsgelehrten ebenso in Verlegenheit wie den Logiker die Frage »Was ist Wahrheit?«² Der moderne, rechtspositivistisch geschulte Jurist glaubt darin den Relativismus seiner eigenen Epoche wiederzuerkennen. Kant hatte aber mit dem noch ganz anderen Problem zu tun, dass neben dem seit Generationen überkommenen, innergesellschaftlich lebendigen Recht nun »in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit« – man darf hinzufügen: irgend etwas – »wollen«³, was als »Recht« bis dahin nicht verstanden wurde.

Tatsächlich liefert Kant auf seine Frage, was Recht sei, schon wenige Sätze danach die treffende, mit seinem später explizierten Rechtsbegriff übereinstimmende Erläuterung, dass »der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine

1 Kant: *Metaphysik der Sitten*, S. 14 und S. 35.

2 Ebd., S. 33; Rütters: *Rechtstheorie*, vor Kap. 2; Hofmann: *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, S. 4.

3 Ebd., S. 33.

ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht [...] nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander [...] Einfluss haben können⁴ betrifft. Damit schließt sich Kant einer schon viele Jahrhunderte währenden Tradition des Rechtsdenkens an. Recht ist ursprünglich, als es noch kaum Gesetzgebung gab und daher auch die Vorstellung von »objektivem« Recht nur schwach entwickelt war, nichts anderes als die zwischen zwei Individuen entstandene Beziehung von Anspruch und Verpflichtung: in friedlichen Verhältnissen durch die Begründung von verlässlichen, also verbindlichen Vereinbarungen, im Konfliktfall durch das Verlangen nach Ausgleich mittels Rache, Strafe oder die Erbringung einer Leistung, der sog. *compositio*. Empirische Grundlage dieses »subjektiven« Rechtsbegriffs ist das von der Ethnologie erforschte und herausgearbeitete Prinzip der Reziprozität. Es ist der Austausch von Leistung und Gegenleistung und daher konsequent auch von Verletzung und Vergeltung, der das soziale Leben steuert.⁵ Diese durchgängig zu beobachtende Verhaltensweise, die mit Opferriten sogar die Götterwelt einbezieht, mag man selbst als eine »objektive« Ordnung begreifen, aber nicht beliebiger Art. Denn sie konstituiert der Rechtsbegriff: Müssen Verträge nicht gehalten und Verletzungen sanktionslos erduldet werden, kann ein rechtlich geordneter Zustand nicht mehr wahrgenommen, »Recht« nicht einmal mehr gedacht werden. Es herrscht dann die Willkür des Stärkeren. Im Gegensatz zu modernen rechtstheoretischen Annahmen kommt daher nicht dem objektiven Recht ein logischer und historischer Vorrang zu, sondern dem subjektiven Recht.⁶

Damit eröffnet sich ein großer Raum freiheitlichen Rechtsdenkens, in dem die handelnden Rechtssubjekte ohne gesetzliche Vorlagen selbst ihre Interessen nach ihrer vernünftigen Einsicht in rechtlichen Formen regelten. Zeugen dieser Praxis sind die bis zur Aufklärung aus allen historischen Epochen belegten freien Vertragsgestaltungen, oft komplizierter Art, von den Zeiten der Babylonier über die der römischen Klassik und des Mittelalters bis zum Kaufmannsrecht der frühen Neuzeit. Der römische Jurist Ulpian hat das danach in intersubjektiven Beziehungen denkbare Rechtssystem in der berühmten Formel zusammengefasst: »*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum*

4 Ebd., S. 34.

5 Mauss: Die Gabe; Thurnwald: Die menschliche Gesellschaft, S. 15; Malinowski: *Crime and Custom*, S. 55; Hoebel: *The Law of Primitive Man*.

6 Habermas: Faktizität und Geltung, S. 117; Willoweit: *Gerechtigkeit und Recht*; Dorn: *Recht, subjektives*, Sp. 1088–1094.

cuique tribuendi«. Der zwischenmenschliche Grund dieser Aussage erschließt sich erst mit dem richtigen Verständnis von ius als einer subjektiven Berechtigung, nicht etwa als Begriff für das objektive Recht. Der nachfolgende Satz konkretisiert die Forderungen des Rechts gegenüber dem Einzelnen: »honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere«⁷. Ehrbare Lebensweise, das Verbot, andere zu verletzen und jedem das gerade ihm Geschuldete zukommen zu lassen, definieren den Rechtsbegriff allein auf der intersubjektiven Ebene. Dieses individualrechtliche Verständnis des Rechts findet sich ähnlich auch bei Thomas von Aquin, der den Rechtsbegriff von den verschiedenen Austauschverhältnissen herleitet und ausdrücklich betont, dass Gott daran nicht beteiligt sei, weil er von niemandem etwas empfangt.⁸ Das tugendhafte und insofern gottgefällige Verhalten der Menschen bringt das Recht hervor. Erst am Ende des Mittelalters verschafft sich der Gedanke allmählich Gehör, Recht sei ein von einer gesetzgebenden Autorität erlassenes, Gehorsam forderndes Gebot. Aber noch Hugo Grotius sah im Recht in erster Linie die Qualität einer Person, etwas zu tun oder zu besitzen und nur in einem weiteren Sinne eine gesetzliche Regelung.⁹

Aus diesem, noch Kant geläufigen Rechtsbegriff folgt die zwingende Konsequenz einer mit rechtlichen Fähigkeiten ausgestatteten Personalität des Individuums. Wer für Verletzungen einstehen muss, weil er das Prinzip des »neminem laedere« missachtet hat, weil er das vertraglich Geschuldete leisten muss oder als Gläubiger fordern darf, wird als Rechtssubjekt aktiv, ohne dass er dazu der Ermächtigung irgendeiner Autorität bedurfte. Man darf annehmen, dass dieser elementare Mechanismus des Rechts allen Kulturen gemeinsam war und ist, mit welchen Varianten auch immer. Denn Recht an sich kann nicht völlig inhaltslos gedacht werden. Ist der Mensch aber als Person Träger von Rechten und Pflichten, dann stellt sich die Frage, in welchem Umfang das der Fall sein muss, damit er die angedeuteten ursprünglichsten Funktionen wahrnehmen kann. Es geht ja nur um das Recht des Rechtssubjekts, sich und das Seinige zu schützen und das ihm Zustehende einzufordern, während andererseits der Verpflichtete auch nur in diesem Umfang belastet sein kann. Ein naturrechtliches System lässt sich aus diesen engen Funktionen des Rechts nicht herleiten. Wohl aber muss von einem »minimal content of natural law« die Rede sein, wie es der britische Rechtsphilosoph H. L. A.

7 Ulpian: D. 1, 1, 10; Inst. I pr. und I, 3.

8 Ausführlich Willoweit: Gerechtigkeit, S. 43ff.

9 Grotius: De iure belli ac pacis, Lib. I Cap. I n. III sqq., IX.

Hart trotz seiner entschiedenen Stellungnahme für den Rechtspositivismus mit anderer, am Überlebenswillen orientierter Begründung herausgearbeitet hat.¹⁰ Der Entwurf seiner Rechtstheorie zeigt, dass sich naturrechtliche Konstruktionen erübrigen, wenn auf der Suche nach dem Minimum des Rechts nachdrücklich der Rechtsgriff selbst befragt wird. So verfuhr schon der große humanistische Jurist Hugo Donellus, der aus der Überlegung, was das »*suum cuique tribuere*« für den Menschen selbst, ohne den Blick auf den anderen, bedeuten könnte, den Schluss zog: Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit, Ansehen.¹¹ Diese wohlüberlegten Aspekte menschlicher Existenz beziehen sich ausschließlich auf das Verhältnis zum Mitmenschen. Kant hat diesen wechselseitigen »Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen« bekanntlich als Ausdruck der Würde des Menschen verstanden.¹² Sie hat ihre Wurzel in seiner rechtlichen Handlungsfähigkeit, die sich wiederum aus dem subjektiven Rechtsbegriff ergibt.

Damit nähern wir uns der weiter ausgreifenden Idee der Menschenrechte als überzeugendstem Ausdruck und zugleich Schutz der Freiheit. Denn Freiheit ist mit den Mitteln der Jurisprudenz allein nicht zu begründen. Juristischer Differenzierung und Instrumentalisierung kann nahezu jedes Lebensgut unterworfen werden, auch die Freiheit. Sie galt schon in schlichten sozialen Verhältnissen, ehe es Juristen gab, als veräußerliches Gut, und dann auch für die Jurisprudenz. Nur durch die Idee der Menschenrechte, die mit dem Menschsein nicht nur entstanden sein, sondern mit ihm auch unverbrüchlich erhalten bleiben sollen, ist Freiheit auf Dauer zu sichern. Das zu begründen, ist viel Mühe aufgewendet worden, die ebenso viel Kritik erfahren hat.¹³ Moderne Rechtswissenschaft neigt daher dazu, die Geltung der Menschenrechte an ihre Aufnahme in moderne Verfassungsgesetze zu knüpfen.¹⁴ Dieses bis heute weitgehend akzeptierte, strikt rechtspositivistische Konzept, muss – im Gegensatz zur ursprünglichen Menschenrechtsidee – allerdings den erheblichen Mangel in Kauf nehmen, dass dann außerhalb gut organisierter Rechtsstaatlichkeit mit gesetzlich festgeschriebenen Grundrechtskatalogen kein Platz für

10 Hart: *The Concept of Law*, S. 266ff. Willoweit: *Gerechtigkeit*, S. 63ff.

11 Donellus: *Commentarii de jure civili*, Lib. 2 Cap. 8 n. 3: »*vita, incolumitas corporis, libertas, existimatio*«.

12 Kant: *Metaphysik der Sitten*, S. 321.; vgl. auch Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt.

13 Seelmann/Demko: *Rechtsphilosophie*, § 12; Mahlmann: *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, § 29 Rn. 29ff.

14 Hofmann: *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, S. 10, 40ff.

die Annahme von Menschenrechten bleibt und jede politische Macht über den Inhalt solcher Rechte souverän entscheiden könnte.

Wenn eine so positivistische Beliebigkeit nicht unbedingt der rechtspolitischen Realität in der globalisierten Welt entspricht, sondern spätestens seit der Universal Declaration of Human Rights der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 ein inhaltliches Profil der Menschenrechtsprogrammatis zu erkennen ist, dann wegen ihrer Genese in einer bestimmten historischen Situation im Zeitalter der Aufklärung und aufgrund der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Die Menschenrechte antworten auf die geschichtliche Entwicklung seit dem Hochmittelalter, in deren Verlauf die soziale Dynamik zunehmend durch die intellektuelle Reflexion führender Eliten so beeinflusst worden ist, dass die etablierten ständischen Strukturen ihre legitimierende Substanz verloren und erodierten. Unter diesen Bedingungen erwies sich die Berufung auf ursprüngliche, schon im »Naturzustand« existente und dem Zugriff der Staatsgewalt nicht ausgelieferte Rechte des Menschen als eine angemessene und notwendige Reaktion, ohne dass entschieden werden muss, ob Menschenrechten auch ohne gesetzliche Grundlage eine reale Existenz in der Welt des Rechts zukommt oder nicht. Dieser Impuls, den Gefährdungen der Menschlichkeit durch Berufung auf sie schützende elementarste Rechte zu begegnen, hat nach dem Zweiten Weltkrieg an Gewicht gewonnen. Nach Johannes Schwartländer »versuchen« die Menschenrechte, »in jeder geschichtlich-gesellschaftlich veränderten Situation diejenigen Bedingungen immer wieder neu zu nennen und vor allem ihre rechtliche Sicherung anzustreben, durch die jedem Menschen ein seiner Würde und seiner Freiheit angemessenes Leben möglich wird.«¹⁵ Diese Begründung der Menschenrechte durch den Blick auf die Geschichte kann den Relativismus der Rechtsfindung nicht ausschließen. Aber als »geschichtliches Vernunftrecht«¹⁶ wohnt ihr in pluralistisch strukturierten Gesellschaften eine schwerlich zu überbietende Überzeugungskraft inne.

In neuerer Zeit hat Hans Joas diesen gedanklichen Ansatz weitergeführt, indem er die Sakralisierung der Person im Laufe der frühen Neuzeit und bis in die Gegenwart hinein als ein Charakteristikum modernen Rechtsdenkens analysierte.¹⁷ Er möchte diesen Entwicklungsprozess aber nicht »historistisch«

15 Schwartländer: Menschenrechte, Einleitung S. 10.

16 Brugger: Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik, S. 283.

17 Joas: Die Sakralität der Person.

beobachtend, sondern »affirmativ« als Genealogie gegenwärtigen Menschenrechtsdenkens begreifen. Mag man auch daran zweifeln, ob die Sakralisierung der Person den Menschenrechten einen gleichsam dauerhaften geschichtlichen Ort verschafft hat, weil gleichzeitig menschenverachtende Praktiken an Boden gewonnen haben, so ist doch nicht an der von Joas klarer gesehenen Einzigartigkeit des Menschenrechtsdiskurses als Grundlage realer Freiheit zu zweifeln. Denn wie kaum ein anderes wissenschaftliches Thema betrifft die Frage nach den Menschenrechten das Freiheitsverständnis des Fragenden selbst.

Literatur

- Brugger, Winfried: Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte, Freiburg i.Br. 1980.
- Donellus, Hugues: *Commentarii de jure civili*, Lib. 2, Frankfurt 1590.
- Dorn, Franz: »Recht, subjektives«, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 2. Aufl., Band IV, 29. Lfg., Berlin 2022, Sp. 1088–1094.
- Grotius, Hugo: *De iure belli ac pacis* (1625), cum Annotatis Auctoris, Amsterdam 1701.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, 7. Aufl., Frankfurt a.M. 2019.
- Hart, Herbert L. A.: *The Concept of Law* (1961). Mit einem Postskript von Bulloch, Penelope A./Raz, Joseph, Oxford 1997, dt. *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt a.M. 1973.
- Hoebel, Edward A.: *The Law of Primitive Man*, Cambridge 1954, dt. *Das Recht der Naturvölker*, Olten 1968.
- Hofmann, Hasso: *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, 5. Aufl., Darmstadt 2001.
- Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, 3. Aufl., Berlin 2012.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1786.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, 4. Aufl., Leipzig 1922, Nachdr. 1945.
- Mahlmann, Matthias: *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, 3. Aufl., Baden-Baden 2015.
- Malinowski, Bronisław: *Crime and Custom in Savage Society* (1926), 3. Aufl., London 1940, dt. *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*, Bern 1947.

Mauss, Marcel: »Essai sur le don«, in: *l'Année Sociologique* 1923/24, dt. »Die Gabe«, Frankfurt a.M. 2004.

Rüthers, Bernd: *Rechtstheorie*, 9. Aufl., München 2016.

Schwartländer, Johannes (Hg.): *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, Tübingen 1978.

Seelmann, Kurt/Demko, Daniela: *Rechtsphilosophie*, 6. Aufl., München 2014.

Thurnwald, Richard: *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, Berlin/Leipzig 1934.

Ulpian: D. 1, 1, 10; Inst. I pr. und I, 3.

Willoweit, Dietmar: »Gerechtigkeit und Recht. Zur Unterscheidung zweier Grundbegriffe der Jurisprudenz«, in: *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften* 2018, H.1.

Freiheit als konstitutives Prinzip der Rechtsordnung

Andreas Funke

Die Begriffe des Rechts und der Freiheit sind miteinander verschränkt. Ein nicht-freiheitliches Recht ist nicht denkbar. Das Recht gibt der menschlichen Freiheit Form und Ordnung. Der Zwang ist deshalb kein Gegenbegriff zur Freiheit; die Befugnis zur Zwangsausübung ist im Rechtsbegriff enthalten. So wenig diese Zusammenhänge zu bestreiten sind, so schwer ist die Frage zu beantworten, was sie konkret bedeuten. Ein aktuelles Beispiel, bei dem die Breite des Spektrums rechtlicher Einschätzungen zeigt, wie schwer die juristische Handhabung der Freiheit sein kann, ist die gegenwärtige Debatte um eine Impfpflicht: Habe ich die Freiheit, ohne Impfungen zu leben, die mich vor dem Corona-Virus schützen und meine eigene Infektiosität abschwächen?

Freiheit im Grundgesetz

Das liberale Recht der Gegenwart gestaltet Freiheit als Ensemble von Freiheitsrechten aus. Dementsprechend garantiert das deutsche Grundgesetz zahlreiche Handlungsmöglichkeiten in der Form von Rechten: Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Berufsfreiheit usw. Für die Voraussetzungen zur Ausübung dieser Freiheitsrechte interessiert sich das Grundgesetz weitgehend nicht. Sie wären ein Thema sozialer Rechte, etwa im Sinne eines Rechts auf Wohnen. Zudem hat das Grundgesetz als Freiheitsrechte nur Rechte »vom Staat« im Blick, also die negative Freiheit. Die positive Freiheit – nicht im Sinne der eben erwähnten Befähigung zur Grundrechtsausübung, sondern im Sinne der politischen Selbstbestimmung einer Gemeinschaft¹ – wird

¹ Taylor: Negative Freiheit? S. 118.

vom Grundgesetz weitgehend nicht in den Kategorien subjektiver Berechtigung ausgestaltet. Allein das Recht, an Wahlen teilzunehmen, ist insofern garantiert. Das Grundgesetz konzentriert sich ansonsten auf die objektiven Prinzipien der Demokratie und der Republik.

Die rechtliche Normierung von Freiheit steht vor dem Problem, dass das Recht die Freiheit eigentlich nicht definieren darf, dass aber genau dies erforderlich ist: Freiheitsrechte müssen zum einen inhaltlich bestimmbar sein, zum anderen ist ein Modus erforderlich, der die Grenzen der Freiheitsrechte bestimmbar macht. So ist den rechtsförmigen Freiheitsgarantien eine Spannung eingeschrieben, die im rechtlichen Alltag immer wieder Ambivalenzen hervorruft. Im Verzicht auf eine inhaltliche Bestimmung der Freiheit kann Freiheit verloren gehen. Solchen Ambivalenzen soll im Folgenden anhand von drei Beispielen nachgegangen werden.

Erstes Beispiel: das »allgemeine Freiheitsrecht« des Art. 2 Abs. 1 GG

Nach Art. 2 Abs. 1 des Grundgesetzes hat jeder das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt. Diese Bestimmung gilt in der herrschenden juristischen Interpretation als »allgemeines Freiheitsrecht«. Es deckt all diejenigen Betätigungen ab, die nicht von anderen, speziellen Grundrechten wie etwa der Religionsfreiheit umfasst sind.² So hat das Bundesverfassungsgericht die Ausreisefreiheit, die im deutschen Grundgesetz nirgends explizit garantiert ist, dem Recht aus Art. 2 Abs. 1 GG zugeordnet.³ Eines der Argumente, die für das damit verbundene umfassende Verständnis des Art. 2 Abs. 1 GG vorgebracht werden, steht gerade im Zusammenhang mit dem Problem der inhaltlichen Bestimmung der Freiheit. Das Freiheitssubjekt muss das erste Wort darüber haben, was seine Freiheit ist.⁴ Nur dann, wenn jede Handlung irgendwie, und sei es über eine allgemeine Handlungsfreiheit, grundrechtlich geschützt ist, bleibt der Staat von der Definition der Freiheit ausgeschlossen.

Was die Entscheidung für eine allgemeine Handlungsfreiheit bedeutet, lässt sich an dem Verbot des Totschlags veranschaulichen, das sich in § 212

2 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 6.6.1989, 1 BvR 921/85, Rn. 152 [= BVerfGE 80, 137].

3 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 16.1.1957, 1 BvR 253/56, Rn. 36 [= BVerfGE 6, 32].

4 Di Fabio: Art. 2 Abs. 1 GG, Rn. 15.

des Strafgesetzbuches findet. Bei unbefangener Betrachtung liegt es nahe anzunehmen, dass ein solches Verbot vor Art. 2 Abs. 1 GG schon deshalb Bestand hat, weil der Totschlag keine Handlung ist, die von diesem Recht geschützt ist. Der Totschlag verletzt das Lebensrecht eines anderen und dazu kann niemand ein Recht haben. Auf der Grundlage der herrschenden Auffassung liegen die Dinge allerdings komplizierter. Jedermann hat ein Recht auf jegliche Betätigung, also auch auf die Tötung anderer. Das Verbot stellt einen Eingriff in das Grundrecht der allgemeinen Handlungsfreiheit dar, der rechtfertigungsbedürftig ist. Diese Rechtfertigung gelingt in diesem Fall natürlich leicht. Die allgemeine Handlungsfreiheit kann durch ein Gesetz (als Teil der »verfassungsmäßigen Ordnung« im Sinne von Art. 2 Abs. 1 GG) beschränkt werden. Die Anforderungen, die für solche Gesetze gelten, sind im Falle des § 212 StGB leicht erfüllt. Der Verhältnismäßigkeitsgrundsatz gilt als zentrale inhaltliche Anforderung, die von Gesetzen erfüllt werden muss, die die allgemeine Handlungsfreiheit beschränken.⁵ Das Verbot der Tötung eines anderen ist natürlich verhältnismäßig.

Bei anderen Verboten ist die Beurteilung ihrer Verhältnismäßigkeit schwieriger. Wie steht es etwa mit der »freien Fahrt für freie Bürger«? In Deutschland ist sie auch ein Grundrechtsthema. Das ist schon deshalb eigenartig, weil Straßenverkehrsregeln überhaupt erst einmal den Verkehr ermöglichen. Es handelt sich um »konstitutive«, nicht um »regulative« Regeln.⁶ Schon das wäre ein Argument, um diesen Regeln von vorneherein einen freiheitsbeschränkenden Charakter abzusprechen. Hinzu kommen die Gefahren, die entstehen, wenn jeder im Grundsatz das gleiche Recht auf unbeschränkt schnelles Fahren auf öffentlichen Straßen hat. Rasen ist als Freiheitsbetätigung eigentlich nicht denkbar. Hingegen kommt es auf der Grundlage der herrschenden Interpretation des Art. 2 Abs. 1 GG nicht auf diese Qualifikation, sondern auf die Verhältnismäßigkeit eines Verbotes an.

Ist das nicht eigenartig? Sind jemals Menschen für ein Recht auf Rasen auf die Barrikaden gegangen? Haben wir als diejenigen, die sich eine Verfassung geben, einen Anlass dafür, uns gegenseitig ein Recht auf Totschlag einzuräumen?

Eine bis heute gelegentlich vertretene Gegenauffassung zur herrschenden Interpretation nimmt den Wortlaut und den Sinn der Garantie des Art. 2 Abs. 1 GG ernst: Nur solche Handlungen können von diesem Grundrecht

5 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 6.6.1989, 1 BvR 921/85, Rn. 153 [= BVerfGE 80, 137].

6 Searle: Sprechakte.

geschützt sein, die für die Entfaltung der Persönlichkeit von Bedeutung sind.⁷ Die Bedeutung der einschlägigen Handlung muss der Bedeutung gleichkommen, die diejenigen Handlungen haben, die durch die benannten Freiheitsrechte, wie etwa die Meinungsfreiheit, geschützt sind. Dies ist beispielsweise beim Reiten im Wald jenseits der vorgesehenen Wege oder beim Füttern von Tauben auf öffentlichen Anlagen – klassische Beispiele aus der Rechtsprechung – nicht der Fall. Auch der Totschlag ist demnach von vorneherein nicht grundrechtlich geschützt, und wohl ebenso wenig das unbeschränkte Autofahren.

Der strukturelle Unterschied, der zwischen den beiden Interpretationen des Art. 2 Abs. 1 GG besteht, ist auf verschiedenen Ebenen von Relevanz. Ein wichtiger Punkt ist, dass die herrschende Auffassung das Problem der inhaltlichen Freiheitsbestimmung nicht loswird. Es kehrt bei der Anwendung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes wieder. Die Beurteilung der Verhältnismäßigkeit eines beschränkenden Gesetzes soll nämlich eine staatliche Angelegenheit sein.⁸ Aber wenn auf der Grundlage der herrschenden Auffassung die Reichweite des Schutzes durch Art. 2 Abs. 1 GG letztlich von der Verhältnismäßigkeit einer gesetzlichen Beschränkung abhängt, dann ist es im Nachgang zu einer scheinbar liberalen Öffnung des Grundrechts doch der Staat, der die eigentlich entscheidende Bestimmung der Freiheit autoritativ vornimmt.

Die einschränkende Gegenauffassung macht die Zuordnung einer Handlung zum Freiheitsrecht von dem Wert abhängig, den die Grundrechte für uns haben. Grundrechte schützen, das unterscheidet sie von anderen Rechten, Interessen, die ein menschenwürdiges Leben ausmachen. Nach diesem Wert muss zunächst nicht gefragt werden, wenn demgegenüber mit der herrschenden Auffassung ein allgemeines Freiheitsrecht postuliert wird. Dieser Wert wird juristisch invisibilisiert. Rasen ist nicht weniger wichtig als Ausreisen. Aber die Verhältnismäßigkeitsprüfung kommt ohne Rekurs auf den Wert der jeweiligen Handlung nicht aus. Denn in ihrem Rahmen muss mittels einer Abwägung ermittelt werden, ob die freiheitsbeschränkende Regelung den Betroffenen unzumutbar belastet. Die damit verbundene Gewichtung macht es erforderlich, die Bedeutung der jeweiligen Handlung zu bestimmen. Die herrschende Interpretation des Art. 2 Abs. 1 GG kommt damit um eine Bewertung von Handlungen nicht herum.

7 Grimm: Abweichende Meinung zum Beschluss des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 6. Juni 1989, 1 BvR 921/85, in: BVerfGE 80, S. 165.

8 Borowski: § 274 Subjekte der Verfassungsinterpretation, Rn. 24.

Zweites Beispiel: das Recht auf selbstbestimmtes Sterben

Die Grundrechte schützen auch das allgemeine Persönlichkeitsrecht. Die Rechtsprechung stützt dieses Recht nicht allein auf den erwähnten Art. 2 Abs. 1 GG, sondern auf die Verbindung dieser Norm mit der Garantie der Menschenwürde in Art. 1 Abs. 1 GG. Dem so verstandenen Persönlichkeitsrecht ordnet das Bundesverfassungsgericht neuerdings auch das Recht zu, selbstbestimmt zu sterben.⁹ Dabei verortet es dieses Recht auf der gleitenden Skala zwischen der Handlungsfreiheit und der Menschenwürde in der Menschenwürde. Das hat eine wichtige Konsequenz für die – wie gesehen: entscheidende – Reichweite der gesetzlichen Gestaltungsmöglichkeiten. Eingriffe in die Menschenwürde sind per se unzulässig, weil die Menschenwürde »unantastbar« ist. Die gesetzliche Gestaltung der Sterbehilfe ist damit nur in einem höchst beschränkten Maße zulässig. Leitidee des Bundesverfassungsgerichts ist die »autonome Selbstbestimmung« des Einzelnen: »Das Recht, sich selbst das Leben zu nehmen, stellt sicher, dass der Einzelne über sich entsprechend dem eigenen Selbstbild autonom bestimmen und damit seine Persönlichkeit wahren kann [...]«¹⁰. »Autonome Selbstbestimmung« ist eigentlich ein Pleonasmus, dessen Verwendung irritiert. Von der vielschichtigen Problematik der Sterbehilfe sollen an dieser Stelle nur diejenigen Aspekte interessieren, die wiederum das Thema der Freiheitsbestimmung und des Wertes der Freiheit betreffen. Die Freiheitsbestimmung ist auf zwei Ebenen relevant: Das Bundesverfassungsgericht will eine »autonome« Bestimmung des eigenen Selbstbildes mit Blick auf Leben und Sterben gewährleisten. Das wäre allerdings auch durch eine Zuordnung zu Art. 2 Abs. 1 GG möglich gewesen. Für die Zuordnung zur Menschenwürdegarantie soll offenbar der Umstand entscheidend sein, dass die Entscheidung zu sterben eine höchst individuelle Entscheidung ist. Das ist eigentlich nicht zu bezweifeln. Aber ein Fragezeichen bleibt: Ist es der Einzelnen möglich, ihr Selbstbild völlig unabhängig davon zu entwickeln, welche Wertewelt sie mit anderen teilt? Sofern dies verneint wird, schrumpft der »autonome« Charakter dieser Einschätzung.¹¹ Das andere Bestimmungsmoment betrifft die Frage, ob das Recht zu

9 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 26.2.2020, 2 BvR 2347/15 u.a., Rn. 208 [= BVerfGE 153, 182].

10 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 26.2.2020, 2 BvR 2347/15 u.a., Rn. 209 [= BVerfGE 153, 182].

11 Vgl. Funke: Parallelweg, im Erscheinen.

sterben auf bestimmte Situationen – etwa schwere Leiden – beschränkt sein soll. Das Bundesverfassungsgericht lehnt dies ab: Dritte oder gar der Staat dürfen die Situationen, in denen das Recht auf selbstbestimmtes Sterben wahrgenommen wird, nicht definieren. Das bedeutet aber, dass das Recht zu sterben absolut voraussetzungslos wahrgenommen werden kann. Jeder darf sich *einfach so* umbringen. Diese Konsequenz lässt sich aber nicht stimmig in das System grundrechtlicher Gewährleistungen des Grundgesetzes einfügen. Denn sie widerspricht dem Wert, der hinter der Einräumung eines Rechts auf Leben (Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG) steht.

Drittes Beispiel: intertemporaler Freiheitsschutz

Das dritte Beispiel für die Ambivalenzen in der juristischen Handhabung der Freiheit ist die Figur eines intertemporalen Freiheitsschutzes, den das Bundesverfassungsgericht jüngst im Zusammenhang mit der Bewältigung des anthropogenen Klimawandels entwickelt hat. In seinem »Klima-Beschluss« musste sich das Gericht mit der Verfassungsmäßigkeit der gesetzlichen Regelungen zur Reduktion von Treibhausgasemissionen befassen. Das Gericht geht davon aus, dass sich diese Regelungen auf praktisch jede Freiheit zukünftiger Generationen auswirken. Eine in der Gegenwart zu großzügige Zulassung von CO₂-Emissionen macht, so das Gericht, in der Zukunft höhere Treibhausgasminderungen und deshalb entsprechend weitergehende Freiheitseinschränkungen als heute erforderlich. In diesem Zusammenhang kehrt nun alles wieder: der umfassende Schutz der Freiheit durch das Grundgesetz, jedenfalls durch die in Art. 2 Abs. 1 GG verbürgte allgemeine Handlungsfreiheit¹² ebenso wie der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit. Die einschlägigen gesetzlichen Normen sind insoweit verfassungswidrig, als sie unverhältnismäßige Gefahren der Beeinträchtigung künftiger grundrechtlicher Freiheit begründen.¹³

Sicherlich handelt es sich beim Klima-Beschluss um eine Entscheidung, die den Wert der individuellen Freiheit durch die Erstreckung *in die Zeit* auf sinnvolle Weise neu interpretiert. Aber in dieser Bestimmung der Freiheit

12 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 24.3.2021, 1 BvR 2656/18 u. a., Rn. 131 [= BVerfGE 157, 30].

13 Bundesverfassungsgericht, Urt. v. 24.3.2021, 1 BvR 2656/18 u. a., Rn. 135 [= BVerfGE 157, 30].

liegt eine Einseitigkeit. Das Bundesverfassungsgericht löst ein zentrales Problem des menschlichen Zusammenlebens allein über die Figur der negativen Freiheit. Intertemporale Freiheitssicherung ist aber auch eine Beschränkung der gegenwärtigen demokratischen Selbstbestimmung.¹⁴ Das Bundes-Klimaschutzgesetz muss *in der Gegenwart* politisch verantwortet werden. Die positive, demokratische Freiheit der heute lebenden Menschen kommt also nicht in Ansatz, um auf irgendeine Weise mit der negativen Freiheit zukünftiger Generationen ausbalanciert zu werden.

Fazit

Es wurden drei Beispiele angeführt, die zeigen, wie das Recht im Dienst der Freiheit steht – und welche Schattenseiten diese Verschränkung hat. Zum Abschluss dieses Beitrages sei die Hypothese gewagt, dass hinter den geschilderten Ambivalenzen auch eine Einseitigkeit in der Wahrnehmung der Freiheit steht: Wir denken bei »Freiheit« immer schon an die Freiheit des Einzelnen, die sich im menschlichen Gegeneinander statt im Zusammenwirken bewähren muss. Die »Entfaltung der Menschen durch die Menschen«¹⁵, deren rechtliche Verfassung einen Raum gemeinsamen freien Handelns ermöglicht,¹⁶ fügt sich nur mühsam in unser Freiheitsverständnis ein. Freiheit ist uns häufig nur unsere je eigene Freiheit. Wer dies anders sieht, dem- oder derjenigen werden dann auch gesetzliche Impfpflichten weniger als Beschränkung, sondern als Ermöglichung von Freiheit erscheinen.

Literatur

Borowski, Martin: »§ 274 Subjekte der Verfassungsinterpretation«, in: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Band 12, Heidelberg 2014, S. 761–782 (angegeben wird die Randnummer).

14 Wegener: Menschenrecht auf Klimaschutz? S. 428.

15 Suhr: Entfaltung der Menschen durch die Menschen.

16 Schulz: Die Krise des Republikanismus, S. 265.

- Di Fabio, Udo: »Art. 2 Abs. 1 GG«, in: Günter Dürig/Roman Herzog/Rupert Scholz (Hg.), Grundgesetz. Kommentar, München 2001 (angegeben wird die Randnummer).
- Funke, Andreas: »Parallelweg: Menschenwürde und Menschenbild. Zur Entweltlichung des Menschen in der Menschenwürdeinterpretation«, in: Rolf Gröschner/Oliver W. Lembcke/Stefan Kirste (Hg.), Wege der Menschenwürde, Tübingen, im Erscheinen.
- Schulz, Daniel: Die Krise des Republikanismus, Baden-Baden 2015.
- Searle, John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a.M. 1973.
- Suhr, Dieter: Entfaltung der Menschen durch die Menschen. Zur Grundrechtsdogmatik der Persönlichkeitsentfaltung, der Ausübungsgemeinschaften und des Eigentums, Berlin 1976.
- Taylor, Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988.
- Wegener, Bernhard: »Menschenrecht auf Klimaschutz? Grenzen grundrechtsgestützter Klimaklagen gegen Staat und Private«, in: Neue Juristische Wochenschrift, Heft 7 (2022), S. 425–431.

Assistierter Suizid und Autonomie

Ein Freiheits-Missverständnis?

Jean-Pierre Wils

Seit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020 war die bundesrepublikanische Welt ›in rebus mortis‹, jedenfalls in Angelegenheiten der Sterbehilfe, nicht mehr die alte. Im Gegenteil – mit diesem Urteil über den ›assistierten Suizid‹ hatte das Gericht die künftige Novellierung des § 217 StGB gleichsam in die internationale Avantgarde einer Liberalisierung der Suizidhilfe katapultiert. Die Diskussion war in Deutschland jahrzehntelang äußerst mühsam verlaufen. Sowohl aus den Kirchen und religiösen Milieus als auch vonseiten der Palliativmedizin, der Hospiz- und Patientenschutzbewegung war die gesellschaftliche und politische Debatte lange Zeit ausgebremst worden. Das Ansinnen, die Sterbehilfe zu liberalisieren, wurde mit dem Verdikt des Unmoralischen belegt. Im Dezember 2015 war der erwähnte § 217 durch das Verbot der »geschäftsmäßigen«, also der auf Wiederholung angelegten Förderung der Selbsttötung erheblich verschärft worden. Die Suizidassistenten war damit einer gravierenden Einschränkung unterworfen, die jene Hilfe nahezu unmöglich zu machen drohte. Die durch diesen Sachverhalt ausgelösten Verfassungsbeschwerden führten zum oben genannten Urteil. Es seien an dieser Stelle lediglich die für diesen Beitrag wichtigsten Passagen des Urteilstextes in Erinnerung gerufen.

Das »Recht auf ein selbstbestimmtes Sterben« wird durch das im Grundgesetz an prominenter Stelle verbriefte »allgemeine Persönlichkeitsrecht« (Art. 2 Abs. 1 GG) in Verbindung mit der Menschenwürdeformel (Art. 1 Abs. 1 GG) begründet. Die Menschenwürdegarantie umfasse »die Wahrung personaler Individualität, Identität und Integrität«. Zentral ist in diesem Zusammenhang der Gedanke »autonomer Selbstbestimmung«: Der Mensch könne »über sich nach eigenen Maßstäben verfügen« und dürfe »nicht in Lebensformen gedrängt werden«, die seinem Selbstverständnis widersprechen. Keinerlei Beschränkung sei erlaubt, die »auf fremddefinierte Situationen wie schwere

oder unheilbare Krankheitszustände oder bestimmte Lebens- oder Krankheitsphasen« Bezug nimmt. »Die Entscheidung des Einzelnen, dem eigenen Leben entsprechend seinem Verständnis von Lebensqualität und Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ein Ende zu setzen, entzieht sich einer Bewertung anhand allgemeiner Wertvorstellungen, religiöser Gebote, gesellschaftlicher Leitbilder für den Umgang mit Sterben und Tod oder Überlegungen objektiver Vernünftigkeit. Sie bedarf keiner weiteren Begründung oder Rechtfertigung, sondern ist im Ausgangspunkt als Akt autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu respektieren.«¹

Ein »gegen die Autonomie gerichteter Lebensschutz«², der dem inkriminierten § 217 zurecht attestiert werden kann, sei mit einer auf der Würde des Menschen basierenden Werteordnung in einer freiheitlichen Gesellschaft nicht zu vereinbaren. Eine autonomiefeindliche Wirkung wird deshalb ausdrücklich den sogenannten »materiellen Kriterien«³ zugesprochen, die die Zulässigkeit der Suizidassistenten etwa von dem Vorliegen einer »unheilbaren Krankheit« abhängig machen. In allen zur Zeit der Abfassung dieses Beitrags vorliegenden Gesetzentwürfen (Renate Künast et al.; Katrin Helling-Plahr et al.; Lars Castellucci et al.) spielt die »Autonomie« dementsprechend eine zentrale Rolle, wobei im letztgenannten Entwurf der Widerstand gegen die fast hegemoniale Rolle dieser Formel zugunsten einer starken Betonung des Lebensschutzes überdeutlich ist.

Es geht mir im Folgenden nicht darum, die Bedeutung der Autonomie-Formel im Rahmen einer (erforderlichen) Liberalisierung der Sterbehilferegelungen in der Bundesrepublik zu schmälern oder diese grundsätzlich in Frage zu stellen. Allerdings vermag die Prominenz der Autonomie-Kategorie zu irritieren: Diese verweist andere ethische Begriffe bestenfalls in die Position sekundärer Rücksichten. Es hat den Anschein, dass die Adressaten dieses Urteils gleichsam alternativlos als Subjekte starker Autonomie angesprochen werden. Im Folgenden wird der Gesetzentwurf der Abgeordneten Helling-Plahr, Karl Lauterbach und anderer exemplarisch in Augenschau genommen.

Das Recht auf Hilfe bei der Selbsttötung steht jedem zu, »der aus autonom gebildetem, freiem Willen sein Leben beenden möchte« (Art. 1, § 1). Ebenso darf das Recht auf Hilfeleistung von jedem in Anspruch genommen werden,

1 Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung verfassungswidrig: Pressemitteilung Nr. 12/2020 vom 26. Februar 2020. I. 1.a) bb).

2 Ebd., I. 3. c) bb) (1).

3 Ebd., III.

der eine solche Hilfe auch leisten will (Art. 1, § 2, Abs. 1). Keine »Berufszugehörigkeit« darf von einer solchen Hilfeleistung ausgeschlossen werden (Art. 1, § 2, Abs. 3). Die Autonomie des Willens stellt das Vermögen dar, frei, eigenverantwortlich und im »Vollbesitz der geistigen Kräfte«, also ohne das Vorliegen einer »akuten psychischen Störung«, einen Sterbewunsch artikulieren zu können. In diesem Zusammenhang »ist davon auszugehen, dass eine Person erst mit Vollendung des 18. Lebensjahres die Bedeutung und Tragweite einer Suizidentscheidung vollumfänglich zu erfassen vermag.« (Art. 1, § 3, Abs. 1)

Einen wichtigen Stellenwert nimmt das erforderliche Beratungsangebot ein, das nahezu ausschließlich auf die Bereitstellung von Informationen gerichtet ist. Der Suizidwillige soll nämlich ergebnisoffen und nicht bevormundend aufgeklärt werden, wobei ganz im Sinne des Bundesverfassungsgerichts das Vorliegen einer Erkrankung keineswegs ein Erfordernis ist, damit die Zulassung zu der umfassenden Beratungsprozedur erfolgt. Die Zusammensetzung des Beraterkreises ist überaus heterogen: Ärzte, Psychologinnen, Sozialpädagogen, Sozialarbeiterinnen, aber auch nahe Angehörige und andere Personen dürfen hinzugezogen werden. Man geht offenbar davon aus, dass sogar nahe Angehörige sich in einem solchen Beratungsgespräch auf die wertungsfreie Verabreichung von Informationen für den verwandten Suizidwilligen einstimmen lassen. Ärzte und Ärztinnen spielen in diesem Verfahren, das medizinische Kriterien ausdrücklich ausschließt, folgerichtig keine besondere Rolle. »Soweit erforderlich« werden sie hinzugezogen, zur eventuellen Beurteilung der Urteilsfähigkeit der Person, vor allem zur Verschreibung eines Arzneimittels zum Zwecke der Selbsttötung.

Vor diesem Hintergrund rächt sich besonders, dass »materielle Kriterien« wie das Vorliegen eines gravierenden medizinischen Sachverhalts zur Beurteilung des Sterbewillens durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts ausgeschlossen werden. Die unterschiedlichen Gründe einer Person, sich das Leben zu nehmen, sind *letztlich* unwichtig, solange keine ernsten Zweifel an ihrer Autonomie aufgetreten sind und die erforderlichen Informationen zur Kenntnis genommen wurden. In diesem Zusammenhang stoßen wir auf ein bemerkenswertes Konzept von Autonomie. Letztere sei zu berücksichtigen, »ohne dass externe Moralvorstellungen angelegt werden dürfen« (Begründung A. II.). Es wird mithin insinuiert, dass das Autonomie-Konzept einen solch exponierten Stellenwert besitzt, dass andere »Moralvorstellungen« externalisiert werden können bzw. weichen müssen. Dabei wird übersehen, dass im Spektrum der unterschiedlichen Moralvorstellungen in einer liberal-demo-

kratischen Gesellschaft die Autonomie sich keineswegs selbstverständlich an der Spitze einer Hierarchie befindet.

Im Zusammenhang mit der Beratung wird von dieser verlangt, »wertungsfrei« (Begründung B. Artikel 1, § 4, Absatz 1) zu bleiben, als sei das Autonomie-Konzept, das ihr zugrunde liegt, seinerseits wertungsfrei, gleichsam ein moralisches Neutrum. Offenbar wird davon ausgegangen, dass der Informationscharakter der Beratung zu gewährleisten vermag, dass allfällige Wertungen neutralisiert werden. In der Begründung zum Artikel 1 § 4, der die Beratung regelt, stoßen wir auf irritierende Formulierungen, die erneut die Autonomie betreffen. Dort heißt es, die betreffenden Personen sollten Informationen erhalten, »die sie zur autonomen Bildung eines freien Willens befähigen«. Eine suizidwillige Person müsse »Information [...] generieren, die für eine autonome Bildung eines freien Willens über eine Suizidentscheidung von Belang ist« (Art. 1, § 4, Abs. 2).

Aber wie geht das vor sich, wenn Informationen zur »Bildung« von Autonomie und Willensfreiheit reichen sollten? Welche (übrigens wertungsfreien) Informationen führen zu Autonomie und welche nicht? Setzt die Bereitschaft, im Falle einer Beratung nach Informationen zu verlangen, nicht vielmehr die Autonomie und den freien Willen voraus? Eine solche Beratung kann die Person selbstverständlich *aufklären*, aber wie könnte sie deren freien Willen gleichzeitig *bilden*? Hier triumphiert die verblüffend schlichte Auffassung, »ein möglichst diverses Informationsportfolio« trage »zu einer autonomen und freien Suizidentscheidung« (Art. 1, § 4, Absatz 6) bei. Das ist eine seltsame und im Übrigen autoritäre Verkehrung der Reihenfolge. Müssen wir die Autonomie der Person nicht vielmehr grundsätzlich voraussetzen, damit diese die Informationen im Hinblick auf ihr Ansinnen, sich das Leben zu nehmen, überhaupt zur Kenntnis nehmen, beurteilen und dann auch bewerten kann?

Daran scheint dieser Gesetzesvorlage allerdings wenig gelegen zu sein. In einer weiteren Erläuterung zum Beratungsvorgang wird nämlich darauf hingewiesen, dass im Hinblick auf wesentliche Inhalte des Gesprächs vorausgesetzt werden müsse, dass sich die suizidwillige Person »öffnet, mitwirkt und ihre Beweggründe [...] mitteilt«. Es wird aber umgehend ausgeschlossen, dass eine solche Bereitschaft eingefordert oder gar erzwungen werden dürfe. (Art. 1, § 4, Abs. 2) Aber wie will man eine Person beraten, die sich *nicht* öffnet, *nicht* mitwirkt und ihre Beweggründe *nicht* mitteilt? Sind in einem solchen Fall keine Zweifel an der Autonomie dieser Person, also am Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte, angebracht? Aber mehr noch – wie soll unter solchen Umständen ein

»diverses Informationsportfolio« eine qualifizierte und autonome Entscheidung über die Suizidbeihilfe ermöglichen?

Im Zentrum des Gesetzentwurfs stehen zwei Annahmen, die das Feld der Diskussion abstecken. Da ist das *isolierte* Individuum zu nennen, das als Subjekt einer autonomen Lebens- und Sterbensgestaltung nobilitiert wird. Mit dieser Annahme hängt unmittelbar zusammen, dass die Entscheidungsfindung vor allem prozedural verstanden wird. Der Vorgang sollte, wie wir gesehen haben, »wertungsfrei« von statten gehen. Indem andere Moralvorstellungen als die Autonomie-Moral ins zweite Glied verwiesen werden, bleiben konsequenterweise lediglich prozedurale Kriterien übrig, die den Vorgang der Beratung strukturieren. Es sei nicht bestritten, dass sowohl die Autonomie-Moral als auch der *Prozeduralismus* wichtige Bestandteile eines künftigen Gesetzes sein müssen. Sowohl aus Verfassungsgründen als auch aus generellen Überlegungen, wie eine Entscheidung zugunsten eines assistierten Suizids angemessen zustande kommen, sind diese an prominenter Stelle zu berücksichtigen. Dennoch bleibt an dieser Stelle das ungute Gefühl, dass ein existenzieller Sachverhalt wie die Suizidassistenz auf einer schmalen moralischen Grundlage abgehandelt wird. Auch wenn man, wie es zuletzt Beate Rössler⁴ unternommen hat, den Autonomie-Begriff möglichst dehnt, damit er sich auf nahezu alle Lebenslagen anwenden lässt, wird man nicht umhinkönnen, jene Grundlage zu verbreitern. Es gilt, den Isolationismus und Prozeduralismus, die dort vorherrschen, in ein reichhaltigeres moralisches Milieu zu überführen.

In dem Urteil des Verfassungsgerichts wie auch in den beiden Gesetzentwürfen von Helling-Plahr (et al.) und Künast (et al.) stoßen wir jedoch auf ein Klischee-Modell bzw. auf eine in der jüngeren Ethik gängige Szene ethischer Entscheidungsfindung. Diesem Modell zufolge bildet die Gesellschaft einen Behälter, in dem sich Individuen befinden, die mit verschiedenen Optionen konfrontiert sind und deshalb aufgefordert sind, zu wählen bzw. zu entscheiden, welche sie ergreifen wollen. Die Einzelnen operieren hier im Grunde als isolierte Subjekte, die entlang der Häkelnadel ihrer jeweiligen Entscheidungen und angesichts ihrer unterschiedlichen Präferenzen eine Biografie autonomen Zuschnitts entwerfen. Diese Szene bezieht sich auch auf den Abschluss der Biografie – auf die Sterbephase.⁵ Die Autonomie-Formel stattet die Einzel-

4 Vgl. Rössler: Autonomie.

5 Die soziale Umgebung spielt im Rahmen des Prozeduralismus eine eher marginale Rolle. Vgl.: »Weil die Entscheidung über Leben und Tod einerseits von der Einbettung in das soziale Umfeld abhängen kann und andererseits ein Suizid auch immer Wirkung

nen mit einer moralischen Legitimation, um nicht zu sagen mit der moralischen Absolution für diese Praxis aus: Solange die Autonomie dominiert, sind Verfehlungen nicht anzunehmen.

Dabei tut sich ein Paradox auf: Die in Augenschau genommenen Texte gehen einerseits davon aus, dass die Autonomie-Formel den starken moralischen Grund für die freiheitliche Wahl der Sterbensart darstellt. Andererseits jedoch scheinen sie vorauszusetzen, dass die aufgrund der Autonomie getroffene Entscheidung sich einer »Bewertung anhand allgemeiner Wertvorstellungen« entziehe und »Überlegungen objektiver Vernünftigkeit«⁶ nicht unterworfen werden könne, was dann allerdings die Schlussfolgerung nahelegt, die beanspruchte Autonomie sei ihrerseits keine »allgemeine Wertvorstellung« bzw. müsse als Ergebnis bloß subjektiver Vernünftigkeit eingestuft werden. Dann kann die Autonomie aber kein *starker* Grund sein, der in der Lage ist, die ganze Begründungslast für die Wahl eines assistierten Suizids zu tragen.

Das durch Autonomie, Isolationismus und Prozeduralismus geprägte Entscheidungsmodell verfehlt deshalb in seiner Einseitigkeit die Wirklichkeit menschlichen Handelns und legt Zeugnis von einer Realitätsferne ab, die befremdet. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Autonomie als ein Abstraktum fungiert, gleichsam als isolierter Lotse, der durch den Fluss des Lebens navigiert und sich dabei mit dem Signum souveräner Rationalität schmückt. In Wahrheit sind wir aber schon immer in konkrete, unübersichtliche und zweispaltige Kontexte eingelassen, nicht zuletzt in unseren Leib. »Der Sinn von Autonomie«, so Käthe Meyer-Drawe, »ist nur zu verstehen aus einer sozialen Praxis inkarnierter Subjekte. In dem Maße, wie sich das Subjekt lediglich durch sein Vermögen zur Reflexion definiert, neutralisiert es das Andere seiner selbst und damit schließlich auch sein Selbst. Beide Dimensionen verkümmern zu bloßen Bedeutungen, die das Bewusstsein stiftet, von ihnen gehen keine Provokationen aus in dieser Diktatur des Sinns. Die Forderung nach Selbstbestimmung verliert ihre provokative Kraft, wenn das ›Ich denke‹ seine Verstrickungen und Anfeindungen nicht mehr wahrnimmt.«⁷ Die Souveränität unserer Vernunft ist endlich, Letztere ist überaus fehleranfällig. »Die situierte Vernunft ist eine labile Vernunft. Ihr Eingeflochtensein in

auf Angehörige und andere nahestehende Personen hat, sollen solche Personen, wenn beratene und beratende Person dies einvernehmlich für geboten halten, in die Beratung eingebunden werden können.« (Art. 1, § 4, Abs. 6)

6 Vgl. Fußnote 1.

7 Meyer-Drawe: Illusionen von Autonomie, S. 14.

konkrete Konfigurationen setzt ihrer Bestimmungsfähigkeit beunruhigende Grenzen.«⁸

Wer diese »beunruhigende« Kontextualität jedoch einklammert, muss an ihre Stelle eine Prozedur zur Kontrollprüfung der Autonomie der Sterbewilligen setzen, die – wie wir vernommen haben – mit einem Portfolio entlassen werden sollten, welches ihre Autonomie dokumentiert. Aber nicht nur in Sterbeangelegenheiten führt dieses Modell zu einer ärmlichen Sicht auf die Situation, in der sich Personen befinden, die um eine moralische Entscheidung ringen. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang auf eine Kritik an diesem Modell zurückzugreifen, die von Charles Taylor stammt. Bei ihm stoßen wir auf den Begriff der »starken Wertungen«, die unser Leben nicht zuletzt in existenziellen Situationen bestimmen. Für eine »einfache Wertung« reicht es aus, dass wir etwas »gut« finden. Unsere Präferenz, unser Wunsch, führt geradeaus zu einer solchen Wertung. Bei »starken Wertungen« ist dies aber nicht der Fall. Nun bewerten wir unsere Wertungen. Wir fragen uns, ob unsere Primärwertung gut oder schlecht ist. »Starke Wertungen entfalten eine Sprache wertender Unterscheidungen, in der Wünsche als edel oder gemein, als integriert oder fragmentiert, als mutig oder feige, als umsichtig oder blind usw. beschrieben werden. [...] Dies bedeutet, dass wir bei starken Wertungen die Alternativen kontrastiv beschreiben können.«⁹ Wer die Autonomie-Formel mit solchen Privilegien ausstattet, dass andere Moralvorstellungen ihr völlig untergeordnet werden, will genau diesen Kontrastcharakter starker Wertungen vermeiden. Autonomie verblasst zur Abkürzung für ein bloßes Wahlverhalten. Man kann die fällige Option ergreifen, aber es auch seinlassen.

Das Vokabular der bloßen Präferenzenerfüllung bei »einfachen Wertungen« reicht in Fragen der Suizidassistenz nicht aus. Denn nun nehmen wir Stellung zu uns selbst, wir bewerten unsere Bewertungen, wir zeigen, wer wir sind oder sein wollen. Es handelt sich also letztlich um »Selbstinterpretationen«¹⁰, die tiefer greifen als es die Strategien zur Bedürfnis- und Wunschbefriedigung erlauben. Taylor zufolge reicht die Sprache des bloßen Wählens zwischen Optionen, sogar wenn diese Wahl sich mit der Autonomie-Vokabel ausstattet, nicht an Situationen heran, die eine existenzielle Tiefe besitzen. An anderer Stelle hatte Taylor zur Charakterisierung des Modells, das die »starken Bewertungen« gewissermaßen außen vor lässt, Begriffe benutzt, die den von uns

8 Ebd., S. 11.

9 Taylor: Was ist menschliches Handeln? S. 15.

10 Ebd., S. 19.

vorhin verwendeten Charakterisierungen sehr nahekommen. Ihm zufolge repräsentieren sie eine dominante moderne Zugangsweise. »Atomismus«, »Verfahrensweisen« und »Neutralität« lauten diese Begrifflichkeiten. Taylor kennzeichnet sie darüber hinaus als »monologisch«: »Denken und Erkenntnis sind im Bewusstsein des einzelnen«¹¹ angesiedelt. Verloren geht dabei die konkrete, soziale und somatische Verfasstheit der Kontexte, in denen wir unser Leben überhaupt erst verstehen können. Es verschwindet der »Hintergrund«¹².

Die jüngste Debatte um den assistierten Suizid findet tatsächlich *hintergrundlos* statt.¹³ Die Autonomie-Formel suggeriert, dass Freiheit – Wahl- und Handlungsfreiheit – den Kern unserer Personalität ausmacht. Im Laufe der Moderne, erst recht im Rahmen einer neoliberal gefurchten Gesellschaft, hegen deren Bürger die Überzeugung, von Natur aus, also bereits als anthropologisches Merkmal, frei zu sein. Es sei »die Grundannahme des Liberalismus«, so schreibt Christoph Menke, »dass die Freiheit die natürliche Eigenschaft des Subjekts«¹⁴ ist. Freiheit wird mithin vorausgesetzt, aber nicht im Kontext kommunikativer und kooperativer Prozesse erschlossen. Ihr sind Grenzen fremd, die mit substanziellen Kriterien zur Kennzeichnung des Erlaubten und des Untersagten einhergehen. Die Würde des Unterlassens, der Einschränkung und des Verzichts ist dieser Freiheitsvorstellung unbekannt.¹⁵

Hier ist ein »Subjekt des Eigenwillens« am Werk. Dessen »subjektive(n) Rechte stellen ›bloße‹ Optionen zur Verfügung«. Es verwirklicht sich in einer Art »Privatautonomie«. »Damit aber wird die ethische Autonomie durch ihre rechtliche Sicherung selbst zu einer bloßen Möglichkeit, zu einer Option im Gebrauch subjektiver Rechte und dadurch – das ist die Bedingung, die diese Form auferlegt – zu einem zufälligen Inhalt des erlaubten Wollens.«¹⁶ Exakt in diese Richtung droht die Debatte um die Sterbehilfe abzudriften. In ihrem Fokus steht fast ausschließlich ein isoliertes »Subjekt von Persönlichkeitsrechten«, welches seine Freiheit nur noch »als Emanzipation«¹⁷ verstehen kann. Auch starke Plädoyers für Selbstbestimmung sollten sich auf jenen komplexen »Hintergrund« besinnen, der unser Tun und Lassen kontextualisiert. »Die

11 Taylor: *Lichtung und Lebensform*, S. 117.

12 Ebd., S. 108; Vgl. Dreyfus/Charles: *Die Wiedergewinnung des Realismus*.

13 Zur Kritik vgl. Wils: *Sich den Tod geben*.

14 Menke: *Am Tag der Krise* S. 80.

15 Vgl. Lepenies: *Verbot und Verzicht*.

16 Menke: *Kritik der Rechte*, S. 253ff.

17 Spaemann: *Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation*, S. 296.

Idee der Autonomie«, so Axel Honneth, sei »viel zu heterogen und vielschichtig, als dass sie [...] bloß ethisch auf die Gewährleistung von individueller Freiheit bezogen«¹⁸ werden kann. Eine solche Freiheit wäre arm.¹⁹ Eine solche Engführung führe zu einer »Verarmung moralischer Begründungsmuster«²⁰, zur Verzerrung von Alternativen, wie Christoph Halbig ausführt.

Dass die rechtliche Lage der Sterbehilfe in Deutschland einer Revision bedarf, steht außer Zweifel. Die Suizidbeihilfe muss nach dem »Fall« des § 217 StGB in der Tat freiheitlicher geregelt werden. Menschen, deren Leiden und Schmerzen tatsächlich »aussichtslos« und »untragbar« sind, darf eine Hilfe aus ihrer existenziellen Bedrängung heraus nicht vorenthalten werden. Aber wir müssen überlegen, ob die Sprache, die wir mittlerweile favorisieren, nicht zu armen Gründen führt, die der Komplexität und der Ambivalenz des Sterbewunsches unangemessen sind. Uns drohen Wörter wie Einwilligung, Ergebung und Trost abhandenzukommen. Das Anrecht auf die Solidarität der Nächsten – auf deren Beistand und Zuständigkeit – ist uns fremd geworden, aber die Rücksicht auf sie scheint das gleiche Schicksal zu ereilen.

Literatur

Bundesverfassungsgericht: Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung verfassungswidrig: Pressemitteilung Nr. 12/2020, Karlsruhe 2020.

Dreyfus, Hubert/Taylor, Charles: Die Wiedergewinnung des Realismus, Berlin 2016.

Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit, Berlin 2011.

Honneth, Axel: Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019, Berlin 2020.

Joas, Hans: Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin 2020.

Lepenius, Philipp: Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens, Berlin 2022.

Menke, Christoph: Am Tag der Krise, Berlin 2018.

Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Berlin 2015.

18 Honneth: Das Recht der Freiheit, S. 41.

19 Vgl. Honneth: Die Armut unserer Freiheit.

20 Halbig, Christoph: Zitiert bei Joas: Im Bannkreis der Freiheit, S. 19.

- Meyer-Drawe, Käthe: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, München 1990.
- Rössler, Beate: Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben, Berlin 2017.
- Spaemann, Robert: »Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation«, in: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze, Stuttgart 2010.
- Taylor, Charles: »Lichtung und Lebensform«, in: »Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen«. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt a.M. 1991, S. 94–120.
- Taylor, Charles: »Was ist menschliches Handeln?«, in: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988, S. 9–51.
- Wils, Jean-Pierre: Sich den Tod geben. Suizid als letzte Emanzipation? Stuttgart 2021.

Freiheit als Anspruch

Eine menschenrechtliche Perspektive

Heiner Bielefeldt

Vorbemerkung

Der Begriff der Freiheit begegnet uns in menschenrechtlichen Dokumenten allenthalben, und er durchzieht auch die akademische Literatur zu Menschenrechten. Innerhalb der Menschenrechtsdiskussion spiegelt sich somit ein Großteil der Komplexität der interdisziplinären Kontroverse um die Freiheit: Ist menschliche Freiheit Ergebnis historischer Emanzipationsprozesse, oder muss sie als deren Ermöglichungsgrund vorausgesetzt werden? Sind legislative Akte der Freiheitsgewährleistung auf vor-positive Freiheitspostulate verwiesen, und – wenn ja – wie lassen sich diese verstehen? Wer definiert die Bedingungen für die Inanspruchnahme von Freiheitsrechten? Kommen bei der Formulierung und Ausgestaltung von Freiheitsrechten nicht unvermeidlich partikulare (eurozentrische, androzentrische und sonstige) Vorannahmen mit ins Spiel, die den Anspruch des menschenrechtlichen Universalismus konterkarieren? Dienen idealistische Vorstellungen von Freiheit, Gleichheit und Inklusion womöglich nur der Bemäntelung von Verhältnissen faktischer Unfreiheit, Ungleichheit und Exklusion? Verfolgt die maßgebende Konzeption menschenrechtlicher Freiheit einen einseitig individualistischen Ansatz, durch den gemeinschaftliche Freiheitserfahrungen marginalisiert werden?

Durch den Dschungel der vielen Streitfragen kann der vorliegende Text nur eine schmale Schneise schlagen. Es geht mir darum, den normativen Sinngehalt menschenrechtlicher Freiheit, wie er in einschlägigen Rechtstexten der Vereinten Nationen seinen historisch-kontingenten Niederschlag gefunden hat, auf drei Ebenen rechtsphilosophisch zu rekonstruieren: Freiheit als rechtlicher Anspruch, Freiheit als rechtspolitisches Ordnungsprinzip und

Freiheit als rechtsethische Verpflichtung. Ziel ist es, auf diese Weise die Komplexität des menschenrechtlichen Freiheitsdenkens zumindest skizzenhaft aufzuzeigen.

Freiheit als rechtlicher Anspruch

Die zentrale Bedeutung des Freiheitsbegriffs für die Menschenrechte lässt sich schwerlich übersehen. So heißt es in Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) der Vereinten Nationen (VN) von 1948 programmatisch, dass alle Menschen »frei und gleich an Würde und Rechten geboren« seien. Die spezifischeren Gewährleistungen der AEMR und der in ihrem Gefolge etablierten völkerrechtlich verbindlichen Menschenrechtskonventionen (darunter die beiden umfassenden internationalen Pakte von 1966 über bürgerliche und politische Rechte bzw. über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte) enthalten etliche Rechte, die die Freiheit bereits im Titel tragen. Exemplarisch genannt seien die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit, die Freiheit zu friedlichen Versammlungen, die Vereinigungsfreiheit, die gewerkschaftliche Koalitionsfreiheit oder die Mitwirkung an freien Wahlen. Alle Formen von Sklaverei sind kategorisch verboten. Das Recht auf Ehe und Familie postuliert die freie Zustimmung beider künftiger Ehepartner:innen, ist also ebenfalls freiheitlich orientiert. Auch die verschiedenen Justizgrundrechte haben offensichtlich freiheitssichernde Funktion, insofern sie Schutz des Individuums gegen staatliche Willkür bieten.

Bei den bürgerlichen und politischen Menschenrechten, zu denen die meisten der oben genannten Beispiele gezählt werden, ist die tragende Bedeutung des Freiheitsprinzips fast durchgängig anerkannt. Damit sind konkrete Versuche antiliberaler Umdeutung nicht ausgeschlossen, die beispielsweise im Falle der Religionsfreiheit darauf abzielen, diese zu einem Schutzrecht traditioneller religiöser Werte gegen Kritik und Satire aufzubauen; die einschlägigen Fachgremien der VN haben solchen Projekten aber wiederholt eine klare Absage erteilt.¹ Stärker umstritten ist die Frage, ob und inwieweit auch wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte als genuine Freiheitsrechte zu verstehen sind oder ob sie, mit John Rawls gesprochen, allenfalls den praktischen »Wert der Freiheit« unterstützen.² In vielen Abhandlungen

1 VN-Menschenrechtsausschuss: General Comment Nr. 34 (2011), Ziffer 48.

2 Rawls: A Theory of Justice, S. 204.

wird der Begriff der Freiheitsrechte nach wie vor für die bürgerlichen und politischen Rechte reserviert.³ Der für die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zuständige VN-Ausschuss hat allerdings deren freiheitliche Orientierung in mehreren »General Comments« detailliert herausgearbeitet. Demnach gehört z.B. zum Recht auf Gesundheit entscheidend die Komponente der Patientenautonomie, d.h. der – stets auch gendersensibel zu gewährleistende – Respekt vor dem Menschen als Freiheitssubjekt im Kontext medizinischer Versorgung oder Behandlung.⁴ Als weiteres Beispiel lässt sich das Recht auf Nahrung zitieren.⁵ Es schließt die Achtung individueller und gemeinschaftlicher Haltungen – z.B. von religiös begründeten Essenstabus, moralischen Überzeugungen wie Vegetarismus oder Traditionen von Gastfreundschaft – mit ein und weist somit Schnittmengen mit der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auf. Man könnte zusätzliche Beispiele nennen, an denen deutlich wird, dass es bei den wirtschaftlichen und sozialen Rechten nicht ausschließlich um materielle Versorgungsansprüche, sondern damit zugleich immer auch um die Bedingungen freiheitlicher Lebensführung geht.

Nach wie vor kontrovers diskutiert wird die Frage, ob menschenrechtliche Freiheit primär (oder gar ausschließlich) Individuen zukommt oder ob sie auch auf Kollektive beziehbar ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist zunächst die Klarstellung, dass auch dort, wo primär Individuen als Rechtsträger:innen zur Geltung kommen, damit keineswegs »die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade«⁶ gemeint ist. Entgegen einem schon von Hegel und Marx vorgebrachten, heute oft auch aus der Perspektive postkolonialer Kritik formulierten Einwand sind Menschenrechte keineswegs »apathetic to communal aspirations«⁷. Vielmehr weisen sie durchgängig einen relationalen Charakter auf, der Auswirkung auch auf die Gestalt sozialer Gebilde (Familie, Religionsgemeinschaften, Gewerkschaften, politische Gemeinwesen usw.) entfaltet. Kurz: Menschenrechte sind anti-autoritär, nicht anti-kommunitär angelegt. Besonders deutlich zeigt sich dies an Rechten wie der Versammlungsfreiheit oder der Vereinigungsfreiheit, die zwar individualrechtlich verfasst sind, inhaltlich aber gerade

3 Z.B. Rhodes: The Debasement of Human Rights.

4 VN-Ausschuss über WSK-Rechte: General Comment Nr. 14 (2000), Ziffern 12 und 20.

5 VN-Ausschuss über WSK-Rechte: General Comment Nr. 12 (1999), Ziffern 9–11.

6 Marx: Zur Judenfrage, S. 364.

7 So Mahmood: Religious Difference in a Secular Age, S. 51.

auf die Ermöglichung freiheitlicher sozialer Interaktion abzielen.⁸ Mit der systematischen Verschränkung von Autonomie und Inklusion hat auch die Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderung das Bewusstsein der relationalen Struktur geschärft, die den Menschenrechtsansatz insgesamt charakterisiert.⁹ Darüber hinaus haben inzwischen auch genuin kollektive Freiheitsansprüche Anerkennung im Menschenrechtsdiskurs gefunden. Exemplarisch dafür steht die VN-Erklärung über die Rechte Indigener Völker von 2007.

Freiheit als rechtspolitisches Ordnungsprinzip

Die hohe Wertschätzung der Freiheit ist keineswegs ein exklusives Merkmal moderner Ethik, moderner Politik und modernen Rechts; sie lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen. Charakteristisch für vormodernes Freiheitsdenken ist allerdings die Bestimmung der »libertates« als Privilegien, Immunitäten oder Toleranzen. Idealtypisch formuliert, wurden konkret umrissene Freiheiten lediglich *innerhalb* einer vorgegebenen Ordnung gewährt, die ihrerseits keineswegs durchgängig auf Freiheit verpflichtet war. Freiheitsrechte trugen insofern Züge von Sonderrechten, die an bestimmte traditionelle Statuspositionen, Vorleistungen oder obrigkeitliche Zugeständnisse gekoppelt blieben.¹⁰

Im Kontext moderner Menschenrechte gewinnt die Freiheit einen fundamental anderen Stellenwert: Sie wird nun zum ordnungsstiftenden Prinzip des Rechts überhaupt. Paradigmatisch findet dies Ausdruck in der Rechtsphilosophie Kants, der den fundierenden Stellenwert der Freiheit durch ihre Qualifizierung als »einziges« gleichsam angeborenes Recht der Menschen unterstreicht.¹¹ Freiheit ist in dieser Perspektive nicht mehr ein Rechtsanspruch neben anderen, wie dies etwa noch in der Naturrechtslehre John Lockes gedacht war,¹² sondern fungiert als konstitutives Prinzip jedweder Rechtlichkeit überhaupt; sie liegt auch den spezifischeren Freiheitsgarantien als deren Voraussetzung zugrunde. Dem entspricht die enge Verbindung von Freiheit und Gleichheit. Letztere ist nach Kant kein eigenständiges Prinzip

8 Bielefeldt: Sources of Solidarity, S. 34–58.

9 Graumann: Assistierte Freiheit.

10 Blickle: Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten.

11 Kant: Die Metaphysik der Sitten, S. 237.

12 Locke: Two Treatises of Government.

neben der Freiheit, sondern notwendige Voraussetzung dafür, dass die Freiheit – eben als *gleiche Freiheit* aller Rechtsunterworfenen – ihre ordnungsstiftende Funktion systematisch entfalten kann.

Wenn die Freiheit als ordnungsstiftendes Prinzip des Rechts zur Geltung kommen soll, muss konsequenterweise auch die kontextuelle legislative Ausgestaltung der Rechtsordnung im Modus der Freiheit geschehen. Dies manifestiert sich in der engen historischen und systematischen Beziehung zwischen Menschenrechten und Demokratie, zu der im Einzelnen unterschiedliche Positionen vorgebracht werden. Nach Habermas müssen menschenrechtliche Freiheit und demokratische Freiheit als gleichursprünglich gelten, insofern sie einander wechselseitig voraussetzen.¹³ Zum einen bedürfen die inhaltlichen Konturen, die Anwendungsbedingungen und die ggf. erforderlichen Schranken der Menschenrechte der Ausgestaltung durch den demokratischen Gesetzgeber. Die Menschenrechte stellen also nicht eine fixe, quasi-naturrechtliche Vorgabe der Demokratie dar, die dem demokratischen Diskurs bloß äußerlich bliebe, sondern sind selbst Gegenstand demokratischer Debatte und Gesetzgebung. Zum anderen kann der rechtsinstitutionell besonders befestigte Stellenwert menschenrechtlicher Freiheitsgewährleistungen dazu beitragen, den demokratischen Diskurs vor Verengungen – etwa vor der Gleichsetzung von Demokratie mit dezisionistischer Mehrheitsherrschaft wie bei Carl Schmitt¹⁴ – zu bewahren und so das normative Anspruchsniveau der freiheitlichen Demokratie aufrechtzuhalten.

Kritiker:innen aus unterschiedlichen Perspektiven – Feminismus, Gender Studies, Postkolonialismus, Disability Studies usw. – haben freilich aufgezeigt, dass die in der europäischen Aufklärungsphilosophie entwickelten abstrakten Vorstellungen gleicher Freiheit stets mit der Exklusion zahlreicher Menschen einhergingen und insofern tatsächlich alles andere als universalistisch angelegt waren. Auch nach der durch den Druck sozialer Bewegungen erreichten sukzessiven Öffnung der Menschenrechte ist dieses Problem keineswegs gelöst.¹⁵ Es ist weiterhin damit zu rechnen, dass die den Menschenrechten zugrunde liegenden Kategorien explizite oder implizite (etwa sprachliche, kulturelle, institutionelle etc.) Strukturbedingungen des Men-

13 Habermas: Faktizität und Geltung.

14 Schmitt: Verfassungslehre.

15 Mutua: *Savages, Victims, and Saviors*; Cusack/Cook: *Combating Discrimination Based on Sex and Gender*.

schenrechtsdiskurses Ausschlüsse produzieren.¹⁶ Sofern man daraus nicht die Konsequenz ziehen möchte, dass der Anspruch menschenrechtlicher Freiheit per se naiv oder verlogen sei,¹⁷ werden unterschiedliche Strategien vorgeschlagen, diesem Problem Rechnung zu tragen, etwa durch interkulturelle Öffnungsprozesse¹⁸, durch lokal-kontextuelle Übersetzungen (»vernacularization«¹⁹) oder durch bewusst fluide gehaltene Konzepte eines »embedded universalism«²⁰. Der Universalismus der Menschenrechte bleibt in all diesen Varianten ein Konzept gleichsam »auf Bewährung«, das beständiger kritischer Begleitung bedarf.

Freiheit als rechtliche und rechtsethische Verpflichtung

Von Pflichten ist in vielen Abhandlungen zu den Menschenrechten primär im Blick auf den Staat die Rede. Aufgrund seiner Garantenstellung ist der Staat völkerrechtlich dazu verpflichtet, die Menschenrechte zu achten, zu schützen und zu gewährleisten. In dieser erstmals von Henry Shue²¹ vorgeschlagenen Trias staatlicher Pflichten (»obligations to respect, to protect, to fulfil«) zeigt sich die komplexe Wirkung der Menschenrechte, die dem Staat einerseits Grenzen setzen, was sich in Achtungspflichten manifestiert, ihm andererseits aber auch Schutz- und Infrastrukturverpflichtungen auferlegen. Seit den 1990er Jahren hat sich diese Pflichtentrias in den einschlägigen VN-Menschenrechtsorgane sukzessive durchgesetzt, und zwar in dem Verständnis, dass sich die drei Dimensionen staatlicher Verpflichtung auf das *gesamte Spektrum* der Menschenrechte erstrecken. Die vorher leitende (bis heute nicht selten anzutreffende) Vorstellung, wonach die bürgerlichen und politischen Rechte dem Staat primär (»negative«) Achtungspflichten abverlangen, während die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte auf (»positive«) staatliche Leistungspflichten zielten, ist damit zugunsten eines integrierten Verständnisses komplexer staatlicher Verantwortung für die Gesamtheit der Menschenrechte überwunden worden.²²

16 Spivak: Can the Subaltern Speak?

17 Hopgood: The Endtimes of Human Rights.

18 An-Na'im: Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights.

19 Goldstein: Whose Vernacular?

20 Hogan: Keeping Faith with Human Rights, S. 115.

21 Shue: Basic Rights.

22 Krennerich: Soziale Menschenrechte, S. 103–110.

Obwohl die Menschenrechte in besonderer Weise den Staat in seiner völkerrechtlich verankerten Garantenfunktion adressieren, ist der Staat keineswegs der einzige Pflichtenträger. Die AEMR wendet sich in ihrer Präambel ausdrücklich an »alle Organe der Gesellschaft« und letztlich an jeden Menschen. Was das im Einzelnen bedeutet, muss bereichsspezifisch konkretisiert werden. Ein Thema von wachsender politischer Bedeutung ist die Verantwortung von Unternehmen im Blick auf etwaige Menschenrechtsverletzungen innerhalb ihrer Lieferketten. Diesbezüglich gibt es seit 2011 VN-Leitprinzipien, die durch nationale Gesetzgebung näher spezifiziert und verbindlich ausgestaltet werden sollen.²³ Sich selbst mandatierende zivilgesellschaftliche Organisationen nehmen weitreichende Aufgaben in Recherche, öffentlicher Meinungsbildung, Menschenrechtsbildung sowie im informellen und formellen Monitoring wahr; ohne die Beiträge aus der Zivilgesellschaft wäre wirksame Menschenrechtsarbeit auf VN-Ebene gar nicht denkbar. Auch den Religionsgemeinschaften kommt Verantwortung zu. Die Liste der Beispiele ließe sich weiter verlängern.

Pflichtenträger:innen sind aber auch die einzelnen Menschen. Dass es ihnen in jedem Fall obliegt, die Freiheitsrechte anderer zu respektieren, versteht sich dabei von selbst und ist unstrittig; dieser Respekt kann, wenn nötig, auch staatlich erzwungen werden. Aktiv für die Freiheitsrechte anderer Menschen einzutreten, etwa durch Unterstützung humanitärer Organisationen, ist darüber hinaus ein Gebot der Solidarität; auch dies findet weithin Zustimmung. Umstritten bleibt hingegen, ob es darüber hinaus eine moralische Pflicht des Menschen *gegenüber sich selbst* als Subjekt seiner Freiheitsrechte gibt. Für diese Annahme spricht jedenfalls die Tatsache, dass in zentralen Dokumenten regelmäßig auch von der »Unveräußerlichkeit« der Menschenrechte die Rede ist, so etwa in der Präambel der AEMR. Wie Dietmar Willoweit gezeigt hat, kommen die Menschenrechte auch in historischer Perspektive erst mit der klaren Absage an die moralische und rechtliche Möglichkeit einer Selbstversklavung bzw. einer Unterwerfung unter absolute Herrschaft, also mit der Anerkennung ihrer Unveräußerlichkeit, zum Durchbruch.²⁴ Nach Kant (der hier einmal mehr nur exemplarisch genannt werden soll) gibt es eben »die unverlierbaren Rechte«, die der Mensch »nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte«²⁵.

23 Krajewski: A Nightmare or a Noble Dream?

24 Willoweit: Die Veräußerung der Freiheit.

25 Kant: Über den Gemeinspruch, S. 304.

Wir stoßen hier auf den ethischen Grund der Verpflichtung zur Freiheit, nämlich die Würde des Menschen,²⁶ deren Respektierung die Menschen sowohl *einander* als auch *sich selbst* schulden. Bekanntlich weist der Begriff der Menschenwürde eine lange Geschichte auf, die bis in die Antike und die Grundschriften verschiedener Religionen zurückreicht. Im Kontext moderner Menschenrechte erfährt die Idee der Menschenwürde indes eine dezidiert freiheitliche Interpretation. Die Würde des Menschen besteht demnach darin, dass der Mensch – zumindest potenziell – Subjekt von Freiheit und Verantwortung ist. Deshalb steht jedem Menschen eine Achtung zu, die durch Gewährleistung gleicher Freiheitsrechte institutionellen Rückhalt erfährt.²⁷

Im Kontext moderner Menschenrechte ist die Freiheit nicht nur ein rechtlicher Anspruch *des Menschen*; sie stellt zugleich einen rechtsethischen Anspruch *an den Menschen* dar. Während der Anspruch *des Menschen* auf Freiheit rechtlich eingefordert und ggf. auch von Staats wegen durchgesetzt werden kann, gilt dies für die rechtsethische Dimension naturgemäß nicht; ihre Beachtung lässt sich nicht rechtlich erzwingen. Wenn der Sinn für die rechtsethische Fundierung der Freiheitsrechte schwindet, besteht allerdings die Gefahr, dass Freiheitsrechte zunehmend besitzindividualistisch enggeführt werden. Übrig bliebe dann am Ende womöglich nur ein Patchwork positiver Rechtstitel, hinter denen sich Menschen ggf. auch gegeneinander verschanzen könnten. Dagegen bewährt sich die Rechtskultur der menschenrechtlichen Demokratie entscheidend darin, ob es gelingt, ein »anspruchsvolles« relationales Verständnis von Freiheit zu formulieren, das die Menschen – als Individuen und in Gemeinschaft mit anderen – auch fordert.

Dokumente der Vereinten Nationen

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der (1948).

Internationaler Pakt über bürgerliche und Politische Rechte (1966).

Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (1966).

Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (2007).

Erklärung über die Rechte Indigener Völker (2007).

VN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 34 (2011).

26 Walter: Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht.

27 Bielefeldt: Sources of Solidarity, S. 30–35.

- VN-Ausschuss für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, General Comment Nr. 12 (1999).
- VN-Ausschuss für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, General Comment Nr. 14 (2000).
- VN-Leitprinzipien für Wirtschaft und Menschenrechte (2011).

Literatur

- An-Na'im, Abdullahi A.: »Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights«, in: Abdullahi A. An-Na'im/Francis M. Deng (Hg.), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington, D.C. 1990, S. 331–368.
- Bielefeldt, Heiner: *Sources of Solidarity. A Short Introduction to the Foundations of Human Rights*, Erlangen 2022.
- Blickle, Peter: *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München 2003.
- Cusack, Simone/Cook, Rebecca: »Combating Discrimination Based on Sex and Gender«, in: Catharina Krause/Martin Scheinin (Hg.), *International Protection of Human Rights*, Turku 2009, S. 205–226.
- Goldstein, Diane M.: »Whose Vernacular? Translating Human Rights in Local Contexts«, in: Mark Goodale (Hg.), *Human Rights at the Crossroads*, Oxford 2013, S. 111–121.
- Graumann, Sigrid: *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 2011.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992.
- Hogan, Linda: *Keeping Faith with Human Rights*, Washington, D.C. 2015.
- Hopgood, Stephen: *The Endtimes of Human Rights*, Ithaca/London 2013.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten (1797)*, hg. von Georg Wobbermin/Paul Natorp, *Kant's gesammelte Schriften* (= Ausgabe der Berlin-Brandenburger Akademie der Wissenschaften, Band VI).
- Kant, Immanuel: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)*, hg. von Paul Menzer/Heinrich Maier/Max Frischeisen-Köhler, *Kant's gesammelte Schriften* (= Ausgabe der Berlin-Brandenburger Akademie der Wissenschaften, Band VIII).

- Krajewski, Markus: »A Nightmare or a Noble Dream? Establishing Investor Obligations Through Treaty-Making and Treaty-Application«, in *Business and Human Rights Journal* 5, Nr. 1 (2020), S. 105–129.
- Krennerich, Michael: *Soziale Menschenrechte. Zwischen Recht und Politik*, Schwalbach/Ts. 2013.
- Locke, John: *Two Treatises of Government*, London 1689.
- Mahmood, Saba: *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*, Princeton 2016.
- Marx, Karl: »Zur Judenfrage (1844)«, in: *Marx-Engels-Werke*, Berlin 1979, Band 1, S. 347–377.
- Mutua, Makau: »Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights«, in: *Harvard International Law Journal* 42, Nr. 1 (2001), S. 201–245.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- Rhodes, Aaron: *The Debasement of Human Rights. How Politics Sabotages the Ideal of Freedom*, New York/London 2018.
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre* (1928), 7. Aufl., Berlin 1988.
- Shue, Henry: *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Princeton 1980.
- Spivak, Gayatri C.: »Can the Subaltern Speak?«, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, S. 271–313.
- Walter, Christian: »Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht«, in: Petra Bahr/Michael Heinig (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Tübingen 2006, S. 127–148.
- Willoweit, Dietmar: »Die Veräußerung der Freiheit. Über den Unterschied von Rechtsdenken und Menschenrechtsdenken«, in: Heiner Bielefeldt/Winfried Brugger/Klaus Dicke (Hg.), *Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1992, S. 255–268.

Queere Freiheiten und ihre Hindernisse

Elisabeth Holzeithner

Vorbemerkung

Die Freiheit jener Menschen, die sich unter dem queeren Regenbogen versammeln, war lange Zeit und ist immer noch eine höchst prekäre Angelegenheit. Queer ist ein Sammelbegriff für lesbisch, schwul, bisexuell, trans, inter- und nichtbinär geschlechtlich identifizierte Personen, gemeinhin abgekürzt mit dem Akronym LGBTIQA* (ausgehend von den englischen Begriffen, wobei das a für »agender« und der * für die Unabgeschlossenheit des Akronyms steht). Damit wird das Spektrum minorisierter Personen jenes Bereichs benannt, der seit der erweiterten Version der Yogyakarta-Prinzipien – sie buchstabieren die Menschenrechte dieser höchst diversen Personengruppe aus – mit dem weiteren Akronym SOGIESC bezeichnet wird; dies steht für die englischen Begriffe »sexual orientation, gender identity and expression, sex characteristics«. SOGIESC ist demnach nicht auf jene Menschen beschränkt, die jenseits des Mainstreams angesiedelt sind, sondern umfasst etwa auch die Identitäten heterosexueller Cis-Personen, also jener, die im Einklang mit dem ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht sind und sich in Liebesdingen zu Personen des »anderen« Geschlechts hingezogen fühlen.

Hier soll es nun aber um jene gehen, die mit Blick auf SOGIESC marginalisiert waren und es vielfach immer noch sind, und um jene Freiheiten, die ihnen verwehrt wurden und werden. Dafür wird ein gehaltvoller Begriff der Autonomie vorgetragen, der diese über ihre Bedingungen erfasst. Sich autonom entfalten zu können ist charakteristisches Element moderner Rechtsordnungen, deren »konstitutives Prinzip«¹ die Freiheit ist – im Sinne einer gleichen Freiheit aller Rechtssubjekte. Aufbauend darauf wird in aller Kürze dargelegt, in welchen Hinsichten SOGIESC-Freiheiten durch das Recht unzulässige, d.h.,

1 Vgl. dazu auch den Beitrag von Bielefeldt in diesem Band.

nicht zu legitimierende Beschränkungen erfahren und wie Abhilfe zu schaffen sein könnte.

Autonomie und ihre Bedingungen

Autonomie bedeutet, selbst über das eigene Leben bestimmen zu können; in einem grundlegenden Sinn ist damit gemeint, dass Menschen nicht Objekte der Verfügbarkeit anderer sind. Das hier vertretene Verständnis von Autonomie ist kommunikativ und interpersonal. Es lässt Autonomie nicht mit bindungsloser Selbstermächtigung oder mit der freien Wahl im neoliberalen Supermarkt der Lebensmöglichkeiten zusammenfallen, die der Selbstoptimierung dienen sollen. Vielmehr wird Autonomie über jene sozial geschaffenen Bedingungen erfasst, welche die Handlungsfähigkeit von Menschen ermöglichen bzw. einschränken. Autonomie ist somit ein in menschliche Beziehungen eingebettetes Konzept. Bei den Bedingungen der Autonomie handelt es sich, erstens, um einen adäquaten Bereich von Lebens- und Handlungsmöglichkeiten; zweitens, um entsprechende intellektuell-emotionale und körperliche Kapazitäten und, drittens, um die relative Abwesenheit von Zwang und Manipulation.²

Zu den im ersten Punkt genannten Lebensmöglichkeiten gehören großangelegte Lebensentwürfe ebenso wie Möglichkeiten, einzelne Handlungen durchzuführen, die zusammengenommen wiederum Teil eines Lebensentwurfs sein können. Solche Möglichkeiten werden u.a. durch das Recht institutionalisiert, vereinfacht, erschwert oder verhindert. Die Frage, wann ein solcher Bereich adäquat ist, lässt sich nur im Kontext bestimmter Umstände beantworten, die von kulturellen, ökonomischen, geografischen, klimatischen und sonstigen Gegebenheiten geprägt sind. Zweifellos handelt es sich hier um eine normative und im Einzelfall immer wieder umstrittene Frage. Eines der Kriterien, an welchen die Adäquatheit von Lebensmöglichkeiten gemessen werden muss, ist jedenfalls das Prinzip der Gleichheit: Wenn das Recht die Bedingungen von Autonomie für alle gleichermaßen herstellen soll, dann muss es die Tatsache ernst nehmen, dass die Gesellschaft von strukturellen Ungleichheiten durchzogen ist, welche die Lebenschancen der Angehörigen marginalisierter Gruppen wie LGBTIQ^A* in signifikanter Weise verschlechtern.

2 Vgl. Friedman: *Autonomy, Gender, Politics*; Rössler: *Autonomie*.

Die zweite Bedingung von Autonomie liegt im Vorhandensein der Fähigkeit, sich zu den vorliegenden Optionen zu verhalten, sie also wahrnehmen und reflektieren zu können. Dazu gehört auch, neue Lebensmöglichkeiten aufzutun. Man denke nur an die in den letzten Jahren sukzessive an Bedeutung gewinnenden nichtbinären geschlechtlichen Identitäten. Auch die zweite Bedingung kann insofern als soziale Aufgabe verstanden werden, als jeder Person die Möglichkeit gegeben werden soll, sich optimal zu entfalten. Damit ist zunächst die Entwicklungsdimension von emotional-intellektuellen wie körperlichen Fähigkeiten angesprochen: Heranwachsende Personen sollen dabei unterstützt werden, sich zunehmend selbständig auf die Welt hin zu entwerfen. Keineswegs darf diese zweite Bedingung als »Keule« benutzt werden, um Personen aufgrund etwaiger attestierter Mängel die Fähigkeiten zur Selbstbestimmung abzusprechen. Bei Menschen mit Behinderungen ist entsprechend die Rede von »assistierter Freiheit«³. Dieser Begriff sollte aber durchaus verallgemeinernd eingesetzt werden: Menschen sind nicht einfach aus sich selbst heraus frei, und die eigene Autonomie beruht immer auch auf unterstützenden Leistungen, die andere erbringen; sie ist insofern von Grund auf relational.⁴

Um sich, drittens, tatsächlich autonom entscheiden zu können, bedarf es einer Situation, die durch die relative Abwesenheit von Zwang und Manipulation gekennzeichnet ist. Solcher Zwang kann entweder von Dritten erfolgen oder durch das Recht selbst ausgeübt werden, indem es ein Verhalten, wie etwa gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen, bei Strafe verbietet oder das Einnehmen von geschlechtlichen Subjektpositionen von der Erfüllung von Vorgaben abhängig macht, die tief in die Lebensführung und Integrität einer Person eingreifen. Aber bekanntlich schränkt nicht jedes rechtliche Verbot Autonomie in unzulässiger Weise ein; es kann geradezu notwendig sein, um die Autonomie (anderer) zu schützen, indem Verhalten verboten wird, weil es davon Betroffene beeinträchtigt. Die Strafbarkeit sexueller Übergriffe ist dafür ein typisches Beispiel.⁵ Dadurch wird ein rechtlicher Rahmen geschaffen, innerhalb dessen es möglich sein soll, autonom zu leben.

3 Degener: Angemessene Vorkehrungen; Graumann: Assistierte Freiheit.

4 MacKenzie/Stoljar: Relational Autonomy.

5 Rudolf/Eriksson: Women's rights under international human rights treaties.

Hindernisse und Potenziale queerer Freiheiten

Geschlecht und sexuelle Orientierung bezeichnen Existenzweisen,⁶ die der Selbstbestimmung unterliegen. Damit soll nicht behauptet werden, dass Menschen nach Belieben darüber verfügen können. Vielmehr wird das eigene Geschlecht, die eigene sexuelle Orientierung vielfach als schicksalshaft erlebt – als Form der Geworfenheit, die freilich der eigenen Ausgestaltung unterliegt und der Anerkennung durch andere bedarf. Geschlecht wird demzufolge nicht als natürliche Gegebenheit gefasst, sondern als Anerkennungsverhältnis.⁷ Im Zeichen gleicher Freiheit sind die einschlägigen rechtlichen Normen so zu gestalten, dass Geschlechtervielfalt zwanglos ermöglicht wird. Das war und ist nicht der Fall.⁸

Geschlechtliche Autonomie

Intergeschlechtliche Personen wurden im und durch das Recht bis vor wenigen Jahren zum Verschwinden gebracht: Es stellte ausschließlich die Personenstandsoptionen männlich oder weiblich zur Verfügung. Damit wurde intergeschlechtlichen Personen von Grund auf die Anerkennung versagt. Manche Rechtsordnungen, darunter die österreichische und die deutsche, stellen mittlerweile weitere Optionen wie »inter« oder »divers« zur Verfügung, die als positive Anknüpfungspunkte für die individuelle geschlechtliche Identität dienen sollen. Von Selbstbestimmung kann aber insofern keine Rede sein, als der Zugang zu den Varianten der »dritten Option« der Anerkennung durch medizinische Instanzen bedarf; die Grundlage dafür ist der Nachweis einschlägiger Diagnosen.⁹ Damit werden die neuen Kategorien typischerweise auch vor nichtbinär geschlechtlich identifizierten Personen abgeschottet, selbst wenn sie psychiatrische Gutachten vorweisen können, die diesen Status attestieren.¹⁰ All dies läuft der vorgeblichen Intention zuwider, Varianten der Geschlechtsentwicklung und der Geschlechtsidentität im Einklang mit Entwicklungen in der modernen Medizin zu entpathologisieren und der

6 Maihofer: Geschlecht als Existenzweise.

7 Holzleithner: Geschlecht als Anerkennungsverhältnis.

8 Markard: Geschlecht, Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung als Diskriminierungskategorien.

9 Mangold/Markwald/Röhner: Vom pathologisierenden zum selbstbestimmten Geschlechtsmodell.

10 Holzleithner/Benke: Juristische gutachterliche Äußerung.

individuellen Selbstbestimmung anzuvertrauen. Der Zugang zu diesen Subjektpositionen als rechtlich anerkannten Existenzweisen sollte entsprechend offen gestaltet werden. Das gilt für alle Formen körperlicher und psychischer Nichtidentifikation mit einem der konventionellen Geschlechter und der Identifikation mit einer nichtbinären Variante des Geschlechts.

Damit geht auch die Anforderung einher, die körperliche Integrität der betroffenen Personen zu wahren. Bei der Dimension der Entfaltung der eigenen emotional-intellektuellen wie körperlichen Fähigkeiten ist zunächst die Entwicklungsdimension in den Blick zu nehmen. Im Sinne der Autonomie ist hier das »Recht auf eine offene Zukunft«¹¹ ins Spiel zu bringen. Dazu gehört, die Handlungsspielräume nicht schon frühzeitig derart einzuengen, dass Menschen sich im Grunde nur noch einem Schicksal fügen, es aber nicht selbst gestalten können. Das ist aber bei geschlechtskorrigierenden Eingriffen an intergeschlechtlichen Säuglingen der Fall. Indem angeblich ein eindeutiges Geschlecht durch medizinische Interventionen leiblich erzeugt werden soll, kommt es zu erheblichen Verletzungen und empfindlichen Einschränkungen der zukünftigen Möglichkeiten des geschlechtlichen Körpers.¹² Die davon betroffenen Personen wurden und werden darauf konditioniert, ihre körperlichen Charakteristika als pathologisch wahrzunehmen.

Ebenfalls massivem Zwang waren bis vor wenigen Jahren transgeschlechtliche Personen ausgesetzt, die den Wechsel ihres geschlechtlichen Personenstands anstrebten. Dafür waren geschlechtsanpassende Eingriffe erforderlich, die zu einer Annäherung der körperlichen Konfiguration an das Identifikationsgeschlecht sowie zur Reproduktionsunfähigkeit führen mussten. Konstanze Plett hat diesen Zwang treffend als illegitimes »trading« von Menschenrechten charakterisiert – einen »Tauschhandel« zwischen der rechtlichen Anerkennung der geschlechtlichen Identität und der körperlichen Unversehrtheit.¹³ Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat dies mittlerweile als menschenrechtswidrig erkannt.¹⁴ Aber auch nach dem Wegfall des Operationszwangs wird der Zugang zum »anderen« Geschlecht als

11 Feinberg: A Child's Right to an Open Future; dazu Mills: The Child's Right to an Open Future? Lotz: Feinberg, Mills and the Child's Right to an Open Future.

12 Dazu bahnbrechend Beh/Diamond: An Emerging Ethical and Medical Dilemma.

13 Plett: Geschlechterrecht, S. 329.

14 EGMR, Urteil vom 10.03.2015, Nr. 14793/08, Y.Y./Turkey; EGMR, Urteil vom 06.04.2017, Nr. 79885/12, Nr. 52471/13 und Nr. 52596/13, A.P., Garçon and Nicot/France.

jenem, das nach der Geburt zugewiesen wurde, durch restriktive Türhüter¹⁵ eifersüchtig bewacht: Weiterhin sind dafür psychiatrische Gutachten erforderlich. Abhilfe soll ein in Deutschland geplantes Selbstbestimmungsgesetz schaffen, dessen Eckpunkte im Juni 2022 veröffentlicht wurden.¹⁶ Flankiert werden soll es von einem »Gesetz zum Schutz von Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung«, um deren körperliche Integrität zu wahren.¹⁷ Medizinische Eingriffe zur Geschlechtsmodifikation sollen nur zulässig, dann aber auch geboten sein, wenn sie auf eigener autonomer Entscheidung beruhen.

Geschlechtergrenzen werden indes nicht nur von Personen überschritten, die sich mit dem ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht nicht identifizieren. Geschlechternormen greifen auch mit Blick auf die »bloße« Performance, also die Art und Weise, wie sich jemand nach außen gibt und damit auch das eigene Geschlecht darstellt. Bekleidung, Haartracht, Gesicht (geschminkt oder nicht), Accessoires – sie alle unterliegen einer Vergeschlechtlichung, die zu Verhaltensanforderungen auf dem Arbeitsmarkt führen und die überdies den Markt für Güter und Dienstleistungen durchziehen; es ist lukrativer, für zwei Geschlechter zu produzieren. Geschlechtsspezifische Produkte drängen Menschen von klein an zu genderkonformem Verhalten; Verstöße dagegen werden sozial sanktioniert, bis hin zu Gewalt.¹⁸ Dadurch wird die Freiheit, geschlechtsuntypisches Verhalten an den Tag zu legen, massiv eingeschränkt. Jungen und Männer sind davon stärker betroffen als Mädchen und Frauen: Während das Tragen von Hosen durch Frauen sozial unauffällig ist, gelten Röcke und Kleider tragende, geschminkte Männer immer noch als scheinbar beängstigende Ausnahmerecheinungen.

Sexuelle Autonomie

Im Zeichen von queer ist zu bemerken, dass die sexuelle Autonomie für alle Menschen, die nicht heterosexuell leben, erheblich eingeschränkt war. Damit kommt die sexuelle Orientierung ins Spiel – sie bezieht sich darauf, zu welchem Geschlecht (oder welchen Geschlechtern) sich Menschen in sexuellen

15 Holzleithner: Ein Mann vom Lande.

16 BMFSFJ: Eckpunkte des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und des Bundesministeriums der Justiz zum Selbstbestimmungsgesetz (2022).

17 Koalitionsvertrag zwischen SPD, Die Grünen und FDP: Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit (2021), S. 119–120.

18 Holzleithner: Konsum aus Perspektive der Legal Gender Studies.

und in Liebesdingen hingezogen fühlen. Bis vor wenigen Jahrzehnten war der Vorrang der Heterosexualität auch strafrechtlich sanktioniert.¹⁹ Im deutschsprachigen Bereich war die Rede von »gleichgeschlechtlicher Unzucht«, die es galt hintanzuhalten. Einschlägige Strafbestimmungen waren meist ausschließlich gegen sexuelle Begegnungen unter Männern gerichtet; Österreich war einer der wenigen Staaten, die sie auch unter Frauen verboten.²⁰ Der Begriff »Unzucht« zeigt schon deutlich die Verwerflichkeit gleichgeschlechtlicher sexueller Begegnungen an. Als man begann, diese zu entkriminalisieren, blieben meist flankierende Bestimmungen bestehen, um auf Gesetzebene ein (auf konventioneller Moral und religiösen Überzeugungen beruhendes) Unwerturteil zum Ausdruck zu bringen.

Von Freiheit kann im Zusammenhang mit sexueller Orientierung auf einer ganz basalen Ebene nur dann die Rede sein, wenn es keine Strafbestimmungen gibt, die gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen verbieten. In zahlreichen Staaten auf der Welt ist das aber auch heute noch der Fall; mancherorts droht gar die Todesstrafe.²¹ Wenn die einschlägigen Strafnormen aus dem Weg geräumt sind, dann liegt aber solange keine gleiche Freiheit vor, als die Normen von Ehe und Partnerschaft gleichgeschlechtliche Paare ausschließen. In vielen Staaten waren Varianten eingetragener Partner:innenschaften der Trittstein auf dem Weg zur Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare. Es wurde bisweilen als durchaus ironisch angesehen, dass auch in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften lebende Menschen heiraten und sich damit in Fesseln legen wollen – gleichsam das ganze Gegenteil von einem freien Leben. Autonom leben heißt aber eben nicht bindungslos zu leben, und jeder Akt der Autonomie, also der Entscheidung für etwas, bedeutet immer auch, andere Möglichkeiten auszuschließen. Dieses Dilemma der Autonomie, das dadurch gelindert wird, dass wir in der Zeit leben und immer neue Möglichkeiten haben, uns für oder gegen etwas zu entscheiden, hat Hildegard Knief in unnachahmlicher Weise auf den Punkt gebracht: »Will nicht allein sein, und will doch frei sein.«²² Das Lied, »Für mich soll's rote Rosen regnen«, ist nicht zufällig zu einer Hymne der Schwulenbewegung geworden.²³

19 Valentiner: Das Grundrecht auf sexuelle Selbstbestimmung, S. 69–97.

20 Holzleithner: Lesbische Verhältnisse auf dem Hühnerhof.

21 LSVD: LGBT-Rechte weltweit.

22 Knief: Für mich soll's rote Rosen regnen.

23 Popp: »Für mich soll's rote Rosen regnen«.

Angesichts der Vervielfältigung von Geschlechtern und geschlechtlichen Identitäten vervielfältigen sich auch die sexuellen Orientierungen. Damit relativiert sich das herkömmliche Verständnis, dass mit einer sexuellen Orientierung (auch) anatomische Präferenzen verbunden sind. Nur ein Beispiel: Als lesbisch werden Frauen bezeichnet, die sich zu Frauen hingezogen fühlen. Damit mag einhergehen, dass sie keine sexuellen Kontakte mit Menschen suchen, die mit einem Penis ausgestattet sind – egal, ob diese sich als männlich oder als weiblich identifizieren. (Trans-)Frauen mit Penis sind aber ebenfalls Frauen. Die Frage der Anerkennung erweist sich (nicht nur) in diesem Zusammenhang als komplex: Jemanden in der selbst gewählten Geschlechtsidentität anzuerkennen, als Angehörige jenes Geschlechts, mit dem diese Person sich identifiziert, ist unabhängig davon, ob man sich (potenziell) zu dieser Person sexuell hingezogen fühlt. Im Zeichen queerer Autonomie wird bisweilen die »Überwindung [...] vergeschlechtlichter Sexualität«²⁴ gefordert.

Der Unterschied zwischen sexueller Orientierung und Geschlechtsidentität liegt bisweilen – wenn auch nicht in allen Fällen – in der Frage danach, ob ein Outing als Angehörige:r einer bestimmten Gruppe als relevant für ein gutes Leben erachtet wird. Das Ziel vieler Transgender, die einen Personenstandswechsel in das »andere« konventionelle Geschlecht vornehmen lassen (wollen), besteht typischerweise darin, die eigene Geschlechtergeschichte im Verborgenen zu halten und darin »unerkannt« zu bleiben – daher auch die Offenbarungsverbote und die Ablehnung von »deadnaming«, der Verwendung des mit dem bei Geburt zugewiesenen Geschlecht einhergehenden, abgelegten Namens. Viele Transgender wünschen demnach, nicht als Transgender erkannt, sondern schlicht in ihrem angenommenen Geschlecht wahrgenommen zu werden. Im Gegenzug wird ein Outing für Homosexuelle und Bisexuelle typischerweise als erwünscht angesehen, weil dies die Voraussetzung für die Anerkennung in der eigenen sexuellen Orientierung und dann im Leben mit den eigenen Liebespartner:innen ist.

Autonomie im Zeichen von queer ist sichtlich ein komplexer, voraussetzungsvoller Prozess, der individuell ganz unterschiedlich ausfallen kann. Der Begriff queer möchte auch und vor allem dafür sensibilisieren: In seinem Zeichen sollen die Bedingungen für die Vielfalt geschlechtlicher wie sexueller Existenzweisen geschaffen werden. Dies ist weiterhin nicht selbstverständlich. Errungene Freiheiten bleiben prekär; Gewalt gegen sexuelle und geschlechtliche »Abweichler:innen« nimmt wieder zu. Die eigene Position

24 Lembke: Zwischen Würde der Frau, S. 284.

in der Gesellschaft, etwa in sozioökonomischer Hinsicht, entscheidet typischerweise darüber, welchen Wert queere Freiheit hat. Weitere Kategorien, darunter ethnische Herkunft, Nationalität, Religion, Dis/Ability, Alter, spielen ebenfalls eine gewichtige Rolle. Hier gibt es noch viel zu tun.

Literatur

- Beh, Hazel G./Diamond, Milton: »An Emerging Ethical and Medical Dilemma: Should Physicians Perform Sex Assignment Surgery on Infants with Ambiguous Genitalia?«, in: Michigan Journal of Gender and Law 7 (2000), S. 1–63.
- BMFSFJ: »Eckpunkte des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und des Bundesministeriums der Justiz zum Selbstbestimmungsgesetz«, <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/aktuelles/alle-meldungen/eckpunkte-fuer-das-selbstbestimmungsgesetz-vorgestellt-199378> vom 30.06.2022.
- Degener, Theresia: »Angemessene Vorkehrungen«, in: Anna K. Mangold/Mehrdad Payandeh (Hg.), Handbuch Antidiskriminierungsrecht, Tübingen 2022, S. 645–676.
- Feinberg, Joel: »A Child's Right to an Open Future«, in: Joel Feinberg (Hg.), Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays, Princeton 1992, S. 76–97.
- Friedman, Marilyn: Autonomy, Gender, Politics, Oxford 2003.
- Graumann, Sigrid: Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 2011.
- Holzeithner, Elisabeth: »Ein Mann vom Lande. Gesetz und Geschlecht«, in: Christoph Bezemek (Hg.), Vor dem Gesetz. Rechtswissenschaftliche Perspektiven zu Franz Kafkas »Türhüterlegende«, Wien 2019, S. 269–282.
- Holzeithner, Elisabeth: »Geschlecht als Anerkennungsverhältnis. Perspektiven einer Öffnung der rechtlichen Kategorie im Zeichen des Prinzips gleicher Freiheit«, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart Neue Folge 67 (2019), S. 457–485.
- Holzeithner, Elisabeth/Benke, Nikolaus: Juristische gutachterliche Äußerung betreffend das Ansinnen der Beschwerdeführenden Person, ihren im Personenstandsregister bestehenden Geschlechtseintrag »männlich« auf Grund des Umstandes löschen zu lassen, dass ihre psychische Geschlechtsidentität nicht männlich ist, Wien 2022 (Manuskript).

- Holzleithner, Elisabeth: »Konsum aus Perspektive der Legal Gender Studies«, in: Helmut Heiss/Leander D. Loacker (Hg.), Grundfragen des Konsumentenrechts, Zürich/Basel/Genf 2020, S. 109–147.
- Holzleithner, Elisabeth: »Lesbische Verhältnisse auf dem Hühnerhof. Eine rechtliche Groteske als Brennpunkt des Ringens um sexuelle Menschenrechte in Österreich«, in: Zeitschrift für Menschenrechte 14 (2020), S. 7–22.
- Knef, Hildegard: »Für mich soll's rote Rosen regnen«, Decca 1968.
- Koalitionsvertrag zwischen SPD, Die Grünen und FDP: »Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit«, siehe <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/gesetzesvorhaben/koalitionsvertrag-2021-1990800>
- Lembke, Ulrike: »Zwischen Würde der Frau, reduziertem Liberalismus und Gleichberechtigung der Geschlechter – Feministische Diskurse um die Regulierung von Prostitution/Sexarbeit«, in: Susanne Baer/Ute Sacksofsky (Hg.), Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen, Baden Baden 2018, S. 275–304.
- Lotz, Mianna: »Feinberg, Mills and the Child's Right to an Open Future«, in: Journal of Social Philosophy 37 (2006), S. 537–551.
- LSVD: »LGBT-Rechte weltweit: Wo droht Todesstrafe oder Gefängnis für Homosexualität?«, siehe <https://www.lsvd.de/de/ct/1245-LGBT-Rechte-weltweit>
- Mackenzie, Catriona/Stoljar, Natalie (Hg.): Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self, Oxford 2000.
- Maihofer, Andrea: Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz, Frankfurt a.M. 1995.
- Mangold, Anna Katharina/Markwald, Maya/Röhner, Cara: »Vom pathologisierenden zum selbstbestimmten Geschlechtsmodell. Eine grundrechtskonforme Auslegung von ›Varianten der Geschlechtsentwicklung‹ im deutschen Personenstandsrecht«, in: Zeitschrift für Menschenrechte 14 (2020), S. 24–40.
- Markard, Nora: »Geschlecht, Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung als Diskriminierungskategorien«, in: Anna Katharina Mangold/Mehrdad Payandeh (Hg.), Handbuch Antidiskriminierungsrecht, Tübingen 2022, S. 261–301.
- Mills, Claudia: »The Child's Right to an Open Future?«, in: Journal of Social Philosophy 34 (2003), S. 499–509.
- Plett, Konstanze: Geschlechterrecht. Aufsätze zu Recht und Geschlecht – vom Tabu der Intersexualität zur Dritten Option, Bielefeld 2021.

Popp, Wolfgang: »Für mich soll's rote Rosen regnen«. Kultlieder und Kultfiguren der Schwulenbewegung«, in: Barbara Stambolis/Jürgen Reulecke (Hg.), *Good-bye memories? Lieder im Generationengedächtnis des 20. Jahrhunderts*, Essen 2007, S. 371–374.

Rössler, Beate: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Berlin 2017.

Rudolf, Beate/Eriksson, Andrea: »Women's rights under international human rights treaties: Issues of rape, domestic slavery, abortion and domestic violence«, in: *International Journal of Constitutional Law* 5 (2007), S. 507–525.

Valentiner, Dana-Sophia: *Das Grundrecht auf sexuelle Selbstbestimmung. Zugleich eine gewährleistungsdogmatische Rekonstruktion des Rechts auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit*, Baden-Baden 2021.

V Freiheit und Unfreiheit in Gesellschaft und Staat

Freiheit und Authentizität

Manfred Prisching

Die Kuh auf der Weide ist authentisch. Aber auch wenn Ehrlichkeit und Authentizität zu den Sehnsüchten und Ideologien der Gegenwart gehören mögen, sind wohl nicht die Tiere, die in der Ausschnitthaftigkeit ihrer Welt und in der Ausweglosigkeit ihres programmierten Verhaltens gefangen sind, das Modell. Die »Bienenhaftigkeit« der Biene kann kein Vorbild sein, wenn das Wesen des Menschen in Reflexion und damit gewonnener Freiheit besteht. Denn das hat Helmuth Plessner mit dem Begriff der »exzentrischen Positionalität« gemeint: Menschen fallen aus der Natürlichkeit der Welt heraus, sie können sich zu ihr, zu anderen Menschen und zu sich selbst reflektierend verhalten.¹ Sie können »entscheiden«. Das macht ihre Freiheit aus. Diese Freiheit des Denkens und Verhaltens wiederum macht Authentizität zu einem Problem.² Denn nun kann sich der Mensch über sich selbst irren. Er kann andere über sich täuschen. Und er kann überhaupt die Frage stellen: Wer bin ich?

Die moderne Authentizitätsrhetorik

Das Selbstverständnis moderner europäischer Menschen schildert einen ersehnten Zustand, der in Wahrheit für Menschen uneinholbar ist: Selbsterkenntnis, Eigenständigkeit; seinen eigenen Gedanken und Werten, Emotionen, Bedürfnissen und Überzeugungen entsprechend handeln; sich selbst zum Ausdruck bringen.³ Freiheit ist Voraussetzung, um seine Persönlichkeit zu entfalten und seine Authentizität zu entwickeln, und ein semantisches Umfeld von Menschenrechten und Menschenwürde kann diesen Prämissen

1 Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch.

2 Hofer/Rößner: Zwischen Illusion und Ideal.

3 Prisching: Bluff-Menschen.

hinzugesellt werden. Ohne Freiheit keine Authentizität. Ohne Authentizität keine Freiheit.

Wie steht es aber nun erstens mit der Imagination, Auffindung und Entfaltung des wahren Selbst? Die Identitäts- und Individualisierungsideologie tut so, als ob es – irgendwo da »drinnen« – ein besonderes, manchmal sogar als einzigartig konzipiertes Selbst gäbe, welches zu finden und zu entfalten wäre. Zeitgeist- und Lifestyle-Zeitschriften beschäftigen sich fast ausschließlich mit dem Problem, wie man dieses authentische Ich ans Tageslicht oder ins Bewusstsein befördern könnte. Eine Übersteigerung der Selbstbezogenheit findet man im Begriff der Einzigartigkeit (oder »Singularisierung«) einer Person⁴ – wobei eine solche Zuschreibung zeitgeistig immer positiv gemeint ist. (Es geht also um die jeweils eigene Genialität, nicht um das extraordinäre Verbrechertum.)

Zweitens die Darstellung und Inszenierung der Person: Authentisch ist man, wenn man Deckungsgleichheit zwischen Selbst und Erscheinung herstellen kann. Aber man gerät rasch in Widersprüche: Nehmen der Lippenstift oder erst die Schönheitschirurgie etwas von der Authentizität weg oder fühlt man sich erst dann als authentisch (richtig wohl in seiner Haut), wenn man sich kosmetisch und modisch dekoriert hat? Die Menschen westlicher Gesellschaften haben sich an die Freiheit gewöhnt, dass sie mit ihren Identitäten spielerisch umgehen können, und es ist akzeptiert, dass man – besonders in der Jugendphase – ein bisschen mit seiner Person und ihrem Erscheinungsbild »herumprobiert«. Es verbessert das psychische Empfinden, manches verbergen, anderes herausstellen zu können – also »sich« zu modifizieren. Da entfernt man sich von seiner Ursprünglichkeit und fühlt sich doch immer mehr authentisch. Doch es gibt Grenzen: Individualität, die einen aus der Gesellschaft hinauskatapultiert, wird nicht angestrebt. Zudem hält soziale Kontrolle manche »miese« Figuren auf der Spur und macht sie sozial kompatibel – auch wenn ihnen das ein wenig von ihrer Miesling-Authentizität nehmen mag.

Drittens die Ehrlichkeit: Ein authentischer Mensch sagt, was er ist und denkt; er verbirgt sich nicht hinter Ritualen, Dekorationen und Lügen. Wiederum müssen wir mit dem Blick auf die Gesellschaftsverträglichkeit die Sachlage modifizieren. Unumwundene Ehrlichkeit würde das Leben unerträglich machen: wenn die Ehefrau sagt, dass die Heirat ein Fehler gewesen sei; wenn der Arbeitskollege mitteilt, dass er einen noch nie gemocht habe; wenn der

4 Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten.

Lehrer dem Schüler beibringt, dass er für sein Leben nur Übles erwartet.⁵ Man kann nicht so tun, als ob Authentizität immer in Lob mündet. »Authentische Ehrlichkeit« kann brutal sein. Der Prozess der Zivilisation ist deshalb auch als einer des Diskretionsaufbaus zu verstehen. Höflichkeit bedeutet, den anderen nicht permanent mit seiner eigenen Subjektivität zu belästigen: Man möge seine Befindlichkeiten für sich behalten, man möge Distanz wahren, man möge die eigene Privatheit schützen und dem anderen seine Privatheit belassen. Es gehört zudem zu den angemessenen Interaktionsgepflogenheiten, dem anderen sein »Gesicht wahren« zu helfen.⁶ Zivilisierung ist dann in gewisser Hinsicht Entauthentifizierung – und die große Proklamation von Authentizität wäre Zeichen eines Zivilisationsverfalls.

Authentizität als Inszenierung

Man lebt nicht nur mit den anderen, sondern auch mit sich selbst ein wenig besser, wenn man manches beschönigt, uminterpretiert, selegiert. Wenn man das wahre, vollständige Selbst entdeckt, könnte man (nach Sigmund Freud) vor sich erschrecken. Mit der Brutalität des eigenen, unzulänglichen Selbst konfrontiert sein – das verschafft verschwitzte Nächte und depressive Tage.

Ebenso naheliegend ist es, dass man den anderen gegenüber, mit denen man leben muss, seine »schöne Seite« zu zeigen bemüht ist. Man mag diese unterschiedlich komponieren: der sanfte, verständnisvolle Mensch; der Kumpel; der souveräne Denker; die Führungsfigur; der Witzbold; die erotische Frau. Es bedeutet individuelle Freiheit, seine Besonderheit auf diese oder jene Weise zu konstruieren, zumal die Idee, dass man jene Persönlichkeitsausprägung gefunden hat, mit der man zufrieden ist, das Leben angenehmer macht.⁷ Aber es sind natürlich Muster, denen man nacheifert.

Ein bisschen darf geschwindelt werden: Die Führungsfigur will als kompetenter erscheinen, als sie wirklich ist, der Witzbold will wirklich als der geborene Spaßmacher dastehen. Es handelt sich nicht um das stete Bewusstsein von Unehrlichkeit, vielmehr um die Verbesserung seiner Position in einem Gefüge von sozialen Beziehungen.⁸ Das ist doch nur menschlich. Freiheit heißt: sich

5 Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens.

6 Goffman: Interaktionsrituale.

7 Prisching: Bluff-Menschen.

8 Goffman: Wir alle spielen Theater.

von seiner Authentizität nicht bestimmen lassen; denn mit allen diesen Reinterpretationen, mit diesen Fassaden und Palimpsesten, bröckelt die ursprüngliche Authentizität. Man flüchtet vor der Wahrheit in etwas, wovon man sich überzeugen kann, dass es neue, echte, eigentliche Authentizität ist.

Authentizität als Subjektivismus

Abgesehen davon, dass nicht klar ist, wie man die Deckungsgleichheit des wahren und des vorgezeigten Selbst herstellt, würde man mit der Zielsetzung, dieses wahre Selbst unaufhörlich dominieren zu lassen, sozial dysfunktional werden. Subjektivismus bedeutet in diesem Zusammenhang: Man schaut und horcht auf sich. Die eigene Befindlichkeit steht voran. In früheren Zeiten hätte man das als Egoismus, heute wird es öfter als Narzissmus bezeichnet.⁹ Das mag individuelle Freiheit bedeuten, aber um den Preis der Anschlussfähigkeit und der sozialen Einbettung.

Die meiste Zeit ist man in seiner Handlungsfreiheit insofern eingeschränkt, als man bestimmte soziale Rollen auszufüllen hat: Man stellt keine Lehrerin an, damit diese sich selbst verwirklicht. Man braucht keinen Busfahrer und keinen Chirurgen, der andauernd in sich hineinhört, was ihm das innere Selbst zu tun gebietet. Man muss sich in einem sozialen Gebilde in viele Tätigkeiten und Funktionen »fügen« – und das authentische Empfinden beiseite lassen. Reine Authentizitätsumsetzung wäre eine Bedrohung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es mag eine höhere Ebene der Authentizität geben, auf welcher der Chirurg, der gerade ein paar lustlose Routineoperationen absolviert hat, sein Leben als erfüllt betrachtet; aber das heißt nicht, dass er jede alltägliche Notwendigkeit freudig erledigt. Manches tut er »entfremdet«, so wie jeder, als Pflichterfüllung. Was man sinnvoll als Authentizität bezeichnen mag, muss man jedenfalls von einem überhöhten Erwartungsniveau der ständigen emotionalen Erfülltheit herunterstufen.

Authentizität als Argumentationsverweigerung

Moderne Identitätspolitik beruft sich häufig auf Authentizität, ja die Begriffe werden beinahe identisch. Im radikalen Fall aber führt die modische Strö-

⁹ Bierhoff/Herner: Narzissmus.

mung dazu, dass nur eine authentische Person, nämlich eine, die ihr zugehört, für eine Gruppe sprechen darf. Männer dürfen nicht über Frauen reden, Weiße nicht über Schwarze, Vertreter der westlichen Welt nicht über die Einwohner:innen der ehemaligen Kolonien.

Über Authentizitätszuschreibungen findet neuerdings auch die Veredelung primitiver Leidenschaften statt. »Wut« hat etwa in letzter Zeit dadurch eine moralische Aufwertung erfahren, dass ihr im Zweifel die Etikettierung als authentisch gebühren soll.¹⁰ Dem Wütenden wird nicht mehr (wie seinerzeit) geraten, er möge sein Temperament zügeln, um zu einer vernünftigen Diskussion zurückzufinden; vielmehr wird seine Wut als Welt der wahren Empfindung respektiert.¹¹ Der »herrschaftsfreie Diskurs«, den die Aufklärung ins Leben rufen wollte, wird vom angeblich demokratischen »Wutbürger« abgelöst: Nicht der Verstand, sondern das Bauchgefühl ist das Authentische.

Damit werden individuelle Freiheiten ins Anarchische hineindefiniert, während kollektive Freiheiten untergraben werden. Denn nicht immer muss jener »entfesselte Mensch« als authentisch gelten, der – freudianisch gesprochen – seine Aggressions- und Sexualtriebe auslebt. Auch die Taliban könnten sich mit sich im Gleichgewicht fühlen. Vielleicht war Stalin ein »authentischer« Massenmörder. Die Leidenschaften sind nicht das Authentische, das ist bloß eine späte Spiegelung von philosophisch ehrwürdigen Gegensätzen wie Leib und Seele oder Verstand und Gefühl.

Authentizität als psychisches Problem

Authentizität gewinnt trotz der Schwierigkeiten mit ihrer begrifflichen Einkreisung an Reputation, wenn wir uns die umgekehrten Fälle vor Augen führen, die unauthentischen Menschen. Wir wollen die schwer pathologischen Fälle, etwa die notorischen Lügner und Betrüger, beiseitelassen. Während sich der Heiratsschwindler durchaus im Einklang mit sich selbst fühlen kann, gibt es psychische Zustände, die als »Erkrankungen« klassifiziert werden und bei denen sich die Betroffenen selbst nicht »in der Mitte« ihres Daseins fühlen, sondern unter ihrer inneren Zerrissenheit leiden. Die dissoziative Störung ist ein typisches Krankheitsbild: Auf sehr belastende Erlebnisse wird mit der Abspaltung von Erinnerungen oder Persönlichkeitsteilen reagiert. Das Ich spaltet

10 Benz: Fremdenfeinde & Wutbürger.

11 Hessel: Empört Euch!

sich in verschiedene Persönlichkeiten, die jeweils ein Eigenleben führen. Wenn man solche Krankheitsbilder nicht scharf vom Normalverhalten scheidet, sondern graduelle Abstufungen zwischen Erkrankung und psychischer Normalität zulässt, kann man auch von »normalen« Persönlichkeiten sagen, dass sie sich im Sinne dieses Krankheitsbildes inauthentisch fühlen können.

Es gibt aber auch psychische Abnormitäten, bei denen sich die Akteure selbst desto wohler und freier fühlen, je skurriler ihr Verhalten anderen erscheint: Donald Trump fühlt sich in seinem Element, sobald er vor seinen Anhängern auftritt und sich mit ihnen eines Geistes weiß. Ferndiagnosen sind bekanntermaßen unzulässig; aber dass es sich um eine psychische Befindlichkeit handelt, die abgeschwächte Elemente der »dunklen Triade« aufweist, kann man feststellen.¹² Diese Triade beschreibt das Syndrom von Narzissmus (die andern sind dazu da, mich zu bewundern; Selbsterhöhung), Machiavellismus (der Zweck heiligt die Mittel; Manipulationsneigung, Mangel an Empathie) und Psychopathie (der andere ist Objekt; Furchtlosigkeit gegen Konsequenzen, Impulsivität); insgesamt: Unehrlichkeit, Aggressivität, Asozialität. Freilich können sich die entsprechenden Personen selbst wohl und authentisch fühlen, und oft verfügen sie über eine Gefolgschaft, die sie als authentisch empfindet. Trump kennt keine Zweifel an sich selbst, und er ist authentisch und anomal.

Authentizität in Milieu und Gruppe

Person und sozialer Kontext müssen einander entsprechen, nur dann kann Authentizität wahrgenommen werden. Milieuspezifisches Aussehen und Verhalten kann in anderen Milieus als skurril empfunden werden.¹³ Ein evangelikaler Geistlicher, der das Coronavirus »verflucht« und »austreibt«, wird innerhalb seiner Gemeinschaft gefeiert, während er außerhalb Heiterkeit erregt. Von einem Tiroler Gastwirt, der seine winterlichen Gäste mit Ziehharmonika und Lederhose unterhält, darf man vermuten, dass seine Authentizität einem sorgfältigen Arrangement entspringt; die Gäste sind mit ihrer Selbsttäuschung von der folkloristischen »Urigkeit« trotzdem zufrieden. Die Selbstdarstellung von U.S.-Rappern ist insofern schwierig, als es einerseits zu ihrem Image gehört, aus einem kriminellen Milieu zu stammen und ihm irgendwie

12 Prisching: Die geistige Welt des Trumpismus.

13 Vgl. Reichardt: Authentizität und Gemeinschaft.

zuzugehören, andererseits soll ihr erfolgreich-lukratives Geschäft nicht durch lächerliche kriminelle Akte gefährdet werden.

Wenn man mit einem gewissen Image identifiziert wird, verschwimmen oft Selbst und Selbstdarstellung in einer unauflösbaren Synthese: ein berühmter Schlagerstar mit Glamour, ein erfolgreicher Start-up-Manager als cooler Typ, eine Jungschriftstellerin, die nur mit einem farbigen Kapperl auftritt, ein bildender Künstler in seinem abgerissenen Habitus. Sie wissen oft nicht, ob der Habitus, den sie sich zugelegt haben, »äußerlich« oder »innerlich« ist: eine bloße Dekoration? Eine Rolle? Ein angelerntes Verhaltensgerüst? Eine gewordene Einheit? Wenn es sich um »Schaufensterdekoration« handelt, würden sie es niemals zugeben. Auch nicht sich selbst gegenüber, in stiller Stunde?

Authentizität und Opportunismus

Man muss sich mit Spielregeln, die für Situationen gelten, arrangieren. Wenn man es jedoch mit der Situativität, also der jeweils lage- oder themenbezogenen Selbsteinschätzung und Selbstdarstellung, zu weit treibt, gerät man in den Ruch des Opportunismus (»eine Fahne im Wind«). Man wird als nicht authentisch angesehen, sondern als Blender, als Bluffer, als Schwindler.

Insbesondere gehört es zum politischen Legitimationsglauben, dass Politiker authentisch sein müssen. Die Politikerin muss ehrlich wirken, auch wenn sie realistisch auf einem freien Wählermarkt Stimmenmaximierung betreiben muss, um ihre Macht zu erhalten. Sie muss ihre Menschlichkeit und Volksnähe zum Ausdruck bringen. Sie muss das Volk »repräsentieren« (und dennoch besser sein als die Wählerschaft, denn die Ansprüche an sie werden weit höher angesetzt als die Ansprüche der Repräsentierten an sich selbst). Politikerinnen wirken in erster Linie über Medien: Sie müssen also ihre Nichtinszeniertheit medienkompetent inszenieren. Wenn die Politikerin in aller Naivität glauben sollte, dass sie sich im Fernsehambiente so zu geben hat, wie sie nun einmal wirklich (also authentisch) ist, wird sie scheitern. Man braucht professionellen Opportunismus; wenn dieser aber ruchbar wird, wird man rasch von des Volkes Zorn hinweggefegt. Die inszenierte Nähe zum Menschen (»Mensch wie du und ich«), die vorgegebene Gewissensorientierung (»hier stehe ich, ich kann nicht anders«), das unrealistische, das Gefüge von Vorderbühne und Hinterbühne aufhebende Transparenzversprechen (»alles auf den Tisch legen«) und ähnliche Illusionierungen müssen glaubwürdig – im Fluchtpunkt des Authentischen – vermittelt werden. Das muss man sich

gut überlegen. Doch jede Überlegung über die Vermittlungsoptimierung stört die Authentizität.

Schlussbemerkungen

Die Freiheit des Menschen ist untrennbar mit seiner Authentizität verbunden. Ohne Freiheit (in vielen Dimensionen) gibt es keine Nicht-Authentizität: Man lebt, wie man lebt. Erst menschliche Freiheit schafft eine Kluft zur »Natürlichkeit« des Seins. Doch gerade die Freiheit schafft Probleme, denn Authentizität entsteht unter diesen Bedingungen nicht von selbst. Sie muss »gemacht« werden, so wie alles, was wir mit dem »Kulturellen« verbinden. Wenn wir aber die Authentizität als etwas Gewachsenes, Gewordenes und Ursprüngliches betrachten, dann kollidiert sie mit der Freiheit. Sie wäre dann etwas, worüber wir nicht verfügen können. Freiheit und Authentizität sind also sowohl untrennbar als auch unvereinbar.

Das schafft ein Dilemma. Aber die beiden Kategorien sind Elemente jener unauflösbaren Spannungen, die wir auch anderswo finden: bei Individuum und Gesellschaft, Person und Kultur, Mensch und Rolle, beim Einzelnen und seinem Milieu. Authentizität gebote Spontanität, Zivilisation erfordert einschränkende und selbstkontrollierende Höflichkeit. Authentizität würde heißen: sich bestenfalls mit minimaler Reflexion in sozialen Situationen bewegen und weitgehend »aus sich heraus« interagieren; doch kann man sich soziale Interaktion schwerlich ohne einen Hauch von Selbstpräsentation, Identitätsbeschönigung und Inszenierung vorstellen. Reflexion bricht Authentizität; doch den völlig unreflektierten Menschen kann man sich als Ideal auch nicht vorstellen. Freiheit bedeutet: sich in seinem authentischen Sein wohl und geborgen fühlen; und ebenso: sich von seiner Authentizität nicht bestimmen lassen, sondern über sie verfügen.

Lebenspraktisch müssen wir mancherlei Unvereinbarkeiten oder Ambiguitäten dieser Art auflösen, und wir schaffen es auch. Meistens können wir, trotz aller Vielschichtigkeit und Diffusität, Einigkeit darüber erzielen, ob wir in konkreten Fällen und bei konkreten Menschen das Vorhandensein oder den Mangel an Authentizität beobachtet haben. Wir müssen uns deshalb, trotz aller Dilemmata, vom Begriff der Authentizität nicht verabschieden.

Literatur

- Benz, Wolfgang (Hg.): Fremdenfeinde & Wutbürger. Verliert die demokratische Gesellschaft ihre Mitte? Berlin 2016.
- Bierhoff, Hans-Werner/Herner, Michael Jürgen: Narzissmus – die Wiederkehr, Bern 2011.
- Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, 10. Aufl., Frankfurt a.M. 2013.
- Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, 4. Aufl., München/Zürich 1983.
- Hessel, Stéphane: Empört Euch!, 11. Aufl., Berlin 2011.
- Hofer, Michael/Rößner, Christian (Hg.): Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs, Regensburg 2019.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), 2. Aufl., Berlin 1965 [1975].
- Prisching, Manfred: Bluff-Menschen. Selbstinszenierungen in der Spätmoderne, Weinheim 2019.
- Prisching, Manfred: Die geistige Welt des Trumpismus, in: Hans-Peter Rodenberg (Hg.), Trump – Politik als Geschäft, Berlin 2017, S. 27–55.
- Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017.
- Reichardt, Sven: Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren, Berlin 2014.
- Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1986.

Freiheit als Mythos am Beispiel der USA

Carmen Birkle

Freiheit ist ohne Zweifel eines der wichtigsten Konzepte in der U.S.-amerikanischen Geschichte, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Bereits die ersten puritanischen Gruppen, die sich ab 1620 im heutigen Neuengland vermehrt ansiedelten, waren vom Wunsch nach religiöser Freiheit getrieben. Die USA als Nation entstand als Folge eines Strebens nach Unabhängigkeit vom britischen König, nach Freiheit von Parlamentsentscheidungen, bei denen die Kolonien kein Mitspracherecht hatten, von denen sie aber direkt betroffen waren. Die Befreiung der versklavten Menschen, die Emanzipation der Frauen ebenso wie die der indigenen Bevölkerung sind zentrale Entwicklungsstränge der nationalen Entwicklung der USA. Das puritanische Erbe führte in säkularer Form zum von John O'Sullivan 1845 deklarierten *Manifest Destiny*, d.h. in die Vorstellung, von Gott dazu berufen zu sein, den ganzen amerikanischen Kontinent in Besitz zu nehmen, und mündete in den Glauben an einen U.S.-amerikanischen Exzeptionalismus. Dieser äußert sich bis heute in missionarischen Vorstellungen davon, unterdrückten Völkern Demokratie bringen zu wollen. Die Menschen innerhalb der U.S.-amerikanischen Gesellschaft fordern Freiheiten und lehnen das Eingreifen des Staates bzw. der zentralen Regierung in die Angelegenheiten der Einzelstaaten und des einzelnen Menschen ab. Allen stehe die Realisierung des amerikanischen Traums zur Verfügung, wenn man nur hart genug dafür arbeite. Freiheit, so klingt es, ist nicht nur gesellschaftliches Ideal, sondern gelebte Realität. Dennoch kann und muss man in Bezug auf die USA von Freiheit als einem Mythos sprechen. Wie lässt sich das erklären?

Um diese Aussage zu verstehen, muss zunächst einmal kurz der Begriff Mythos diskutiert und das Freiheitskonzept etwas näher betrachtet werden. Mythen, so erläutert Heike Paul in ihrer Studie »The Myths That Made America«, sind populäre und wirkmächtige Erzählungen, die zentral für die Herausbildung amerikanischer Identitäten wurden und bis heute sind.

Freiheit ist nicht unter den Mythen, die sie diskutiert, aber das Recht auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück sind die abstrakten übergeordneten Konzepte, die allen von ihr genannten Mythen innewohnen, wie z.B. dem Mythos der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus, dem Pocahontas Mythos, dem Mythos des Gelobten Lands, der Gründerväter, des Schmelztiegels, des amerikanischen Westens und des *Self-Made Man*.¹ Wie diese Mythen durchsetzt Freiheit das Denken und Handeln der U.S.-amerikanischen Nation und wirkt über die Jahrhunderte hinweg produktiv. Der Freiheitsgedanke prägt das U.S.-amerikanische Bewusstsein, gibt ihm Stolz auf die Nation und setzt die USA in positivem Sinne von anderen ab. Doch ein Mythos hat immer auch die Eigenschaft, sich ein wenig den tatsächlichen Realitäten zu entziehen, negative oder widersprüchliche Phänomene zu ignorieren und ausschließlich die positiven Aspekte zur Identifikation in den Vordergrund zu stellen. Der U.S.-amerikanische Historiker Eric Foner beschreibt Freiheit in den USA als mythisches Ideal,² und John Stuart Mill, in seinem Essay »On Liberty« (1859), setzt Freiheit der Tyrannei der Mehrheit gegenüber, die in das Leben einzelner im Namen der Freiheit eingreife.³ Wenn ich Freiheit also als einen Mythos bezeichne, dann nicht, um ihn in Frage zu stellen oder als falsch zu klassifizieren, sondern um deutlich zu machen, dass mit den kulturellen U.S.-amerikanischen Vorstellungen immer auch andere Perspektiven mitschwingen, die die idealisierten Freiheitserzählungen historisch spezifisch relativieren und ihnen andere Narrative gegenüberstellen. Im Folgenden möchte ich anhand von drei zentralen Ereignissen bzw. Phänomenen multiperspektivisch Freiheit als Mythos vorstellen. Ich beginne mit dem Puritanismus im 17. Jahrhundert, diskutiere die Bedeutung und Folgen der Unabhängigkeitserklärung und des Bürgerkriegs und beleuchte die Rolle der Freiheitsstatue für die U.S.-amerikanische Einwanderungspolitik. Auch Literatur trägt zur Schaffung, Perpetuierung, aber auch zur Kritik an der Art des gelebten Ideals bei und kann Symbole des Widerstandes gegen Unterdrückung bieten, wie Suzanne Collins' »The Hunger Games«-Trilogie zeigt.⁴

1 Paul: The Myths That Made America.

2 Foner: The Story of American Freedom.

3 Mill: On Liberty.

4 Collins: The Hunger Games.

Der Puritanismus und die Unfreiheit der anderen

Die ersten puritanischen Gruppen kamen 1620 aus England, wo sie wegen ihres Glaubens verfolgt wurden und sich religiöse Freiheit in der Neuen Welt erhofften. Ihre Vorstellung, die anglikanische Kirche vom katholischen Pomp und übertriebenen Ritualen zu reinigen, stieß auf Widerstand, und obwohl sich Heinrich VIII vom Papst losgesagt hatte und unter Elisabeth I in der Kirchenpolitik ein Mittelweg eingegangen worden war, ging ihnen die Reform nicht weit genug u.a. weil sie nach wie vor selbst nicht predigen durften. Der englische König James I aber sah in ihnen eine Gefahr, da sie die Notwendigkeit der Bischöfe in Zweifel zogen, die den König stützten. »No bishops no king« bringt die Angst James I zum Ausdruck. Die puritanischen Gläubigen wanderten zunächst nach Holland aus, wo sie aber ihre eigene Kultur gefährdet sahen. Sie sahen die neue Welt als das *Promised Land* der Bibel und kamen mit einem missionarischen Gedanken: sie wollten der indigenen Bevölkerung das Christentum bringen im Tausch gegen Land. Dass sie dann später selbst Menschen, die anderer Meinung waren und die »City upon a Hill«⁵ in Frage stellten, als *Dissenters*, als Abtrünnige, sahen, wie z.B. Roger Williams (1603–83) und Anne Hutchinson (1591–1643), ist eine tragische Ironie.

Frauen, die sich der puritanischen Autorität widersetzten und sich die Freiheit nahmen zu schreiben oder in der Öffentlichkeit zu sprechen, mussten im besten Falle mit Verachtung, im schlimmsten Fall mit Verbannung rechnen. So schrieb zum Beispiel der Gouverneur der Massachusetts Bay Colony John Winthrop (1588–1649) über Anne Yale Hopkins (13. April 1645):

»[She has] fallen into a sad infirmity, the loss of her understanding and reason. [...] if she had attended her household affairs, and such things as belong to women, and not gone out of her way and calling to meddle in such things as are proper for men, whose minds are stronger etc., she had kept her wits, and might have improved them usefully and honorably in the place God had set her.«⁶

Anne Hutchinson war eine der ersten amerikanischen Feministinnen, die von John Winthrop mit den Worten kritisiert wurde: »[...] after her time was fulfilled, ... [she] was delivered of a monstrous birth, which, being diversely related in the country, [was] declared by Mr. Cotton to signify her error in de-

5 Winthrop: A Model of Christian Charity.

6 Winthrop: Mrs. Hopkins, S. 55.

nying inherent righteousness [...]»⁷. Sie äußerte sich öffentlich und kritisierte die puritanischen Prediger. Sie wollte selbst in der Öffentlichkeit sprechen, organisierte private und öffentliche Versammlungen vor allem für Frauen, bei denen sie über Religion sprach; sie negierte die Relevanz der Prediger als Vermittler für sie selbst, um mit Gott zu sprechen; diese seien in vielen Fällen nicht von Gott auserwählt worden und hätten daher keine Autorität in religiösen Fragen. Sie verhielt sich nicht so, wie es die Geschlechterordnung der Zeit vorschrieb und blieb nicht im häuslichen Raum. Auch schlossen sich ihr andere Frauen an, die gegen ihren Status als Menschen zweiter Klasse protestierten. Hutchinson wurde wegen Gotteslästerung angeklagt, da sie von den Gesetzen abweiche (*Anti-Nomianism*). Sie konnte sich in der Gerichtsverhandlung sehr gut verteidigen, kannte teilweise die Schriften besser als ihre Ankläger, aber ihr Anspruch, direkt mit Gott in Kontakt zu stehen, war für die Prediger nicht akzeptabel. Sie wurde nach Rhode Island verbannt und starb dort bei einem Angriff der Indigenen. Nach ihrer Verbannung wurden die schon zuvor sehr strikten Regeln für Frauen in der Öffentlichkeit noch verschärft.

Einer der größten Kritiker der puritanischen Hypokrisie war der amerikanische Autor Nathaniel Hawthorne (1804–64), der in seinen Romanen und Kurzgeschichten, wie z. B. »The Scarlet Letter« (1850) und »Young Goodman Brown« (1835), die Doppelmoral des Puritanismus und dessen Einschränkung der Freiheit der Abtrünnigen, enthüllte. Freiheit, so zeigte Hawthorne, schloss nicht die Freiheit der anderen ein.⁸

Die Unabhängigkeitserklärung und die Ungleichheit der anderen

Die Erklärung der Unabhängigkeit von Großbritannien 1776 ist das zentrale Ereignis im Freiheitsstreben der amerikanischen Kolonien. Der Erklärung waren zahlreiche Konflikte vorausgegangen, wie z. B. die Besteuerung von Produkten, die aus England eingeführt werden mussten, bewaffnete Zusammenstöße von *Patriots* (Freiheitskämpfer) und *Loyalists* (Anhänger des Königs) oder die Boston Tea Party, bei der 1773 Amerikaner als Mohawks verkleidet Tee der East India Company aus Protest im Meer versenkten. Schließlich einigten sich die damaligen 13 Kolonien auf den Text der Unabhängigkeitserklärung, der ihre

7 Winthrop: Anne Hutchinson, S. 58.

8 Hawthorne: The Scarlett Letter; Hawthorne: Young Goodman Brown.

Loslösung von England und damit auch Europa erklärte, die dann im Revolutionskrieg (1775–83) erkämpft wurde. Zentrale Aussage der Erklärung ist der Satz: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness.«⁹ Damit wurde das Ideal der Freiheit schriftlich und als ein Recht deklariert, das unveräußerlich sei und notwendig, um Gutes tun zu können. Dennoch meinte »all men« nicht alle Menschen, sondern nur weiße Männer mit einem gewissen finanziellen Status. Ärmere Männer, Frauen, Versklavte und die indigene Bevölkerung waren von dieser Gleichheit und Freiheit ausgenommen, ein Paradoxon der U.S.-amerikanischen Geschichte. Die *peculiar institution* der Sklaverei betrachtete und behandelte die versklavten Menschen afrikanischer Herkunft als Besitz (*chattel*), der misshandelt wurde und ohne Rechte war und jederzeit gekauft oder verkauft werden konnte. Die ehemals versklavte Sojourner Truth (ca. 1797–1883) sprach 1851 bei einer Frauenrechtsversammlung in Akron, Ohio, und forderte ihre Rechte als Frau und Schwarze ein (»Aren't I a Woman?«).¹⁰ Obwohl der Bürgerkrieg (1861–65) mit Abraham Lincolns (1809–65) »Emancipation Proclamation« (1863) und den 13., 14. und 15. Zusätzen zur Verfassung den ehemals Versklavten die Befreiung von der Sklaverei, die Staatsbürgerschaft und den männlichen Schwarzen das Wahlrecht gaben und sie damit frei und gleich vor dem Gesetz sein sollten, zeigt die Geschichte, dass sie bis heute von Diskriminierung und Rassismus betroffen sind. Der Ku-Klux-Klan, der noch immer existiert, wurde bekannt für seine Lynchjustiz; die sogenannten Jim-Crow-Gesetze sorgten für Ungleichbehandlung u. a. bei der Ausübung des Wahlrechts; die »Separate but Equal«-Entscheidung des Supreme Court 1896 im Fall von *Plessy vs. Ferguson*, die Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 60er Jahre und die Black Lives Matter-Bewegung sind Zeugnisse für Freiheit als Mythos für die schwarze Bevölkerung.

Ebenso wenig waren die Frauen »gleich und frei«, da sie dem Mann im Haus (z. B. Vater, Ehemann, Bruder) untergeordnet und nicht rechtsfähig waren, ihr Besitz automatisch an den Ehepartner übergang, nicht wählen durften und vieles mehr. Auch wenn Abigail Adams (1744–1818) schon 1776 ihren Mann John Adams (1735–1826), den späteren zweiten Präsidenten der USA, in einem Brief gebeten hatte, an die Situation der Frauen bei der Abfassung der Unabhängigkeitserklärung (»Remember the Ladies«) zu denken, so war John

9 Declaration of Independence.

10 Truth: Aren't I a Woman?

Adams' Weigerung, sich dem »Despotism of the Peticoat [sic!]«¹¹ zu unterwerfen, symptomatisch für den Widerstand gegen die Emanzipation der Frauen und deren Teilhabe an politischer Ordnung bis ins frühe 20. Jahrhundert, als mit dem 19. Zusatz zur Verfassung 1920 alle Frauen das allgemeine Wahlrecht in den USA erhielten. Noch 1848 hatten Frauen, wie zum Beispiel Elizabeth Cady Stanton und Lucretia Mott, die Seneca Falls Convention einberufen, deren Erklärung (Seneca Falls Declaration of Sentiments and Resolutions) die Unabhängigkeitserklärung umschrieb (»all men and women are created equal«) und statt des britischen Königs alle Männer generell mit ihren Vorwürfen adressierte. Die indigene Bevölkerung musste sogar bis 1924 warten, um die Staatsbürgerschaft zu erhalten und zum Teil bis 1957, bis sie in allen Bundesstaaten das Wahlrecht hatten. Damit wird deutlich, dass der moderne Freiheitsbegriff immer mit dem Ausschluss bestimmter Gruppen verbunden war. In der Zeit der Aufklärung, und in diese Zeit fällt die Unabhängigkeitserklärung, war das Subjekt der Freiheit immer männlich und weiß gedacht.

Immigration und das Un-Amerikanische der anderen

»In the Land of the Free« (1892) ist der Titel einer Kurzgeschichte der chinesisch-amerikanischen Autorin Sui Sin Far (1865–1914), in der eine chinesische Frau mit ihrem in China geborenen Sohn in die USA zurückkehrt, der kleine Sohn aber ohne gültige Papiere nicht einreisen darf. Er muss zehn Monate in einer Missionsschule bleiben, bis sich die Eltern das Recht auf ihr Kind mit hohen Kosten erstreiten. Das Kind erkennt jedoch seine Eltern nicht mehr.¹² Die ironische Titulierung »In the Land of the Free« zeigt, dass der Anspruch der USA, ein Land der Freiheit zu sein, dass Personen, die einwandern wollen, mit offenen Armen empfängt, im Widerspruch zu dieser Handlungsweise steht. Für offene Einwanderungspolitik stehen die Freiheitsstatue mit dem Gedicht von Emma Lazarus (1849–87), »The New Colossus« (1883), auf ihrem Sockel mit der einladenden Geste eines »world-wide welcome« für die »huddled masses yearning to breathe free«¹³. Dass die USA Einwanderung nicht einhellig und ohne Einschränkungen befürwortet, macht auch Thomas Bailey Aldrich in seinem Gedicht »Unguarded Gates« (1892) deutlich, in dem er ausruft: »Oh Liber-

11 Adams/Adams: Remember the Ladies, S. 77.

12 Far: In the Land of the Free.

13 Lazarus: The New Colossus.

ty, white Goddess! Is it well to leave the gates unguarded?»¹⁴ Sui Sin Fars Kurzgeschichte bestätigt das, was durch den Chinese Exclusion Act bereits 1882 gesetzlich verankert wird: Die USA sind nicht für alle, die einwandern wollen, das Land der Freiheit und unbegrenzten Möglichkeiten. Ganz im Gegenteil, entweder werden die Menschen von der Einwanderung abgehalten oder über lange Zeit festgehalten, eingesperrt und von ihrer Familie getrennt, bis diese, meist unter großen finanziellen Anstrengungen, vielleicht zu ihrer Familie zurückkehren dürfen. Der Dillingham Report (1908–11) bereitete schließlich das Einwanderungsgesetz von 1921 (Johnson Quota Act oder Emergency Quota Act) und von 1924 (Johnson-Reed Act) vor, die beide Quotierungen für bestimmte ethnisch-nationale Gruppen vorsahen. Selbst wenn Menschen es geschafft hatten, einzuwandern, erlebten sie Ablehnung durch die Know-Nothing-Partei und die sogenannten Nativisten, die, obwohl selbst mit Migrationshintergrund, die neue Einwanderung als Gefahr für die USA sahen und sie als un-amerikanisch bezeichneten.

Mythos und der Wille zur Freiheit

In der U.S.-amerikanischen Literatur ist Freiheit omnipräsent. In »Civil Disobedience« (1849) thematisiert Henry David Thoreau (1817–62) die Meinungs- und Gedankenfreiheit, die selbst in tiefsten Gefängnisgewölben niemandem genommen werden könne.¹⁵ Nach dem (angeblichen) Tod ihres Mannes erlebt Louise Mallard in Kate Chopins (1851–1904) Kurzgeschichte »The Story of an Hour« (1894) ein erstes Gefühl von Freiheit und ruft aus »Free! Body and soul free!«¹⁶ in der Hoffnung, einen Neubeginn starten zu können, nur um ihrem Mann plötzlich gegenüberzustehen und einem Herzinfarkt zu erliegen. Die Versuche der Versklavten im 19. Jahrhundert, in den Norden der USA oder nach Kanada in die Freiheit zu flüchten, sind in den *slave narratives* niedergeschrieben ebenso wie in Romanen wie Harriet Beecher Stowes (1811–96) »Uncle Tom's Cabin« (1851) und Mark Twains (1835–1910) »Huckleberry Finn« (1884).¹⁷ Der »Mocking Jay« der »Hunger Games«-Trilogie (2008–10) von Suzanne Collins (*1962), auf dem Boden der postapokalyptischen und gleichzeitig kolonialen

14 Aldrich: *Unguarded Gates*.

15 Thoreau: *Civil Disobedience*.

16 Chopin: *The Story of an Hour*, S. 215.

17 Stowe: *Uncle Tom's Cabin*; Twain: *Huckleberry Finn*.

USA spielend,¹⁸ ist über die Fiktion der Kämpfe der 13 Distrikte gegen einen Diktator hinaus zu einem mythischen Symbol von Widerstand und Rebellion für Freiheit u. a. im heutigen Thailand und in Myanmar geworden. Der Mythos lebt ebenso wie der Wille zur Freiheit, wie seit 2022 der Widerstand der Ukraine im Kampf gegen die russische Invasion beweist.

Mit den USA, dem Land der unbegrenzten Möglichkeiten, in dem der amerikanische Traum einen Aufstieg vom Tellerwäscher zum Millionär oder von »rags to riches« suggeriert, verbindet sich ein Mythos, der Freiheit proklamiert, diese Freiheit aber schon vor der offiziellen Gründung der Nation limitierte. Freiheit in den USA ist ein Mythos, der Identifikationspotenzial bietet, dieses aber im Laufe der Geschichte nur bestimmten Personengruppen zugänglich gemacht hat. Dass dieser Mythos wirkmächtig ist, zeigt sich daran, dass Freiheit immer wieder neu gedeutet wird, das Ideal mit der Wirklichkeit konfrontiert und in all seinen Schattierungen wahrgenommen wird. Freiheit als Mythos in den USA muss mit vielen Akteur:innen diskutiert und aus zahlreichen Perspektiven betrachtet werden, damit »Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness« (immer wieder) neu und inklusiver verstanden werden können.

Literatur

- Adams, Abigail/Adams, John: »Remember the Ladies (1776)«, in: Mary B. Norton/Ruth Alexander (Hg.), *Major Problems in American Women's History: Documents and Essays*, Lexington 1996, S. 77–78.
- Aldrich, Thomas Bailey: »Unguarded Gates (1892)«, <http://xroads.virginia.edu/~CAP/LIBERTY/aldrichp.html> vom 09.03.2022.
- Chopin, Kate: »The Story of an Hour (1894)«, in: Sandra Gilbert (Hg.), *The Awakening and Selected Stories*, New York 1986, S. 213–215.
- Collins, Suzanne: *The Hunger Games, Trilogy*, New York 2008–2010.
- »Declaration of Independence«, in: National Archives, siehe <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>
- Far, Sui Sin: »In the Land of the Free (1909)«, in: Catherine Falvey (Hg.), *Mrs. Spring Fragrance (1912)*, Albany, NY 1994, S. 106–116.
- Foner, Eric: *The Story of American Freedom*, New York 1998.

18 Collins: *The Hunger Games*.

- Hawthorne, Nathaniel: *The Scarlet Letter and Other Writings: Authoritative Texts, Contexts, Criticism* (1850), New York 2017.
- Hawthorne, Nathaniel: »Young Goodman Brown (1835)«, in: Nina Baym (Hg.), *The Norton Anthology of American Literature* (= Band B: 1820–1865), New York 2003, S. 1263–1272.
- Lazarus, Emma: »The New Colossus (1883)«, in: *Emma Lazarus: Selected Poems and Other Writings*, Peterborough 2002, S. 20.
- Mill, John Stuart: *On Liberty* (1859), Leipzig o.D.
- Paul, Heike: *The Myths That Made America: An Introduction to American Studies*, Bielefeld 2014.
- Stowe, Harriet Beecher: *Uncle Tom's Cabin* (1851), New York 1993.
- Thoreau, Henry David: *Walden, Civil Disobedience, and Other Writings* (1849), New York 2008.
- Truth, Sojourner: *Ain't I a Woman?* (1851), New York 2020.
- Twain, Mark: *Huckleberry Finn: An Authoritative Text; Contexts and Sources; Criticism* (1884), New York 1998.
- Winthrop, John: »A Model of Christian Charity (1630)«, in: Nina Baym et al. (Hg.), *The Norton Anthology of American Literature* (= Band A: Literature to 1820), New York 2003, S. 206–217.
- Winthrop, John: »Anne Hutchinson (1645)«, in: Milton R. Stern/Seymour L. Gross (Hg.), *American Literature Survey: Colonial and Federal to 1800*, New York 1973, S. 56–59.
- Winthrop, John: »Mrs. Hopkins (1645)«, in: Milton R. Stern/Seymour L. Gross (Hg.), *American Literature Survey: Colonial and Federal to 1800*, New York 1973, S. 55–56.

Liberalismus. Konturen der historischen Semantik seit dem frühen 19. Jahrhundert

Jörn Leonhard

»Der Liberalismus will nichts als die Zukunft der Geschichte.«¹ So brachten Liberale im frühen 19. Jahrhundert ihre Vorstellungen auf den Punkt, und so definierte Theodor Mundt, eine der prominentesten Figuren des Jungen Deutschland, den Begriff Liberalismus 1834. Nicht weniger emphatisch äußerte sich wenige Jahre später der Hallenser Student Rudolf Haym in einem Streit um den Begriff Liberalismus: »Wir eben sind die Zeit!«² In einer seit der Französischen Revolution und den Kriegen Napoleons von tiefgreifenden Umbrüchen gekennzeichneten Epoche bot der Liberalismus den Zeitgenossen eine politisch-konkrete und eine universelle, historische Orientierung. Die Berufung auf ihn gab der eigenen Gegenwart einen Ort im historischen Fortschrittsprozess, sie wies dieser Gegenwart eine positive Entwicklungsrichtung zu und sie vermittelte eine suggestive Trennlinie zwischen rückschrittlicher Vergangenheit und verheißungsvoller Zukunft. Aus dem Gegensatz zwischen Rückschritt und Fortschritt ließ sich der eigene geschichtliche Standort ableiten. Der Liberalismus, so eine zeitgenössische Auffassung der 1830er Jahre, schreite »in demselben Maße fort, wie die Zeit selbst, oder ist in dem Maße gehemmt, wie die Vergangenheit noch in die Gegenwart herüber dauert.«³

Politische und universelle Erlösungshoffnungen und vorzeitige Nachrufe, aber auch programmatische Neuerfindungen und Häutungen bilden ein Leitmotiv der Geschichte des Liberalismus. Hinter der vermeintlichen Vagheit

1 Mundt: *Moderne Lebenswirren*, S. 33. Die Überlegungen dieses Beitrags folgen: Leonhard: *Ein historischer Kollektivsingulär*.

2 Haym: *Aus meinem Leben*, S. 110.

3 Wolfgang Menzel: *Die deutsche Literatur*. 2 Theile, Stuttgart 1828, hier zitiert nach: Heine: *Sämtliche Schriften 1817–1840*, S. 450; vgl. Leonhard: *Liberalismus*, S. 309.

und Konturlosigkeit steht eine Vielfalt von emphatischen Definitionen, Skepsis und Kritik, die das Phänomen immer schwerer fassbar zu machen scheint. Insofern gilt Friedrich Nietzsches Diktum, nach dem definierbar nur sei, was keine Geschichte habe, für den Liberalismus in ganz besonderer Weise.⁴ Seine historische Semantik verweist schon innerhalb Europas auf ganz unterschiedliche Bedeutungsschichten.

Was Menschen in Frankreich um 1815 unter den »idées libérales« verstanden, unterschied sich erheblich von »liberalen Ideen« in Deutschland oder den »idee liberali« in Italien. Waren »libéral« und »libéraux« in Frankreich nach 1815 und spätestens nach der Julirevolution von 1830 zu Parteibezeichnungen geworden, weil es seit 1814 eine Verfassung, ein nationales Parlament und das komplizierte Erbe der Revolution gab, blieb das Adjektiv »liberal« für deutsche Zeitgenossen noch lange Ausdruck einer ganz bestimmten, der Aufklärung und der Vernunftidee verpflichteten Gesinnung, eines bestimmten Habitus, der nichts mit Parteien und vor allem nichts mit der radikalen Französischen Revolution zu tun haben sollte. Ausgerechnet die zu Urvätern des europäischen Liberalismus stilisierten britischen Reformer, welche die Katholikenemanzipation und die Wahlrechtsreform von 1832 umsetzten, verzichteten ausdrücklich auf die Selbstbezeichnung »liberal«, die ihrer Meinung nach die Nähe zu den revolutionären Umwälzungen Kontinentaleuropas ausdrückte. Im vermeintlichen Mutterland des bürgerlichen Liberalismus dominierten nicht nur die Namen der aus dem 17. Jahrhundert stammenden aristokratischen Parlamentsparteien, der »Whigs« und »Tories«, sondern auch noch lange ihr exklusiver Politikstil, der mit demokratischer Teilhabe an der Politik kaum etwas zu tun hatte.

Auf was genau sich der Begriff bezog, blieb abhängig von den besonderen historischen Erfahrungen und Erwartungen in den verschiedenen europäischen Gesellschaften: Die erstmals während des Staatsstreichs des jungen Revolutionsgenerals Bonaparte am 18. Brumaire 1799 in Paris an prominenter Stelle verkündeten »idées libérales« wurden zu einem Ausdruck des revolutionären Erbes von 1789, indem sie für den Schutz von bürgerlicher Freiheit und privatem Eigentum gegen die radikalen Revolutionsanhänger standen.⁵ Das machte den Begriff für die bürgerlichen Gewinner der Revolution in Frankreich attraktiv, und zwar über den Untergang Napoleons hinaus. Anders in

4 Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 317.

5 Vgl. Leonhard: »1789 fait la ligne de démarcation«.

Spanien: Als die in Cádiz zusammengetretenen Stände, die Cortes, eine nationale Verfassung verabschiedeten, die eine konstitutionelle Monarchie ohne Inquisition und Kirchenbesitz vorsah, bezeichneten sich die Anhänger als »liberales«. In Deutschland schrieb man um 1815 von den »liberalen Grundsätzen« und blickte zumal in den neuen Rheinbundstaaten auf Frankreich, von dessen fortschrittlichen Institutionen, wie dem napoleonischen »Code civil«, dem modernen Eigentumsrecht oder den Geschworenengerichten, man Reformimpulse für die eigenen Gesellschaften und eine Stabilisierung der eigenen neuen Staatlichkeit erwartete. Doch zugleich blieb die Abgrenzung von der gewaltsamen Revolution leitend, die »liberalen Grundsätze« könnten nur vernünftig und gewaltlos sein. Deutsche Zeitgenossen verbanden um 1815 damit bereits die doppelte Hoffnung der Befreiung von der napoleonischen Militärdespotie und der positiven Freiheit, die auf Verfassung und Nationalstaat zielte.⁶

In dieser Vielfalt von Erfahrungen und Erwartungen bildete der Liberalismus die Spannung zwischen Traditionen und Dynamik ab, zwischen Beharrung und Wandel. Der neue Begriff machte die daraus entstehenden Konflikte erkennbar, aber er entzog sich gerade deshalb auch der Eindeutigkeit. Eines allerdings verband diese unterschiedlichen Übergänge. Die universell gedachte Einheit von Staats- und Gesellschaftsverfassung, der »societas civilis sive res publica«, zerbrach durch die Aufklärung auf programmatischer, durch die Revolutionen auf konkreter politischer Ebene sowie durch den wirtschaftlichen und sozialen Übergang zum bürgerlichen System der Bedürfnisse.⁷ So erfuhren Zeitgenossen die erlebte Geschichte jenseits von Vernunftoptimismus und Entwicklungskontinuum als Abfolge tiefgreifender Umbrüche. Die um 1800 neu entstehenden Ismen standen vor diesem Hintergrund für eine Verzeitlichung, mit der man der Geschichte Herr zu werden glaubte: durch Begründung einer organischen Kontinuität im Konservatismus, in der Zuordnung einer innerweltlichen Zukunftsprojektion für die eigene Gegenwart im Liberalismus, einer Gesellschafts- und Geschichtsutopie im Kommunismus oder im Versuch, in der Erlösungsbotschaft des Nationalismus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenzufügen.

Aber wo und wie setzten sich solche handlungsleitenden Konzepte und Ideen durch, wo und wie prägten sie Gesellschaften konkret? Einerseits dominierte auch hier eine ausgesprochene Vielfalt von Voraussetzungen und

6 Vgl. Leonhard: From European Liberalism to the Languages of Liberalisms.

7 Vgl. Leonhard: Liberalismus, S. 296 und 567.

Handlungsbedingungen, andererseits näherten sich in der Phase der 1860er und 1870er Jahre, nach dem Abschluss der Nationalstaatsbildung in Italien und Deutschland, die Bedingungen der europäischen Gesellschaften tendenziell an. Im Gegensatz zur Vorstellung des 19. Jahrhunderts als Zeitalter des triumphalen Liberalismus dominierten Liberale keinesfalls überall auch politisch die Machtzentren. Wo Liberale in Paris 1848 wie selbstverständlich die konstitutionelle Monarchie gegen die Republik eintauschten, blieb für deutsche Liberale im März 1848 die Republik das Synonym für soziale Anarchie und die Revolution der Straße. Ihnen ging es um Verfassung und Nationalstaat, wo immer möglich nicht auf Barrikaden, sondern in Kooperation mit reformbereiten Regierungen. Seit den 1860er Jahren traten dann überall Parlamente, Wahlen und parteipolitisch organisierte Interessen in den Vordergrund. Mit der Entwicklung eines politischen Massenmarktes mit entsprechenden Kommunikations- und Medienwirkungen ging die energische Organisation politischer, sozialer und ökonomischer Interessen einher. Auch die neuen Herausforderungen der Politik in Europa wurden tendenziell ähnlicher: Nach den Konflikten um politische Partizipation und Repräsentation, Verfassungsgebung und Nationalstaat traten nun neue Phänomene wie die soziale Frage der Industriearbeiter und die Folgen der Urbanisierung in den Vordergrund.

Deutsche Liberale taten sich mit allen diesen Veränderungen schwerer als Liberale in anderen europäischen Gesellschaften. Dazu trug der Widerspruch zwischen einem allgemeinen Männerwahlrecht auf Reichsebene nach 1871 und dem Dreiklassenwahlrecht in Preußen bei, aber auch die ausbleibende Parlamentarisierung des neuen Nationalstaates, in dem sich die konstitutionelle Monarchie vor Oktober 1918 nicht zur parlamentarischen fortentwickelte. Das aus dem frühen 19. Jahrhundert stammende liberale Leitbild des Staatsbürgers, das auf aufgeklärter Gesinnung, Bildung und wirtschaftlicher Unabhängigkeit beruhte, blieb dabei sozial exklusiv. Nur auf kommunaler Ebene, wo das Wahlrecht eingeschränkt blieb, vermochten sich die Liberalen als politische Kraft so erfolgreich zu halten, dass sie politikgestaltend wirken konnten. Die Monopolstellung, die den deutschen Liberalismus als Kern der Nationalbewegung ausgezeichnet hatte und ihm die über den Parteien stehende Rolle einer politischen Garantiemacht der Nationalstaatsgründung eingebracht hatte, konnten Liberale in Deutschland spätestens nach 1880 nicht bewahren. Denn im Gegensatz zu Italien, wo der politische Katholizismus in Opposition zum Nationalstaat verharrte, erkannten die von Bismarck zunächst so verfemten »Reichsfeinde« der Katholiken und Sozialisten das Reich als Handlungs-

rahmen an. Sie etablierten sich als politische Parteien weit erfolgreicher als die Liberalen, die über kein stabiles soziokulturelles Milieu verfügten und unter der Tendenz zur organisatorischen Spaltung litten.⁸

Zumal die konfessionelle Trennlinie die Wirkungsmöglichkeiten und Mobilisierungspotenziale von Liberalen in Europa bestimmte: Während in Deutschland Konservative und Liberale um die Stimmen der protestantischen Bevölkerungsteile konkurrierten, blieben die Nonkonformisten außerhalb der anglikanischen Kirche eines der stabilsten Wählerreservoirs der Liberalen in Großbritannien. Während in Frankreich bereits die von den zurückgekehrten Bourbonen gewährte Chartre Constitutionnelle von 1814 die konstitutionelle Monarchie eingeführt hatte, blieb die Verfassungsgebung für viele Liberale in Deutschland, zumal in Preußen, bis 1848/49 eine Erwartung, war in weiten Teilen Deutschlands jedenfalls keine selbstverständliche Realität. Dennoch war der Liberalismus in Deutschland mehr als eine Verfassungsbewegung. Sein Gesellschaftsideal lief lange Zeit angesichts der von traditionellen Gewerbe- und Produktionsstrukturen bestimmten Situation auf die Idee einer klassenlosen Bürgergesellschaft hinaus. Erst mit dem um 1900 stärker akzentuierten Sozialliberalismus reagierte man langsam auf die notwendige Integration der Industriearbeiter in den neuen Nationalstaat.

Das Gesellschaftsideal des Liberalismus war nicht der »bourgeois« im marxistischen Klassensinne, sondern der »citoyen«, »citizen« und »Staatsbürger«. Aber gerade in Deutschland lief dieses Staatsbürgerideal mit der fortschreitenden Industrialisierung Gefahr, zum bloßen Anachronismus zu werden, der nicht länger schichtenübergreifend integrativ, sondern durchaus klassenbestimmt konfliktverschärfend wirken konnte.⁹ Unter besonderen Bedingungen und bei vorhandener Reformbereitschaft stand der Liberalismus auch dem Adel offen. Das galt nicht nur für Teile des italienischen Adels in der Phase des Risorgimento, für ungarische Magyaren oder den Adel in Polen. Vor dem Hintergrund ganz anderer Traditionsbindungen, die bis zu den Konflikten zwischen Krone und Parlament im 17. Jahrhundert reichten, erwuchs in Großbritannien erst in den 1850er und 1860er Jahren aus einem dezidiert aristokratischen Politikverständnis, dem Ideal der Treuhänderschaft der Whigs für die Freiheitsrechte des englischen Volkes, eine moderne Parteiorganisation und eine Personalisierung der Politik. Charismatische

8 Vgl. Leonhard: *Italia liberale und Italia cattolica*; sowie Leonhard: *Semantische Deplatzierung und Entwertung*.

9 Vgl. Leonhard: »Die Zukunft der Geschichte«?

Führung wie unter Premierminister Gladstone, die Integrationskraft eines historisch begründeten Zweiparteiensystems und die programmatische Öffnung gegenüber der sozialen Frage der Industriearbeiter stabilisierten den parteipolitischen Liberalismus in Großbritannien vor 1914. Aber die Probleme um die Durchsetzung der Home Rule in Irland, die Erfahrung des Krieges und der Aufstieg der Labour Party stellten diese Konstellation nach 1918 in Frage.

Die Abkehr von vermeintlich eindeutigen Niedergangs- und Defizitgeschichten des Liberalismus in Mittel- und Osteuropa bedeutet nicht den Verzicht auf Differenzierung, im Gegenteil. In der relativ größeren Bedeutung von Adel und Bürokratien für den Liberalismus in vielen mittel- und osteuropäischen Gesellschaften bildeten sich historische Entwicklungsunterschiede ab. Aber von hier aus kann und sollte man nicht vorschnell darauf schließen, was Liberale konkret bewirken konnten. Während etwa die Grenzen des parteipolitischen Liberalismus in Deutschland auf Reichsebene nach 1871 immer deutlicher wurden, bildeten Kommunen einen geschützten Handlungsraum. Der Erfolg großer Teile des liberalen Bürgertums lief in Deutschland nicht auf eine politische Machtkontrolle auf Reichsebene hinaus, sondern konzentrierte sich auf die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung Deutschlands zu einem Laboratorium der Moderne, zumal in den Kommunen.

Die historischen Forderungen der Liberalen des 19. Jahrhunderts sind im parlamentarischen Verfassungs- und Rechtsstaat am Beginn des 21. Jahrhunderts weitgehend erfüllt worden. Aber dem scheinbaren Triumph liberaler Prinzipien korrespondiert zugleich ein Bedeutungs- und Funktionsverlust liberaler Parteien in Europa, die den Ausweis ihrer Identität nicht länger im Etikett »liberal« suchen. Den Liberalismus können heute viele politische Akteure für sich reklamieren.¹⁰

Literatur

Doering-Manteuffel, Anselm/Leonhard, Jörn: »Liberalismus im 20. Jahrhundert – Aufriss einer historischen Phänomenologie«, in: Anselm Doering-Manteuffel/Jörn Leonhard (Hg.), *Liberalismus im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2015, S. 13–32.

Haym, Rudolf: *Aus meinem Leben*, Berlin 1912.

¹⁰ Vgl. Doering-Manteuffel/Leonhard: *Liberalismus im 20. Jahrhundert*.

- Heine, Heinrich: *Sämtliche Schriften 1817–1840*, hg. von Klaus Briegleb (= *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden, Band 1*), Frankfurt a.M. 1981.
- Leonhard, Jörn: »Die Zukunft der Geschichte? – Carl von Rotteck und die Widersprüche des deutschen Frühliberalismus«, in: Stefan Gerber/Werner Greiling/Tobias Kaiser/Klaus Ries (Hg.), *Zwischen Stadt, Staat und Nation. Bürgertum in Deutschland, Band 1*, Göttingen 2014, S. 373–389.
- Leonhard, Jörn: »Ein historischer Kollektivsingular: Das Phänomen des Liberalismus in europäischer Perspektive«, in: *INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 5, Nr. 2 (2016), S. 25–33.
- Leonhard, Jörn: »From European Liberalism to the Languages of Liberalisms: The Semantics of Liberalism in European Comparison«, in: *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 8 (2004), S. 17–51.
- Leonhard, Jörn: »Italia liberale und Italia cattolica: Historisch-semantische Ursprünge eines ideologischen Antagonismus im frühen italienischen Risorgimento«, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 80 (2000), S. 495–542.
- Leonhard, Jörn: *Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters*, München 2001.
- Leonhard, Jörn: »Semantische Deplazierung und Entwertung – Deutsche Deutungen von liberal und Liberalismus nach 1850 im europäischen Vergleich«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29, Nr. 1 (2003), S. 5–39.
- Leonhard, Jörn: »1789 fait la ligne de démarcation: Von den napoleonischen idées libérales zum ideologischen Richtungsbegriff libéralisme in Frankreich bis 1850«, in: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung* 11 (1999), S. 67–105.
- Mundt, Theodor: *Moderne Lebenswirren: Briefe und Zeitabenteuer eines Salzschreibers*, Leipzig 1834.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung: »Schuld«, »schlechtes Gewissen«, Verwandtes* (1887), hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari (= *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 5*), 3. Aufl., München 1993 [1967].

Die lichtabgewandte Seite der Freiheit

Sklaverei im frühneuzeitlichen Sachsen

Rebekka von Mallinckrodt

»[...] die Teutschen [haben] niemahls eine Römische Knechtschaft agnosciret [...],« so schrieb der sächsische Jurist Johann Gottfried Schaumburg (1703–1746) nicht ohne Stolz in seiner »Einleitung zum Sächsischen Rechte« 1732: »Die Römer hielten ihre Knechte nicht vor Persohnen, sondern vor Sachen, und pro parte patrimonii. Dahero konten sie verkaufft, verschenckt, getödtet werden. Sie acquirirten ihren Herren, sie konten kein matrimonium eingehen, keine Contracte schlüssen, keine Testamente machen u.s.f. Hingegen waren die Teutschen Knechte weit besserer Condition.«¹ So wie er argumentierten zahlreiche frühneuzeitliche Juristen, wenn sie von einer von der römischen Tradition abweichenden »germanischen Sitte« schrieben, welche die Sklaverei nicht kannte. In Sachsen war diese Ansicht besonders ausgeprägt, da das Land mit dem Sachsenspiegel eine eigene starke Rechts-tradition aufwies.² Zwar musste auch Schaumburg einräumen, dass es in der Lausitz eine Art von Leibeigenschaft gebe,³ im Unterschied zu römischen Sklav:innen wurden Leibeigene jedoch rechtlich als Person angesehen, konnten gerichtlich klagen, als Zeug:innen auftreten, erben und vererben, Eigentum erwerben, heiraten (wenn sie die Erlaubnis dazu erhielten) und genossen zwar keine Freizügigkeit, durften aber auch nicht unabhängig vom Grund und Boden, den sie bewirtschafteten, verkauft werden.

Deutlich wird in den eingangs zitierten Sätzen und in zahlreichen ähnlich lautenden des 16. bis 18. Jahrhunderts, dass persönlichen Freiheitsrechten bereits in der durch Abhängigkeits- und Unfreiheitsverhältnisse geprägten früh-

1 Schaumburg: Einleitung zum Sächsischen Rechte, S. 146, s.a. S. 184.

2 Lingelbach: Der »Codex Augusteus«, S. 266–268; Schmöckel: Das Märchen vom Usus modernus Pandectarum, S. 15 und 18.

3 Schaumburg: Einleitung zum Sächsischen Rechte, S. 148.

neuzeitlichen Ständegesellschaft ein positiver Wert zugemessen wurde – lange bevor sie durch die Formulierung der Menschenrechte und später als bürgerliche Freiheitsrechte in Gesetzesform gegossen wurden. Nach Peter Blickle entwickelten sich gerade aus dem Kampf gegen die Leibeigenschaft persönliche Freiheitsvorstellungen und -ideale. Dies zeigt sich neben zahlreichen Aufständen im Bauernkrieg des 16. Jahrhunderts, aber auch noch im 17. und 18. Jahrhundert durch Flucht, Klagen, Freiheitsprozesse und Freikäufe. Selbst in Bayern, wo im Unterschied zu den nord- und ostdeutschen Territorien die mit der Leibeigenschaft verbundenen (geringen) Abgaben und (wenigen) Dienste weitgehend konstant blieben, kauften und klagten sich immer mehr Untertanen – wo und wann immer sie konnten – aus der Leibeigenschaft frei. »Sklaverei« wurde zum rhetorischen Kampfbegriff für als Unrecht empfundene Abhängigkeitsverhältnisse.⁴

Peter Blickle hat diesem Verlangen nach Freiheit in seinem Opus Magnum »Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten« 2003 ein Denkmal gesetzt. Mit seiner »Geschichte der Freiheit in Deutschland« schrieb er zugleich eine Vorgeschichte der bundesrepublikanischen Demokratie, wie sie bereits in der intensiven Erforschung des neueren Naturrechts und der 48er Revolution zum Ausdruck kam. An sie wollte man als positive Tradition – trotz und gerade wegen des nationalsozialistischen Erbes – historisch anknüpfen. Seit gut zwei Jahrzehnten geraten jedoch in den europäischen Nachbarländern auch solche vermeintlichen Vorläufer und vormodernen Leuchttürme der westlichen Demokratien aus geschlechterhistorischer, aber auch postkolonialer Perspektive zunehmend in die Kritik: Diskutiert werden die ökonomische und persönliche Involvierung westlicher Freiheitsdenker wie John Locke oder Thomas Jefferson in Sklaverei und Sklavenhandel, der Rassismus der Aufklärung wie auch die Blindheit von Zeitgenossen und Forscher:innen für die Freiheitsrechte von Frauen und Versklavten. Da das Alte Reich und seine Territorien aufgrund weniger und kurzlebiger Kolonien in der älteren Historiografie von den Verwerfungen und Hoffnungen der frühneuzeitlichen Globalisierung einschließlich Sklaverei und Sklavenhandel seltsam unberührt erschien, wurden diese Debatten bislang nicht mit gleicher Intensität in der deutschen Öffentlichkeit geführt. Dies ändert sich jedoch durch die aktuelle Forschung.

Immer deutlicher tritt zutage, dass Deutsche nicht nur ökonomisch, sondern auch persönlich als Sklavenhändler, Plantagenbesitzer und -aufseher,

4 Blickle: Frei von fremder Willkür.

Matrosen, Soldaten und Chirurgen auf Sklavenschiffen direkt in den Menschenhandel involviert waren.⁵ Dazu brauchte es keine eigenen Kolonien: Deutsche agierten in den Handelsgesellschaften und Niederlassungen der europäischen Nachbarn. Die Spuren des Sklavenhandels lassen sich dabei nicht nur in den außereuropäischen Kolonien und Handelsplätzen nachzeichnen, sondern reichen bis in die deutschen Territorien und Städte: Deutsche stellten Kapital, Schiffe, Kleidung und Plantagengerät zur Verfügung, sie produzierten Güter, die für Menschen an der afrikanischen Küste getauscht wurden, und konsumierten – u. a. durch Sklavenarbeit hergestellte – Kolonialwaren. In einigen Regionen des Alten Reiches waren die ökonomischen Rückwirkungen dieser Einbindung so bedeutsam, dass sich die dortige Bevölkerung im Verlauf von nur fünfzig Jahren verdoppelte.⁶ Immer häufiger traf man außerdem auch im deutschen »Slavery Hinterland«⁷ auf Menschen afrikanischer, asiatischer oder afroamerikanischer Herkunft, die oftmals unfreiwillig in das Alte Reich gekommen waren.

Wie der Status dieser verschleppten Menschen in Bezug auf ihre Freiheitsrechte einzuschätzen sei, war auch für Zeitgenossen auf den ersten Blick nicht leicht zu erkennen. Im Unterschied zu den außereuropäischen Plantagengesellschaften wurden für den europäischen Kontinent aufgrund der deutlich geringeren Anzahl von Verschleppten zwar einzelne Erlasse, aber kein eigenes Sklavengesetz, wie zum Beispiel der »Code noir« für die französischen Kolonien, verabschiedet. In dem 1724 und 1772 in vier Bänden publizierten »Codex Augusteus«, der die kursächsischen Gesetze seit 1485 systematisch zusammenstellte, kamen weder »Sklaven« noch »Sklaverei« vor. Ausführlich und wiederholt behandelt wurde lediglich der Umgang mit Kriegsgefangenen: Diese mussten binnen 24 Stunden dem General-Auditeur gemeldet und durften weder freigelassen, versteckt, misshandelt noch im Privatbesitz behalten werden (wofür wegen der üblichen »Ranzion«, d. h. des Lösegeldes für den Freikauf von Kriegsgefangenen, ein handfestes ökonomisches Interesse bestand).⁸ Der

5 Vgl. hier nur beispielhaft die aktuellsten Publikationen: Brahm/Rosenhaft: *Slavery Hinterland*; von Mallinckrodt/Köstlbauer/Lentz: *Beyond Exceptionalism*; Wimpler/Weber: *Globalized Peripheries*.

6 Weber: *Germany and the Early Modern Atlantic World*, S. 38.

7 Zum Begriff vgl. Brahm/Rosenhaft: *Introduction*, S. 3–6.

8 Lünig: *Codex Augusteus*, Sp. 2037 (1680), Sp. 2053 (1686), Sp. 2082 (1697), Sp. 2086 (1697), Sp. 2095f. (1700), Sp. 2132 (1708), Sp. 2137f. (1708).

Kurfürst (in diesem Fall Johann Georg III., reg. 1680–1691) behielt sich vielmehr vor

»mit denen Principal-Gefangenen, als hohen Generalen und Standes-Personen, biß auf die Obristen mit eingeschlossen, zusamt dem eroberten Geschütz und Proviand ihres Gefallens zu thun und zu handeln. So sollen auch andere nachgehende Gefangene anderer Gestalt nicht, denn mit Ihr. Churfürstl. Durchl. Vorwissen ranzioniret, oder gewechselt werden.«⁹

Auch wenn der Begriff der »Sklaverei« hier nicht fällt, so wurde in anderen zeitgenössischen sächsischen Rechtstexten in Bezug auf kriegsgefangene Osmanen durchaus explizit von »versklavten Türken« gesprochen, die – wie römische Sklav:innen – verkauft, vererbt und verschenkt werden konnten. Mehr als das: Der Umgang mit dem »Erbfeind« wurde anscheinend zur Blaupause, wie mit Versklavten aus unterschiedlichen Kontexten und Regionen umzugehen sei. So erläuterte Johann Christian König in seiner 1689 bei Gottfried Nicolaus Ittig an der Leipziger Universität verteidigten Dissertation, dass »die Sklaverei gleichsam von neuem eingedrungen ist durch den bisher durch Gottes Gnade glücklich verlaufenen Krieg gegen die Türken, von denen uns sehr viele Sklaven zugefallen sind, [...]«. Und erklärte im Hinblick auf deren rechtliche Behandlung: »Es steht außer Zweifel, dass folglich gegenüber solchen Gefangenen jene alten Rechte, die mit der Sklaverei zusammen- und von ihr abhängen, angewendet werden können, da sie nirgends aufgehoben worden sind.«¹⁰ Dies gelte selbst für die nach einer Freilassung fortbestehenden Patronatsrechte eines ehemaligen Besitzers (welche die Unterscheidung zwischen Versklavten und Freigelassenen stark relativierten): »Und da die besagte Bestimmung in Bezug auf unsere Freigelassenen nirgendwo aufgehoben worden ist, halten wir auch mit Recht an ihr fest [...]. Denn wenn etwas nicht geändert worden ist, warum sollte es dann verboten sein, daran festzuhalten?«¹¹

König verwies hierbei auf die Rezeption des römischen Rechts durch die deutschen Städte und Territorien: Wenn das positive deutsche Recht keine Re-

9 Lünig: Codex Augusteus, Sp. 2259 (1688).

10 König/Ittig: Disputatio Juridica, S. 4: »[...] servitus de novo quasi invasit ex bello huc usque per DEI gratiam fausto contra Turcas, quorum mancipia nobis obvenerunt quàm plurima, [...]«. Ebd.: »quin igitur in tales captivos pristina illa jura servituti cohærentia, & ab ea dependentia applicari possint, extra dubium est, cum nullibi sint sublata : [...]«.

11 Ebd., S. 42 : »Et cum prædicta constitutio quoad nostros libertos nullibi sit sublata, meritò etiam illi inhæremus, [...] quod enim mutatum non est, cur stare prohibeatur?«

gelung kannte – wie hier in Bezug auf die Sklaverei –, galt im frühneuzeitlichen Reich das römische Recht oder aber das Naturrecht als subsidiäres Recht. Juristen des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts gaben hierbei gewöhnlich dem römischen Recht den Vorzug, weil es schriftlich niedergelegt und präziser war.¹² Diese Ansicht teilte Samuel Stryk (1640–1710), seit 1690 Leiter der Juristischen Fakultät an der sächsischen Universität Wittenberg und gleichzeitig Oberappellationsgerichtsrat in Dresden.¹³ Obgleich Stryk betont auf deutsche Rechtsquellen Rücksicht nahm und für seine moderne Auslegung des römischen Rechts berühmt werden sollte, erklärte er: »Wer sich auf das römische Recht berufe, müsse dieses nicht beweisen. Könne die Geltung einer anderslautenden Gewohnheit oder eines Partikularrechts nicht bewiesen werden, gelte das römische Recht.«¹⁴ Es erwies sich somit als folgenreich, dass Sklaverei im »Codex Augusteus« weder ausdrücklich aufgehoben noch abgelehnt worden war.

Georg Adam Struve (1619–1692), Professor an der Universität Jena und Autor eines der meistbenutzten Lehrbücher des römischen Privatrechts, vertrat ebenfalls die Ansicht, dass »Gefangene aus dem Volk der Türken *und anderer unzivilisierter* [im Sinne von heidnischer] *Völker*« als Sklaven betrachtet werden dürfen, da sie gefangene Christen versklavten.¹⁵ Dieser Konnex zu den Türkenkriegen und die Legitimation der Versklavung mit dem Recht der Vergeltung lockerte sich jedoch im Verlauf des 18. Jahrhunderts: Samuel Stryk verwies zwar in seinem 1690 erstmals erschienenen Hauptwerk »Specimen usus moderni Pandectarum« ebenfalls darauf, zitiert wurde in der Folgezeit jedoch vor allem seine allgemeinere Formulierung: »Daraus folgt, dass Tartaren, Türken und Afrikaner [wörtl.: Äthiopier] ebenso wie Sklaven der Römer verschenkt, verkauft und vererbt werden können, wie denn auch die Erfahrung bestätigt.«¹⁶ Auch die Taufe befreite nach Ansicht der meisten zeitgenössi-

12 Aus der Perspektive der sächsischen Spruchpraxis bestätigt dies Kümper: Sachsenrecht, S. 294f. sowie theoretisch und – wenn auch widerwillig – in Bezug auf die Rechtspraxis Schaumburg: Einleitung zum Sächsischen Rechte, S. 24 und 47f.

13 Dies und das Folgende Hof: Samuel Stryk (1640–1710), S. 432–434.

14 Schmöckel: Das Märchen vom Usus modernus Pandectarum, S. 15, der Stryks Ansicht zusammenfasst.

15 Struve: Jurisprudentia Romano-Germanica Forensis, S. 9: »[...] quod à Turcis aliisque barbaricis gentibus capti pro servis inter Christianos censeantur, eò quòd istæ etiam nationes Christianos captivos pro servis habeant.«; Herv. d.Verf.

16 Stryk: Specimen, S. 80, § III: »[...] Ex quo est, quod Tartari, Turcæ & Æthiopes pariter ut Servi Romanorum donari, vendi & legari possint, uti experientia idem comprobat.« Zur

schen Juristen nicht aus dieser Lage.¹⁷ Christian Thomasius (1655–1728), der zwar die Anwendung des römischen Rechts bezüglich der Sklaverei ablehnte, aber ihre Existenz nach dem Natur- und Völkerrecht durchaus bejahte,¹⁸ führte hierfür eine Vielzahl von Gründen an und berichtete von einem türkischen Täufling in Leipzig, dessen Herr, Oberpostmeister Wilhelm Ludwig Daser, »nach der Taufe eben solche Verfügungsgewalt über diesen Sklaven behielt, wie er [sie] zuvor hatte, diesen auch nicht viel später, indem er ihn einem anderen schenkte, weg gab.«¹⁹

Dieses und zahlreiche andere Beispiele belegen, dass es sich bei den oben angeführten Rechtsmeinungen weder um intellektuelle Fingerübungen noch um theoretische Spitzfindigkeiten handelte, zumal die juristischen Fakultäten durch Gutachten in die Rechtspraxis einbezogen waren. August der Starke (reg. 1694–1733) erwarb nicht nur regelmäßig Versklavte in anderen europäischen Ländern – und somit unabhängig von kriegerischen Kontexten –, er präsentierte sie auch öffentlich als solche: Der erste überlieferte »Königlich Polnische und Churfürstlich Sächsische Hoff- und Staats-Calender« von 1728 listete – fein säuberlich getrennt in zwei Spalten – »Neun königl. Frey Mohren, u. zehen Slaven-Mohren« auf, die sich ab 1719 in größerer Anzahl am Dresdener Hof nachweisen lassen.²⁰ Seine Entourage wollte nicht nachstehen: Oberhofmarschall Baron von Löwendahl verfügte über einen auf den Namen Traugott Friedrich getauften »Mohren«, den er »vor etl. Monaten von

Rezeptionsgeschichte vgl. von Mallinckrodt: Sklaverei und Recht im Alten Reich; von Mallinckrodt: *Slavery and the Law in Eighteenth-Century Germany*. Ein Überblicksbeitrag zur Rechtsgeschichte der Sklaverei im Alten Reich ist in Vorbereitung.

- 17 So z.B. Stryk: *Specimen*, S. 80, § III und Thomasius/Koch: *An Mancipia Turcica*, passim. Letztere argumentierten explizit und ausführlich gegen König und Ittig.
- 18 Thomasius: *Dissertationvm Academicarvm Varii Inprimis Ivridici Argvmenti*, S. 832–835.
- 19 Thomasius/Koch: *An Mancipia Turcica*, [nicht paginiert], § III: »[...] Dominus æquè post baptismum Dominium in servum istum retinuit, atqve ante habebat, eumqve non diu post donando alii, alienavit.« Mannsfeld: »Türkische« Kriegsgefangene, S. 42, übersetzt die lateinische Stelle abweichend so, als ob der Postmeister den Jungen nach der Taufe freigelassen hätte. Diese Interpretation lässt aber weder die Übersetzung des Satzes noch des weiteren Satz Umfeldes zu. Thomasius leitet den Abschnitt mit der Feststellung ein, dass die Freilassung [durch die Taufe] auch nicht durch Sitten oder Gebräuche und damit das Gewohnheitsrecht eingeführt worden sei.
- 20 *Königlich Polnischer und Churfürstlich Sächsischer Hoff- und Staats-Calender*, nicht paginiert.

einem Kauffmann in Hamburg geschenkt bekommen und von da mit anhero gebracht«. ²¹ Der sächsische Gesandte in Den Haag, General Claude de Brose, organisierte 1725 für Kabinettsminister Jakob Heinrich Graf von Flemming über Amsterdam einen schwarzafrikanischen Jungen, den der Besitzer Imhoff mit zur Messe in Leipzig bringen wollte. ²² Auf dieser wurden wiederholt Menschen afrikanischer und osmanischer Herkunft an bürgerliche Kaufleute veräußert. ²³ Zeitgenossen hatten somit keine Bedenken, Menschen, die sie als religiös und/oder ethnisch fremd wahrnahmen, dem römischen Sklavenrecht zu unterwerfen. Das bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass es nicht auch freie und freigelassene »Türk:innen« und People of Colour im Alten Reich gab. Als prominentestes Beispiel sei Anton Wilhelm Amo aus Guinea genannt, der 1734 an der sächsischen Universität Wittenberg promovierte, hier seine ersten Lehrveranstaltungen gab und 1739 – nach einem kürzeren Aufenthalt in Halle – an die Universität Jena wechselte. ²⁴

Nach Winfried Schulze drang »zwischen dem Ende des 17. und der Mitte des 18. Jahrhunderts der schon im klassischen Naturrecht eines Pufendorf festgestellte Satz von der Gleichheit aller Menschen jetzt in das System der Rechtsprechung vor [...] und [zeigte] dort seine Wirkungen«. ²⁵ So plädierte beispielsweise 1738 der sächsische Jurist Johann Leonhard Hauschild im Kontext bäuerlicher Auseinandersetzungen für eine »praesumptio pro libertate« und damit im Zweifel für die Freiheit. ²⁶ Der Fall des russischen Adligen Friedrich Graf von Buxhövdén, der 1801 in Dresden die Herausgabe seines entlaufenen Sklaven Nikita Fedoroff forderte, zeigt jedoch, wie langwierig und zäh sich der Prozess der Anerkennung von Freiheitsrechten auf Grundlage des (neueren) Naturrechts und unabhängig von der Herkunft hinzog: Die sächsischen

21 Sächsisches Staatsarchiv, Hauptstaatsarchiv Dresden, im Folgenden abgekürzt SächsStA-D, 10006 Oberhofmarschallamt A, Nr. 13, Taufen von Mohren, Türken und Juden 1682–1716, fol. 60r-v.

22 SächsStA-D, 10026 Geheimes Kabinett, Loc. 00663/15, Briefe von Imhoff aus Amsterdam an den General de Brose in Den Haag, 1725. Da sich der angepriesene afrikanische Junge in Ostfriesland aufhielt, handelt es sich wahrscheinlich um Wilhelm Heinrich Imhoff (1663/1665–1725), ostfriesischer Rat und sächsischer Gesandter, denn dessen Sohn Gustav Wilhelm Imhoff (1705–1750) war bereits im Januar 1725 von Amsterdam nach Indien aufgebrochen.

23 Mannsfeld: »Türkische« Kriegsgefangene, S. 23, 28f.

24 Ette: Anton Wilhelm Amo, S. 59–83, 118–123.

25 Schulze: Die Entwicklung eines »teutschen Bauernrechts«, S. 139.

26 Ebd., S. 151.

Gerichte brauchten drei Anläufe, bevor sie die Klage des Grafen endgültig abschlugen. In erster Instanz entschieden die vom Dresdener Gericht angerufenen Leipziger Rechtsgelehrten, dass Fedoroff zwar aufgrund der Grausamkeit seines Dienstherrn nicht für seine Flucht bestraft werden solle, aber an Buxhövdn zurückzugeben sei. Nachdem beide Seiten Berufung eingelegt hatten, entschied das Dresdener Oberappellationsgericht in zweiter Instanz, dass Fedoroff prinzipiell Buxhövdn wieder zu übergeben sei, da die russischen Gesetze und Gewohnheiten in Bezug auf seine Sklaveneigenschaft zu respektieren seien. Aufgrund seiner Gewalttätigkeit – so die Dresdener Juristen – hätte der Herr aber sein Eigentumsrecht verwirkt. Erst nachdem Buxhövdn erneut Widerspruch einlegte, wurde sein Eigentumsrecht nun auch grundsätzlich widerlegt:

»[...] so können dennoch die Gesetze auswärtiger Staaten in einem andern Lande nur in so weit angewendet werden, als selbige keine Verordnung wider das Naturrecht enthalten. Das Naturrecht verbietet aber jeden Vertrag, wodurch man auf seine ganze Freyheit Verzicht thut, und wirklich aufhört, eine Person zu seyn.«²⁷

Davon unberührt blieb die Existenz der Leibeigenschaft in der Lausitz, da nach Ansicht der Juristen »[...] jeder Mensch [...] einen Theil seiner natürlichen Freyheit aufopfern, sich gewissen Einschränkungen bey dem Gebrauche seines Eigenthums unterwerfen, und zu Dienstleistungen sich verbindlich machen [kann], um die Vortheile zu geniessen, [...]«²⁸ Von unveräußerlichen Menschenrechten war somit auch dieses Urteil von 1801, trotz der sächsischen Freiheitsrhetorik, noch weit entfernt.

Wenn also in frühneuzeitlichen Texten im Brustton der Überzeugung gegen die Anwendung des römischen Sklavenrechts in den deutschen Territorien gesprochen wurde, wie eingangs bei Johann Gottfried Schaumburg, so bezog sich dies in der Regel auf Leibeigene und galt immer nur für einheimische weiße Männer. Deren Freiheitspathos wurde so lautstark formuliert, dass darüber in Vergessenheit geriet, dass es weder universal gemeint noch unterschiedslos angewendet wurde. Wie schwierig es offensichtlich auch noch heute ist, Sklaverei in Deutschland zu denken, zeigt ein gerade erschienener Ausstellungskatalog: Trotz gegenteiliger – und teilweise sogar zitierter – schriftlicher Evidenz

27 Kind: Quaestiones, S. 390.

28 Ebd., S. 392.

kommen die Autoren zu dem Schluss, dass es keine Sklaverei in Sachsen/im Alten Reich gab.²⁹

Seitdem sich die heutige Gesellschaft zunehmend als vielgestaltig und divers begreift, werden immer häufiger kritische Fragen nach solchen (historischen) Ein- und Ausschlüssen gestellt. Insofern stehen wir erst am Anfang eines Prozesses, der einerseits den Freiheitsbegriff schärfer konturiert, andererseits die scheinbar allgemeine und neutrale Position »einheimischer weißer Männer« als partikuläre sichtbar werden lässt. Erst durch die Dekonstruktion solcher Verallgemeinerungen wird der Weg zu einer gemeinsamen Geschichte frei, welche die Perspektiven aller Beteiligten berücksichtigt.

Danksagung

Dieses Projekt wurde durch den European Research Council (ERC) im Rahmen des EU-Forschungsförderprogramms »Horizon 2020« finanziert (ERC Consolidator Grant Agreement Nr. 641110 »The Holy Roman Empire of the German Nation and Its Slaves«, 2015–2022). Der Beitrag gibt dennoch ausschließlich die Meinung der Autorin wieder, und der ERC ist nicht verantwortlich für seinen Inhalt oder dessen Gebrauch. Ich danke außerdem Dr. Annastina Kaffarnik und Dr. Anna Rose für die Übersetzung umfangreicher Texte aus dem Lateinischen, die den Hintergrund dieses Beitrags bilden. Eventuelle Fehler gehen sämtlich zu meinen Lasten, da ich nicht nur selbst übersetzt, sondern auch angefertigte Übersetzungen verändert habe. Deshalb wurde auf eine namentliche Kennzeichnung der einzelnen Passagen verzichtet.

Literatur

Blickle, Peter: Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München 2003.

Blickle, Renate: »Frei von fremder Willkür. Zu den gesellschaftlichen Ursprüngen der frühen Menschenrechte. Das Beispiel Altbayern«, in: Jan Klußmann (Hg.), *Leibeigenschaft. Bäuerliche Unfreiheit in der frühen Neuzeit*, Köln 2003, S. 157–174.

29 Donath: Schwarze in Sachsen, S. 60f. Zu einer deutlich anderen Interpretation kommt deshalb von Mallinckrodt: *Zwischen Sklaverei und Exotismus*, im Erscheinen.

- Brahm, Felix/Rosenhaft, Eve: »Introduction. Towards a Comprehensive European History of Slavery and Abolition«, in: Felix Brahm/Eve Rosenhaft (Hg.), *Slavery Hinterland. Transatlantic Slavery and Continental Europe, 1680–1850*, Woodbridge 2016, S. 1–23.
- Brahm, Felix/Rosenhaft, Eve (Hg.): *Slavery Hinterland. Transatlantic Slavery and Continental Europe, 1680–1850*, Woodbridge 2016.
- Donath, Matthias: »Schwarze in Sachsen im 17. und 18. Jahrhundert«, in: André Thieme/Matthias Donath (Hg.), *Augusts Afrika. Afrika in Sachsen, Sachsen in Afrika im 18. Jahrhundert*, Königsbrück 2022, S. 42–80.
- Ette, Ottmar: *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz*, Berlin 2014.
- Hof, Hagen: »Samuel Stryk (1640–1710)«, in: Gerd Kleinheyer/Jan Schröder (Hg.), *Deutsche und Europäische Juristen aus neun Jahrhunderten: Eine biographische Einführung in die Geschichte der Rechtswissenschaft*, 6. Neubearb. und erw. Aufl., Tübingen 2017, S. 432–436.
- Kind, Johann A. G.: *Qvaestiones forenses observationibvs ac praesertim decisionibvs Sax. svpremi provocationvm tribvnalis collvstratae*, 2. Aufl., Band 2, Leipzig 1807.
- Königk, Johannes C./Ittig, Gottfried N.: *Disputatio Juridica de Mancipiorum Turcicorum Manumissione Baptismo implicata [...]*, Leipzig [1689].
- Königlich Polnischer und Churfürstlich Sächsischer Hoff- und Staats-Calender Auf das Jahr 1728, Leipzig [1728].
- Kümper, Hiram: *Sachsenrecht: Studien zur Geschichte des sächsischen Landrechts in Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2009.
- Lingelbach, Gerhard: »Der ›Codex Augusteus‹ – Zu Entstehung, Inhalt und Wirkungsgeschichte einer (fast) vergessenen Rechtssammlung«, in: Heiner Lück/Bernd Schildt (Hg.), *Recht – Idee – Geschichte. Beiträge zur Rechts- und Ideengeschichte für Rolf Lieberwirth anlässlich seines 80. Geburtstages*, Köln 2000, S. 249–274.
- Lünig, Johann C. (Hg.): *Codex Augusteus, Oder Neuvermehrtes Corpus Juris Saxonici [...]*, Band 1, Leipzig 1724.
- von Mallinckrodt, Rebekka/Köstlbauer, Josef/Lentz, Sarah (Hg.): *Beyond Exceptionalism. Traces of Slavery and the Slave Trade in Early Modern Germany, 1650–1850*, Berlin 2021.
- von Mallinckrodt, Rebekka: »Sklaverei und Recht im Alten Reich«, in: Peter Burschel/Sünne Juterzenka (Hg.), *Das Meer. Maritime Welten in der Frühen Neuzeit*, Köln 2021, S. 29–42.

- von Mallinckrodt, Rebekka: »Slavery and the Law in Eighteenth-Century Germany«, in: Rebekka von Mallinckrodt/Josef Köstlbauer/Sarah Lentz (Hg.), *Beyond Exceptionalism. Traces of Slavery and the Slave Trade in Early Modern Germany 1650–1850*, Berlin 2021, S. 137–162.
- von Mallinckrodt, Rebekka: »Zwischen Sklaverei und Exotismus: People of Colour am Dresdener Hof«, in: Nadine Amsler/Nadir Weber (Hg.), *Themenheft »Im Schatten der Macht: Subalterne Körper an frühneuzeitlichen Fürstenhöfen«*, *Zeitschrift für Historische Forschung*, im Erscheinen.
- Mannsfeld, Max: »Zwischen Sklavenhandel und Türkentaufe. ›Türkische‹ Kriegsgefangene in der sächsischen Messestadt Leipzig um 1700«, in: Markus Cottin/Gerald Kolditz/Beate Kusche (Hg.), *Leipziger Stadtgeschichte. Jahrbuch 2016, Leipzig 2017*, S. 23–50.
- Sächsisches Staatsarchiv, Hauptstaatsarchiv Dresden, 10006 Oberhofmarschallamt A, Nr. 13, Taufen von Mohren, Türken und Juden 1682–1716.
- Sächsisches Staatsarchiv, Hauptstaatsarchiv Dresden, 10026 Geheimes Kabinett, Loc. 00663/15, Briefe von Imhoff aus Amsterdam an den General de Brosse in Den Haag, 1725.
- Schaumburg, Johann G.: *Einleitung zum Sächsischen Rechte [...]*, Dresden/Leipzig 1732.
- Schmöckel, Mathias: »Das Märchen vom Usus modernus Pandectarum und die sächsische Rechtswissenschaft der Frühen Neuzeit«, in: Frank L. Schäfer/Mathias Schmöckel/Thomas Vormbaum (Hg.), *Ad fontes! Werner Schubert zum 75. Geburtstag*, Berlin 2015, S. 1–31.
- Schulze, Winfried: »Die Entwicklung eines ›deutschen Bauernrechts‹ in der Frühen Neuzeit«, in: *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 12 (1990), S. 127–163.
- Struve, Georg A.: *Jurisprudentia Romano-Germanica Forensis [...]*, Jena 1670.
- Stryk, Samuel: *Specimen Usus Moderni Pandectarum [...]*, Frankfurt/Wittenberg 1690.
- Thomasius, Christian/Koch, Henning A.: *De Ratione Status Dissertationem XV. & XVI. De votorum pluralitate et arbitrio imperatoris, [...] Cum adjuncta Qvæstione An Mancipia Turcica per Baptismum manumittantur [...]*, Halle/Magdeburg [1693].
- Thomasius, Christian: *Dissertationvm Academicarvm Varii Inprimis Ivridici Argymenti*, Band 1, Halle/Magdeburg 1773.
- Weber, Klaus: »Germany and the Early Modern Atlantic World: Economic Involvement and Historiography«, in: Rebekka von Mallinckrodt/Josef Köstl-

- bauer/Sarah Lentz (Hg.), *Beyond Exceptionalism. Traces of Slavery and the Slave Trade in Early Modern Germany, 1650–1850*, Berlin 2021, S. 27–55.
- Wimmler, Jutta/Weber, Klaus (Hg.): *Globalized Peripheries. Central Europe and the Atlantic World, 1680–1860*, Woodbridge 2020.

VI Freiheit versus Sicherheit?

Das Verhältnis von Freiheit als Autonomie und Sicherheit

Eine kantische Perspektive

Erasmus Mayr

Es ist in der neuzeitlichen Diskussion ein weitverbreiteter Topos, dass Freiheit und Sicherheit zwangsläufig in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Der wohl wichtigste Gewährsmann für diese Auffassung ist Thomas Hobbes. Ihm zufolge verfügen wir im vorstaatlichen Naturzustand über eine unbegrenzte Freiheit, die jedoch zu dem für uns katastrophalen Zustand des Krieges aller gegen alle führt. Da unser Überleben und unsere Sicherheit für uns noch wichtiger sind als unsere Freiheit, sollten wir vernünftigerweise dazu bereit sein, Letztere zugunsten unserer Sicherheit aufzugeben. Genau dies tun wir Hobbes zufolge im Gesellschaftsvertrag, mit dem wir den Naturzustand verlassen. Der Verzicht auf unsere Freiheit ist der Preis, den wir für unsere Sicherheit zahlen müssen – und den wir vernünftigerweise auch bereit sind zu zahlen.

Hobbes steht mit dieser Einschätzung einer zwangsläufigen Spannung keineswegs allein. Bei ihm ist der Kontrast nur besonders drastisch, da die vorstaatliche Freiheit im Naturzustand einerseits eine unbeschränkte ist (sie umfasst das ›Recht auf alles¹‹) und andererseits der völligen Unsicherheit des Krieges aller gegen alle gegenübersteht, während die relative Sicherheit des staatlichen Zustandes durch einen völligen Verzicht auf unsere vorstaatliche Freiheit erkaufte wird. Besonders deutlich wird Letzteres in der Formel, durch die wir nach Hobbes unsere Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag geben, da sie eine explizite Rechtsaufgabe beinhaltet (»I Authorise and give up my

¹ Vgl. Hobbes: *Leviathan*, S. 91. Jede Einzelne hat das Recht, ihr Leben auf die ihr sinnvoll erscheinende Weise zu erhalten. Da im Naturzustand jede sich dafür nur nach ihrer eigenen Einschätzung richten kann, folgt daraus: »that in such a condition, every man has a Right to every thing«, ebd.

Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men [...]«²). Aber auch viele Philosoph:innen, die den Kontrast weniger dramatisch gesehen haben als Hobbes, sind davon ausgegangen, dass der Preis für größere Sicherheit zwangsläufig die teilweise Aufgabe bestimmter Freiheiten ist.

Aber ist die Annahme einer solchen notwendigen Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit tatsächlich alternativlos? Schon John Locke hat an einer Auffassung wie der von Hobbes kritisiert, dass diese die Freiheit, die Individuen im vorstaatlichen Naturzustand besitzen, falsch versteht: Wir sind im Naturzustand zwar frei, aber das heißt nicht, dass wir alles tun dürften. Locke insistiert auf dem Unterschied zwischen zwei Arten von Freiheit: »liberty« (Freiheit) und »licence« (Willkür),³ wobei relativ klar ist, dass er nur die erste Art für wirklich erstrebenswert ansieht. »Licence«, so Locke, haben wir auch im Naturzustand nicht, da wir auch dort schon moralischen Gesetzen unterliegen. Die »vollkommene« Freiheit der Menschen im Naturzustand umfasst nur, wie Locke schreibt, »to order their Actions, and dispose of their Possessions, [...] as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man«⁴. Wird echte Freiheit nicht als Freiheit »zu tun, was man will«, sondern von vornherein moralisch eingehegt verstanden, so scheint Freiheit nicht mehr notwendig zur Unmöglichkeit von Sicherheit zu führen. Es ist daher nur konsequent, dass für Locke, anders als für Hobbes, der Naturzustand nicht automatisch ein Kriegszustand ist (obwohl er natürlich gewisse Konflikthanlagen enthält).⁵

Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von »Freiheit«, von denen nur eine wirklich erstrebenswert ist, entschärft zwar den angenommenen Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit erheblich.⁶ Aber dieses Vorgehen kann auch leicht als unbefriedigend erscheinen: Als ein bloß terminologischer »Trick«, der ein faktisch bestehendes Spannungsverhältnis schlichtweg hinweg zu definieren versucht.

2 Hobbes: Leviathan, S. 120.

3 Locke: 2nd Treatise, § 6.

4 Locke: 2nd Treatise, § 4.

5 Locke: 2nd Treatise, § 19.

6 Auch wenn sie ihn, selbst bei Locke, nicht ganz beseitigt. Da im Naturzustand der Genuss unseres Freiheitsrechts unsicher ist, ist es nach Locke sinnvoll, die Beschränkung der eigenen Freiheit in Kauf zu nehmen, die staatliche Gesetze vornehmen (»which Laws of Society in many things confine the liberty he had by the Law of Nature«, 2nd Treatise § 129). Auch Locke glaubt also, dass wir um unserer Sicherheit willen eine Einschränkung unserer Freiheit (im Sinne von »liberty«) in Kauf nehmen müssen.

Eben dieser Verdacht wird sich zunächst auch bei Immanuel Kants Freiheitsverständnis aufdrängen, das Freiheit als Autonomie deutet. Denn die Ausübung unserer Autonomie – also unserer Selbstbestimmung – besteht für Kant bekanntlich darin, dass wir uns selbst moralische Gesetze geben und diesen Gesetzen entsprechend handeln⁷: Dass wir das Richtige tun, weil wir es als richtig erkennen und uns dazu bestimmen. Bei einem solchen Verständnis von Freiheit, so kann es leicht scheinen, ist von vornherein eine Spannung zur Sicherheit ausgeschlossen, da diese Freiheit (sogar noch stärker als bei Locke) selbst wesentlich moralisch gedeutet wird und da moralisches Verhalten aller als Garantie dafür auszureichen scheint, uns vor Gewalt und Konflikten zu sichern.

Interessanterweise ist das bei Kant jedoch nicht der Fall. Denn er glaubt, dass sich tatsächlich im Naturzustand eine notwendige Spannung ergibt, die nur durch eine (rechts-)staatliche Ordnung überwindbar ist. Diese Spannung ergibt sich anders als bei Hobbes nicht aus ungünstigen empirischen Tatsachen über die menschliche Natur – z. B. einem *de facto* zu großen menschlichen Egoismus –, sondern aus bestimmten Aspekten der menschlichen Autonomie selbst. Nur innerhalb des rechtsstaatlichen Rahmens kann diese Spannung gelöst werden, da nur dort Raum für eine »gesetzliche Freiheit« besteht.⁸

Um die Quelle der notwendigen Spannung bei Kant zu identifizieren, ist es sinnvoll, mit der Frage zu beginnen, warum für Kant ohne staatliche Ordnung keine Sicherheit möglich ist. Kant teilt nicht Hobbes' äußerst pessimistisches Menschenbild, das bei Hobbes eine maßgebliche Rolle bei der Herleitung des Kriegs aller gegen alle im Naturzustand spielt. Zwar haben wir, wie Kant im ersten Teil der Religionsschrift argumentiert, einen »Hang zum Bösen«, aber als vernünftige Wesen auch eine »Anlage zum Guten«.⁹ Diese Letztere, in der unsere menschliche Bestimmung zu einem moralischen Dasein besteht, ist vorrangig und hat für unser Verständnis davon, was den Menschen ausmacht, eine größere Bedeutung. Dennoch glaubt auch Kant, dass ohne eine

7 Dieses wesentlich moralische Verständnis von Freiheit als Autonomie vertritt Kant nicht nur in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Er hält auch in der »Metaphysik der Sitten«, wo der Unterschied zwischen Wille und Willkür eine wichtige Rolle spielt, daran fest, dass der positive Begriff (sogar) der Freiheit der Willkür »das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein«, ist, MS AA VI: 213f.

8 Kant: MS, AA VI: 314.

9 Vgl. die Abschnittsüberschriften im Ersten Stück der Religionsschrift.

staatliche Ordnung notwendig ein Zustand der Gewalt und fehlenden Sicherheit besteht, sobald Menschen miteinander in Kontakt kommen. Verantwortlich dafür ist nach Kant ein Problem, das auftritt, die Menschen »mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will«¹⁰. Im vorstaatlichen Naturzustand hat jeder das Recht »zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen«¹¹. Es ist dabei, da wir alle keine perfekt Urteilenden sind, sondern fallibel, unvermeidlich, dass wir regelmäßig unterschiedlich darüber urteilen, was richtig ist – und das sogar dann, wenn wir »nach bestem Gewissen urteilen« und es uns wirklich am Herzen liegt, moralisch zu sein. Mir erscheint es offensichtlich, dass alle Äpfel von dem Baum, den ich gepflanzt und hochgezogen habe, gerechterweise mir zustehen. Meinem Nachbarn erscheint es ebenso offensichtlich, dass diejenigen Äpfel, die auf den Acker fallen, den er schon seit Jahren bebaut, gerechterweise ihm zustehen. Unsere – ehrlich gefällten – moralischen Urteile über das Richtige konfliktieren also, und im vorstaatlichen Zustand gibt es keine Instanz, die unseren Dissens durch ein verbindliches Urteil entscheiden könnte. Es ist, wie Kant schreibt, ein »Zustand der Rechtlosigkeit [...], wo, wenn das Recht streitig [...] war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun«¹². Deshalb können solche Konflikte – sind sie einmal für die Betroffenen ausreichend wichtig – kaum anders als mit Gewalt gelöst werden. Daher können wir uns, wenn wir uns nicht »dahin vereinigen, [uns] einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen«, »niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein«¹³. Diese Überlegung erinnert sicher bewusst an John Locke, der das Fehlen einer Gerichtsinstanz zur Entscheidung über streitige Fälle als eine der zentralen »inconveniencies« des Naturzustandes ansieht.¹⁴

Das Fehlen von Sicherheit ergibt sich also zwangsläufig aus dem Fehlen einer verbindlichen Entscheidungsinstanz im Naturzustand. Aber damit ist es die Folge von etwas, das zur menschlichen Autonomie selbst gehört. Denn

10 Kant: MS, AA VI: 312.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Ebd.; wie Hobbes hält Kant dabei auch präventiven Zwang für zulässig, dessen Rechtfertigung sich im Naturzustand schon daraus ergibt, dass der andere mir »schon seiner Natur nach« mit Feindseligkeit droht, MS AA VI: 307.

14 Locke: 2nd Treatise, §§ 124ff.

wie Kant betont: Es ist ja im vorstaatlichen Zustand *das gute Recht* jedes Einzelnen, nach seinem eigenen Urteil über das, was gut und richtig ist, zu handeln. Ich habe, wenn wir an den Dissens mit meinem Nachbarn um die Äpfel denken, genauso wenig Grund, mich seinem Urteil, dass die Äpfel ihm zustehen, unterzuordnen, wie er, sich meinem anderslautenden Urteil (außer, einem von uns gelingt es, den anderen von seiner Auffassung zu überzeugen). Für Kant ist die Notwendigkeit, seinem eigenen Urteil über das Richtige zu folgen, auch nichts, was wir einfach zur Disposition stellen können: Sie ist wesentlicher Bestandteil der menschlichen Autonomie. Nicht selbst ein Urteil darüber zu fällen, was richtig ist, hieße letztlich, meine eigene Autonomie nicht ernst zu nehmen und mich der Aufgabe, die sich aus meiner Vernunftnatur ergibt, nicht zu stellen.

Gleichzeitig ist aber das Handeln einer jeden Person nach ihrem eigenen Urteil über das Richtige nicht nur mit unserer Sicherheit, sondern auch mit der Realisierung unserer subjektiven Rechte unvereinbar.¹⁵ Zu einem subjektiven Recht gehört es wesentlich dazu, dass ich bestimmen darf, was mit dem Gegenstand meines Rechtes passiert. Z.B. schließt mein Recht auf körperliche Unversehrtheit mit ein, dass ich einem anderen untersagen kann, mich zu verletzen – egal, ob dieser es für richtig hält, mich zu verletzen, oder nicht. Könnte ich es ihm nicht einseitig untersagen, sondern müsste ihn davon überzeugen oder ihn überreden, dass meine Verletzung keine gute Idee ist, dann wäre unser Begriff des subjektiven Rechts vollkommen ausgehöhlt: Dann gäbe es bestenfalls Interessen, aber keine Rechte mehr. Wie Kant es ausdrückt: Zum Begriff des (subjektiven) Rechts gehört »das Vermögen, andere zu verpflichten«¹⁶. Die Existenz subjektiver Rechte ist für Kant aus Vernunftüberlegungen herleitbar. Aber gleichzeitig scheint die Ausübung dieser Rechte mit der Anerkennung der Autonomie aller Menschen unvereinbar zu sein. Denn die Fähigkeit zur einseitigen Verpflichtung anderer, die dann tun müssen, was ich sage, unabhängig davon, ob sie das in diesem Fall für richtig halten, scheint damit

15 Im Folgenden schließe ich mich weitestgehend der Interpretation von Hirsch, Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, Kap. 5 und 6, an. Danach ergibt sich für Kant die Notwendigkeit staatlicher Ordnung daraus, dass die »Geltendmachung von Rechten ohne Staatlichkeit [...] aus autonomietheoretischen Gründen sittlich defizitär« und der Staat notwendige »Realisationsbedingung« für subjektive Rechte ist, S. 210. Diese Interpretation ist freilich nicht alternativlos, siehe die Kap. bei Hirsch selbst, und für einen kurzen Überblick der Debatte Mayr/Wehofsits: Kant, Justice.

16 Kant, MS AA VI: 239.

unvereinbar zu sein, dass deren Autonomie ernst genommen wird.¹⁷ Letztere beinhaltet, dass man nur dadurch Verpflichtungen unterliegt, dass man sie sich selbst auferlegt bzw. als verbindlich anerkennt. Wenn mir ein anderer einseitig Verpflichtungen auferlegen kann, dann ist diese Bedingung gerade nicht erfüllt. Das heißt aber, dass subjektive Rechte im vorstaatlichen Zustand nicht in einer autonomieskompatiblen Weise ausgeübt werden können. Da ein Recht, das nicht ausgeübt werden kann, wirkungslos ist, heißt das, dass subjektive Rechte in diesem Zustand als Rechte gar nicht adäquat realisiert werden können.

Nur die staatliche Rechtsordnung kann diese Spannung auflösen – unter einer entscheidenden Bedingung. Sie stellt zunächst die rechtsprechenden Organe zur Verfügung, die eine für beide Seiten verbindliche Entscheidung über Streitfälle ermöglichen. Dies allein würde das Problem der Kompatibilität von Rechtsausübung und Autonomie aber nicht lösen, sondern nur verschieben: Zwar müsste ich mich nicht dem Urteil meines Nachbarn über die streitigen Äpfel beugen, aber dem des Richters, und damit immer noch auf ein Handeln nach meinem eigenen Urteil darüber, was das Richtige ist, verzichten. Hinzukommen muss, dass ich die Ausübung der richterlichen Gewalt letztlich (zumindest indirekt) als Ausdruck meines eigenen (freien) Willens verstehen kann, und dies bedeutet zumindest, dass sie nach Gesetzen erfolgen muss, die von mir als ein solcher Ausdruck verstanden werden können.¹⁸ Genau darin besteht für Kant »gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat«¹⁹. Unter analogen Bedingungen kann auch die Befugnis des anderen, mich einseitig zu verpflichten (und damit seine subjektiven Rechte auszuüben), mit meiner Autonomie vereinbar sein: wenn dies nämlich nach Gesetzen erfolgt, die ich als Ergebnis meiner eigenen Selbstbestimmung verstehen kann, weil ich ihnen zugestimmt haben könnte.²⁰

17 Dieses einseitige Auferlegen einer Verpflichtung durch eine andere Person wäre ein Fall von Heteronomie – außer sie kann letztlich als Ausdruck der eigenen Selbstbestimmung aufgefasst werden (s.u.), vgl. Hirsch: Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, S. 227.

18 Man könnte annehmen, dass dies nur in einer Demokratie möglich ist. Allerdings versteht Kant die »Beistimmungsbedingung« sehr idealisiert und glaubt, dass sie auch in nichtdemokratischen Staaten verwirklicht sein kann.

19 Kant: MS AA VI: 314.

20 Unter dieser Bedingung kann »rechtliche Fremdverpflichtung« als »externalisierte Selbstverpflichtung« verstanden werden, Hirsch: Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, S. 245.

Die staatliche Rechtsordnung, deren Gesetzgebung und Rechtsprechung zumindest indirekt Ausdruck meiner autonomen Selbstbestimmung ist, ist demnach der einzige Rahmen, innerhalb dessen sich subjektive Rechte normativ adäquat verwirklichen lassen.²¹ Da sich solche Rechte moralisch bereits im vorstaatlichen Zustand begründen lassen, haben wir nach Kant eine Pflicht, in eine solche staatliche Ordnung einzutreten. Diese Pflicht ergibt sich nicht aus der Erwägung des Schutzes der eigenen Sicherheit – obwohl die staatliche Ordnung für Kant klarerweise auch diesen positiven Effekt hat –, sondern aus der Notwendigkeit der Verwirklichung subjektiver Rechte. Der Staat ermöglicht also sowohl Freiheit als auch Sicherheit,²² aber die erste Funktion ist für Kant – ganz im Gegensatz zu Hobbes – die zentralere.

Kant gehört also durchaus zu den Philosoph:innen, die von einer Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit ausgehen. Diese Spannung wird erst in einer rechtsstaatlichen Ordnung (grundsätzlich) überwunden, die den einzigen Rahmen darstellt, innerhalb dessen wir sowohl vor der Gewalt anderer gesichert sind als auch unsere subjektiven Freiheitsrechte realisieren können. Obwohl Kants Blick auf das Gewaltpotenzial im Naturzustand nicht viel (sondern nur etwas) optimistischer ist als der von Hobbes, glaubt er also nicht, dass wir im Staat Sicherheit durch Freiheitsaufgabe erkaufen. Stattdessen lassen sich sowohl Freiheit als auch Sicherheit erst in diesem Rahmen verwirklichen.

Dabei ist hoffentlich klar geworden, dass Kants Lösung für die Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit entgegen dem oben geäußerten Verdacht nicht auf einem einfachen terminologischen ›Trick‹ bei der Bestimmung von ›Freiheit‹ beruht. Weder musste Kant ›Freiheit‹ als bloße Willkür, als ›alles tun können, was man möchte‹, interpretieren, um das ursprüngliche Konfliktpotenzial im Naturzustand zu begründen. Noch beruhte sein Argument, dass Freiheit im Staat mit der Sicherung vor Gewalttätigkeit einhergeht, darauf,

21 Warum Kant glaubt, dass die staatliche Ordnung nicht nur ein, sondern sogar der *einzige* solche Rahmen ist, kann hier nicht erörtert werden.

22 Sowohl Freiheitsrechte als auch Freiheit sind nur so in moralisch akzeptabler Weise realisierbar, da beide für Kant intrinsisch verbunden sind. Für Kant besteht das einzige »angeborene Recht« gerade in der »Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann«, MS AA VI: 237. Und aus der ungerechtfertigten Verhinderung von Freiheit ergibt sich notwendig die Befugnis, den Eingreifenden zur Beendigung der Verhinderung zu zwingen, MS AA VI: 231.

dass »gesetzliche Freiheit« im Staat als »Freiheit, moralisch richtig zu handeln« verstanden wurde.²³

Literatur

- Hirsch, Philipp-Alexander: Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, Berlin 2017.
- Hobbes, Thomas: Leviathan, hg. von Richard Tuck, Cambridge 1991.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Rudolf Malter, Stuttgart 1986.
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, hg. von Hans Ebeling, Stuttgart 1990 (Seitenzahlen nach der Akademieausgabe).
- Locke, John: Two Treatises of Government, hg. von Peter Laslett, 2. Aufl., Cambridge 1967, Nachdruck 1980.
- Mayr, Erasmus/Wehofsits, Anna: »Kant, Justice«, in: Mortimer Sellers/Stephan Kirste (Hg.), Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy, Dordrecht 2022, siehe https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_930-1

23 Für wertvolle Kommentare danke ich Heiner Bielefeldt und Gerhard Ernst.

Paradoxien von Freiheit und Sicherheit im Liberalismus

Katrin Meyer

»Freiheit« und »Sicherheit« sind zentrale Topoi im politischen Diskurs der Gegenwart. Beide Begriffe verweisen auf lebensweltliche Intuitionen eines guten Lebens, die sich jedoch der Tendenz nach ausschließen und unterschiedliche politische Positionierungen markieren.¹ Insbesondere für liberales Denken ist die Grundhaltung prägend, staatliche Eingriffe in die Privatsphäre, die zum Nutzen von Sicherheit, Glück und Wohlfahrt legitimiert werden, im Namen einer Freiheit zurückzuweisen, die sich als individuelle und »negative« Freiheit gegen staatliche Bevormundung und Beherrschung richtet.² Wie präsent der Gegensatz von (negativer) Freiheit und (staatlich organisierter) Sicherheit bis heute ist, haben nicht zuletzt die heftigen Debatten und Polemiken rund um die staatlichen Corona-Maßnahmen in Europa und den USA deutlich gemacht, die unter dem rhetorischen Banner der Verteidigung der individuellen Freiheit geführt wurden.

Allerdings erweist eine genauere Betrachtung, dass der Topos des Gegensatzes von Freiheit und Sicherheit mehr verdeckt als erhellt. Wie im Folgenden zu zeigen ist, dient der Rekurs auf Freiheit im liberalen Denken nicht nur zur Ablehnung, sondern auch zur Rechtfertigung von staatlichen und außerstaatlichen Sicherheitsmaßnahmen. Sicherheit begegnet demnach als Konstitutions- und Gegenbegriff von liberaler Freiheit.

Dass dieser widersprüchliche Zusammenhang im politischen Alltagsdiskurs wenig erkannt ist, hängt auch mit der Umstrittenheit und Mehrdeutigkeit beider Begriffe zusammen. Freiheit und Sicherheit sind in westlichen Gesellschaften intuitiv zugängliche und affektiv aufgeladene, zugleich aber mehr-

1 Voigt: Sicherheit versus Freiheit.

2 Mill: Über die Freiheit; Berlin: Freiheit; Shklar: Der Liberalismus der Furcht.

deutige Orientierungsbegriffe.³ Der politische Streit darüber, ob Freiheit *oder* Sicherheit das wichtigere Gut ist, transportiert daher nicht nur eine Vielfalt an Konnotationen, sondern impliziert immer auch den Versuch, einem je spezifischen Sinn der beiden Begriffe hegemoniale Bedeutung zu verleihen.

Im Folgenden wird anhand von zwei Diskurstraditionen aus dem Bereich liberaler Staatstheorie und Ideengeschichte analysiert, wie der Gegensatz *und* die Verbindung von Freiheit und Sicherheit das politische Denken des Liberalismus kennzeichnen, welche Bedeutungen sich dabei verfestigen und welche paradoxen Effekte damit verbunden sind. Die Einsicht, dass Freiheit und Sicherheit in liberalen Denktraditionen auf eine höchst widersprüchliche Weise aufeinander bezogen sind, legt nahe, alternative Konzeptionen von Freiheit und Sicherheit zu suchen, die sich in ihrer politischen Umsetzung nicht in ihr Gegenteil verkehren.

Die Rechtfertigung von Unfreiheit im Namen der Freiheit: der liberale Sicherheitsstaat

Eine für den liberalen Gegensatz von Freiheit und Sicherheit wirkmächtige Referenz ist die Theorie des Gesellschaftsvertrags von John Locke. Nach Locke haben Menschen einen naturrechtlich begründeten Anspruch, im Rahmen des »Gesetzes der Natur« über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein.«⁴ Mit dieser Bestimmung der Freiheit, die sich zentral auf das Recht auf Eigentum an sich selbst und am eigenen Besitz abstützt, formuliert Locke zentrale Eckwerte eines liberalen Freiheitsverständnisses, auch wenn – oder gerade weil? – dieses Grundrecht bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf den engen Kreis der männlichen, besitzenden, nicht-versklavten und nicht-kolonisierten Bürger eingeschränkt bleibt.⁵

So wichtig die Freiheit für Locke als zentrale politische Kategorie ist, so unverzichtbar bleibt aber auch für ihn die staatlich garantierte Sicherheit. Tatsächlich bilden Menschen nach Locke ein Staatswesen einzig mit der Absicht,

3 Münkler: Sicherheit und Freiheit.

4 Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, S. 201.

5 Patemann/Mills: Contract and Domination.

»zum gegenseitigen *Schutz* ihres Lebens, ihrer Freiheiten und ihres Vermögens«⁶ sich zusammenschließen und ihr Eigentum im Kontext miteinander konfligierender Ansprüche vor Übergriffen zu verteidigen. Daher ist der Staat auch nach Locke berechtigt, auf zwangsbewehrte Gesetze und Gewalt und das Recht der Prärogative zurückzugreifen, um die Erhaltung der Freiheit als oberstes Staatsziel zu garantieren.⁷ Locke übernimmt damit ein Verständnis von Sicherheit, das bereits Thomas Hobbes zur Legitimation staatlichen Handelns eingeführt hat und das Staatlichkeit bis in die Gegenwart normativ begründet.⁸ Demnach erscheint die Ausübung des Rechts, frei über sich und seinen Besitz zu verfügen, nicht denkbar ohne eine staatliche Zwangsgewalt, die dieses Recht vor Gefahren von Innen und Außen schützt und eine stabile Ordnung sichert.⁹

Was also im liberalen Narrativ auf den ersten Blick als Entscheidung für die Freiheit des Individuums erscheint, erweist sich auf den zweiten Blick als Rechtfertigung staatlicher Zwangsgewalt. Vor diesem Hintergrund greift der Gegensatz von Freiheit und Sicherheit systematisch zu kurz, da individualistische Freiheitsansprüche immer auch mit dem Problem konfrontiert sind, die Ansprüche der einen gegen die der anderen verteidigen zu müssen. Nach Marx' hellsichtiger Analyse kämpfen sich liberale Gesellschaften an dieser schier unlösbaren Aufgabe ab, freie Individuen, die einander als wechselseitige Bedrohung wahrnehmen, in einer Gemeinschaft ohne Zwang verbinden zu wollen.¹⁰

Die Paradoxie dieser Aufgabe und deren Lösung zeigt sich exemplarisch an jenen libertären Sozialtheorien, die dem negativen und individualistischen Freiheitsmodell besonders kompromisslos folgen. In diesen Ansätzen entwickelt sich als Kehrseite einer uneingeschränkten Eigentumsfreiheit ein radikal repressives, d.h. freiheitseinschränkendes Modell staatlicher Sicherheit. Der libertäre Staat hat zwar als »Ultraminimalstaat«¹¹ nur wenig Kompetenzen, diese konzentrieren sich aber zur Verteidigung der Eigentumsrechte auf den

6 Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, S. 278, Herv. i.O.

7 Ebd., Kap.9, Kap.14.

8 Hobbes: Leviathan; Conze: Sicherheit, Schutz.

9 Zum Verständnis von negativer und positiver Sicherheit vgl. Conze: Geschichte der Sicherheit, S. 39.

10 Marx: Zur Judenfrage.

11 Nozick: Anarchie, Staat, Utopia, S. 38.

Ausbau von Justiz, Polizei und Militär. Mit dieser Aufwertung staatlicher Sicherheitsorgane machen sich libertäre Staatskonzeptionen anschlussfähig für neokonservative oder gar autoritäre politische Strömungen.¹² Was sie verbindet, ist die Hochschätzung einer militaristischen Konzeption von Sicherheit, die zur Erhaltung und Durchsetzung einer bestehenden Ordnung unverzichtbar erscheint. Dabei richten sich die Zwangsmaßnahmen staatlicher Sicherheitsapparate in Geschichte und Gegenwart mehrheitlich gegen soziale Minderheiten, Besitzlose und Menschen auf der Flucht, die als Bedrohung der bestehenden (Eigentums-)Ordnung wahrgenommen werden.¹³ Im Kontext dieser ungleichen Anerkennung liberaler Freiheitsrechte, die in den meisten liberalen Gesellschaften gegenwärtig zu beobachten ist, bedeutet »Freiheit« – wie schon bei Locke – zwar theoretisch ein allgemeines Menschenrecht, wird aber faktisch zum »Distinktionsmerkmal« einer privilegierten Gruppe.¹⁴ Diese Herstellung ungleicher legitimer Freiheit macht beispielhaft deutlich, wie der Sicherheitsstaat zur Verteidigung der Freiheit freiheitseinschränkende Maßnahmen instituiert und rechtfertigt, wobei der Widerspruch dieses Zusammenhangs umso weniger deutlich wird, je stärker das Recht auf Freiheit und der Zwang zur Unfreiheit auf unterschiedliche Bevölkerungsgruppen verteilt werden.

Die Produktion von Unsicherheit im Namen der Sicherheit: das liberale »Sicherheitsdispositiv«

Die Analyse des Verhältnisses von Freiheit und Sicherheit im Liberalismus bleibt allerdings verkürzt, wenn sie sich nur auf das Feld traditioneller Staatlichkeit beschränkt. Darauf hat insbesondere Michel Foucault in seinen Studien zur Geschichte der »Gouvernementalität« aufmerksam gemacht.¹⁵ Nach Foucault ist das moderne liberale Denken grundsätzlich daran interessiert, staatliches Regieren zu begrenzen.¹⁶ In diesem Kontext entwickeln sich im 19. und 20. Jahrhundert im Rahmen der politischen Ökonomie des

12 Brown: *American Nightmare*.

13 Davis: *Are Prisons obsolete?* Hall et al.: *Policing the Crisis*; Meyer/Purtschert: *Migrationsmanagement und die Sicherheit der Bevölkerung*.

14 Bigo: *Delivering Liberty and Security?*

15 Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I*; Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II*.

16 Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II*, S. 29–24.

Kapitalismus neue Verwaltungs- und Steuerungstechniken als Basis für eine liberale »Regierungskunst«¹⁷.

Im Zentrum dieser gouvernementalen Machttechniken, die Foucault als »Sicherheitsdispositiv«¹⁸ bezeichnet, steht nicht der Schutz der Freiheit als Verfügungsrecht über das persönliche Eigentum, sondern die Sicherstellung der Voraussetzungen dafür, dass sich die »natürlichen«, an Selbsterhaltung und Eigennutz orientierten, Interessen der Individuen frei entfalten können. Das Grundprinzip des Sicherheitsdispositivs ist entsprechend das »Machen-Lassen«, das *Laissez-Faire*¹⁹, wobei es zu verhindern gilt, dass die Entfaltung der Freiheiten außer Kontrolle gerät oder ökonomisch unproduktiv wird. Es ist demnach gemäß Foucault für liberales Regieren entscheidend, das faktische Verhalten der Individuen zu kennen und statistisch zu erfassen, um daraus die »Grenzen des Akzeptablen« abzuleiten²⁰, und zugleich Anreizstrukturen zu entwickeln, um die egoistischen Interessen, wie sie in der Rationalität des *Homo oeconomicus* verkörpert sind, in die richtigen Bahnen zu lenken.²¹

Im Kontext dieser gouvernementalen Freiheitstechnologien bekommt »Sicherheit« eine neue Bedeutungsdimension. Sie verliert ihre ausschließlich repressive, auf Verteidigung und Unterdrückung von Gefahren ausgerichtete Funktion und wird zur Bezeichnung für produktive Technologien der Steuerung, Modellierung und Bewirtschaftung der Zukunft.²² Dazu gehören unter anderem disziplinierende Maßnahmen, die im Sinne von Jeremy Bentham's Panopticon das Verhalten von Individuen kontrollieren und normieren, aber auch Techniken zur Stimulierung von unternehmerisch denkenden Individuen, die im Sinne des U.S.-amerikanischen Neoliberalismus ihre Freiheit als »Humankapital« nutzen sollen.²³

In diesen Techniken manifestiert sich ein neuer Umgang mit Gefahren, insofern sie als unvermeidliche Kehrseite individueller Freiheiten (an-)erkannt und systematisch in das Sicherheitsdispositiv integriert werden. So spricht Thomas Lemke bezogen auf das neoliberale Sicherheitsdispositiv von »Dispo-

17 Ebd., S. 94.

18 Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I, S. 19.

19 Foucault: Geschichte der Gouvernementalität II, S. 40.

20 Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I, S. 20.

21 Foucault: Geschichte der Gouvernementalität II.

22 Meyer: Kritik der Sicherheit.

23 Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I.; Foucault: Geschichte der Gouvernementalität II.

sitiven der Unsicherheit«²⁴. Das »Un« verweist nicht nur auf die in Kauf genommenen prekären Verhältnisse, unter denen viele Menschen in neoliberalen Ökonomien leben, sondern es lässt sich auch systematisch deuten als Hinweis auf ein Verständnis liberalen Regierens, das mit der Ungewissheit über die Folgen eines »unternehmerischen« Handelns ökonomisch rechnet und diese Unsicherheit zu kapitalisieren versucht. Deutlich schlägt sich dieser Zusammenhang im Begriff des »Risikos« nieder, der zu einem Leitbegriff (neo-)liberaler Gesellschaften wird und in dem sich »Chance und Gefahr«²⁵ miteinander verbinden. Entsprechend ist die adäquate Sicherheitstechnologie des Risikos die »Versicherung«, durch die mögliche Schäden und Unfälle nicht vermieden, sondern im Fall ihres Eintreffens kompensiert werden. Für François Ewald repräsentiert die Versicherung »den realen Kern der modernen Gesellschaften«²⁶. Die Versicherung als »Tochter des Kapitals«²⁷ ermöglicht, dass das riskante Spiel der Freiheit in seinen Ermöglichungsbedingungen abgesichert wird. Zugleich schlägt es aus der Unsicherheit Profit, da Versicherungsleistungen umso stärker nachgefragt werden, je riskanter die Menschen ihre Freiheit (er-)leben.

Aus der Perspektive des (neo-)liberalen Subjekts, das seine Freiheit im Modus des Risikos ausleben muss und sich gegen Gefahren nur versichern lassen, aber nicht schützen kann, nähern sich Sicherheit und Unsicherheit einander an. Dabei ist fraglich, ob das Konzept individueller Freiheit unter diesen Bedingungen ihr emphatisches Potenzial einer Freiheit vor Fremdbestimmung noch bewahren kann. Tatsächlich zwingt die Risikologik der Freiheit das liberale Individuum nicht nur dazu, sich der Unsicherheit auszusetzen, sondern es muss sich zugleich den Regeln der Gesellschaft und des Marktes unterwerfen, um überhaupt das (riskante) Spiel der Freiheit und das (unsichere) Versprechen auf Sicherheit in Anspruch nehmen zu können.²⁸ Definitiv keinen Schutz bietet das gouvernementale Sicherheitsdispositiv dabei jenen Menschen, die von der Funktionslogik des Sicherheitsdispositivs nicht erfasst werden und damit Freiheit *und* Sicherheit, so riskant und prekär sie sein mögen, verlieren.²⁹

24 Lemke: Dispositive der Unsicherheit im Neoliberalismus.

25 Beck: Weltrisikogesellschaft, S. 19.

26 Ewald: Die Versicherungs-Gesellschaft, S. 385.

27 Ebd., S. 386.

28 Ewald: Die Versicherungs-Gesellschaft.

29 Meyer: Gouvernementale Sicherheit.

Auswege aus dem schlechten Zirkel von (Un-)Freiheit und (Un-)Sicherheit

Die bisher erläuterten Konstellationen von Freiheit und Sicherheit in der Theoriesgeschichte des Liberalismus und Neoliberalismus machen auf ein systematisches Problem aufmerksam, das erst deutlich wird, wenn die Begriffe von ihrer abstrakten Bedeutung abgelöst und in ihren theoretischen und praktischen Konsequenzen rekonstruiert werden. Dann zeigt sich, dass eine liberale Politik, die sich ausschließlich an der Absicherung einer individualistisch und negativ gefassten Freiheit orientiert, paradoxe – das heißt widersprüchliche – Effekte zeitigt. Sie verfängt sich in ihrem politischen Vollzug in einer Dynamik, die ihre eigenen Ziele gefährdet: Sei es, dass sie einen Sicherheitsstaat und seine repressiven Gewaltapparate rechtfertigt oder dass sie Freiheit nur um den Preis der Unsicherheit und Unterwerfung unter die Gesetze des freien Marktes ermöglicht. Tatsächlich ist diese Alternative – insbesondere unter aktuellen Bedingungen – nur eine scheinbare, da sich beide Regierungsformen in Theorie und Praxis ergänzen. So lässt sich derzeit nicht nur, aber auch in den USA und Europa, als Tendenz beobachten, dass je stärker das neoliberale Sicherheitsdispositiv die Institutionen der Gesellschaft dominiert und weite Teile der (Welt-)Bevölkerung sozialer und ökonomischer Unsicherheit und Prekarität aussetzt, umso lauter der Ruf jener wird, die nach dem Sicherheitsstaat und dem Ausbau repressiver Sicherheitsapparate verlangen, um sich vor den politischen Folgen neoliberal induzierter Unsicherheit zu schützen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es dringlich, nach politischen Konzeptionen von Freiheit und Sicherheit zu suchen, die diese paradoxen Dynamiken vermeiden und gleichzeitig die lebensweltliche Intuition retten, wonach die persönliche Gestaltungsfreiheit und der Schutz des Lebens wichtige Güter sind. Freiheit und Sicherheit müssen demnach mit einem komplexeren Verständnis von menschlichen Bedürfnissen und sozialen Interaktionsformen, gruppenspezifischen Verletzbarkeiten und historisch gewachsenen Macht- und Gewaltverhältnissen verknüpft werden.³⁰ Dabei erweisen sich politische Konzeptionen von Sorge, Selbstsorge und Solidarität als wichtige Ansatzpunkte, um die konstitutiven Voraussetzungen und normativ ausgezeichneten Vollzugsformen von Freiheit und Sicherheit so zu denken, dass

30 Butler: Geschlechterpolitik und das Recht zu erscheinen; Loick: Das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben; Mama: Beyond Survival.

Freiheit nicht mit individualistischen Eigentumsrechten und unternehmerischem Risiko und Sicherheit nicht mit repressiver staatlicher Gewalt und der Versicherung von Unsicherheit gleichgesetzt werden.

Literatur

- Beck, Ulrich: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt a.M. 2007.
- Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a.M. 2006.
- Bigo, Didier: »Liberty and Security? The Reframing of Freedom When Associated with Security«, in: Didier Bigo/Sergio Carrera/Elspeth Guild/Rob B.J. Walker (Hg.), Europe's 21st Century Challenge. Delivering Liberty, London/New York 2010, S. 263–289.
- Brown, Wendy: »American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization«, in: Political Theory 34, Nr. 6 (2006), S. 690–714.
- Butler, Judith: »Geschlechterpolitik und das Recht zu erscheinen«, in: Judith Butler (Hg.), Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin 2016, S. 37–89.
- Conze, Eckart: Geschichte der Sicherheit. Entwicklung – Themen – Perspektiven, Göttingen 2018.
- Conze, Werner: »Sicherheit, Schutz«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Band 5, Stuttgart 1984, S. 831–862.
- Davis, Angela : Are Prisons obsolete? New York 2003.
- Ewald, Francois: »Die Versicherungs-Gesellschaft«, in: Kritische Justiz 22, Nr. 4 (1989), S. 385–393.
- Foucault, Michel: »Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France (1977–1978)«, in: Michel Sennelart (Hg.), Frankfurt a.M. 2004.
- Foucault, Michel: »Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France (1978–1979)«, in: Michel Sennelart (Hg.), Frankfurt a.M. 2004.
- Hall, Stuart/Critcher, Chas/Jefferson, Tony/Clarke, John/Roberts, Brian: Policing the Crisis: Mugging, The State and Law and Order, London 1978.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651), hg. von Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1984.

- Lemke, Thomas: »Dispositive der Unsicherheit im Neoliberalismus«, in: *Widerspruch* 46 (2004), S. 89–98.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (1690), hg. von Walter Euchner, Frankfurt a.M. 1977.
- Loick, Daniel: »Das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben. Eine sozialphilosophische Kritik von Sicherheit«, in: Mike Laufenberg/Vanessa Thompson (Hg.), *Versicherlichung der Gesellschaft*, Wiesbaden 2021, S. 266–286.
- Mama, Amina: »Beyond Survival: Militarism, Equity and Women's Security«, in: Dick Foeken/Ton Dietz/Leo de Haan/Linda Johnson (Hg.), *Development and Equity. An Interdisciplinary Exploration by Ten Scholars from Africa, Asia and Latin America*, Leiden/Boston 2014, S. 41–68.
- Marx, Karl: »Zur Judenfrage (1844)«, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 1, Berlin 1972, S. 347–372.
- Meyer, Katrin: »Gouvernementale Sicherheit, vergeschlechtlichte Risiken und das feministische Potential geteilter Sorge«, in: Brigitte Bargetz/Gundula Ludwig/Birgit Sauer (Hg.), *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt a.M./New York 2015, S. 139–160.
- Meyer, Katrin: »Kritik der Sicherheit. Vom gouvernementalen Sicherheitsdenken zur Politik der »geteilten Sorge««, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte* 1 (2009), S. 25–40.
- Meyer, Katrin/Purtschert, Patricia: »Migrationsmanagement und die Sicherheit der Bevölkerung«, in: Patricia Purtschert/Katrin Meyer/Yves Winter (Hg.), *Gouvernementalität und Sicherheit*, Bielefeld 2008, S. 149–172.
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit* (1859), hg. von Manfred Schlenke, Stuttgart 1974.
- Münkler, Herfried: »Sicherheit und Freiheit. Eine irreführende Oppositionsemantik der politischen Sprache«, in: Herfried Münkler/Matthias Bohlander/Sabine Meurer (Hg.), *Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge*, Bielefeld 2010, S. 13–32.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*, München 1974.
- Pateman, Carole/Mills, Charles W. : *Contract and Domination*, Cambridge 2007.
- Purtschert, Patricia/Meyer, Katrin/Winter, Yves (Hg.): *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, Bielefeld 2008.
- Shklar, Judith N.: *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013.

Voigt, Rüdiger (Hg.): Sicherheit versus Freiheit. Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis? Wiesbaden 2012.

Die Freiheit im Sicherheitsdiskurs

Christoph Gusy

Die Proteste gegen die Corona-Impfungen haben in Erinnerung gerufen: Das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit ist ein ausbalancierungsbedürftiges Spannungsverhältnis. In ihm finden sich kontroverse Semantiken und ebenso kontroverse Entscheidungen. Im demokratischen Staat mutieren so philosophische Fragen auch zu solchen politischer Entscheidungen und politischer Verantwortung.

Ein traditionsreicher gedanklicher Ausgangspunkt ist der Gegensatz von Freiheit und Sicherheit. Diese ursprünglich liberale Idee geht davon aus, dass die Freiheit den Menschen Selbstbestimmung garantiert. Wann und wie sie von ihr Gebrauch machen, ist ihnen grundrechtlich garantiert. Das gilt auch für die Frage, ob sie sicher, unsicher oder riskant handeln wollen. Diese Grundrechtsgarantien sollten sich in Deutschland ursprünglich allein gegen den Staat richten. Das Maß an Sicherheit bzw. Unsicherheit war nach dieser Idee zunächst eine Resultante der Freiheit anderer Menschen. Und damit war es fast notwendig ungleich: Wer sich mehr Sicherheit leisten konnte, war sicherer als diejenigen, die dies nicht konnten. Wo und wenn ein höheres oder für alle gleiches Maß an Sicherheit eingeführt werden sollte, so konnte dies nach liberalem Verständnis nur durch den Staat geschehen, indem er Freiheit beschränkte. Sicherheit der einen ging dann (auch) auf Kosten der Freiheit der anderen, alle Grundrechtsträger waren dann gleich frei oder gleich unfrei. Freiheit war das Reich der Einzelnen und grundsätzlich rechtsfrei, Sicherheit das Reich des Staates und notwendig verrechtlicht. Daraus folgte ein Gegensatz zwischen freier Selbst- und rechtlicher Fremdbestimmung. Es ging und geht dann um Freiheit oder Sicherheit. Diese Idee prägt viele Sicherheitsdebatten bis heute.

Inzwischen wissen wir: Der Gegensatz mag in manchen Fällen nach wie vor entstehen, in zahlreichen anderen Fällen ist es aber genau anders. Sicherheit besteht nicht »als solche«, sondern immer nur in Relation von etwas an-

derem. Dieses andere ist das Schutzgut, welches sicher gemacht werden soll: Leben, Gesundheit, Eigentum, Freiheit. Gesichert wird also nicht »die Sicherheit«, sondern die Abwesenheit von Gefahren oder Risiken für jene Schutzgüter. Das können Schutzgüter der Allgemeinheit (Umwelt- und Naturschutz), aber auch solche des Staates (Schutz seiner Daseinsvorsorge, also der sog. »kritischen Infrastrukturen«) oder Rechtsgüter anderer Menschen sein. Sicherheit ist also kein Eigenwert, sondern ein Zustand, in welchem sich andere Rechtsgüter befinden. Unsicher sein können dann nicht nur allgemeine oder überindividuelle Schutzgüter, sondern auch die Freiheit selbst. Dazu zählen auch die persönliche Ehre der Menschen gegen anonyme Beleidigungen oder Hate Speech aus dem Netz, die Meinungsfreiheit von Minderheiten, Opposition oder Dissentern gegen potenziellen Druck von Mehrheitsauffassungen. Dann schützt die Sicherheit die Freiheit der einen vor der Freiheit der anderen: Die Freiheit, sich impfen zu lassen, gegen Proteste und Demonstrationen – und umgekehrt. Sicherheit ist dann nicht bloß Freiheitseinschränkung, sondern auch Freiheitsschutz. Es geht um *Freiheit durch Sicherheit*. Die Sicherheitskonzepte sind komplexer geworden. Dadurch ist der liberale Ausgangspunkt zwar nicht gänzlich verschwunden, wo es um Sicherheit durch Freiheitseinschränkungen geht. Doch ist er durch demokratische und sozialstaatliche Konzepte angereichert.

Die neue Sicht ist eine Folge des politischen, des rechtlichen und des Verfassungswandels, also von philosophischen Diskussionen, politischen Kämpfen und rechtlichen Entscheidungen. Das Grundgesetz – und übrigens auch die Bayerische Landesverfassung – ist nicht mehr nur liberal, sondern auch demokratisch und sozialstaatlich. Das Verhältnis von Freiheit und Sicherheit wird so zur Verteilungs- und Zuteilungsfrage. Das ist nicht zwingend ein Nullsummenspiel. Es gibt zahlreiche Sicherheitsmaßnahmen, welche freiheitsneutral sind. Wenn die Polizei auf der Straße durch bloße Anwesenheit Präsenz zeigt, vor Gefahrenstellen warnt oder die Menschen berät wie sie ihr Eigentum schützen oder sicher am Straßenverkehr teilnehmen können, sind das freiheitsneutrale Maßnahmen. Sie geschehen in der Regel weitgehend rechtsfrei. Wo es aber zu Kollisionen kommen kann, bedarf es der Gesetze. *Warum droht die Freiheit im Sicherheitsdiskurs trotzdem häufig auf die Verliererstraße zu geraten?* Warum mag es manchmal scheinen, als wähten sich die Impfgegner in einer Art Notwehrfall und beriefen sich auf Notwehr- oder gar Widerstandsrechte? Thesenhaft zugespitzt gibt es dafür mehrere Gründe:

Sicherheit ist nahezu unbegrenzt steigerbar. Die Frage: »Wie viel Unsicherheit ist sicher genug?« zeigt: Eine natürliche Grenze gibt es nicht. Das gilt erst

recht, wenn nicht allein nach objektiven Indikatoren gefragt wird, sondern daneben das subjektive Sicherheitsgefühl berücksichtigt wird. Dieses fragt nicht bloß nach Zahlen, sondern auch nach individuellen Befindlichkeiten, die sich in partieller Autonomie von Zahlen und Fakten entwickeln. Wer den ganzen Tag im Fernsehen nur Krimis anschaut, wird auch im realen Leben überall potenzielle Mörder wittern. Das setzt sich fort, wenn tatsächlich eine Straftat stattgefunden hat. Wie viel Sanktion ist dann notwendig, um den Schutz vor dieser Person zu garantieren. Mit der Zahl und der Schwere begangener Delikte steigt die statistische Rückfallhäufigkeit, auch und vor allem nach der Haftentlassung. Wann darf, wann muss man dann inhaftierte Personen freilassen, um sowohl ihrem Freiheitsanspruch als auch den berechtigten Schutzerwartungen der Allgemeinheit gerecht zu werden? Aus deren Sicht gilt: Längere Haft ist (für uns) sicherer als kürzere. Das macht die Entscheidung über Strafmaß und Haftentlastung zu einer Abwägungsfrage auch dann, wenn es in einer immerhin nennenswerten Anzahl von Fällen überhaupt nicht zu einem Rückfall kommen würde – immerhin ist das Ziel des Strafvollzugs neben dem Schutz die Resozialisierung, die Rückfälle gerade ausschließen soll. Hier kann Sicherheit mehr Freiheit einschränken, als es im Einzelfall nötig wäre.

Präventive Sicherheitsgewährleistung kann überschießend wirken. Sie soll nicht erst nach, sondern schon vor der Straftat stattfinden und diese möglichst verhindern. Es geht um zukünftige Bedrohungen. Diese sind aber nur eingeschränkt prognostizierbar: Wann, wo und gegen wen sie stattfinden, kann allenfalls statistisch (für große Fallgruppen) erhoben werden, nicht aber für den Einzelfall. Wenn in unbeleuchteten Parkhäusern mehr Straftaten geschehen als in beleuchteten und deshalb für alle Parkhäuser Beleuchtungspflichten eingeführt werden, so trifft dies auch Parkhäuser, in denen noch nie Straftaten stattgefunden haben und vielleicht auch niemals stattfinden werden. Aber letzteres weiß man vorher nicht, denn der Einzelfall lässt sich kaum gesichert prognostizieren. Dann treffen Sicherheitsvorkehrungen auch Verhältnisse, die möglicherweise gar nicht unsicher sind. Sicherheit ist dann überschießend: Sie *trifft dann mehr Menschen oder Unternehmen als diejenigen, die später Schäden verursachen werden.*

Überschießend können erst recht vorgelagerte Aktivitäten zur Gefahrfeststellung sein (sog. Gefahraufklärungsmaßnahmen). Ob und wann solche zulässig sein können, ist stets auch Entscheidung unter (relativer) Unsicherheit. Denn es geht gerade nicht um festgestellte Gefahrlagen, sondern um die Feststellung möglicher zukünftiger Gefahrlagen, Gefahrverläufe und ihrer möglichen Ur-

heber. In der Sprache des Gesetzes: Es geht um tatsächliche Anhaltspunkte für Gefahren (also nicht einmal die Gefahr selbst). Sie treffen nicht nur verurteilte Straftäten und auch nicht nur solche Personen, von denen feststehend Gefahren ausgehen. Sie können auch Jedermann treffen, wenn etwa im öffentlichen Raum Videoüberwachung stattfindet, große Personengruppen wie Kommunikationsteilnehmer am Telefon, Flug- oder Hotelgäste flächendeckend festgestellt und registriert werden. In solchen Fällen steht statistisch schon vorher fest: Die übergroße Mehrheit der Betroffenen wird niemals gefährlich werden. Aber um der Minderheit der Gefährlichen (und Gefährdeten) willen werden Rechte aller eingeschränkt. Sie trifft alle in dem Wissen, dass nur einzelne von ihnen gefährlich werden. Das Maß der Überwachung ist dann überschießend im Verhältnis zum Ertrag an möglicher Sicherheit. Wie weit darf dies gehen, und wo ist die Grenze?

Das sind nicht alle, aber wichtige Fragen. Sie bedürfen der Debatte im Sicherheitsdiskurs. Ganz grundsätzlich gilt: Wenn Sicherheit auch Freiheitschutz ist, wird sie kontraproduktiv, wenn sie ihr eigenes Schutzgut erstickt. In diesem Sinne gibt es keine Freiheit ohne (ein gewisses Maß an) Sicherheit und keine Sicherheit ohne (ein gewisses Maß an) Freiheit. Die Debatten gehen zumeist um zwei zentrale Punkte: Wo fängt der Sicherheitsstaat an? Und wo ist der Kippunkt aus dem demokratischen Rechtsstaat hinaus in einen autoritären Sicherheitsstaat? Zunächst: Vom totalen Machtstaat (wie in Belarus oder Nordkorea) sind wir weitestens entfernt. Bei uns darf jede Person sagen, was sie will, ohne in der Haft dafür gefoltert zu werden. Gewiss: Ein Shitstorm ist auch nicht angenehm, aber von solchen Reaktionen doch weit entfernt. Denn im Verfassungsstaat gilt auch: Gleiche Freiheit bedeutet, dass man nicht nur die eigenen Ansichten äußern darf, sondern auch diejenige der anderen hinnehmen muss. Das ist der gesellschaftliche Pluralismus als Folge der Freiheit aller. Ich darf meine Meinung äußern, habe aber gegen niemand einen Anspruch darauf, dass er mir folgt. Im Gegenteil: Die anderen dürfen ihre – auch meiner Auffassung entgegengesetzte – Meinung äußern und haben keinen Anspruch auf meine Zustimmung. Rechtlich besteht für alle die gleiche Chance, dass ihre Ansicht zur Mehrheitsauffassung wird oder aber in der Minderheit verbleibt. Das ist keine Grenze der Freiheit, sondern ihr Inhalt als Garantie für alle Menschen. Diese Freiheit steht Zustimmenden und Ablehnenden, Mehrheiten und Minderheiten, leisen und lauten Zeitgenossen sowie Anhängern »rationaler« und »irrationaler« Auffassungen zu. Sie alle dürfen ihre Ansichten äußern, sie aber weder anderen mit physischer Gewalt aufzwingen noch aber auch Dritte daran hindern, ihre entgegengesetzten

Meinungen kundzutun oder die Ausübung ihrer Freiheit anders als durch Meinungen zu behindern. Meinungsfreiheit und politischer Pluralismus sind für alle da, und sie sind allen gleichermaßen garantiert.

An diesem Prozess dürfen wir uns auch beteiligen, weil wir Träger:innen der Meinungsfreiheit sind. Und auch die auf sie gestützten politischen Entscheidungen liegen ein Stück weit bei den Menschen selbst. In der Demokratie ist das Volk die höchste Instanz, also alle Bürgerinnen und Bürger. Das gilt für die Anhänger freiheitlicher wie auch für diejenigen sicherheitlicher Ideen. So münden ethische Debatten in politische Entscheidungsbedürfnisse, individuelle Wertauffassungen in allgemeinverbindliche Gesetze. Das Recht ist dann nicht mehr bloß das Gegenteil von Freiheit, sondern auch ein Stück weit eine Konsequenz und Ausprägung der Freiheit. Hier gerinnen philosophische und semantische Debatten ein Stück weit zu Entscheidungsfragen. Hier kann das Recht niemandem garantieren, dass seine Auffassung zur Mehrheitsauffassung wird, sondern lediglich, dass alle ihre Auffassungen einbringen können – Auftrag und Chance der aktiven Zivilgesellschaft zugleich. Gewiss: Dort entstehen neue Ungleichheiten: Wer die Mehrheit sicher auf der eigenen Seite weiß, hat mehr Durchsetzungschancen als diejenigen, welche sich in einer aussichtslosen Minderheitauffassung befinden. Aber viele Mehrheiten finden einst als Minderheiten an.

Der demokratische Verfassungsstaat säkularisiert keine Ethik, erklärt aber gewisse ethische und politische Mindeststandards für allgemeinverbindlich. Das sind in unserem Kontext:

- Das Recht auf *Beteiligung am politischen Prozess*: Alle dürfen sich einbringen, aber niemand hat ein Recht darauf, dass andere ihrer Auffassung folgen. Weil ich kein Recht darauf habe, dass andere meine Meinung übernehmen, bin ich umgekehrt auch nicht verpflichtet, die Meinung der anderen zu übernehmen – und seien sie eine noch so große Mehrheit. Der politische Prozess von Auffassung und Gegenauffassung ist eine primär geistige Diskussion, es geht um Überzeugung, nicht um das Faustrecht der Stärkeren.
- Das Recht auf ein *faïres und offenes Gesetzgebungsverfahren* und die Möglichkeit der Einwirkung darauf. Dort müssen Mehrheiten und Minderheit gleichermaßen zu Wort kommen können, um ihre Auffassungen zu Gehör bringen zu können. Das Bemühen um Mehrheiten soll nicht auf Ausschluss der Minderheiten aus der Willens- und Entscheidungsbildung, sondern auf ihrer Einbeziehung und – wo möglich – politischen Widerlegung ihrer Ansichten beruhen. Das ist wichtig, denn von der liberalen

Grundauffassung hat sich bis heute erhalten: Begründungsbedürftig ist nicht die Freiheit, sondern ihre Einschränkung – auch die Einschränkung im Interesse der Freiheit anderer Menschen.

- Das Recht, vor, *in und nach der Entscheidung des Gesetzgebers zu opponieren* und anderer Auffassung zu bleiben. Man muss das Gesetz befolgen, darf es aber politisch (weiterhin) bekämpfen. Im Minderheitenschutz setzt sich die Garantie des Pluralismus fort. Dafür bedarf es der Institutionen, welche der Mehrheit Grenzen ziehen und diese notfalls durchsetzen können.

Das sind rechtliche Mindeststandards, welche den Mehrheiten und »dem Staat« Grenzen ziehen. Sie sind gewiss nicht perfekt, aber viel mehr als nichts. Wer behauptet, bei uns könne man seine Freiheit nicht ausüben, übersieht oftmals: Was ihn hindert, ist die Freiheit anderer Leute, denen dasselbe Maß an Grundrechtsschutz zukommt. Politik ist nicht nur ein Miteinander, nicht nur ein Prozess zur optimalen Durchsetzung der Rechte Einzelner, sondern ein kontroverser Prozess von Rede und Gegenrede. Wer sich dort einbringt, kann (vielleicht) auf Zustimmung hoffen und muss (ziemlich sicher) mit Widerspruch rechnen – und sei er seiner Meinung noch so sicher. Andere sind es oftmals auch. Darin liegen Chance und Preis der Freiheit. Die Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit von Wertauffassungen ist nie vollständig beantwortbar und daher potenziell unendlich, politische Entscheidungen sind vorläufig und endlich – und damit stets neu diskutierbar. Die Impfkritiker dürfen ihre Meinung äußern, aber uns nicht daran hindern, frei zur Impfung zu gehen – zu unserem und ihrem Schutz.

Literatur

Die nachfolgenden, mit »**« ausgezeichneten Referenzen sind als Leseempfehlungen zu verstehen.

**Daase, Christopher/Offermann, Philipp/Rauer, Valentin (Hg.): Sicherheitskultur. Soziale und politische Praktiken der Gefahrenabwehr, Frankfurt a.M. 2012.

**Florack, Martin/Korte, Karl-Rudolf/Schwanholz, Julia (Hg.): Coronakratie: Demokratisches Regieren in Ausnahmezeiten, Frankfurt a.M. 2021.

- ** Frevel, Bernhard/Rinke, Bernhard: »Innere Sicherheit als Thema parteipolitischer Auseinandersetzung«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 32/33 (2017), S. 4–10.
- ** Frevel, Bernhard: *Sicherheit. Ein (un)stillbares Grundbedürfnis*, Wiesbaden 2016.
- ** Hummelheim-Doss, Dina: »Objektive und subjektive Sicherheit in Deutschland. Eine wissenschaftliche Annäherung an das Sicherheitsgefühl«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 32/33 (2017), S. 34–39.

»Abwägung« in der Dogmatik der Grund- und Menschenrechte

Christian Walter

Abwägung als grund- und menschenrechtliche Selbstverständlichkeit in der modernen Demokratie

Abwägungen sind aus der modernen Dogmatik der Grund- und Menschenrechte nicht mehr fortzudenken.¹ Das liegt daran, dass es nur ganz wenige grund- oder menschenrechtliche Garantien gibt, die absoluten Schutz genießen, sich also im Falle einer Kollision mit anderen Grund- und Menschenrechten immer durchsetzen. Einen solchen absoluten Schutz vermittelt unter den deutschen Grundrechten nur die Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG)² und unter der Europäischen Menschenrechtskonvention nur das Verbot der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe (Art. 3 EMRK).³ Wird in diese Rechte eingegriffen, so folgt daraus automatisch auch ihre Verletzung. Eine Rechtfertigung des Eingriffs ist von vorneherein ausgeschlossen. Werden beispielsweise einem wegen Kindesentführung Verdächtigen »Schmerzen angedroht, wie er sie noch nie erlebt hat«, wenn er den Aufenthaltsort des entführten Kindes nicht verrät, dann verletzt dies Art. 3 EMRK auch dann, wenn dies allein mit dem Ziel erfolgt, das Leben des Kindes zu retten, also letztlich in Verfolg eines anderen besonders zentralen Menschenrechts geschieht.⁴ Eine Abwägung zwischen den Rechtspositionen

-
- 1 Nach wie vor grundlegend für das deutsche Verfassungsrecht: Schlink: Abwägung im Verfassungsrecht.
 - 2 Kingreen/Poscher: Grundrechte – Staatsrecht II, Rn. 499 a.E.
 - 3 Grabenwarter/Pabel, Europäische Menschenrechtskonvention, § 20 Rn. 52ff.
 - 4 EGMR (GK): Urteil vom 1. Juni 2010, Appl. Nr. 22978/05, Rn. 131f. – Gäfgen gg. Deutschland.

findet aber wegen des absoluten Charakters des Verbots von Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe gleichwohl nicht statt.

Bei den meisten Grund- und Menschenrechten ist hingegen eine Rechtfertigung von Eingriffen möglich, wenn es um den Schutz anderer wichtiger Rechtsgüter geht. Es kommt dann zu einer Abwägung zwischen sich widerstreitenden Rechtspositionen. Nicht selten stehen auf beiden Seiten Grund- und Menschenrechte. Das lässt sich sehr gut anhand der Auseinandersetzungen um die Beschränkungen im Zuge der Maßnahmen zur Bekämpfung der Covid-19-Pandemie illustrieren: In den meisten Konstellationen ging es um einen Konflikt zwischen Gesundheitsschutz (zu dessen Zweck die Maßnahmen ergriffen werden) und persönlicher Freiheit (die durch die Maßnahmen beschränkt wird). Solche Konfliktlagen finden sich auch in vielen anderen Konstellationen. Wenn im Zuge der Kriminalitätsbekämpfung Online-Durchsuchungsmöglichkeiten ausgebaut werden sollen, dann verfolgt dies das Ziel »Sicherheit«. Wenn dem aus Datenschutzgründen Grenzen gezogen werden, dann steht dahinter der Schutz privater Freiheit.

Aber auch außerhalb des hier anklingenden großen Zielkonflikts zwischen Freiheit und Sicherheit, gibt es immer wieder Grundrechtskollisionen, die zu einer Abwägung zwingen. So kann sich die Presse bei der Berichterstattung über das Privatleben prominenter Personen auf die Pressefreiheit berufen, die Betroffenen stützen sich dagegen zumeist auf das Privat- und Familienleben, für dessen Schutz der Staat zu sorgen habe. Auch hier kommt es bei jeder Entscheidung über den zulässigen oder unzulässigen Umfang der Berichterstattung zu einer Abwägung von Grundrechtspositionen. Allerdings stehen sich hier nicht Staat und Bürger gegenüber, sondern es stehen auf beiden Seiten Privatrechtssubjekte. Dementsprechend kollidieren hier zwei Freiheitsrechte miteinander. In dem genannten Beispiel geht es um Pressefreiheit gegen Persönlichkeitsschutz, der auch als Freiheitsrecht konzipiert ist, nämlich als Freiheit, unbehelligt zu bleiben.

Abwägung ist dabei kein Vorgang, der auf eine Entscheidung im Sinne einer Alternativität (Freiheit *oder* Sicherheit; Pressefreiheit *oder* Persönlichkeitsschutz) gerichtet ist, sondern es handelt sich um einen durch die jeweiligen Grundrechte normativ vorstrukturierten Prozess, der darauf abzielt, möglichst viel von den kollidierenden Rechtspositionen zu erhalten. In der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und in der Literatur haben

sich dafür in Deutschland die Begriffe der »praktischen Konkordanz«⁵ und des »schonenden Ausgleichs«⁶ etabliert. Im internationalen Menschenrechtsschutz spricht man vom »balancing«.⁷ Wenn und weil durch die Abwägung also erreicht werden soll, dass in der konkreten Situation möglichst viel von allen betroffenen Rechtspositionen erhalten bleibt, handelt es sich um einen Vorgang der zentral durch die konkreten Umstände der jeweiligen Situation determiniert wird. Abstrakte Aussagen im Sinne eines generellen Vorrangs bestimmter Rechtsgüter lassen sich nicht machen. Abwägung heißt also immer Entscheidung anhand der konkreten Umstände des einzelnen Falles. Dies bedeutet notwendig, dass die am Ende maßgebliche Abwägung einzel-fallbezogen getroffen werden muss. Sie erfolgt deshalb in aller Regel durch Behörden und Gerichte, nicht durch den Gesetzgeber und erst recht nicht unmittelbar durch die Verfassung oder internationale Menschenrechtsgarantien. Das Zusammenspiel der unterschiedlichen Normebenen (Gesetz, Verfassung, internationaler Menschenrechtsvertrag) und Akteure (innerstaatliche Behörden und Fachgerichte, Verfassungsgerichtsbarkeit, internationale Gerichtsbarkeit) ist dabei allerdings komplex und durchaus auch spannungsgeladen.

Vorstrukturierung des Abwägungsprozesses: Zur Rolle des parlamentarischen Gesetzgebers

Zunächst kommt dem Gesetzgeber eine wichtige Rolle für die Vorstrukturierung des Abwägungsvorgangs zu. Schon die liberale Grundrechtstradition verlangte für Eingriffe in Freiheit und Eigentum eine gesetzliche Grundlage. Das setzt sich im internationalen Menschenrechtsschutz fort, wo beispielsweise die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) in den allermeisten Beschränkungsklauseln eine gesetzliche Grundlage für die Rechtfertigung von Eingriffen in die geschützten menschenrechtlichen Positionen verlangt.⁸

5 Begriffsprägend Hesse: Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Rn. 72.

6 Lerche: Übermaß und Verfassungsrecht, S. 125ff.

7 Statt anderer: Grabenwarter/Pabel: Europäische Menschenrechtskonvention, § 18 Rn. 16ff.

8 Das kommt in der Wendung »prescribed by law« zum Ausdruck, siehe beispielsweise für Eingriffe in das Recht auf Privatleben Art. 8 Abs. 2 EMRK oder in die Meinungsäußerungsfreiheit Art. 10 Abs. 2 EMRK.

Das Bundesverfassungsgericht hat der Entscheidung durch den Gesetzgeber mit der sog. »Wesentlichkeitstheorie«⁹ zusätzliches Gewicht verschafft. Ihren Ursprung hat die Wesentlichkeitstheorie zwar bei der Delegation von Entscheidungsbefugnissen auf die Exekutive als Verordnungsgeber. Dort besagt sie, dass der Gesetzgeber im Delegationsakt verpflichtet ist, »in grundlegenden normativen Bereichen, zumal im Bereich der Grundrechtsausübung, alle wesentlichen Entscheidungen selbst zu treffen.«⁹ Dass sich hieraus aber schon beim Normerlass eine Verpflichtung zur Abwägung zwischen verschiedenen Grundrechtspeditionen ergibt, ist in der ersten Entscheidung zum Kopftuch einer Lehrerin besonders gut deutlich geworden, in der der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts die allgemeinen beamtenrechtlichen Regeln angesichts des mit einem Kopftuch-Verbot verbundenen, besonders intensiven Eingriffs in die Religionsfreiheit betroffener Lehrerinnen für unzureichend hielt:

»Für die Beurteilung der tatsächlichen Entwicklungen, von der abhängt, ob gegenläufige Grundrechtspeditionen von Schülern und Eltern oder andere Werte von Verfassungsrang eine Regelung rechtfertigen, die Lehrkräfte aller Bekenntnisse zu äußerster Zurückhaltung in der Verwendung von Kennzeichen mit religiösem Bezug verpflichten, verfügt nur der Gesetzgeber über eine Einschätzungsprerogative, die Behörden und Gerichte nicht für sich in Anspruch nehmen können.«¹⁰

Die Grenzen einer solchen Vorstrukturierung der Abwägung durch den Gesetzgeber zeigt die zweite Kopftuch-Entscheidung, mit der das Bundesverfassungsgericht – nunmehr dessen Erster Senat – es als unverhältnismäßig ansah, wenn äußere Zeichen religiöser Zugehörigkeit (wie das Kopftuch) schon abstrakt als Gefährdung des Schulfriedens eingestuft wurden. Ein Verbot komme vielmehr nur in Betracht, wenn konkrete Anhaltspunkte für eine Gefährdung des Schulfriedens vorlägen.¹¹ Der Erste Senat deutete dann zwar an, dass solche konkreten Situationen auch vom Gesetzgeber umschrieben werden können. Dies dürfte aber vor allem dazu gedient haben, ein Abweichen von den tragenden Gründen der Entscheidung des Zweiten Senats und die dann erforderliche Befassung des Plenums (vgl. § 16 BVerfGG) zu vermei-

9 Z.B. BVerfGE 88, 103 (116) – Streikeinsatz von Beamten.

10 BVerfGE 108, 282 (310f.) – Kopftuch I.

11 BVerfGE 138, 296 (341, Rn. 113ff.) – Kopftuch II.

den.¹² Im Ergebnis läuft die Forderung nach dem Nachweis einer konkreten Gefährdung des Schulfriedens darauf hinaus, dass Verbotsentscheidungen in der Rechtspraxis durch Behörden im konkreten Einzelfall getroffen und gegebenenfalls anschließend anhand dieser konkreten Umstände gerichtlich überprüft werden müssen. Im Ergebnis hat der Gesetzgeber damit zwar die Möglichkeit, mit abstrakt-generellen Vorgaben im Gesetz, den Abwägungsprozess in dem Sinne vorzustrukturieren, dass er für die Gewichtung bestimmte Akzente setzt. Die Vorstrukturierung darf aber nicht so weit reichen und so intensiv sein, dass eine Abwägung anhand der konkreten Umstände des Einzelfalls nicht mehr stattfindet.

Weitreichende verfassungsgerichtliche Kontrolle der Abwägung in Deutschland

Die Grundrechte binden aber nicht nur den Gesetzgeber, wenn er in Freiheit und Eigentum eingreift, sondern sie entfalten nach der berühmten Lüth-Formel des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1958 eine sog. »Ausstrahlungswirkung« in alle Bereiche der Rechtsordnung.¹³ Dies bedeutet, dass sämtliche Behörden und Gerichte bei der Auslegung und Anwendung des einfachen Rechts die Grundrechte zu beachten haben. Das mag auf den ersten Blick wie eine Selbstverständlichkeit anmuten. Wieso sollte eine solche Bindung nicht bestehen? Tatsächlich hat es aber weitreichende Folgen für das Verhältnis von (Verfassungs-)Recht und Politik sowie von (Verfassungs-)Gerichtbarkeit und parlamentarischer Entscheidung. Maßgeblich hierfür ist das Verständnis der Grundrechte als Entscheidung der Verfassung für bestimmte materielle Werte, die in der gesamten Rechtsordnung Beachtung finden müssten.¹⁴ Um die systemprägende Kraft dieser Rechtsprechung richtig verstehen zu können, muss man zwei weitere Weichenstellungen mit in den Blick nehmen, die das Bundesverfassungsgericht ebenfalls schon in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre vorgenommen hat.

Die erste Weichenstellung liegt im Verständnis des in Art. 2 Abs. 1 GG garantierten allgemeinen Persönlichkeitsrechts als allgemeiner Handlungs-

12 Dazu etwa Hong: Ein Gericht oder zwei Gerichte? S. 409ff. Heinig: Von tragenden Gründen und abstrakter Gefahr.

13 BVerfGE 7, 198 (207) – Lüth.

14 BVerfGE 7, 198 (205) – Lüth.

freiheit. Diese angesichts des Wortlauts (»Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.«) keineswegs zwingende Auslegung führt dazu, dass selbst dann wenn für ein bestimmtes Verhalten – im konkreten Fall der Wunsch, zum Zwecke der Ausreise einen Pass zu erhalten – kein spezielles Grundrecht einschlägig ist, trotzdem grundrechtlicher Schutz besteht.¹⁵ Damit wird jede staatliche Beschränkung individueller Freiheit grundrechtlich rechtfertigungsbedürftig und durch das Instrument der Verfassungsbeschwerde prozessual vor dem Bundesverfassungsgericht überprüfbar.

Das allein hätte wohl noch nicht den Siegeszug des Konzepts der Abwägung bewirkt. Als wesentlicher weiterer Faktor trat hinzu, dass das Bundesverfassungsgericht das weite Verständnis des Schutzbereichs von Art. 2 Abs. 1 GG als allgemeiner Handlungsfreiheit mit einem ebenfalls weiten Verständnis der Schranke »verfassungsmäßige Ordnung« verknüpfte. Unter dieser könne nur »die allgemeine Rechtsordnung verstanden werden, die die materiellen und formellen Normen der Verfassung zu beachten hat, also eine verfassungsmäßige Rechtsordnung sein muß.« Erneut mutet die Aussage selbstverständlich an: Wie anders sollte eine Rechtsordnung verstanden werden, die auf der Idee einer Verfassung als höherrangigem Recht beruht? Die Konsequenz ist deshalb so weitreichend, weil das Verfassungsgericht zugleich für sich beansprucht hat, bei Gelegenheit der Untersuchung einer Grundrechtsverletzung inzident mit zu prüfen, ob denn das beschränkende Gesetz selbst verfassungskonform – also formell und materiell verfassungsmäßig – ist.¹⁶ Da nun aber bei der Auslegung eines grundrechtsbeschränkenden Gesetzes die in den von diesem Gesetz beschränkten Grundrechten enthaltenen wesentlichen Wertungen zu berücksichtigen sind, kommt es zu einer Abwägung zwischen dem vom Gesetzgeber mit seinem Gesetz verfolgten Ziel einerseits und der mit ihm einhergehenden Grundrechtsbeschränkung andererseits. Diese Abwägung vorzunehmen, ist nicht nur eine zentrale Aufgabe des Gesetzgebers, sondern die von ihm vorgenommene Abwägung unterliegt der verfassungsgerichtlichen Kontrolle im Rahmen der Verfassungsbeschwerde. Die geschilderte Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat also die Verfassungsbeschwerde zu einer inzidenten Normenkontrolle ausgebaut: Jede Person kann

15 BVerfGE 6, 32 (36f.) – Elfes.

16 BVerfGE 6, 32 (41) – Elfes.

das Gericht mit der Behauptung anrufen, die hinter einer gesetzlichen Regelung stehende Abwägung trage der Bedeutung des von ihr eingeschränkten Grundrechts nur unzureichend Rechnung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es die Kombination aus dem Jedermann-Verfahren der Verfassungsbeschwerde mit einem materiellen Verständnis der Grundrechte als die gesamte Rechtsordnung prägend ist, welche die Abwägung zur zentralen Figur der Grundrechtsdogmatik macht. Zugleich unterwirft das Gericht nicht nur die Einzelfallentscheidung durch Behörden und Gerichte seiner verfassungsrechtlichen Kontrolle, sondern inzident auch die Vorstrukturierung der Abwägung durch die gesetzlichen Vorgaben selbst.

Reduzierte Kontrolle der Abwägung durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte

Prinzipiell lässt sich die gerade beschriebene dogmatische Begründung der Abwägung ohne Weiteres auch auf den Bereich des internationalen Menschenrechtsschutzes übertragen. Auch dort steht vielfach ein für jedermann zugängliches Individualbeschwerdeverfahren zur Verfügung. Unter der EMRK ist es beispielsweise seit 1998 für alle Vertragsparteien vorgeschrieben. Für andere Verträge gilt es nur optional und oft sind auch die dann ergehenden Entscheidungen nicht verbindlich.¹⁷ Beschränkt man aber den Vergleich auf das besonders weit ausgebaut System der EMRK und die Kontrollbefugnisse des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, dann lassen sich durchaus Parallelen zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ziehen. Ein wichtiger Unterschied besteht allerdings darin, dass die EMRK kein Menschenrecht garantiert, das sich als allgemeine Handlungsfreiheit verstehen ließe. Zwar hat der Gerichtshof den Anwendungsbereich von Art. 8 EMRK, der die Achtung des »Privatlebens« schützt, weit ausgedehnt. An die allgemeine Handlungsfreiheit nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts reicht diese Auslegung aber dennoch nicht heran.

Unabhängig davon ist aber auch beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in den letzten Jahren immer deutlicher geworden, dass die mit der Grundrechtsprüfung verbundene gerichtliche Kontrolle von Abwägungsvorgängen zum Teil intensiv in innerstaatliche politische Debatten eingreift.

17 Das ist etwa die Rechtslage in Bezug auf den Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte (vgl. Art. 5 Abs. 4 ZP IPbPR).

Während das Bundesverfassungsgericht den damit verbundenen Problemen vor allem durch funktional am Grundsatz der Gewaltenteilung orientierten Abgrenzungen zwischen Aufgaben der Legislative und der Judikative zu begegnen versucht,¹⁸ treten im internationalen Kontext Argumente der Abwägungsebene stärker in den Vordergrund. So hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte das Instrument der »margin of appreciation« entwickelt, mit dem deutlich werden soll, dass bestimmte Fragen gerade im Bereich der Abwägung besser auf der Ebene der Mitgliedstaaten entschieden werden können und sollten. Es handelt sich damit letztlich um ein Instrument zur Zurücknahme der Kontrolldichte, das der Gerichtshof dann besonders großzügig handhabt, wenn die betreffenden Fragen unter den verschiedenen Mitgliedstaaten des Europarats sehr unterschiedlich gehandhabt werden oder besonders sensible ethische oder moralische Angelegenheiten betroffen sind. Auch bei der Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialpolitik kommt eine auf diese Art und Weise zurückgenommene Kontrolle zur Anwendung.¹⁹

Fazit

Das Konzept der »Abwägung« ist für die Dogmatik des Grund- und Menschenrechtsschutzes zentral und an ihm sollte auch festgehalten werden. Es ist in besonderer Weise in der Lage, den Ausgleich widerstreitender Interessen als zentrales Ziel zu formulieren, alle staatlichen Entscheidungsträger auf dieses Ziel zu verpflichten, und den öffentlichen Diskurs entsprechend zu strukturieren und zu rationalisieren. Unterschiede zeigen sich vor allem bei der Frage, wer verbindlich über das Abwägungsergebnis entscheidet. Die Entwicklung unter dem Grundgesetz ist insoweit von einer starken Fokussierung auf das Bundesverfassungsgericht und damit einer maßgeblichen Prägung nicht nur des Abwägungsvorgangs, sondern auch der Abwägungsergebnisse durch die Gerichtsbarkeit gekennzeichnet. Die Verfassungstraditionen anderer Länder belassen insoweit der Exekutive und vor allem der Legislative größere Spielräume. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte trägt solchen Unterschieden vor allem durch eine Zurücknahme seiner Kontrolldichte Rechnung.

18 Statt anderer zur Diskussion über das Verhältnis von Verfassungsgerichtsbarkeit und Legislative unter dem Grundgesetz: Walter: Art. 93, Rn. 100ff.

19 Vgl. dazu Grabenwarter/Pabel: Europäische Menschenrechtskonvention, § 18 Rn. 20f.

An der zentralen Bedeutung des Konzepts als solchem ändern derartige Unterschiede aber nichts.

Literatur

- Grabenwarter, Christoph/Pabel, Katharina: Europäische Menschenrechtskonvention, 7. Aufl., München 2021.
- Heinig, Hans Michael: »Von tragenden Gründen und abstrakter Gefahr«, in: VerfBlog, vom 31.03.2015, siehe <https://verfassungsblog.de/von-tragenden-gruenden-und-abstrakter-gefahr/>
- Hesse, Konrad: Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Neudruck der 20. Aufl., Heidelberg 1999.
- Hong, Mathias: »Ein Gericht oder zwei Gerichte? Der Kopftuch-Beschluss, das Plenumsverfahren und der Grundsatz ›stare decisis‹«, in: Der Staat 54, Nr. 3 (2015), S. 409–434.
- Kingreen, Thorsten/Poscher, Ralf: Grundrechte – Staatsrecht II, 37. Aufl., Heidelberg 2021.
- Lerche, Peter: Übermaß und Verfassungsrecht, Köln 1961.
- Schlink, Bernhard: Abwägung im Verfassungsrecht, Berlin 1976.
- Walter, Christian: »Art. 93«, in: Günther Dürig/Roman Herzog/Rupert Scholz (Hg.), Grundgesetz-Kommentar, 80. Lieferung, München 2017.

Freiheitschancen durch institutionelle Vertrauensarbeit

Das Beispiel Schutz der Privatheit

Johannes Eichenhofer

Dass zwischen Freiheit und Sicherheit ein ebenso spannungsgeladenes wie voraussetzungsvolles Verhältnis besteht, machen die verschiedenen Beiträge des vorliegenden Bandes auf unterschiedliche Weise deutlich. Im Folgenden soll dieses Verhältnis noch um einen dritten Pol, nämlich den des Vertrauens, erweitert werden. Der Zusammenhang zwischen Freiheit, Sicherheit und Vertrauen erschließt sich am besten über das Recht. Dabei wird sich zeigen, dass das Recht in hohem Maße dazu beiträgt, Vertrauen zu sichern – was Freiheit und Sicherheit gleichermaßen zugutekommt. Ein Zusammenwirken einzelner Personen in rechtlich ausgestalteten und abgesicherten Verhältnissen kann daher als »institutionelle Vertrauensarbeit« bezeichnet werden. Wie dies funktioniert, will der Beitrag anhand des Privatheitsschutzes illustrieren.

Vertrauen

Vertrauen ist eine menschliche Einstellung, die notwendig ist, um in Situationen mit ungewissem Ausgang handlungsfähig zu bleiben.¹ So vertraut eine Person etwa, wenn sie mit ihr bislang gänzlich unbekanntem oder nicht hinreichend bekannten Personen interagieren muss oder auf ein bestimmtes systematisches Wirken angewiesen ist, das sie selbst nicht beeinflussen oder gar kontrollieren kann. Und derlei Situationen gibt es in hochkomplexen Gesellschaften, die sich immer mehr auf technologische Einrichtungen und andere Funktionssysteme verlassen, zuhauf. Man denke nur an eine Reise per

¹ Dies zeigt etwa Hartmann: Die Praxis des Vertrauens, S. 9ff.

Flugzeug: Wer nicht selbst ein Flugzeug steuern kann, ist darauf angewiesen, von Anderen geflogen zu werden. Es entsteht also eine Abhängigkeit von menschlichen Kompetenzen (ein Flugzeug zu steuern, aber auch: es zu bauen und zu warten) und dem systemischen Funktionieren der Flugzeugtechnologie. Eine Strategie zur Überwindung dieses *Informations-, Wissens-, Kompetenz-* und in der Folge auch *Kontrolldefizits* liegt nun in der Bildung und Disposition von Vertrauen. Dieses kann sowohl in Bezug auf bestimmte Personen (sog. persönliches Vertrauen) als auch in Bezug auf Systeme (sog. Systemvertrauen) gebildet und disponiert werden.² Wer also als Passagier:in ein Flugzeug besteigt, schenkt der bzw. dem Pilot:in, möglicherweise auch der/dem Flugzeugingenieur:in ihr/sein persönliches Vertrauen und der Flugzeugtechnik ihr/sein Systemvertrauen. Die damit einhergehende Abhängigkeit kann nun einerseits als Freiheitsverlust anmuten – gibt doch die/der Passagier:in scheinbar jede Form von Selbstbestimmung und Kontrolle an diejenigen Personen ab, die das Geschehen kontrollieren (also v.a. die Pilot:innen). Meist wird diese freiwillige Aufgabe von Selbstbestimmung als tendenziell irrational hingestellt, wie die sprichwörtliche Rede vom »blinden Vertrauen« zeigt. Das ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite besteht darin, dass Vertrauen auch neue Freiheitsperspektiven eröffnet, indem es Individuen ermöglicht, sich in Situationen zu begeben, die sie aus eigenem Antrieb nicht herstellen könnten (z.B. per Flugzeug zu reisen). Vertrauen kann also ganz bewusst als Mechanismus der Komplexitätsreduktion³ eingesetzt und in die eigene »Freiheitskalkulation eingepreist« werden, wobei als »Preis« hier das Unwissen zu Buche schlägt. Wer sich in völligem Unwissen in eine mit größten Risiken behaftete Situation begibt, handelt jedoch nicht nur unvernünftig, sondern – in Ermangelung jeglicher Vorstellung von den in die Situation involvierten Personen und Systemen – auch nicht im Vertrauen (da es nichts gibt, worin vertraut werden könnte). Daher setzt Vertrauen immer ein Mindestmaß an Wissen voraus, sodass Georg Simmel Recht behalten dürfte, als er Vertrauen als »Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen«⁴ bezeichnete.

2 Siehe zu dieser Unterscheidung etwa: Vesting: Das Internet und die Notwendigkeit der Transformation des Datenschutzes, S. 187ff.

3 So insbesondere Luhmann: Vertrauen, S. 23ff.

4 Simmel: Soziologie, S. 302.

Vertrauen und Recht

Aus diesem Grund setzt selbst ein reichlich nebulöses »Urvertrauen«⁵ in »das Funktionieren der Welt« letztlich jedenfalls ein gewisses Mindestmaß an Wissen über eben jene Welt voraus. Und dieses Wissen beruht regelmäßig auf persönlichen Erfahrungen. Mit dieser Einsicht sind drei Schlussfolgerungen verbunden: Erstens ist Vertrauen keine objektiv und allgemein messbare Größe, sondern eine individuelle und damit *subjektive* Einstellung zu Personen und Systemen (s.o.). Zweitens ist Vertrauen nur in *gradueller* Maße möglich, da sowohl ein berechtigtes »Nichtvertrauen« als auch ein »absolutes Vertrauen« letztlich nur bei vollständigem Wissen über eine Person oder ein System möglich wären. Und schließlich ist Vertrauen niemals statisch, sondern *dynamisch* – es wächst und schwindet also, je nachdem, ob die vertrauensgebende Person eine positive oder negative Erfahrung gesammelt hat. Und dies hängt wiederum davon ab, welche Erwartung die vertrauensgebende Person an die vertrauensnehmende Situation (oder das System) gerichtet hatte und für wie wahrscheinlich sie es hielt, dass ihr Vertrauen bestätigt oder enttäuscht wurde. Soll also Vertrauen nicht nur gebildet, sondern auch aufrechterhalten werden, bedarf es entweder positiver Erfahrungen oder bestimmter, objektiv messbarer »Anhaltspunkte«, die eine Vertrauenserwartung als berechtigt erscheinen lassen.

Einen solchen »Anhaltspunkt« kann das Recht darstellen. Diese These mag auf den ersten Blick kontraintuitiv erscheinen, da das Recht schließlich weder das Ziel haben kann noch sollte, sämtliche subjektive Erfahrungen zu verallgemeinern und damit zu objektivieren. Denn dies würde das Recht nicht nur überfordern, es würden auch die – möglicherweise stark von der Mehrheitsauffassung abweichenden subjektiven Empfindungen – zur allgemeinen Norm, ein für Demokratien unbefriedigendes Ergebnis.⁶ Indem das Recht aber verbindliche Verhaltensnormen aufstellt, deren Nichtbefolgen sanktioniert wird, kann es jedoch *generalisierte* Verhaltenserwartungen – z.B. die Annahme, dass sich die Anderen rechtstreu verhalten – stabilisieren.⁷ Dazu bedarf es aber eines hinreichend konkretisierten »Vertrauenstatbestandes« (z.B. eines Vertrages, einer rechtsverbindlichen Zusage oder Zusicherung

5 Zu ihm etwa Hartmann: Die Praxis des Vertrauens, S. 63ff.

6 Siehe zu diesem Zusammenhang zwischen Demokratie und subjektiven Einstellungen am Beispiel des Sicherheitsgefühls etwa: Gusy: VVDStRL 63, S. 153, 159f., 208.

7 Siehe etwa Luhmann: Grundrechte als Institution, S. 13.

oder einer sonstigen rechtsverbindlichen Erklärung oder Maßnahme, wozu grundsätzlich auch eine Rechtsnorm gehören kann). Besteht ein solcher Vertrauenstatbestand, ließe sich von einem »berechtigten Vertrauen« sprechen, das die Einzelnen in die Lage versetzen soll, ihr Vertrauen zu disponieren. Wurde ihr Vertrauen enttäuscht, kann das Recht dies durch eine Vertrauenshaftung der vertrauensnehmenden Person kompensieren.⁸ Kurzum: Die Rechtsordnung schafft eine Vertrauensordnung – wo immer das Recht Beziehungen zwischen Menschen hervorbringt oder sie nachvollziehend gestaltet, soll zwischen den so ins Verhältnis gesetzten Personen jedenfalls ein Mindestmaß an Vertrauen bestehen.

Vertrauen, Freiheit und Sicherheit

An diesem Punkt wird nun auch das Verhältnis von Vertrauen nicht nur zu Freiheit (s.o.), sondern auch zu Sicherheit erkennbar. Die erwartungsstabilisierende Funktion des Rechts trägt nämlich nicht nur dazu bei, Vertrauen zu bilden, wodurch wiederum individuelle Freiheitsräume eröffnet werden (s.o.). Rechtlich herbeigeführte Erwartungssicherheit in den Köpfen der Einzelnen kann auch tatsächliche, d.h. objektive Sicherheit herstellen – also einen Zustand, der sich objektiv durch eine Abwesenheit von Risiken oder Gefahren auszeichnet.⁹ Dieser Zustand wiederum ist durch die Abwesenheit von Gefahren, also Sachlagen oder Verhaltensweisen, charakterisiert, die bei ungehindertem Fortlauf mit hinreichender Sicherheit zu einer Schädigung von Rechtsgütern (z.B. Leben, Gesundheit, persönliche Freiheit) führen.¹⁰ Der Schutz von Rechtsgütern stellt eine weitere zentrale Funktion des Rechts dar. Dabei kann es sowohl repressiv vorgehen (so das Strafrecht), also bereits erfolgte Rechtsgutsverletzungen sanktionieren, als auch präventiv durch die Abwehr von Gefahren bzw. der Vorbeugung von Rechtsgutsverletzungen (so das Polizei- und Ordnungsrecht). Die Geltung und die Durchsetzung sowohl des repressiven als auch des präventiven Sicherheitsrechts sollen dazu beitragen, dass die Einzelnen es unterlassen, Rechtsgüter zu schädigen. Und diese

8 Vgl. zu diesen Voraussetzungen der Vertrauenshaftung etwa: Maurer: Vertrauensschutz, § 79 Rn. 13, 15.

9 Eingehend zum Sicherheitsbegriff etwa Gusy: VVDStRL 63, S. 153, 155ff., 159.

10 So eine gängige Definition der Gefahr, wie sie sich sinngemäß etwa in § 4 Nr. 3 lit. a) des Sächsischen Polizeivollzugsdienstgesetzes findet.

Erkenntnis können die Einzelnen wiederum – in berechtigter Weise – ihrer Erwartungshaltung zugrunde legen und, hiervon ausgehend, ihr Vertrauen disponieren. Recht schafft also *Vertrauen durch Sicherheit*. Ob es aber auch *Sicherheit durch Vertrauen* generieren kann, ist weniger eindeutig: Vertrauen kann zwar regelmäßig ein subjektives Sicherheitsgefühl auslösen. Es kann aber auch dazu beitragen, dass Gefahren und Risiken unterschätzt werden, sodass es letztlich zu einer Schädigung von Rechtsgütern kommt.

Vertrauen durch Institutionen: Institutionelle Vertrauensarbeit

Aus diesem Grund ist es erforderlich, Vertrauensbeziehungen zu institutionalisieren.¹¹ Dies setzt neben der Existenz rechtlicher Regelungen und Institutionen auch rechtlich angeleitete Kommunikationsbeziehungen zwischen vertrauensgebenden und -nehmenden Personen voraus. Indem Letztere dazu verpflichtet werden, Ersteren Informationen zu verschaffen, können diese sich wiederum Wissen und Orientierung über die Situation (und das heißt: über die Abhängigkeit von der vertrauensnehmenden Person) verschaffen, in die sich begeben haben. Diese Informationen können dann mehr oder weniger Anlass dazu geben, Vertrauen zu bilden oder aufrechtzuerhalten. Das Recht (in Gestalt von Gesetzgebung und Rechtsprechung) entscheidet, wann sie einen Vertrauenstatbestand begründen und wann sie dementsprechend eine Vertrauenshaftung auslösen können. So können enttäuschte Vertrauenserwartungen kompensiert und Vertrauenserwartungen sanktioniert werden. Die Beispiele für eine derartige, rechtlich institutionalisierte Vertrauensarbeit sind vielfältig: Zu denken ist an jede Form von Vertragsbeziehungen (seien sie zwischen Privaten, zwischen Privaten und öffentlicher Hand oder auch zwischen Staaten), möglicherweise auch schon an das Vorfeld, d.h. das Stadium der Vertragsverhandlungen, wenn hier schon ein bestimmter Vertrauenstatbestand gesetzt wurde, oder an ein Verwaltungsverfahren, in dem die Verwaltung der/dem Bürger:in beispielsweise durch eine Zusage oder Zusicherung oder den Erlass eines Verwaltungsaktes zu einer Vertrauensdisposition animiert hat.

11 Im Anschluss an Hartmann: Die Praxis des Vertrauens, ließe sich auch von einer »Vertrauenspraxis« sprechen.

Das Beispiel Privatheit

Schließlich lässt sich auch der rechtliche Schutz von Privatheit als Beispiel einer solchen rechtlich institutionalisierten Vertrauensarbeit verstehen.¹² Diese These mag auf den ersten Blick irritieren, da Privatheit über lange Zeit mit der Vorstellung eines individuellen Kontrollrechts verbunden war (und es heute auch noch in weiten Teilen der Privatheitsforschung ist), mit dem die Einzelnen darüber entscheiden können sollen, inwiefern sie Dritten aus der Öffentlichkeit Zugang zu ihren privaten Räumen, Informationen oder Entscheidungen gewähren möchten.¹³ Diese Vorstellung wird jedoch dadurch herausgefordert, dass die Einzelnen vielfach in soziale Beziehungen eingebunden sind, in denen sie eben jene Kontrolle über ihre privaten Räume, Informationen oder Entscheidungen gerade nicht ausüben können. Dies zeigt sich besonders deutlich im Zeitalter der Digitalisierung und hier vor allem bei der Nutzung des Internets: Dieses kann nämlich nur zu den ihm inhärenten Bedingungen – nämlich einem für die Nutzung konditionalen Datenaustausch zwischen Server- und Client-Rechner – genutzt werden. Diese Bedingungen, die nicht das Zurückhalten, sondern das Teilen von Daten und Informationen zur Grundmaxime erheben, erschweren den Privatheitsschutz aber erheblich. Er kann letztlich nur durch technische Schutzvorkehrungen des Fremd- und Eigenschutzes und eine rechtliche Regulierung hergestellt werden. Und diese rechtliche Regulierung heißt Datenschutz.

Dem Datenschutzrecht wird nun – genau wie dem Privatheitsschutz – die Rolle zugeschrieben, den Einzelnen in die Lage zu versetzen, so weit wie möglich über die Verarbeitung von sich auf ihn beziehende, also insofern personenbezogene Daten zu bestimmen.¹⁴ Dass sich dieses Postulat im Zeitalter der Digitalisierung immer schwerer durchsetzen lässt, bedeutet indes nicht, dass Privatheits- und Datenschutz dadurch ihre Daseinsberechtigung verlören. Notwendig ist aber eine Umstellung von einer auf das Individuum bezogenen Kontroll- auf eine auch die datenverarbeitenden und die regulierenden Stellen einbeziehende und insofern relationale Vertrauensperspektive.¹⁵ Hiernach würde die für das Privatheits- und Datenschutzrecht vorherrschende Perspektive eines individualzentrierten Kontrollrechts dort

12 Siehe eingehend dazu Eichenhofer: e-Privacy, S. 124ff., 171ff.

13 Vgl. dazu etwa Rössler: Der Wert des Privaten, S. 21f.

14 Vgl. etwa von Lewinski: Die Matrix des Datenschutzes, S. 18–20.

15 Siehe dafür Eichenhofer: e-Privacy, S. 124ff., 171ff.

um eine relationale, vertrauensschützende Perspektive ergänzt, wo keine Kontrolle mehr zu haben ist. Schutzgut des Privatheitsschutzes ist dann das Vertrauen in die Einhaltung des von Gesetzgebung und Rechtsprechung in Stellung gebrachten und des sich in diesen Bahnen bewegendem, individuell zwischen Betroffenen und datenverarbeitenden Stellen vereinbarten Datenschutzrechts. So entfaltet der Privatheitsschutz auch im Internet-Zeitalter sein freiheitsförderndes Potenzial und sorgt zugleich für ein Mindestmaß an Sicherheit im Umgang mit personenbezogenen Daten.

Literatur

- Eichenhofer, Johannes: e-Privacy – Theorie und Dogmatik eines europäischen Privatheitsschutzes im Internet-Zeitalter, Tübingen 2021.
- Gusy, Christoph: »Gewährleistung von Freiheit und Sicherheit im Lichte unterschiedlicher Staats- und Sicherheitsverständnisse«, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer (= Band 63), [zitiert: VVDStRL 63], Berlin 2004, S. 151–213.
- Hartmann, Martin: Die Praxis des Vertrauens, Berlin 2011.
- von Lewinski, Kai: Die Matrix des Datenschutzes, Tübingen 2014.
- Luhmann, Niklas.: Grundrechte als Institution, 3. Aufl., Berlin 1986.
- Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität, 2. erw. Aufl., Stuttgart 1973.
- Maurer, Hartmut: »Kontinuitätsgewähr und Vertrauensschutz«, in: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Band IV, 3. Aufl., Heidelberg 2006, § 79, S. 395–475.
- Rössler, Beate: Der Wert des Privaten, Frankfurt a.M. 2001.
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908) (= Gesamtausgabe, Band 11), Frankfurt a.M. 1992.
- Vesting, Thomas: »Das Internet und die Notwendigkeit der Transformation des Datenschutzes«, in: Karl-Heinz Ladeur (Hg.), Innovationsoffene Regulierung des Internet. Neues Recht für Kommunikationsnetzwerke, Baden-Baden 2004, S. 155–190.

Sicherheit und Freiheit in der digitalen Öffentlichkeit

Christoph Neuberger

Die Begriffe »Sicherheit« und »Freiheit«

Die beiden Werte Sicherheit und Freiheit bilden – zumindest auf den ersten Blick – ein Gegensatzpaar¹: Sicherheitsmaßnahmen sollen beständig Schutz bieten, zuverlässig vor Schaden bewahren, Lebensrisiken minimieren und Sorgen nehmen. Dagegen bezieht sich Freiheit auf das Offenhalten möglichst vieler Optionen, auf das nicht Erzwungene, Eigenständige, Spontane und Überraschende.

Der Sicherheitsbegriff umfasst mehrere Aspekte: Neben dem Schutz (security) gehören dazu auch Zuverlässigkeit (safety), Gewissheit (certainty) und Vertrauen (trust).² »Wer sich sicher fühlen will, muss über eine ausreichend klare Definition seiner Situation verfügen, und diese selbst sollte so beschaffen sein, dass die in ihr enthaltenen Risiken überschaubar und kontrollierbar bleiben. [...] Sicherheit bedeutet die innere Ruhe und das Vertrauen, welche aus der Erwartung resultiert, einer Situation gewachsen zu sein.«³ Zu den politischen Garanten der Sicherheit zählen das Gewaltmonopol des Staates, der Rechtsstaat und der Wohlfahrtsstaat.

Auch der Freiheitsbegriff ist vielschichtig: Axel Honneth unterscheidet zwischen negativer, reflexiver und sozialer Freiheit.⁴ Die negative Freiheit

-
- 1 Dies ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des Textes »Augen auf! Das ambivalente Netz: Freiheit und Sicherheit in der öffentlichen Kommunikation«, der in der Zeitschrift »Akademie Aktuell« (1/2022, S. 32–35) der Bayerischen Akademie der Wissenschaften erschienen ist.
 - 2 Bonß: (Un-)Sicherheit in der Moderne, S. 44–46; Kaufmann: Sicherheit, S. 95–97.
 - 3 Kaufmann: Sicherheit, S. 96–97.
 - 4 Honneth: Das Recht der Freiheit.

bezeichnet den Schutzraum, in dem man ungestört handeln kann. Die reflexive (positive) Freiheit meint, dass nur frei ist, wer sich von eigenen Absichten leiten lässt, also selbstbestimmt handelt. Diese Selbstbestimmung findet nicht nur auf der individuellen Ebene statt, sondern auch auf der kollektiven Ebene durch demokratische Verfahren der öffentlichen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung. Mit sozialer Freiheit ist schließlich gemeint, dass für die Verwirklichung der Selbstbestimmung geeignete Institutionen der wechselseitigen Anerkennung existieren müssen, wie z.B. eine funktionierende demokratische Öffentlichkeit. Freiheit ist zentral für die offene, liberal-demokratische Gesellschaft. Hier wird eine Haltung des Experimentierens als notwendig angesehen, weil Folgen des Handelns nie gänzlich absehbar sind, weil es kein vollständiges Wissen und auch keine perfekten Lösungen gibt.⁵ Ungewissheit und Ergebnisoffenheit sind wesentliche Merkmale des demokratischen Prozesses.⁶

Zum Verhältnis zwischen Sicherheit und Freiheit

Bei der Verwirklichung der beiden Werte wird oft von einem Spannungsverhältnis ausgegangen.⁷ Das ungezügelte Ausleben von Freiheit kann eine Bedrohung für andere sein. Vorsorgemaßnahmen des Staates, um Schäden abzuwehren, können Freiheitsrechte der Bürger:innen einschränken.⁸ Illustrieren lässt sich dies am Beispiel der Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie, bei denen zwischen der Gesundheitsvorsorge als Sicherheitsaspekt einerseits, der Bewegungs- und Versammlungsfreiheit der Bürger:innen andererseits abgewogen werden musste. Dennoch wäre es zu einfach, die beiden Werte nur als Gegensatz und ihre Verwirklichung als bloßes Nullsummenspiel aufzufassen. Vielmehr können sie sowohl in einem begrenzenden als auch in einem fördernden Verhältnis zueinanderstehen.⁹

5 Dewey: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, S. 169; Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I., S. 268.

6 Müller: Freiheit, Gleichheit, Ungewissheit, S. 95–97; Nassehi: Die Rückkehr des Feindes.

7 Das Verhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit erörtert allgemein Glaeßner: Freiheit und Sicherheit.

8 Bielefeldt: Freiheit und Sicherheit im demokratischen Rechtsstaat, S. 4; Glaeßner: Freiheit und Sicherheit, S. 61–63.

9 Bielefeldt: Freiheit und Sicherheit im demokratischen Rechtsstaat, S. 21; Münkler: Sicherheit und Freiheit, S. 16.

Dass ein Mindestmaß an Sicherheit eine notwendige Voraussetzung für Freiheit ist, lässt sich im Internet beobachten: Wer durch Drohungen eingeschüchtert ist, wer Angst vor Hasskommentaren, Cybermobbing und Shitstorms haben muss, wird kaum bereit sein, sein Recht auf freie Meinungsäußerung wahrzunehmen.¹⁰ Es bedarf dafür keiner äußeren Einschränkung wie einer Zensur, sondern es genügt, dass das subjektive Empfinden besteht, ein zu großes Risiko einzugehen.¹¹ Eine solche Abschreckung hält viele davon ab, sich in den sozialen Medien zu Wort zu melden.¹² Hier zeigt sich, dass die verfassungsmäßige Garantie nicht ausreicht, um die Ausübung von Freiheitsrechten zu ermöglichen, sondern dass es auch auf die sozialen Umstände ihrer Verwirklichung ankommt.¹³

Umgekehrt ist es ein Aspekt der Freiheit, selbst das gewünschte Maß an Sicherheit festzulegen. Dies ist etwa dann der Fall, wenn Nutzer:innen in sozialen Medien durch Einstellungen selbst bestimmen können, welche persönlichen Informationen sie preisgeben oder für sich behalten wollen, wobei sie selbst eine Chancen-Risiken-Abwägung vornehmen müssen.¹⁴ Selbstbestimmung erfordert hier, dass informierte Entscheidungen getroffen werden können, um die Folgen des eigenen Handelns angemessen abschätzen zu können. Riskantes Handeln bedeutet, dass eine Entscheidung nur mit begrenzter Sicherheit auf der Basis von Wahrscheinlichkeiten getroffen wird. Hier schließt die Frage an, ob Nutzer:innen über ausreichend Wissen und Motivation für eine solche Einschätzung verfügen und wie informierte Entscheidungen gefördert werden können, die Risiken handhabbar machen.

Öffentlichkeit und Privatheit

Öffentlichkeit und Privatheit sind Kontexte, die mit unterschiedlichen Risiken¹⁵ und Freiheitsrechten verbunden sind: die Freiheit, sich ins Private zurückzuziehen, und die Freiheit, sich mit der eigenen Meinung öffentlich Gehör und Geltung zu verschaffen. Wer den Raum der Öffentlichkeit betritt, setzt

10 Z.B. Staben: Der Abschreckungseffekt auf die Grundrechtsausübung; Townend: Freedom of expression and the chilling effect.

11 Taylor: Der Irrtum der negativen Freiheit, S. 165.

12 Hölzig: Eine meinungsstarke Minderheit als Stimmungsbarometer?!

13 Schultz: Aktuelle Belastungsproben für die Meinungsfreiheit, S. 15.

14 Z.B. Meier/Schäwel/Krämer: Between protection and disclosure.

15 Münkler: Sicherheit und Freiheit, S. 21–23.

sich den kritischen Blicken eines unüberschaubaren, schwer berechenbaren Publikums aus und gibt damit ein Stück Sicherheit auf.

Auf der einen Seite können im öffentlichen Raum Aufmerksamkeit und Anerkennung gewonnen werden, die in der Mediengesellschaft zu einer wichtigen »Währung« geworden sind,¹⁶ die sich leicht in politische Macht, ökonomische Gewinne und Währungen anderer Teilsysteme umtauschen lassen.¹⁷ Auf der anderen Seite sind Medienauftritte stets auch riskant. Dies müssen immer wieder Politiker:innen erfahren: Ein unbedachtes Wort, eine falsche Geste oder ein moralischer Fehltritt – das kann den Ruf beschädigen oder gar die Karriere ruinieren.¹⁸ In der Öffentlichkeit werden also höhere Risiken eingegangen als in der Privatsphäre. Letztere ist ein Schutzraum, ein Rückzugsort, um sich den bohrenden Blicken und der Aufdringlichkeit der anderen zu entziehen.¹⁹

Diese riskante Seite der Öffentlichkeit hat auch eine disziplinierende Wirkung, die der Demokratie zugutekommt: Wer öffentlich lügt, muss damit rechnen, vor aller Augen ertappt und bloßgestellt zu werden, falls es jemand besser weiß. Was sich hingegen in der Öffentlichkeit bewährt, kann mit Anerkennung und Zustimmung rechnen. Immanuel Kant sah in der Publizität eine Art Prüfinstanz für Aussagen – zumindest in einer funktionierenden Öffentlichkeit.²⁰ Was ihr Versagen bedeutet, ließ sich im Fall von Donald Trump beobachten: Das Aufdecken seiner Lügen hat ihn keine Sympathien gekostet, jedenfalls nicht im eigenen Lager.

Stattdessen sollte im politischen Diskurs alleine die Überzeugungskraft des besseren Arguments zählen. Was sich darin als wahr oder richtig herausgestellt hat, kann die Einsicht fördern, selbst falsch gelegen zu haben. Dadurch soll es gelingen, dass die Streitenden einander näherkommen und sich bestenfalls einigen. Dies erfordert die Bereitschaft, respektvoll miteinander umzugehen, aufeinander zu hören, die eigene Meinung durch gute Argumente zu stützen, die Kritik der Gegenseite auszuhalten und alle Argumente sorgfältig abzuwägen. Die demokratische Öffentlichkeit als Sphäre der kollektiven Selbstbestimmung darf dabei nicht mit einer »friedlichen Seminarveranstaltung«

16 Franck: *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, S. 49–74.

17 Neuberger: *Journalismus und Medialisierung der Gesellschaft*, S. 357.

18 Kepplinger: *Die Mechanismen der Skandalisierung*.

19 Rössler: *Der Wert des Privaten*.

20 Kant: *Zum ewigen Frieden*, S. 244–245.

verwechselt werden, sondern hat einen »grundsätzlich *agonalen Charakter*«²¹, so Jürgen Habermas. Timothy Garton Ash empfiehlt eine »Mischung aus Offenheit und robuster Zivilität«, wobei er mit »robust« meint, sich keine Selbstzensur aufzuerlegen und auch harten Widerspruch zu ertragen.²² Dabei gilt es gleichwohl, das richtige Maß zu finden, das aber gerade in der digitalen Öffentlichkeit oft verloren geht.

Digitale Öffentlichkeit

Die Digitalisierung der Öffentlichkeit hat zunächst einmal für viele Menschen die Handlungsmöglichkeiten und damit den Freiheitsspielraum erheblich erweitert. Dies liegt an den vielfältigen technischen Optionen und dem niedrigschwiligen Zugang des Internets für die Beteiligung an der Öffentlichkeit. Dies ist zu Recht als Freiheitsgewinn begrüßt worden. Aus dieser Offenheit ergeben sich jedoch ambivalente Folgen: Die Demokratisierung führt zu mehr Unsicherheit. Es gibt mehr Stimmen, vieles wird aufgedeckt und kritisiert, was zuvor nicht öffentlich zur Sprache gekommen ist. Dies hat insbesondere autoritäre Staaten dazu veranlasst, Meinungs- und Medienfreiheit im Netz zu beschränken. Das Internet selbst wird als Instrument staatlicher Überwachung und Unterdrückung eingesetzt.²³ Nicht nur Staaten bestimmen das Maß an freier Kommunikation und Rezeption in der digitalen Öffentlichkeit, sondern auch die Betreiber digitaler Plattformen wie Facebook, Twitter und Google, die »öffentliche Räume in Privatbesitz«²⁴ sind, sowie jene, die sie benutzen. Die Vorstellung, dass die Internetöffentlichkeit eine Sphäre grenzenloser Freiheit ist, hat sich daher längst als Cyberutopie herausgestellt.²⁵

Die Offenheit der digitalen Öffentlichkeit steigert zudem die Verletzlichkeit von Demokratien, von demokratiefeindlichen Kräften angegriffen zu werden – von innen wie von außen.²⁶ Wenn journalistische Gatekeeper nicht mehr obligatorisch das Publierte prüfen, verbreitet sich Netzpropaganda

21 Habermas: Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit, S. 476, Herv. i.O.

22 Garton Ash: Redefreiheit, S. 316.

23 Freedom House: Freedom on the Net 2021; Strittmatter: Die Neuerfindung der Diktatur.

24 Garton Ash: Redefreiheit, S. 77.

25 Morozov: The net delusion.

26 Snyder: Der Weg in die Unfreiheit.

fast ungehindert.²⁷ Deshalb ist es notwendig, nachträglich über Desinformation aufzuklären (Fact-Checking) oder die Plattformbetreiber dazu zu verpflichten, strafrechtlich Relevantes zu löschen, wie es das Netzwerkdurchsetzungsgesetz in Deutschland vorsieht.

Auch die Verletzlichkeit des Einzelnen nimmt zu, weil die Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit verschwimmt.²⁸ Die Kontrolle über Situationen entgleitet, wenn mögliche Folgen nicht mehr angemessen eingeschätzt werden können. Dies passiert etwa dann, wenn Datenspuren, die man in der privaten Kommunikation hinterlässt, heimlich gesammelt und ausgewertet werden oder wenn in sozialen Medien nicht mehr überschaubar ist, wer mitlesen kann. Dies kann zur Naivität im Umgang mit dem Internet führen oder aber – im Gegenteil – zu übertrieben großer Sorge.

Berechenbarkeit durch Daten

Die Automation ist neben der erweiterten Partizipation das zweite grundlegende Potenzial des Digitalen. In ihrem Zusammenspiel haben beide Komponenten paradoxe Folgen: Erst durch das aktive Einbringen hinterlässt das Publikum digitale Spuren, die erfasst und ausgewertet werden können. Freiheitsgewinne erweisen sich somit als notwendige Voraussetzung für mögliche Freiheitsverluste²⁹ und das Funktionieren des »Überwachungskapitalismus«³⁰ und des »Überwachungsstaates«³¹. Zugleich aber können Algorithmen die Nutzer:innen auch entlasten.

Es gibt viele Beispiele dafür, dass Zahlen und Berechenbarkeit längst den Alltag bestimmen: Wir folgen willig algorithmischen Empfehlungen in Online-Shops oder messen mit Fitness-Trackern unsere sportlichen Leistungen. Dabei können Freiheitseinschränkungen subtil geschehen, wenn durch die algorithmische Personalisierung bestimmte Wirklichkeitsaspekte und Meinungen ausgeblendet oder hervorgehoben werden. Dies hat zum Vorschlag veranlasst, dass es auch ein Recht auf autonomiewahrende Aufmerksamkeitssteuerung

27 Benkler/Faris/Roberts: Network propaganda.

28 Glaeßner: Freiheit und Sicherheit, S. 81–106.

29 Stoycheff/Burgess/Martucci: Online censorship and digital surveillance.

30 Zuboff: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus.

31 Strittmatter: Die Neuerfindung der Diktatur.

geben sollte.³² Allerdings begeben sich Nutzer:innen auch freiwillig in die algorithmische Unmündigkeit und erliegen dem »verlockenden, bequemen Paternalismus«³³.

Der politische Diskurs, in dem sich mündige Bürger:innen offen und informell über normative Fragen verständigen sollen, lässt sich algorithmisch nicht ersetzen.³⁴ Die Nutzer:innen selbst schätzen die Folgen algorithmischer Entscheidungen für ihre Autonomie unterschiedlich ein: als einschränkend, aber auch als erweiternd – und zwar dann, wenn sie ihnen helfen, wenn also z.B. Suchmaschinen Relevantes in der Informationsflut finden.³⁵

Diese digitalen Möglichkeiten haben Visionen einer Gesamtsteuerung der Gesellschaft angeregt. Die vollständige Berechenbarkeit durch Big Data und damit die restlose Planbarkeit des Lebens soll Sicherheit verschaffen. Je nach Sichtweise wird diese Vorstellung als Utopie oder Dystopie aufgefasst. So ist für Alex Pentland in seinem Buch »Social Physics« die digitale Technik eine Art göttliches Auge, das menschliches Verhalten kontinuierlich und vollständig erfassen kann.³⁶ Das dystopische Gegenbild dazu entwirft Shoshana Zuboff: Sie sieht darin den Plan für eine »instrumentäre Gesellschaft«, in der demokratische Entscheidungen durch totales Wissen ersetzt werden sollen, mit einer »Priesterschaft von Datenwissenschaftlern«³⁷ an der Spitze. Weil individuelle Freiheit nichts weiter als Sand im Getriebe dieser hoch effizienten Gesellschaft ist, werde damit der »Tod der Individualität«³⁸ herbeigeführt. Wie viel Unheil die Umsetzung gesellschaftlicher Ordnungs- und Kontrollfiktionen anrichten kann, haben die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts gezeigt. Chinas Regierung strebt gleichwohl die digitale »Neuerfindung der Diktatur«³⁹ an.

32 Dreyer/Heldt: Algorithmische Selektion und Privatheit, S. 136–138.

33 König: Die digitale Versuchung, S. 443.

34 Müller-Mall: Freiheit und Kalkül, S. 56–59.

35 Dogruel/Facciorusso/Stark: ›I'm still the master of the machine.‹, S. 11–12.

36 Pentland: Social physics, S. 8–14.

37 Zuboff: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, S. 495–496.

38 Ebd., S. 504.

39 Strittmatter: Die Neuerfindung der Diktatur.

Subjektives Sicherheits- und Freiheitsempfinden

Objektive Bedrohungslage und subjektives Sicherheitsempfinden können voneinander abweichen.⁴⁰ Ob der Grad an Sicherheit über- oder unterschätzt wird – etwa im Falle von Kriminalität, negativen Technikfolgen oder der Ansteckungsgefahr durch Viren –, hängt wesentlich von der öffentlichen Thematisierung solcher Risiken ab. Das Schüren von Ängsten, aber auch das Verharmlosen sind – in den letzten Jahren häufig eingesetzte – Mittel der politischen Auseinandersetzung,⁴¹ vor allem von populistischen Politiker:innen,⁴² die sich häufig der sozialen Medien bedienen.

Auch Freiheit ist zum Kampfbegriff geworden, mit dem angebliche Freiheitsbeschränkungen beklagt werden.⁴³ Wie im Falle der Sicherheit, so können auch hier tatsächliche und die gefühlte Freiheit auseinanderfallen, etwa dann, wenn »Sprechverbote« schon deshalb gesehen werden, weil bestimmte Meinungen nicht unwidersprochen bleiben.⁴⁴ Daran schließt die Frage an, ob – auch bedingt durch die Digitalisierung – generell die Bereitschaft in der Bevölkerung gesunken ist, Verbot und Verzicht als Instrumente staatlichen Handelns zu akzeptieren.⁴⁵

Schluss

Diese Skizze des Verhältnisses zwischen Sicherheit und Freiheit in der digitalen Öffentlichkeit zeigt: Einerseits erweitern sich die Möglichkeiten der freien Meinungsäußerung. Andererseits erhöht sich die Unsicherheit, weil Folgen des eigenen Handelns schwerer vorhersehbar sind: Wie reagieren andere Nutzer:innen auf die eigenen Kommentare? Wer sammelt Daten zu welchem Zweck? Freiheit und (Un-)Sicherheit stehen hier oft in einem Spannungsverhältnis. Es mangelt an institutionellen Kontexten, in denen Freiheitsrechte mit einem kalkulierbaren Risiko ausgeübt werden können. Notwendig sind dafür z.B. die Transparenz über Algorithmen und Datenverwendung sowie Regeln

40 Glaeßner: Freiheit und Sicherheit, S. 111–112.

41 Ebd., S. 190.

42 Müller: Was ist Populismus? S. 68–69.

43 Lanius: Meinungsfreiheit und die kommunikative Strategie der Rechtspopulisten.

44 Quiring et al.: »Das wird man doch noch sagen dürfen...«; Schneider: Meine Meinung!

45 Lepenies: Verbot und Verzicht.

für den Umgang zwischen Nutzer:innen. Erst dann ist selbstbestimmtes Handeln im Netz möglich.

In diesem Text wurden Sicherheit und Freiheit in der digitalen Öffentlichkeit diskutiert. Diese Überlegungen müssten auf weitere Werte der liberalen Demokratie wie Gleichheit, Vielfalt, Integration sowie Informations- und Diskursqualität ausgedehnt werden, für die sich die Verwirklichungsbedingungen durch die Digitalisierung ebenfalls gravierend geändert haben.⁴⁶ Erst vor diesem Hintergrund lässt sich erörtern, wie das Potenzial der digitalen Technik besser für die liberale Demokratie ausgeschöpft werden kann.

Literatur

- Benkler, Yochai/Faris, Robert/Roberts, Hal: *Network propaganda: Manipulation, disinformation, and radicalization in American politics*, Oxford 2018.
- Bielefeldt, Heiner: *Freiheit und Sicherheit im demokratischen Rechtsstaat*, Berlin 2004.
- Bonß, Wolfgang: »(Un-)Sicherheit in der Moderne«, in: Peter Zoche/Stefan Kaufmann/Rita Haverkamp (Hg.), *Zivile Sicherheit. Gesellschaftliche Dimensionen gegenwärtiger Sicherheitspolitiken*, Bielefeld 2011, S. 43–69.
- Dewey, John: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996.
- Dogrueel, Leyla/Facciorusso, Dominique/Stark, Birgit: »I'm still the master of the machine.« *Internet users' awareness of algorithmic decision-making and their perception of its effect on their autonomy*, in: *Information, Communication & Society* 25, Nr. 9 (2020), S. 1311–1332, siehe <https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1863999>
- Dreyer, Stephan/Heldt, Amelie: »Algorithmische Selektion und Privatheit. Aufmerksamkeitssteuerung durch Social Media-Plattformen als Autonomieeingriff?«, in: Franz X. Berger et al. (Hg.), *Autonomie und Verantwortung in digitalen Kulturen*, Baden-Baden 2021, S. 117–146, siehe <https://doi.org/10.5771/9783896659378-117>
- Franck, Georg: *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München/Wien 1998.
- Freedom House: »Freedom on the Net 2021: The global drive to control big tech«, in: Freedom House, siehe <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2021/global-drive-control-big-tech>

46 Neuberger: *Digitale Öffentlichkeit und liberale Demokratie*.

- Garton Ash, Timothy: Redefreiheit. Prinzipien für eine vernetzte Welt, München 2016.
- Glaeßner, Gert-Joachim: Freiheit und Sicherheit. Eine Ortsbestimmung, Bonn 2016.
- Habermas, Jürgen: »Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit«, in: Leviathan 49, Sonderband 37 (2021), S. 470–500.
- Hölig, Sascha: »Eine meinungsstarke Minderheit als Stimmungsbarometer?! Über die Persönlichkeitseigenschaften aktiver Twitterer«, in: Medien & Kommunikationswissenschaft 66, Nr. 2 (2018), S. 140–169, siehe <https://doi.org/10.5771/1615-634X-2018-2-140>
- Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1796), hg. von Wilhelm Weischedel, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1 (= Werkausgabe, Band XI), Frankfurt a.M. 1977, S. 191–251.
- Kaufmann, Franz-Xaver: »Sicherheit. Das Leitbild beherrschbarer Komplexität«, in: Stephan Lessenich (Hg.), Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse, Frankfurt a.M./New York 2003, S. 73–104.
- Kepplinger, Hans Mathias: Die Mechanismen der Skandalisierung, München 2012.
- König, Pascal D.: »Die digitale Versuchung. Wie digitale Technologien die politischen Fundamente freiheitlicher Gesellschaften herausfordern«, in: Politische Vierteljahresschrift 60, Nr. 3 (2019), S. 441–459, siehe <https://doi.org/10.1007/s11615-019-00171-z>
- Lanius, David: »Meinungsfreiheit und die kommunikative Strategie der Rechtspopulisten«, in: Tanjev Schultz (Hg.), Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus, Stuttgart 2020, S. 75–112.
- Lepenies, Philipp: Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens, Berlin 2022.
- Meier, Yannic/Schäwel, Johanna/Krämer, Nicole C.: »Between protection and disclosure: applying the privacy calculus to investigate the intended use of privacy-protecting tools and self-disclosure on different websites«, in: SCM Studies in Communication and Media 10, Nr. 3 (2021), S. 283–306, siehe <https://doi.org/10.5771/2192-4007-2021-3-283>
- Morozov, Evgeny: The net delusion, London 2011.

- Müller, Jan-Werner: Freiheit, Gleichheit, Ungewissheit. Wie schafft man Demokratie? Berlin 2021.
- Müller, Jan-Werner: Was ist Populismus? Ein Essay, Berlin 2016.
- Müller-Mall, Sabine: Freiheit und Kalkül. Die Politik der Algorithmen, Ditzingen 2020.
- Münkler, Herfried: »Sicherheit und Freiheit. Eine irreführende Oppositionssemantik der politischen Sprache«, in: Herfried Münkler/Matthias Bohlander/Sabine Meurer (Hg.), Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge, Bielefeld 2010, S. 13–32.
- Nassehi, Armin: »Die Rückkehr des Feindes«, in: Zeit Online vom 25.02.2022, siehe <https://www.zeit.de/kultur/2022-02/demokratie-bedrohung-russland-ukraine-krieg-wladimir-putin>
- Neuberger, Christoph: »Digitale Öffentlichkeit und liberale Demokratie«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 72, Nr. 10–11 (2022), S. 18–25.
- Neuberger, Christoph: »Journalismus und Medialisierung der Gesellschaft«, in: Klaus Meier/Christoph Neuberger (Hg.), Journalismusforschung. Stand und Perspektiven, 2. Aktual. und erw. Aufl., Baden-Baden 2016, S. 341–371.
- Pentland, Alex: Social physics. How good ideas spread – The lessons from a new science, New York 2014.
- Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons, 6. Aufl., Tübingen 1980.
- Quiring, Oliver/Jakob, Nikolaus/Schemer, Christian/Jakobs, Ilka/Ziegele, Marc: »Das wird man doch noch sagen dürfen...« – Wahrgenommene Sprechverbote und ihre Korrelate«, in: Nikolaus Jakob/Oliver Quiring/Marcus Maurer (Hg.), Traditionen und Transformationen des Öffentlichen, Wiesbaden 2020, S. 49–72.
- Rössler, Beate: Der Wert des Privaten, Frankfurt a.M. 2001.
- Schneider, Johannes: »Meine Meinung!«, in: Zeit Online vom 19.06.2021, siehe <https://www.zeit.de/kultur/2021-06/meinungsfreiheit-deutschland-allensbach-umfrage-gefuehle>
- Schultz, Tanjev: »Aktuelle Belastungsproben für die Meinungsfreiheit«, in: Tanjev Schultz (Hg.), Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus, Stuttgart 2020, S. 113–138.
- Snyder, Timothy: Der Weg in die Unfreiheit. Russland, Europa, Amerika, München 2018.
- Staben, Julian: Der Abschreckungseffekt auf die Grundrechtsausübung. Strukturen eines verfassungsrechtlichen Arguments, Tübingen 2016.

- Stoycheff, Elizabeth/Burgess, G. Scott/Martucci, Maria Clara: »Online censorship and digital surveillance: the relationship between suppression technologies and democratization across countries«, in: *Information, Communication & Society* 23, Nr. 4 (2020), S. 474–490, siehe <https://doi.org/10.1080/1369118X.2018.1518472>
- Strittmatter, Kai: *Die Neuerfindung der Diktatur. Wie China den digitalen Überwachungsstaat aufbaut und uns damit herausfordert*, München 2018.
- Taylor, Charles: »Der Irrtum der negativen Freiheit«, in: Philipp Schink (Hg.), *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*, Berlin 2017, S. 163–188.
- Townend, Judith: »Freedom of expression and the chilling effect«, in: Howard Tumber/Silvio Waisbord (Hg.), *Routledge Companion to media and human rights*, New York 2017, S. 73–82.
- Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt a.M./New York 2018.

Freiheit und Sicherheit im Alter

Marie-Kristin Döbler

Nicht erst die Pandemie hat eine (gedankliche) Verknüpfung von Unfreiheit und Unsicherheit mit der Lebensphase Alter etabliert. Nicht erst seit dem Frühjahr 2020 gelten ältere Menschen als vulnerable Personen und Risikogruppe. Nicht erst Kontaktsperren und Besuchsverbote haben das Image von Altenheimen als gefängnisähnliche Orte hervorgebracht. Stattdessen haben derartige Sichtweisen »Tradition« und Erzählungen entlang der Idee biologisch determinierter Verfallsprozesse und Defizitmodelle des Alter(n)s, von isolierten, vernachlässigten, machtlos ausgelieferten älteren Menschen, halten sich hartnäckig.¹

Obwohl die Gerontologie zunehmend multidimensionale, multidirektionale Alterungsprozesse und die Plastizität, Historizität und Kontextualität des Alter(n)s betont,² sind sowohl in massenmedialen Berichterstattungen als auch wissenschaftlichen Ausführungen verkürzte Betrachtungen vom Leben im Alter weiterhin als dominierend und weitverbreitet anzusehen. Dazu gehören u.a. die Annahmen, Freiheit und Sicherheit nähmen mit dem Altern (zwangsläufig) ab und Freiheit und Sicherheit stünden in einem antagonistischen Verhältnis zueinander. In diesem Zusammenhang habe spätestens die Pandemie, insbesondere im Kontext institutioneller Versorgung, ein Sicherheitsregime oder eine auch im oder für das Alter gültige, zunehmend unser aller Leben bestimmende Sicherheitskultur³ sichtbar gemacht. Sicherheit werde als wertvoller und gewichtiger als Freiheit, Autonomie oder Selbstbestimmung betrachtet und – so das zentrale Argument z.B. in »der alte Mensch als Verschlussache« – auf Kosten von Freiheit erkauft.⁴

-
- 1 Ehmer: Altersbilder und Konzeptionen des Alter(n)s; Endter/Kienitz: Alter(n) als soziale und kulturelle Praxis.
 - 2 Bolze: Lebensführung im Alter(n)swandel; Exner et al.: Silver-Age.
 - 3 Lübke: Sicherheitskultur; Schirmer: Bedrohungskommunikation.
 - 4 Schulz-Nieswandt: Der alte Mensch als Verschlussache.

Freiheit und Sicherheit als sich gegenseitig ausschließende Werte und insbesondere individuelle Freiheit und kollektive Sicherheit in einem Spannungsverhältnis zu betrachten, mag empirisch in manchen Fällen richtig sein. Dennoch erscheint es aus verschiedenen Gründen falsch, diesen Antagonismus mit einer nicht näher qualifizierten, fast schon universellen Gültigkeit zu versehen: Freiheit und Sicherheit sind nicht nur Werte und erscheinen aus manchen Perspektiven sogar nur nachrangig als Werte. Vorrangig sind sie *soziale Phänomene* mit unterschiedlichen, möglichen ontologischen Erscheinungen (Zustand, Ziel, Status, Recht, Illusion, Ideal etc.). Daher sind sie weder objektiv noch universell noch haben sie singuläre, eindeutige, sondern kontingente Bedeutungen. Diese sind von *sozial eingebetteten* (vgl. Sozialisation, Rolle, soziohistorische Umstände etc.), *gegenwärtigen* (vgl. Situation, Kontext) und ggf. mit anderen *ausgehandelten* oder *verhandelten* (vgl. Interaktion) Perspektiven und temporär fixierten *Bedeutungszuschreibungen* abhängig.⁵ Folglich sind Freiheit und Sicherheit plural und vielgestaltig, von standortgebundener Gültigkeit und Wichtigkeit⁶ und stehen in einem variablen, dynamisch stabilisierten Verhältnis zueinander.

(Ethno-)Semantiken

Das wird u. a. dann deutlich, wenn man sich anschaut, welche »Dinge« – gemeint ist damit alles, worauf kommunikativ Bezug genommen werden kann⁷ – ältere Menschen als Freiheit und Sicherheit bezeichnen. Die dabei sichtbar werdende Variabilität und Dynamik hinsichtlich inhaltlicher Bandbreite, attestierter Relevanz und relativer Gewichtung zieht die Frage nach sich, inwiefern älteren Menschen ein bestimmtes Verständnis gemeinsam ist und sie als homogen betrachtetes Kollektiv – als »Ethnie« im Sinne der Ethnosemantik⁸ – adressiert werden können, wie es bspw. in Medien, Forschung, Politik oder auch der Care-Praxis vielfach geschieht.

Auf abstrakter Ebene scheinen – auch Altersgruppen übergreifend – Bedeutungen geteilt zu werden und intersubjektiv gültig zu sein: Mit Freiheit werden selbstbestimmtes Handeln und Leben, mit Sicherheit die Abwesenheit

5 Blumer: Symbolic Interactionism; Hymes: Soziolinguistik.

6 Mannheim: Strukturen des Denkens.

7 Blumer: Symbolic Interactionism.

8 Maeder: Auf die Worte kommt es an.

von Gefahren, das Vorhandensein von Gewissheit und Schutz verbunden. Bei genauerer Betrachtung werden jedoch Spezifika für »das Alter« und pflegebedürftige Lebensumstände erkennbar: Das selbstbestimmte Handeln und Leben wird vielfach mit (1) autonomer oder zumindest autonom initiiertes, ggf. technisch oder personell unterstützter Mobilität (z.B. allein aufstehen, sich selbstständig in der Wohnung bewegen, einkaufen gehen können), (2) einer wahrnehmbaren Wahl zwischen realistischen und realisierbaren Alternativen (z.B. Kontakt zu anderen Menschen, Selbstversorgung mit Gütern des täglichen Lebens) sowie (3) den Möglichkeiten verbunden, entscheiden und darüber z.B. die alltägliche Lebensgestaltung beeinflussen zu können (z.B. wann man aufsteht, was man isst). Körperliche wie geistige Fähigkeiten spielen bei all dem eine entscheidende Rolle. Deren Funktionsfähigkeiten und die Chance, bekannte, gewohnte Handlungsroutinen beizubehalten, definieren wahrnehmbare Alltagsfreiheiten.

Dass gerade im Alltag Gefahren abwesend sind oder als nicht vorhanden erscheinen, ist wichtig und wird bspw. über verschiedene Formen von Verlässlichkeit (auf den eigenen Körper und den »Kopf«, soziale Kontakte) sowie – vorwiegend als häuslich oder privat klassifizierte – Vertrautheit thematisch. Kombiniert mit affektuellen Bindungen an Dinge oder Orte,⁹ ideologisch oder romantisch verklärten Vorstellungen von Zuhause und Familie kann dieser weitverbreitete Wunsch nach »ambulant vor stationär« einerseits Risiken und Einschränkungen, andererseits Chancen und Optionen verkennen lassen¹⁰ und Unsicherheiten genauso wie Unfreiheiten hervorbringen oder erhalten.

Biopolitik, Gouvernementalität und neoliberale Eigenverantwortung

Dass sich jedoch die Assoziationen von Zuhause und Freiheit, Heim und Gefängnis als weiterhin dominierend erweisen, liegt nicht nur am bereits erwähnten Sicherheitsdispositiv, das den Schutz von Heimbewohner:innen größer schreiben lässt als deren Selbstbestimmung. Vielmehr lässt es sich auch als Effekt biopolitischer Prozesse (oder von Biomacht¹¹) und gouvernementaler Praktiken unter dem Einfluss neoliberalen Denkens lesen: Das

9 Artner: Materialities in and of Institutional Care for Elderly People; Endter/Kienitz: Alter(n) als soziale und kulturelle Praxis.

10 Vgl. z.B. Beiträge in Pohlmann: Altern mit Zukunft.

11 Foucault: Die Geburt der Biopolitik.

gesamte, nackte Leben ist Gegenstand der Politik und soll durch staatlich organisierte Gesundheitsversorgung im weitesten Sinne gelenkt und kontrolliert werden, um langfristig, gar auf Dauer Prosperität und Produktivität zu gewährleisten¹² und bspw. auch die Pflegekassen weniger zu be- und vor allem nicht zu überlasten. Das erfordert insbesondere angesichts des demografischen Wandels, dass möglichst wenig Care staatlich finanziert werden muss und stattdessen privat, informell übernommen und damit – aus politischer Sicht – preiswert bis kostenlos realisiert wird. So wird Selbstverantwortung nicht nur für eine Aufstockung der finanziellen, sondern auch der pflegerischen Altersversorgung gefordert und gefördert, während eine Vielzahl (subtiler) Regierungsformen bestehend aus Diskursen, Institutionen und Wissensformen das Altern zuhause sowie ein »ambulant vor stationär« als wünschenswerte Ideale propagieren.¹³

Deutlich wird das beim Vergleich der Vorstellungen des Lebens daheim als frei, autonom und aufgrund von Vertrautheit und gegebener Privatsphäre als sicher und jenes im Heim als fremdbestimmt, von Öffentlichkeit und verschiedenen Formen des Ausgeliefertseins geprägt. »Zuhause« stehen eigene Fähigkeiten im Vordergrund und diese werden – auch weil deren Abnahme oftmals schleichend erfolgt und man sich selbst anpasst oder arrangiert – idealisiert oder überschätzt. Das heißt, eine durch körperliche Gebrechen beschränkte Mobilität wird vielfach eher und vor allem sehr lange akzeptiert, anstatt Hilfsmittel (z. B. Stock, Rollator) oder die Hilfe anderer anzunehmen. Erkennbar wird so nicht nur die Vormachtstellung von Autonomie als offenbar wichtigste Form von Freiheit, sondern auch ein ganz bestimmtes Autonomie- und Selbstverständnis: Alles ganz alleine zu machen, auf niemanden angewiesen und niemandem Rechenschaft schuldig zu sein, ist Kern der modernen (neoliberalen) Anthropologie erwachsener Personen. Jeder sollte selbstverantwortlich an sich und den Lebensumständen arbeiten, um nie oder zumindest möglichst spät und nicht selbstverschuldet vulnerabel, hilfsbedürftig zu werden¹⁴ und zu jenen Vertreter:innen des vierten, pflegebedürftigen, abjekten Alters¹⁵ zu gehören, die zur Autonomie nicht (mehr) fähig sind und daher

12 Foucault: Die Geburt der Biopolitik; Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung.

13 Rudman: Shaping the active; Foster/Walker: Active and successful aging.

14 Rudman: Shaping the active; Foster/Walker: Active and successful aging.

15 Pfaller: Die dunkle Seite der Vorstellungskraft.

manchmal den Erwachsenen-, manchmal sogar den Personenstatus abgesprochen bekommen.¹⁶

Während Freiheiten daheim überschätzt werden, werden insbesondere von älteren Menschen heimische Hürden (z.B. Treppen, der Einstieg in die Badewanne/Dusche), die ggf. nur mit Hilfe oder gar nicht mehr bewältigt werden können, genauso ausgeblendet oder beflissentlich übersehen wie Risiken (z.B. Stolperfallen, fehlende Hilfe in der Not). Heimunterbringungen wiederum werden mit Einschränkungen gleichgesetzt und deshalb abgelehnt, auch wenn manche organisationalen Vorgaben etwa aufgrund des Zusammenlebens vieler Menschen als nachvollziehbar erscheinen. Gemeint sind damit u.a. die mit institutionellen Rahmenbedingungen verbundenen Strukturen (z.B. offizielle Einlasszeiten, Notwendigkeit sich abzumelden, durch Essenszeiten vorgegebene Tagesstruktur), die vermeintlich Freiheiten, insbesondere in Form von Autonomie, individueller Wohnraum- und Alltagsgestaltung, limitieren oder gar eliminieren. Ungesehen, ungekannt und ungenutzt bleiben auf diese Weise z.B. die dank Barrierefreiheit, vorhandener Hilfsmittel und zuverlässig verfügbarer Versorgung mögliche, ggf. sogar wieder wachsende Mobilität, räumliche Reichweite und Sozialität. Sind für ambulant versorgte Menschen die vielleicht täglich vorbeikommenden Pflegekräfte der einzige regelmäßige zwischenmenschliche, persönliche Kontakt oder das Telefon die einzige Verbindung zur Welt, kann das In-Gesellschaft-Sein in stationären Versorgungskontexten vielseitiger und, genauso wie der Rückzug ins Private, in der Regel auch aktiv selbst (mit-)gestaltet werden.

Intergenerationale Solidarität, Technologien des Selbst und Gefühlsmanagement

Das Diktum »ambulant vor stationär« und der Imperativ »selbstbestimmt bis zum Lebensende« zeigen sich sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene wirkmächtig. Wir alle werden dazu angehalten, zu wollen, was wir wollen sollen: aktiv und gesund leben, autonom und selbstbestimmt altern,¹⁷ immer (oder zumindest möglichst lange) daheim leben und alternden Angehörigen genau das ermöglichen.

16 Ayalon/Tesch-Römer: Contemporary Perspectives on Ageism.

17 Rudman: Shaping the active; Foster/Walker: Active and successful aging.

Menschen fühlen sich oder werden verpflichtet, ihren Angehörigen zu helfen und diese zu unterstützen. Der gesellschaftliche Generationenvertrag wird – von wohlfahrtsstaatlichen und familialen Regimen gestützt¹⁸ – auf persönlicher Ebene von intergenerationaler Solidarität begleitet. Adressiert werden damit in der Regel sechs modellhaft unterschiedene Dimensionen,¹⁹ nämlich affektive, assoziative, konsensuale, funktionelle, normative und strukturelle Solidarität, die auf verschiedene Formen synchroner wie auch asynchroner Reziprozitäten und Verbindungen verweisen.

Vereinfacht gesagt, sorgen wir uns um oder für unsere alternden Eltern, (a) weil sie unsere Eltern sind und wir *wollen*, dass es ihnen gut geht und ihnen nichts passiert, (b) weil wir »wissen«, dass wir das *wollen sollen*, (c) weil wir uns verpflichtet fühlen, zurückzugeben, was sie für uns geleistet haben oder (d) über sozialen Druck und qua juristischer Vorgaben dazu angehalten werden. Denkbar sind also viele Handlungshintergründe, die unterschiedliche Formen der (Un-)Freiheit oder Grade der Freiwilligkeit implizieren – authentische Wünsche, Selbsttechnologien²⁰ und Emotionsarbeit²¹, Zwang und Kontrolle – und verschiedene Sicherheiten adressieren. Ungeachtet des Warums und der Art der Sorge um/für gehen mit Care für alternde Angehörige die Anpassung von Rollen²², Verantwortung und Präsenz und damit (neue) persönliche Unfreiheiten und ggf. Unsicherheiten einher.

Interpersonelle und intrapersonale Ambivalenzen

In diesem Zusammenhang sind Widersprüche und Spannungen zu beobachten, die sich nicht selten an Fragen nach Freiheiten und Sicherheiten entzünden. Antworten hierauf können nicht nur zu interpersonellen, in der Regel intergenerationalen²³, sondern auch intrapersonalen Ambivalenzen führen. Ersteres zeigt sich bspw. – vielfach als Enttäuschung oder Schuldgefühl »verkleidet« –, wenn die Erwartung der Eltern, dass die Kinder etwas

18 Esping-Andersen: The Three Political Economies of the Welfare State; Sainsbury: Gender, Policy Regimes, and Politics.

19 Bengtson et al.: Solidarity, Conflict, and Ambivalence; Bengtson/Roberts: Intergenerational Solidarity in Aging Families; Albert/Ferring: Intergenerational relations.

20 Foucault: Die Regierung des Selbst.

21 Hochschild: Emotion Work.

22 Dieris: »Och Mutter, was ist aus dir geworden?!«.

23 Lüscher/Hoff: Intergenerational ambivalence.

zurückgeben und ihnen ein schönes Leben (daheim) ermöglichen, nicht erfüllt wird. Doch auch individuell kann man widerstreitende Wünsche hegen: Man kann sich ein autonomes, sozial reges Leben, Unterstützung durch die Kinder wünschen, unterdessen das Bedürfnis hegen, niemandem zur Last zu fallen, den Kindern nicht anzutun oder zuzumuten, was man selbst angesichts von Doppel- oder Dreifachbelastungen durchmachen musste, und gleichzeitig wissen oder fürchten, dass formelle Pflege oder eine institutionelle Unterbringung aus der eigenen Tasche nicht zu finanzieren ist und Sozialhilfe oder das Einspringen der Kinder erfordern würde.

Hierbei zeigen sich Muster: Familiäre, informelle vom Gesetzgeber geförderte, von vielen, vorwiegend Frauen, (gesollt) gewollte Übernahme von Care-Arbeit reduziert mit wachsenden Care-Bedarfen und eliminiert im Falle einer 24/7-Zuständigkeit potenziell alle Freiheiten der Care-Leistenden. Dennoch scheinen es empirische Fragen zu sein, auf die individuell und dynamisch, den jeweiligen veränderlichen Lebensumständen von Care-Empfangenden und Gebenden anzupassende Antworten gefunden werden müssen: Um wessen Freiheit, um wessen Sicherheit geht es? Wessen Freiheit oder Sicherheit wiegt mehr oder wird von welchen anderen »Dingen« aufgewogen? Wie werden entsprechende Rechte oder Pflichten begründet? Nicht immer muss es sich dabei um ein Nullsummenspiel handeln und nicht immer müssen Spannungen, Widersprüche oder Antagonismen vorhanden sein. Stattdessen gibt es Belege dafür, dass Freiheiten *und* Sicherheiten durch die Hilfe Fremder (z.B. ambulante Pflege, die Angehörige entlastet und eine professionelle Versorgung gewährleistet) oder auch Umzüge in ein Heim – utilitaristisch betrachtet – zunehmen und Ambivalenzen durch z.B. Reinterpretationen von intergenerationaler Solidarität aufgelöst werden können. Denkbar sind z.B. eine Verschiebung von händischer oder praktischer Unterstützung hin zu affektuellen Komponenten, veränderte inhaltlich-semantische Verständnisse von Freiheit und Sicherheit oder eine Neubewertung der jeweiligen Wichtigkeit. Was bedeutet denn bspw. selbstbestimmtes Handeln, was die Realisierung persönlicher Ziele, was ein autonomes Leben zu führen ganz konkret für eine Person und in welchem Verhältnis steht das zur eigenen Sicherheit, den Verpflichtungen, Freiheiten und Sicherheiten anderer?

Alltagsfreiheiten, Sicherheiten und Dynamiken

Erkennbar wird zum einen, dass verschiedene Lebensphasen und -umstände mit ganz unterschiedlichen Erwartungen verbunden sind, das eigene Leben selbst zu gestalten und dass ganz verschieden »große« Entscheidungen Autonomie erfahren lassen. Anders als in jungen Jahren, wo im Zusammenhang mit dem Lebensweg weichenstellende Entscheidungen getroffen werden müssen (Ausbildungswege, Berufszweige, Partner:in, für/gegen Kinder etc.) und man sich frei fühlt, je größer die Zahl der Alternativen ist, aus der man unabhängig wählen kann, geht es im Alter – jenseits der Frage, wo man lebt und ob man in ein Altenheim umzieht – vorwiegend um »kleine Dinge«. Von einer theoretischen (philosophischen, ethischen) Warte aus, mag es »banal« erscheinen darüber zu sprechen, wie und wann man sich für eine Mahlzeit entscheidet. Doch die Art der Essenswahl, ob es vorportioniert serviert, auf Nachfrage ausgegeben wird oder gar selbst genommen werden kann, ist ähnlich wie Mobilität eine konkrete, alltagsweltliche Erscheinung von mindestens drei Formen von Freiheit (Selbstbestimmung, Handlungsmacht und Möglichkeit zur Lebensgestaltung), die für ältere Menschen von großer Wichtigkeit zu sein scheint. Entsprechend sind auch Widersprüche zur Freiheit anderer und Antagonismen zwischen Freiheit und Sicherheit potenziell auflösbar. Zusammengekommen mit einer für Betroffene nachvollziehbaren Begründung wirkt sich das insbesondere auf die Selbstwahrnehmung aus. Ältere Menschen im Heim fühlen sich bspw. weit weniger als Insass:innen, viel eher als Bewohner:innen und nehmen auch die anderen vor Ort (wohlwollender) als Mitbewohner:innen wahr, wenn und je mehr Flexibilität vorhanden ist, sie bspw. auch jenseits der Essenszeiten bei Bedarf, Appetit oder Hunger etwas zu essen bekommen, zumindest innerhalb bestimmter zeitlicher Rahmenbedingungen entscheiden können, wann sie aufstehen oder zu Bett gehen, oder sich auf dem ganzen Heimgelände uneingeschränkt bewegen können.

Während damit positive Freiheiten bezeichnet werden und z.B. dank Schwellenfreiheit oder einer allgegenwärtigen Hilfe Sicherheiten nicht in Frage stehen, sind manchmal auch negative Freiheiten für ältere Menschen wichtig. Freiheit bedeutet dann bspw., nicht mehr selbst entscheiden, sich um nichts Gedanken machen und für nichts mehr verantwortlich sein zu müssen, einen Rund-um-Service in Anspruch nehmen und sich in die Hände, Obhut, Pflege anderer begeben zu können. Sowohl die inhaltlichen Bestimmungen von Sicherheit als auch deren relative Relevanz gegenüber Freiheit implizieren ein Verhältnis, das alles andere als antagonistisch ist: Freiheit von Verpflich-

tungen, Notwendigkeiten, Selbstsorge sind nur möglich, wenn Sicherheiten vorhanden sind, etwa Schutz, Verlässlichkeit und Vertrauen.

Relationalität von Freiheiten und Sicherheiten des Alters

Zusammengenommen verdeutlicht das: Erstens, viele Bedeutungen von Freiheit und Sicherheit scheinen aufgrund von Vorurteilen gegenüber »dem Alter«, damit assoziierter Hilfsbedürftigkeit und Gebrechlichkeit sowie Vorbehalten gegenüber Pflegeeinrichtungen übersehen zu werden. Gleichzeitig leisten derlei einseitige Vorstellungen vorschnellen Verkürzungen und voreiligen Gleichsetzungen Vorschub etwa »Altern = steigende Unsicherheit = Verlust an Freiheit« und »Altenheim = Unfreiheit = Sicherheit«. Die empirische Wirklichkeit ist jedoch heterogener und komplexer.

Zweitens, weder die Bedeutungen von Freiheit und Sicherheit noch deren Verhältnis sind eindeutig. Bedeutungen sind variabel und wandeln sich. Nicht nur denkbar, sondern auch empirisch feststellbar ist, dass (ältere) Menschen, wenn sie sich ein Hilfsmittel erst einmal angeeignet, Technik ausprobiert oder einen Umzug vollzogen und sich eingelebt haben, Sichtweisen, Bedeutungen und Relevanzzuschreibungen ändern. Ähnlich können sich auch die Veränderung von Bedürfnissen, Bedarfen und deren Anerkennung oder Akzeptanz auf Bedeutungszuschreibungen auswirken. Wer in vorpandemischen Zeiten z.B. neue Medien ablehnte, hat diese vielleicht im Kontext von Kontaktbeschränkungen zu schätzen und – jenseits von Lockdown und Quarantäne – als Zuzugewinn an Handlungs-, Kontakt- und Betätigungsmöglichkeiten, d.h. als Erweiterung von Freiheit kennengelernt.

Das belegt drittens, Bedeutungen von Freiheit und Sicherheit sind soziohistorisch und -kulturell eingebettet, aber auch räumlich und biografisch situiert zu betrachten. Entsprechend gilt es im Plural, d.h. von *Freiheiten* und *Sicherheiten* zu sprechen, sie als soziale Phänomene unterschiedlicher Gestalt (nicht nur als Werte) zu behandeln. Trotz allem sind Bedeutungen von Freiheit und Sicherheit sowie deren Verhältnis nicht idiosynkratisch oder arbiträr u.a. da sie über soziale Positionen und Rollen (etwa als Mann oder Frau) sowie Lebensverläufe und intersubjektiv geteilte Deutungsangebote geordnet werden.

Viertens, Relationalitäten sind zu berücksichtigen. Einerseits leben und altern wir immer in Beziehung mit und zu anderen.²⁴ Andererseits stehen

24 Endter/Kienitz: Alter(n) in Beziehungen.

verschiedene Freiheiten bzw. Sicherheiten im Verhältnis zueinander sowie zu anderen Werten und »Dingen«, und vor allem sind empirisch Bedeutungen von Freiheit/Sicherheit nur unter Berücksichtigung der jeweils gegebenen Beziehungen zu anderen Menschen und Institutionen sinnvoll zu bestimmen. Da unsere Leben(-släufe) zwangsläufig mit denen anderer verbunden und wir immer, wenn auch in unterschiedlichen Umfängen, gebend und empfangend in Care-Konstellationen eingebunden sind, sind wir niemals vollkommen frei und sicher und niemals vollständig autonom²⁵ – nicht erst im Alter.

Literatur

- Albert, Isabelle/Ferring, Dieter (Hg.): *Intergenerational relations*, Bristol 2013, siehe <https://doi.org/10.1332/policypress/9781447300984.001.0001>
- Artner, Lucia: »Materialities in and of Institutional Care for Elderly People«, in: *Frontiers in Sociology* 3 (2018), S. 1, siehe <https://doi.org/10.3389/fsoc.2018.00030>
- Ayalon, Liat/Tesch-Römer, Clemens: *Contemporary Perspectives on Ageism*, Cham 2018, siehe <https://doi.org/10.1007/978-3-319-73820-8>
- Bauman, Zygmunt: *Freedom*, Milton Keynes 1988 (= *Concepts in the social sciences*).
- Bengtson, Vern/Roberts, Robert: »Intergenerational Solidarity in Aging Families: An Example of Formal Theory Construction«, in: *Journal of Marriage and Family* 53, Nr. 4 (1991), S. 856–870.
- Bengtson, Vern/Giarrusso, Roseann/Mabry, J. Beth/Silverstein, Merrill: »Solidarity, Conflict, and Ambivalence: Complementary or Competing Perspectives on Intergenerational Relationships?«, in: *Journal of Marriage and Family* 64, Nr. 3 (2002), S. 568–576, siehe <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2002.00568.x>
- Blumer, Herbert: *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, New Jersey 1969.
- Bolze, Max: *Lebensführung im Alter(n)swandel*, Wiesbaden 2020, siehe <https://doi.org/10.1007/978-3-658-29616-2>
- Dieris, Barbara: »Och Mutter, was ist aus dir geworden?!« Eine Grounded-Theory-Studie über die Neupositionierung in der Beziehung zwischen al-

25 Sanders: *Reflections on the value of freedom*; Bauman: *Freedom*.

- ternden Eltern und ihren erwachsenen, sich kümmernden Kindern«, in: FQS – Forum: Qualitative Sozialforschung Social Research 7, Nr. 3 (2006).
- Ehmer, Josef: »Altersbilder und Konzeptionen des Alter(n)s im historisch-kulturellen Vergleich«, in: Karsten Hank/Frank Schulz-Nieswandt/Michael Wagner/Susanne Zank (Hg.), *Altersforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*, Baden-Baden 2019, S. 21–48.
- Endter, Cordula/Kienitz, Sabine (Hg.): *Alter(n) als soziale und kulturelle Praxis. Ordnungen – Beziehungen – Materialitäten*, Bielefeld 2017 (= *Aging studies*, Band 10), siehe <https://doi.org/10.14361/9783839434116>
- Endter, Cordula/Kienitz, Sabine: »Alter(n) in Beziehungen. Eine Einleitung«, in: Cordula Endter/Sabine Kienitz (Hg.): *Alter(n) als soziale und kulturelle Praxis. Ordnungen – Beziehungen – Materialitäten* (= *Aging studies*, Band 10), Bielefeld 2017, S. 9–25.
- Esping-Andersen, Gøsta: »The Three Political Economies of the Welfare State«, in: *International Journal of Sociology* 20, Nr. 3 (1990), S. 92–123.
- Exner, Sandra/Richter-Kornweitz, Antje/Schumacher, Martin/Wolff, Birgit/Altgeld, Thomas: »Silver-Age, Versorgungsfall oder doch ganz anders? Perspektiven auf Alter(n) und Altsein erweitern! Einleitung«, in: Sandra Exner/Antje Richter-Kornweitz/Martin Schumacher/Birgit Wolff/Thomas Altgeld (Hg.), *Silver-Age, Versorgungsfall oder doch ganz anders?* Baden-Baden 2015, S. 6–9.
- Foster, Liam/Walker, Alan: »Active and successful aging: a European policy perspective«, in: *Gerontologist* 55, Nr. 1 (2015), S. 83–90, siehe <https://doi.org/10.1093/geront/gnu028>
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*, in: Michel Senellart (Hg.), Frankfurt a.M. 2006.
- Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, Berlin 2012 [Abruf am 17.03.2022].
- Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/1978*, in: Michel Senellart (Hg.), Frankfurt a.M. 2006.
- Hochschild, Arlie R.: »Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure«, in: *The American Journal of Sociology* 85, Nr. 3 (1979), S. 551–575, siehe <https://www.jstor.org/stable/2778583> [Abruf am 11.05.2009].
- Hymes, Dell: *Soziolinguistik. Zur Ethnographie der Kommunikation*, in: Florian Coulmas (Hg.), 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2016 [Abruf am 16.03.2022].

- Lübbe, Hermann: »Sicherheitskultur. Unsicherheitserfahrung in der modernen Gesellschaft«, in: Hugo Tschirky/Andreas Suter (Hg.), *Wie viel Sicherheit braucht der Mensch?* Zürich 1989.
- Lüscher, Kurt/Hoff, Andreas: »Intergenerational ambivalence: beyond solidarity and conflict«, in: Isabelle Albert/Dieter Ferring (Hg.), *Intergenerational relations*, Bristol 2013, S. 39–64, siehe <https://doi.org/10.1332/policypress/9781447300984.003.0004>
- Maeder, Christoph: »Auf die Worte kommt es an: Die soziale Situation in der ethnosemantischen Annäherung an das Feld«, in: Angelika Pofert/Norbert Schröer/Ronald Hitzler/Matthias Klemm/Simone Kreher (Hg.), *Ethnographie der Situation. Erkundungen sinnhaft eingrenzbarer Feldgegebenheiten*, Essen 2020, S. 102–114 [Abruf am 18.03.2022].
- Mannheim, Karl: *Strukturen des Denkens*, hg. von David Kettler/Volker Meja/Nico Stehr, Frankfurt a.M. 1980.
- Pfaller, Larissa: »Die dunkle Seite der Vorstellungskraft: Das Abjekt als Verworfenen im Imaginären«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 46, Nr. 3 (2021), S. 301–319, siehe <https://doi.org/10.1007/s11614-021-00446-z>
- Pohlmann, Stefan (Hg.): *Altern mit Zukunft*, Wiesbaden 2012.
- Rudman, Debbie L.: »Shaping the active, autonomous and responsible modern retiree. An analysis of discursive technologies and their links with neo-liberal political rationality«, in: *Ageing and Society* 26, Nr. 2 (2006), S. 181–201, siehe <https://doi.org/10.1017/S0144686X05004253>
- Sainsbury, Diane: »Gender, Policy Regimes, and Politics«, in: Diane Sainsbury (Hg.): *Gender and welfare state regimes (= Gender and politics)*, Oxford 1999, S. 245–276, siehe <https://doi.org/10.1093/0198294166.003.0009>
- Sanders, John T.: »Reflections on the value of freedom I«, in: Marjaana Kopperi/Olli Loukola/Sirkku Hellsten (Hg.), *Taking the Liberal Challenge Seriously*, Aldershot 1997, S. 260–288, siehe <https://doi.org/10.4324/9780429435850-20>
- Schirmer, Werner: *Bedrohungskommunikation. Eine gesellschaftstheoretische Studie zu Sicherheit und Unsicherheit*, Wiesbaden 2008.
- Schulz-Nieswandt, Frank: *Der alte Mensch als Verschlussache*, Bielefeld 2021, siehe <https://doi.org/10.14361/9783839455005>

Wehrhafte Wissenschaft

Zum akademischen Umgang mit dem autokratischen China

Katrin Kinzelbach und Eva Pils

Einführung

Die Volksrepublik China ist als Systemrivalin und starker Wissenschaftsstandort eine wachsende Herausforderung für das Wissenschaftssystem in liberalen Demokratien. Denn Wissenschaft wird vom chinesischen Parteistaat zunehmend streng kontrolliert und für politische Zwecke eingespannt. Das bedeutet nicht nur, dass die Grenzen für den wissenschaftlichen Austausch mit dem Ausland in der Ära Xi Jinping weiter verengt wurden. Chinesische Forschende und Studierende, die ins Ausland gehen, werden systematisch angewiesen, »Chinas Geschichte richtig zu erzählen«¹. Da der Überwachungsapparat des chinesischen Parteistaats keineswegs an den territorialen Grenzen der Volksrepublik haltmacht, sind chinesische Forschende und Studierende auch im Ausland nicht frei. Vom Repressionsexport des Parteistaats sind auch ausländische Forschende betroffen, zum Beispiel weil mit der Androhung von Visumsverweigerung ein Anreiz zur Selbstzensur gesetzt wird. Die neuseeländische Politikwissenschaftlerin Anne-Marie Brady (die selbst Zielscheibe für massive Einschüchterungsversuche wurde) vertritt die Auffassung, dass der chinesische Parteistaat gezielt daran arbeite, intellektuelle, wirtschaftliche und politische Eliten im Ausland zu kooptieren. Brady betont, dass die Vereinahmung ausländischer Eliten keine gänzlich neue Entwicklung und bereits in der Mao-Ära zu beobachten gewesen sei.² Ein Begriff, den die Kommunistische Partei Chinas in Handlungsanweisungen an eigene Kader verwendet, ist

1 Ministry of Education of the People's Republic of China (2016); siehe auch Bislev: Student-to-Student Diplomacy, S. 104; zur Entwicklung der Wissenschaftsfreiheit in Asien siehe Kinzelbach: Academic Freedom in Asia.

2 Brady: Chinese interference.

以民促政 – was bedeutet, dass zivile Akteure zur Förderung politischer Ziele eingesetzt werden sollen.³ Wer darunter womöglich Armutsbekämpfung oder ähnliche am Allgemeinwohl orientierte Ziele vermutet, liegt falsch. Die übergeordneten politischen Ziele der Volksrepublik China sind seit jeher autokratisch und in der Ära Xi Jinping zunehmend neototalitär. Wie reagiert die Wissenschaft in liberalen Demokratien auf den Aufstieg der Volksrepublik China, und wie kann angesichts der nicht mehr zu übersehenden Machtverschiebung einerseits und der Globalisierung von Wissenschaft andererseits die Idee und tatsächliche Praxis einer freien Forschung und Lehre verteidigt werden?

In der deutschen Hochschulpolitik wird die Re-Ideologisierung und verschärfte Kontrolle der chinesischen Wissenschaft mitsamt ihrer transnationalen Auswirkung erst seit wenigen Jahren, dafür aber mit zunehmender Intensität diskutiert. In dieser Debatte geht es einerseits um Fragen der Sicherheit – speziell um den Umgang mit und notwendige Exportkontrollen von *dual-use* Forschung, also wissenschaftlichen Erkenntnissen, die für zivile und militärische Zwecke nutzbar gemacht werden können. Andererseits geht es um Fragen der Freiheit, nämlich darum, ob und wie transnationale Repression im Wissenschaftssektor stattfindet, welche tatsächliche Auswirkung autokratische Einflussversuche auf Forschung und Lehre in liberalen Demokratien haben, und wie Abwehrmechanismen aussehen könnten. Dabei ist auch eine Versicherheitlichung der Debatte über die Verteidigung der Wissenschaftsfreiheit zu beobachten, die aus menschenrechtlicher Perspektive problematisch ist. So stellt sich die im Weiteren erörterte Frage, ob zum Beispiel ein Nationaler Sicherheitsrat mit einem Mandat für die Überwachung und/oder Verteidigung der Wissenschaftsfreiheit an deutschen Universitäten⁴ die institutionelle Form von Wissenschaftsfreiheit, nämlich die Autonomie der Universitäten, untergraben könnte, anstatt sie zu stärken. Immer wieder wird der Ruf nach mehr Regulierung laut. Investigativjournalist:innen von Correctiv, die im Mai 2022 gemeinsam mit der niederländischen Rechercheplattform *Follow the Money* und europäischen Medien eine Recherche zu Kooperationen zwischen europäischen Forschenden und chinesischen Militäreinrichtungen veröffentlichten, sehen ein Versäumnis der Politik, die die Universitäten mit dem Problem allein lasse. An die Fähigkeit von wissenschaftlichen Einrichtungen und

3 Ebd. Da der Begriff ›Akteure‹ nicht nur Personen, sondern auch Institutionen bezeichnet, verzichten wir in diesem Fall auf die gendersensible Formulierung.

4 Fulda/Missal: German Academic Freedom Is Now Decided in Beijing.

einzelnen Forschenden ihre Wissenschaftsfreiheit im Umgang mit dem chinesischen Parteistaat verantwortungsvoll einzusetzen, glauben sie nicht: »Ohne klare Vorschriften sind sie zwischen Unwissenheit und Naivität gefangen.«⁵

Der vorliegende Artikel basiert auf einer menschenrechtsorientierten Konzeption der Wissenschaftsfreiheit und diskutiert die Dilemmata im Umgang mit dem Aufstieg des autokratischen Chinas sowie insbesondere mit dem immer einflussreicheren chinesischen Wissenschaftssystem. Im Gegensatz zur Theorie der ›sharp power‹, die Autokratien als Antwort auf die ›soft power‹ von offenen und daher wehrlosen Demokratien nutzen würden,⁶ gehen wir davon aus, dass Forschende, Universitäten und hochschulpolitische Entscheidungsträger:innen in demokratischen Ländern keineswegs nur passive, vulnerable Ziele autokratischer Einflussnahme sind. Stattdessen konzentrieren wir uns auf ihre Handlungsfähigkeit und argumentieren, dass es demokratisch gesinnten akademischen Akteuren möglich ist, repressive Einflussversuche zu bekämpfen, ohne dabei die Wissenschaftsfreiheit zu versicherheitlichen.

Konzeptualisierung der Wissenschaftsfreiheit

Wir verstehen die Wissenschaftsfreiheit als ein universelles Recht und einen ethischen Wert, der mit dem Recht auf freie Meinungsäußerung, dem Recht auf Bildung, dem Recht auf Teilhabe am wissenschaftlichen Fortschritt und anderen Menschenrechten zusammenhängt. Als solcher schützt die Wissenschaftsfreiheit sowohl den Einzelnen als auch eine Kultur der Unabhängigkeit innerhalb der akademischen Einrichtungen und erzeugt eine unverfälschte Verantwortung für die Wahrheit⁷ seitens derjenigen, die an den Universitäten lehren und studieren. 171 Staaten, darunter auch die Volksrepublik China, haben den UN-Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (ICESCR) ratifiziert und sich damit verpflichtet, »die für die wissenschaftliche Forschung unerlässliche Freiheit zu achten«⁸. Im Jahr 2020 veröffentlichte das zuständige UN-Vertragsorgan einen ausführlichen Kommentar zur Wissenschaft aus der Perspektive der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen

5 Correctiv: Deutsche Hochschulen als Ziel der chinesischen Militärmacht.

6 Walker: What Is ›Sharp Power‹?

7 Dworkin: We Need a New Interpretation of Academic Freedom, S. 10.

8 Artikel 15.3, ICESCR.

Rechte. In diesem Kommentar hat er den Anwendungsbereich von Artikel 15.3. wie folgt geklärt:

»This freedom includes, at least, the following dimensions: protection of researchers from undue influence on their independent judgment; their possibility to set up autonomous research institutions and to define the aims and objectives of the research and the methods to be adopted; the freedom of researchers to freely and openly question the ethical value of certain projects and the right to withdraw from those projects if their conscience so dictates; the freedom of researchers to cooperate with other researchers, both nationally and internationally; the sharing of scientific data and analysis with policymakers, and with the public, wherever possible.«⁹

Die Bonner Erklärung zur Forschungsfreiheit aus dem Jahr 2020 unterstreicht ferner, dass die »Freiheit der wissenschaftlichen Forschung physische und virtuelle Mobilität bei der Verfolgung der eigenen Forschungsarbeit, eine Kultur der Gleichstellung der Geschlechter, die Freiheit zur Interaktion mit Studenten und Kollegen«¹⁰ erfordert. In Anlehnung an eine UNESCO-Empfehlung von 1997 zum Status von Hochschullehrenden¹¹ betonen die Unterzeichner der Bonner Erklärung (alle Mitgliedstaaten der Europäischen Union und mehrere andere Staaten) unter anderem »die Freiheit der Forscher, ihre Meinung zu äußern, ohne durch die Institution oder das System, in dem sie arbeiten, oder durch staatliche oder institutionelle Zensur benachteiligt zu werden«¹². Dies steht im Einklang mit einem einschlägigen Bericht des UN-Sonderberichterstatters für Meinungsfreiheit, in dem zum Thema Selbstzensur folgendes angemerkt wird:

»[t]he willingness of universities to submit to public pressure can erode academic freedom and freedom of expression...such a dynamic may lead to a culture of repression and self-censorship, where restrictive measures against

9 CESCR: General Comment No. 25 (2020), Absatz 13.

10 Bundesministerium für Bildung und Forschung: Bonn Declaration on Freedom of Scientific Research (2020).

11 UNESCO: Recommendation concerning the Status of Higher-Education Teaching Personnel (1997).

12 Bundesministerium für Bildung und Forschung: Bonn Declaration on Freedom of Scientific Research (2020).

academic staff are guided by outside pressure rather than academic achievements and activities.«¹³

Wir argumentieren, dass diese Beobachtung ebenfalls auf Fälle zutrifft, in denen der Druck von außen durch autokratische Regierungen ausgeübt (und möglicherweise durch akademische Akteure vermittelt) wird – wenn auch der durch einen demokratischen Staat ausgeübte Gegendruck ebenfalls problematisch sein kann.

Im Einklang mit diesen jüngsten Versuchen, die staatlichen Verpflichtungen zur Achtung der Wissenschaftsfreiheit im Rahmen von internationalen Menschenrechtsverträgen zu bekräftigen und zu klären, halten wir fest, dass die Wissenschaftsfreiheit institutionelle als auch individuelle Dimensionen hat, und dass diese Freiheit untrennbar mit der Demokratie verbunden ist. Denn wie die UNESCO-Empfehlung von 1997 über den Status von Hochschullehrenden¹⁴ ausführte, erfordert freie Wissenschaft eine demokratische Atmosphäre, die gemeinsam entwickelt werden müsse (»requires a democratic atmosphere; hence the challenge for all of developing a democratic society«¹⁵).

Widerstand gegen und Zusammenarbeit mit autokratischer Repression im Wissenschaftssektor

Die sozialwissenschaftliche Autokratieforschung hat sich lange darauf konzentriert, die Entscheidungen und Praktiken von repressiven Akteuren zu erforschen. Heute wird der Interaktion von Repression und Opposition mehr Beachtung geschenkt. In diesem Zusammenhang müssen wir darauf hinweisen, dass Bedrohungen der Wissenschaftsfreiheit in einer transnationalen Dimension zumindest teilweise von institutionellen und/oder individuellen Akteuren innerhalb der Universitäten in liberalen Demokratien ausgehen.

Selbst in Autokratien – und sogar in der zunehmend neototalitär regierten Volksrepublik China – in denen Akademiker systematisch autokratischem Druck ausgesetzt sind, behalten diese in der Regel ihre Handlungsfähigkeit:

13 UN GA: Report on academic freedom and the freedom of opinion and expression (2020).

14 UNESCO: Recommendation concerning the Status of Higher-Education Teaching Personnel (1997).

15 Ebd.

Sie treffen Entscheidungen, auch wenn ihre Wahlmöglichkeiten in unfairer Weise eingeschränkt sind. Wissenschaftler:innen und Institutionen in liberalen Demokratien (>demokratische akademische Akteure<), deren Entscheidungen oder Handlungen zu autokratischem Einfluss beitragen oder diesen weitergeben, können zum Beispiel durch echte ideologische Anziehungskraft oder durch Kosten-Nutzen-Kalkül angetrieben werden. In rationalistischen Analysen werden sowohl negative Konsequenzen (wie die Visumsverweigerung oder Schlimmeres) als auch positive Belohnungen für einzelne Wissenschaftler:innen oder die Institution (finanzielle und andere Vorteile) berücksichtigt. Darüber hinaus können Wissenschaftler:innen auch von emotionaler Beeinflussung, zum Beispiel durch Einschüchterung und Furcht um ihre eigene Sicherheit oder die ihrer Kolleg:innen, betroffen sein. Wir gehen daher davon aus, dass die Beweggründe für Entscheidungen und Handlungen dieser Art komplex sind. In ihrer Kombination bergen autokratische Praktiken *und* ihre Akzeptanz durch akademische Akteure in liberalen Demokratien die Gefahr, dass Wissenschaftler:innen an der Suche nach der Wahrheit und an der Präsentation ihrer Ergebnisse und Analysen gehindert werden.

Entscheidungen von Individuen und Institutionen in liberalen Demokratien, sich transnationaler Repression nicht offensiv entgegenzustellen bzw. durch Passivität zu ermöglichen, sind generell bedauerlich, aber sie sollten nicht pauschal als unethisch angeprangert werden. Wie wir weiter unten mit Blick auf die Selbstzensur argumentieren, ist eine differenzierte Betrachtung unerlässlich. Damit soll jedoch nicht gelehnet werden, dass Entscheidungen demokratischer akademischer Akteure auch auf einer absichtlichen Ahnungslosigkeit oder intellektuellen Verweigerung gegenüber ethischen Implikationen ihrer Beteiligung an autokratischen Praktiken beruhen können, insbesondere wenn Universitäten in liberalen Demokratien eine gewisse Unnachgiebigkeit gegenüber den Dilemmata an den Tag legen.

Die Dilemmata der wehrhaften Wissenschaft

Es ist wichtig, die kausale Komplexität transnationaler autokratischer Einflussnahme mit der Einsicht zu verbinden, dass Wissenschaftsfreiheit ein normativ komplexes und mehrdimensionales Konzept ist, das sowohl die institutionelle Autonomie als auch die Freiheit des Einzelnen zu lehren, zu forschen oder zu kooperieren umfasst, und gleichzeitig eng mit demokrati-

schen Normen verbunden und von diesen abhängig ist. Zum Teil aufgrund der Komplexität der Akteure und der Präsenz autokratischen Drucks auf die Akteure innerhalb der Rechtsordnung einer Demokratie fallen viele Entscheidungen und Handlungen innerhalb der Wissenschaft in die undurchsichtige Kategorie der Selbstzensur: Entscheidungen, beispielsweise eine Autokratie zu unterstützen, indem man einfach schweigt oder sich nicht so kritisch äußert, wie es das diskutierte Thema verdient, bis hin zu ausdrücklicher Unterstützung für nicht-demokratische oder antidemokratische Prinzipien der Regierungsführung.¹⁶

Solche individuellen Entscheidungen wirken sich häufig negativ auf den Schutz der Redefreiheit, der Wissenschaftsfreiheit und verwandter Rechte aus. Judith Shklar schrieb im letzten Jahrhundert über den ›Liberalismus der Furcht‹ und betonte, dass es jeder erwachsenen Person möglich sein sollte, so viele Entscheidungen wie kompatibel mit der Freiheit aller anderen über ihr eigenes Leben zu treffen.¹⁷ Aus dieser Perspektive betrachtet ist Selbstzensur offensichtlich ein Resultat des Versagens einer Ordnung, die die Meinungsfreiheit und Wissenschaftsfreiheit schützt. Wir haben in der Tat allen Grund, mit Shklar, eine Gesellschaft sich fürchtender Menschen zu fürchten.¹⁸

Trotzdem ist die Entscheidung zu schweigen – die Entscheidung, das nicht zu sagen, was man eigentlich sagen könnte – auch eine Ausübung dieser wichtigen Freiheiten; eine solche Entscheidung *kann* im Einzelfall nicht nur rechtlich, sondern auch ethisch unangreifbare Gründe haben. Die Entscheidung eines einzelnen Mitglieds der akademischen Gemeinschaft (Mitarbeitende oder Studierende), zu schweigen oder Kritik abzuschwächen, muss im Allgemeinen als Ausübung der Freiheit respektiert und rechtlich geschützt werden: Individuelle Selbstzensur darf nicht von oben herab verboten werden, und die Freiheit von Furcht kann natürlich auch nicht rechtlich erzwungen werden. Nur in sehr wenigen, eng umrissenen Fällen kann eine staatliche Regelung zulässig sein – die internationalen Menschenrechtsvorschriften begrenzen schließlich zu Recht die Gründe, aufgrund derer die Ausübung von

16 Ein Beispiel für Letzteres wäre die – wissenschaftlich wertvolle, wenn auch (aus Sicht der Autorinnen) letztlich falsche – Darlegung von Argumenten für eine ›ökonomisch gutartige Diktatur‹.

17 Shklar: *The Liberalism of Fear*, S. 21.

18 Ebd., S. 30–31.

Rechten eingeschränkt werden kann.¹⁹ Im Bereich der intellektuellen Freiheiten ist dabei auch das Problem des sogenannten *chilling effect* zu beachten, das anhand des oben erwähnten Beispiels illustriert werden kann: Eine staatliche Einrichtung zur Überwachung des Schutzes der Wissenschaftsfreiheit könnte auch in Abwesenheit direkter oder ausdrücklicher Regeln dazu, worüber man forschen oder mit wem man sich austauschen darf, zum Beispiel zur ängstlichen Vermeidung potenziell problematischer Forschungsthemen oder -austausche führen, um den Verdacht der Selbstzensur auszuschließen.

Über die unmittelbaren Belange der Meinungsfreiheit und der Freiheit von Forschung und Lehre im engeren Sinne hinaus erstreckt sich dieser Grundsatz auch auf die institutionelle Autonomie, die zurecht als entscheidend für das gute Funktionieren der Universitäten bezeichnet wird. Dazu gehört auch die Unabhängigkeit der Universitäten bei der Auswahl von Austausch- und Kooperationspartner:innen sowie bei der Suche nach Finanzmitteln, um wirtschaftlich lebensfähig zu bleiben. Auch diese Autonomie darf nur so weit eingeschränkt werden, wie es mit den allgemeinen Grundsätzen für die Ausübung dieser zentralen Freiheiten vereinbar ist. Die scheinbare normative Spannung zwischen den zu verteidigenden Freiheiten und den Maßnahmen, die man zu ihrer Verteidigung wählen kann, ist in der Literatur über ›wehrhafte Demokratie‹ gut erfasst worden. Loewenstein argumentierte in den 1930er Jahren, dass bestimmte Arten von Angriffen auf die Demokratie es notwendig machen könnten, Feuer mit Feuer zu bekämpfen,²⁰ wies aber auch auf die dadurch aufgeworfenen Risiken der Zerstörung der Güter, die man verteidigen wollte, hin. Ob und inwieweit Demokratien mit staatlichem Zwang gegen politische Akteure vorgehen sollten, die sich für die Abschaffung der Demokratie einsetzen,

19 Zur Meinungsfreiheit siehe beispielsweise Artikel 19 (2) ICCPR. Die Ausübung der in Absatz 2 dieses Artikels vorgesehenen Rechte bringt besondere Pflichten und Verantwortlichkeiten mit sich. Sie kann daher bestimmten Beschränkungen unterworfen werden, aber nur solchen, die gesetzlich vorgesehen und notwendig sind: (a) zur Wahrung der Rechte oder des Ansehens anderer; (b) zum Schutz der nationalen Sicherheit oder der öffentlichen Ordnung (*ordre public*) oder der öffentlichen Gesundheit oder Moral. Der Menschenrechtsausschuss hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Maulkorb für demokratisches Engagement in keinem Fall gerechtfertigt werden kann, siehe UN HRC: General Comment No. 34 (2011), sowie auch die Einschätzung des Sonderberichterstatters UN GA: Report on academic freedom and the freedom of opinion and expression (2020).

20 Loewenstein: Militant Democracy and Fundamental Rights, I.; Loewenstein: Militant Democracy and Fundamental Rights, II.

ist nach wie vor Gegenstand vieler Diskussionen.²¹ Wir argumentieren, dass angesichts der normativen Komplexität der Wissenschaftsfreiheit als in institutionelle Autonomie eingebettete Individualfreiheit eine Unterscheidung zwischen Kritikfähigkeit (oder Bedarf an Kritik) und Regelungsbedarf besonders wichtig ist, und dass in diesem Bereich auch spezifische institutionelle Verantwortungen entstehen können.

Akte der Selbstzensur können und müssen manchmal gerade dann kritisiert werden, wenn sie eine Reaktion auf politisch oder rechtswidrig ausgeübten Druck sind, z. B. durch eine autokratische Regierung oder ihre Vertreter:innen. Denn selbst wenn wir die Entscheidung zur Selbstzensur als Ausübung eines wichtigen Rechts akzeptieren, können wir sie als Ausübung eines begrenzten Rechts, moralisch falsche Ansichten oder Entscheidungen zu vertreten, betrachten und diese Entscheidungen kritisieren.²² In Anbetracht der Tatsache, dass wir natürlich generell keinen Zugang zu den Gedanken selbstzensurierender Wissenschaftler:innen haben, bedeutet dies in der Praxis, dass andere Wissenschaftler:innen, die Selbstzensur vermuten, in solchen Fällen zumindest die Pflicht haben, die Machtstrukturen zu analysieren, die im konkreten Fall zur Verharmlosung von autokratischer Herrschaft und autokratischer Einflussnahme führen könnten. Insofern eine sorgfältige Analyse dies rechtfertigt, sollten die beobachtenden Wissenschaftler:innen relativierende Aussagen zu autokratischem Unrecht kritisieren und gegebenenfalls die Faktoren, die zu einer Selbstzensur führen könnten, aufzeigen. Dies erscheint umso wichtiger, wenn Akademiker:innen nicht nur den Anschein von Selbstzensur erwecken, sondern aktiv ihre Unterstützung für bestimmte autokratische Mächte in der Welt oder für autokratische Regierungsprinzipien im Allgemeinen zum Ausdruck bringen.

Universitäten und wissenschaftliche Einrichtungen hingegen haben die Verantwortung, zumindest Transparenz über finanzielle Vorteile und formelle Partnerschaften mit Einrichtungen zu gewährleisten, die autokratischen Regimen verpflichtet sind. Denn die selbstregulierende Wirkung der Wissenschaftsfreiheit wird ernsthaft beeinträchtigt, wenn wichtige Informationen, einschließlich über Finanzierungsvereinbarungen und Ehrentitel oder ähnliche Belohnungen, nicht offengelegt werden. Das Fehlen systematischer und durchgesetzter Transparenzanforderungen schafft somit Gelegenheitsstrukturen, die – wenn auch ungewollt – autokratische Einflussversuche

21 Müller: Protecting Popular Self-Government from the People?

22 Waldron: A Right to Do Wrong.

im freiheitlichen Wissenschaftsbetrieb erleichtern können. Die zuständigen Fakultäts- und Hochschulgremien sollten darauf achten, dass die Reputation der Institution nicht für autokratische Repressionen instrumentalisiert wird. Dies kann zum Beispiel durch repressive Selbstzensur- oder Intransparenzkláuseln in Rechtsverträgen geschehen, aber auch durch die Übernahme und Verbreitung propagandistischer Narrative in den institutionellen Kommunikationskanälen der Hochschule, wie der hochschuleigenen Webseiten.

Es gibt also einen wichtigen Unterschied zwischen der Meinungsäußerung von Einzelpersonen und Institutionen: Universitäten in liberalen Demokratien haben unserer Auffassung nach die institutionelle Verantwortung, sich gegen autokratische Propaganda zu wehren, aber gleichzeitig müssen sie einen proaktiven Ansatz verfolgen, um die Freiheit aller Mitglieder der Universität zu sichern, ihre Meinung frei zu äußern, wann immer sie sich in ihrer persönlichen oder individuellen beruflichen Eigenschaft äußern – auch und gerade dann, wenn Einzelne sich entscheiden, kontroverse Positionen zu unterstützen.

Auf dieser Erkenntnis aufbauend müssen wir uns mit der Problematik der Verstrickung durch Beteiligung an autokratischem Unrecht befassen, bzw. der Beteiligung einer Person an den unrechtmäßigen Handlungen eines anderen Täters oder einer Täterin (im weitesten, also nicht im strafrechtlichen Sinn). In Anlehnung an Young können wir auch eine differenzierte Darstellung der Beteiligung demokratischer Akteure an autokratischem Unrecht (›Komplizenschaft‹ *sensu lato*) entwickeln, die die unterschiedlichen Kausalbeziehungen und Grade der moralischen Zurechenbarkeit bei den Beiträgen demokratischer Akteure zur transnationalen akademischen Unterdrückung anerkennt.²³ So müssen wir beispielsweise berücksichtigen, dass unangemessener Druck auf die beteiligten Akteure zu einer Situation führen kann, die einer Nötigung ähnelt und die Mitschuld des/der Beteiligten zumindest abschwächen kann, wenn die betreffende Person aus Angst um sich selbst oder andere gehandelt hat. Anstatt sich ausschließlich auf die moralische, rechtliche und/oder politische Verantwortung von unmittelbar sichtbaren Akteuren zu konzentrieren, ist es darüber hinaus wichtig, dass wir der Möglichkeit einer ›strukturellen Komplizenschaft‹ Aufmerksamkeit schenken.²⁴

23 Pils: Complicity in democratic engagement.

24 In Anlehnung an Youngs Analyse des strukturellen Unrechts: Young: Responsibility for justice, S. 105; Pils: Complicity in democratic engagement.

Die beiden soeben beobachteten normativen Implikationen spiegeln sich auch in moralisch anspruchsvolleren Konzeptionen der Wissenschaftsfreiheit wider, nämlich dass die Wissenschaftsfreiheit ein nicht nur negatives Recht ist: Vielmehr sollten wir die Wissenschaftsfreiheit als eine institutionell *geschützte* Freiheit und nicht nur als die *ungehinderte* Ausübung der Freiheit betrachten. Pettit argumentiert, dass eine Forschungs- oder Lehreinrichtung, in der Wissenschaftsfreiheit herrscht, aktives Handeln zur Einhegung staatlicher Eingriffe erfordert:

»give protection to teachers and researchers – and in a lesser measure, to students – against intrusions by political authorities on matters relevant to their disciplines of enquiry. The authorities against whom protection is provided are officials of the state or of the local institution.«²⁵

In Anlehnung an diese Erkenntnis, aber bezogen auf den Kontext der vorliegenden Diskussion, könnte man hinzufügen, dass auch Schutz vor dem Druck autokratischer Akteure, einschließlich ausländischer Regierungen und ihrer Vermittler:innen, in diesem Fall auch ausländischer Universitäten, gewährt werden muss, ohne dabei die zu schützenden individuellen Freiheiten zu unterminieren.

Schlussbemerkung

Die potenziellen Gefahren für die Wissenschaftsfreiheit in liberalen Demokratien, die sich aus dem wachsenden Einfluss von und der Interaktion mit akademischen Einrichtungen unter autokratischer Führung ergeben, einschließlich chinesischer Forschungs- und Lehreinrichtungen, werden zunehmend erkannt und diskutiert. Die Debatte veranschaulicht ein anhaltendes Spannungsverhältnis zwischen der Notwendigkeit, die individuelle und institutionelle Freiheit der akademischen Akteure zu schützen, so zu forschen und zu kooperieren, wie sie es wünschen, und eben diese Freiheit in Kontexten zu verteidigen, in denen sie ausgenutzt zu werden scheint. Die Offenheit der Wissenschaft in liberalen Demokratien führt zu Schwachstellen, die die allgemeine Integrität akademischer Einrichtungen und die Ausübung der Wissenschaftsfreiheit beeinträchtigen können. In diesem Sinne ähnelt

25 Pettit: Two Concepts of Free Speech, S. 77.

das in diesem Artikel beschriebene Dilemma in gewisser Weise dem Dilemma der wehrhaften Demokratie, das erstmals von Karl Loewenstein in den 1930er Jahren erkannt wurde.²⁶ Im Gegensatz zur klassischen ›wehrhaften Demokratie‹ bezeichnet ›wehrhafte Wissenschaft‹ jedoch die Bemühungen von akademischen Einrichtungen und einzelnen Akteuren innerhalb dieser Einrichtungen, ihre Wissenschaftsfreiheit und Integrität zu verteidigen. Dies ist ein entscheidender Unterschied, denn die wehrhafte akademische Bewegung kann nur im Kontext eines demokratischen Staates verwirklicht werden, der die Autonomie der akademischen Institutionen respektiert, auch wenn diese Autonomie – wie andere Freiheitsrechte – natürlich nicht unbegrenzt ist.

Das hier vorgestellte Konzept der ›wehrhaften Wissenschaft‹ widerspricht der Theorie von ›sharp power‹²⁷, weil es eine Interpretation der Zielpersonen als passive Opfer ablehnt und stattdessen ihre Handlungsfähigkeit betont. Während der Staat in erster Linie verpflichtet ist, die Wissenschaftsfreiheit und Integrität zu respektieren und zu schützen, kann dieses Ziel nicht durch eine Versicherunglichung der akademischen Selbstverwaltung erreicht werden; es erfordert vielmehr eine offene akademische Debatte, Integrität und demokratisches Handeln der Mitglieder der akademischen Gemeinschaft.

Danksagung

Die Autorinnen bedanken sich für eine Forschungsförderung vom Arts and Humanities Research Council (AHRC) und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Literatur

Bisley, Ane: »Student-to-Student Diplomacy: Chinese International Students as a Soft-Power Tool«, in: *Journal of Current Chinese Affairs* 46, Nr. 2 (2017), S. 81–109.

26 Loewenstein: *Militant Democracy and Fundamental Rights*, I.; Loewenstein: *Militant Democracy and Fundamental Rights*, II.

27 Walker: *What Is »Sharp Power«?*

- Brady, Anne-Marie: »Chinese interference: Anne-Marie Brady's full submission«, in: Newsroom, <https://www.newsroom.co.nz/2019/05/08/575479/anne-marie-bradys-full-submission> vom 02.09.2020.
- Bundesministerium für Bildung und Forschung: »Bonn Declaration on Freedom of Scientific Research: Adopted at the Ministerial Conference on the European Research Area on 20 October 2020 in Bonn«, https://www.bmbf.de/bmbf/shareddocs/downloads/files/_drp-efr-bonner_erklaerung_en_with-signatures_maerz_2021.pdf?__blob=publicationFile&v=1 vom 20.10.2020.
- Correctiv: »Deutsche Hochschulen als Ziel der chinesischen Militärmacht«, in: Correctiv, <https://correctiv.org/aktuelles/wirtschaft/2022/05/18/deutschland-hochschulen-kooperation-mit-china-militaer/vom-19.05.2022>.
- Dworkin, Ronald: »We Need a New Interpretation of Academic Freedom«, in: *Academe* 82, Nr. 3 (1996), S. 10–15.
- Fulda, Andreas/Missal, David: »German Academic Freedom Is Now Decided in Beijing«, in: *Foreign Policy*, <https://foreignpolicy.com/2021/10/28/germany-china-censorship-universities-confucius-institute/vom-28.10.2021>.
- Kinzelbach, Katrin: »Academic Freedom in Asia from 1900 to 2021: A Quantitative Overview«, in: David Gueorguiev (Hg.), *New Threats to Academic Freedom in Asia*, New York 2022, S. 19–37.
- Loewenstein, Karl: »Militant Democracy and Fundamental Rights, I.«, in: *The American Political Science Review* 31, Nr. 3 (1937), S. 417–432.
- Loewenstein, Karl: »Militant Democracy and Fundamental Rights, II.«, in: *The American Political Science Review* 31, Nr. 4 (1937), S. 638–658.
- Ministry of Education of the People's Republic of China (2016), siehe https://www.moe.gov.cn/srcsite/A13/s7061/201601/t20160129_229131.html
- Müller, Jan-Werner: »Protecting Popular Self-Government from the People? New Normative Perspectives on »Militant Democracy««, in: *Annual Review of Political Science* 19, Nr. 1 (2016), S. 249–265.
- Pettit, Philip: »Two Concepts of Free Speech«, in: Jennifer Lackey (Hg.), *Oxford scholarship online. Academic freedom*, Band 1, Oxford 2018.
- Pils, Eva: »Complicity in democratic engagement with autocratic systems«, in: *Ethics & Global Politics* 14, Nr. 3 (2021), Artikel 1958509, S. 142–162.
- Shklar, Judith: »The Liberalism of Fear«, in: Nancy Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO): *Recommendation concerning the Status of Higher-Education Teaching*

Personnel, Paris 1997, siehe http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13144&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

VN-Ausschuss für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (CESCR): General Comment No. 25 (2020) on science and economic, social and cultural rights (article 15 (1) (b), (2), (3) and (4) of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights), Genf 2020 (UN doc E/C.12/GC/25).

VN-Generalversammlung (UN GA): Promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression. Report on academic freedom and the freedom of opinion and expression, David Kaye, Genf 2020 (UN doc A/75/261).

VN-Menschenrechtsausschuss (UN HRC): General Comment No. 34 (2011) Article 19: Freedoms of opinion and expression, Genf 2011 (UN doc. CCPR/C/GC/34).

Waldron, Jeremy: »A Right to Do Wrong«, in: *Ethics* 92, Nr. 1 (1981), S. 21–39, siehe <https://www.jstor.org/stable/2380701>.

Walker, Christopher: »What Is »Sharp Power«?«, in: *Journal of Democracy* 29, Nr. 3 (2018), S. 9–23.

Young, Iris M.: *Responsibility for justice*. Oxford political philosophy, Oxford 2010.

VII Rückblicke und Rückfragen

Semantiken der Freiheit

Kontraste und Komplementaritäten

Nicole J. Saam und Heiner Bielefeldt

Der Sinn der folgenden Überlegungen besteht nicht etwa darin, eine Gesamtbilanz des Bandes zu ziehen. Stattdessen möchten wir die vorliegenden Beiträge miteinander in Beziehung bringen, einige dort gestellte Fragen aufnehmen und neue Fragen aufwerfen, Kontraste und Komplementaritäten markieren oder falsche Antagonismen – insbesondere den oft unterstellten abstrakten Gegensatz zwischen Freiheit und Sicherheit – aufbrechen, um auf diese Weise zum Weiterdenken anzuregen. Die Systematisierung erfolgt nicht von einem einzigen Gesichtspunkt her, sondern geschieht in mehreren Linien, die sich uns bei der Lektüre der einzelnen Texte aufgedrängt haben. Auf die Einbeziehung externer Literatur haben wir mit Absicht verzichtet. Dass der Versuch rückblickender Systematisierungen von subjektiven Vorannahmen und Präferenzen geprägt ist und in jeder Hinsicht fragmentarisch bleiben muss, versteht sich von selbst.

Semantiken der Freiheit

Disziplinäre Perspektiven

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge stammen aus unterschiedlichen Disziplinen: Philosophie, Geschichtswissenschaft, Theologie, Soziologie, Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft und Medienwissenschaft. Diese Aufzählung ist schon deshalb unvollständig, weil einige der Autor:innen interdisziplinär unterwegs sind, sodass noch weitere disziplinäre Perspektiven mit ins Spiel kommen. Um eine erste Ordnung in die Vielfalt der Zugänge zu bringen, könnte man versucht sein, auf die bekannte Differenz zwischen bewertenden und beschreibenden Ansätzen zu rekurrieren. Diese hilft aber

allenfalls bedingt weiter. Gewiss verfolgen einige der Beiträge eindeutig normative Absichten (vgl. z.B. Otfried Höffe, Georg Kohler, Jean-Pierre Wils, Heiner Bielefeldt); andere zielen stärker auf Beschreibungen (vgl. z.B. Eckart Conze, Nicole J. Saam, Christian Thies, Manfred Prisching). Die meisten Texte verbinden indes beschreibende und bewertende Aspekte, etwa indem sie auf Probleme wie die Gefährdung der Wissenschaftsfreiheit verweisen (vgl. Katrin Kinzelbach/Eva Pils), Ambivalenzen in der Geschichte des Liberalismus herausarbeiten (vgl. mit unterschiedlichen Akzentuierungen Jörn Leonard und Katrin Meyer), blinde Flecken im historischen Bewusstsein aufdecken (vgl. Carmen Birkle, Rebekka von Mallinckrodt), Freiheitsrisiken im Internet analysieren (vgl. Christoph Neuberger), stereotype Annahmen über ältere Menschen dekonstruieren (vgl. Marie-Kristin Döbler) oder die Kritik an linker Identitätspolitik einer systematischen Gegenkritik unterziehen (vgl. Karsten Schubert). Hermeneutisch anspruchsvolle philosophiegeschichtliche oder theologiegeschichtliche Skizzen zum Freiheitsbegriff (vgl. Gottfried Seebaß, Barbara Zehnpfennig, Wolfgang Thönissen) lassen sich kaum eindeutig in einen Antagonismus von deskriptiven versus normativen Analysen einspannen; und selbst eine klassische Normwissenschaft wie die Rechtswissenschaft ist offensichtlich auf historische und soziologische Beschreibungen angewiesen (vgl. z.B. Dietmar Willoweit, Johannes Eichenhofer).

Aus diesen Beobachtungen den Schluss zu ziehen, die Differenzierung zwischen deskriptiven und normativen Analyseverfahren sei hinfällig, wäre allerdings falsch. Nach wie vor gilt es zu unterscheiden zwischen Ansätzen, die auf normative Klärung und reflektierte ethische oder rechtliche Positionierung zielen, und solchen Untersuchungen, die eigene Wertannahmen zwar nicht zum Verschwinden bringen können, um einer möglichst unverzerrten Beschreibung willen aber tendenziell einklammern. Diese Unterscheidung bleibt wichtig, und es wäre gefährlich, sie zu ignorieren. In der Praxis lässt sich die Differenz aber nicht immer trennscharf anwenden. Zu meinen, man könne sie dazu nutzen, um Texte durchgängig eindeutig zuzuordnen und zu sortieren, wäre ein Missverständnis. Der vorliegende Band zeigt dies in aller Deutlichkeit.

Freiheit zwischen Universalität und Partikularität

Wenn man – mit den meisten Autor:innen des Bandes – davon ausgeht, dass die Freiheit einen Wert bzw. ein unverzichtbares Grundrecht darstellt, bleibt die Frage, ob sie über kulturelle und andere Grenzen hinweg allen Menschen

zukommt. Otfried Höffe bejaht dies dezidiert mit Hinweis auf die Menschenwürde: »Denn die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen, sie macht seine Würde aus.« Ähnlich spricht sich auch Dietmar Willoweit für eine universalistisch-menschenrechtliche Lesart des Freiheitsanspruchs aus, die er mit Hans Joas von einer modernen Tendenz zur »Sakralisierung der Person« her versteht und gegen die Ausblendungen des herrschenden Rechtspositivismus stellt. »Nur durch die Idee der Menschenrechte, die mit dem Menschsein nicht nur entstanden sein, sondern mit ihm auch unverbrüchlich bleiben sollen, ist Freiheit auf Dauer zu sichern.«

Allerdings ist der Universalismus der Menschenrechte nie unumstritten gewesen. Heute stößt er vielleicht mehr denn je auf grundsätzliche Kritik, die von unterschiedlichen Perspektiven vorgetragen wird. Im Raum stehen beispielsweise feministische, kulturelrelativistische, postkoloniale und posthumanistische Einwände. Kritik an universalistischen Freiheitsrechtsansprüchen manifestiert sich teils auch im vorliegenden Band. So zeigt Carmen Birkle krasse Widersprüche innerhalb des U.S.-amerikanischen Freiheitsmythos auf, der einerseits geradezu missionarische Züge in Richtung einer Ausstrahlung auf die gesamte Menschheit annehmen kann, andererseits bis heute mit massiven Ausgrenzungen und Diskriminierungen einhergeht. Die von Elisabeth Holzleithner thematisierten LGBTIQA*-Rechte stellen ein weiteres Beispiel für Exklusionen im Namen der Menschenrechte dar; denn noch in den UN-Menschenrechtsdokumenten des 20. Jahrhunderts bleibt das Recht auf Familie fast durchgängig an einem bestimmten heteronormativen Familienbild orientiert, das erst in jüngster Zeit – etwa in Richtung der Anerkennung von »Regenbogenfamilien« – kritisch aufgebrochen worden ist. Mit Blick auf die Locke'sche Tradition des liberalen Rechtsdenkens beleuchtet Katrin Meyer partikuläre Besitzansprüche, die von Anfang an den Anspruch auf Freiheit konterkariert haben. Rebekka von Mallinckrodt Studie zum Umgang mit Sklaverei im Alten Reich deutscher Nation beschäftigt sich zwar nicht direkt mit dem Menschenrechtsanspruch der Gegenwart; er enthält gleichwohl die Mahnung, dass die verdrängte Unrechtsgeschichte nach wie vor der Aufarbeitung bedarf – was stets auch kritische Rückfragen an normative Selbstverständnisse in der Gegenwart aufwirft. Tatsache ist jedenfalls, dass das Freiheitsversprechen traditionell »immer nur für einheimische weiße Männer« galt. Karsten Schubert geht in seiner Kritik noch erheblich weiter, indem er universalistische Geltungsansprüche *generell* als ideologische Verschleierung partikularer Privilegien dekonstruiert. Dagegen macht er sich für eine linke Identitätspolitik stark, die ihrerseits bewusst von

Partikularitäten ausgeht. Traditionell diskriminierte Minderheiten, so seine Position, sollten ihre – ebenfalls partikularen – Interessen und Perspektiven endlich zur Geltung bringen, um die Demokratie gleichsam von den Rändern her aufzumischen und zu vitalisieren.

Angesichts solch grundlegender Anfragen (die sich leicht um weitere kritische Perspektiven ergänzen ließen) kann für den Universalismus menschenrechtlicher Freiheit jedenfalls keine ungebrochene Selbstverständlichkeit mehr unterstellt werden – falls diese je existiert haben sollte. Heiner Bielefeldt plädiert deshalb für ein kontextsensibles Verständnis von »Universalismus [...] ›auf Bewährung‹«, das den Raum für die Artikulation struktureller Unrechts Erfahrungen gerade auch für traditionell marginalisierte Gruppen bewusst offenhält und dementsprechend immer wieder neue Adaptierungen und Reformulierungen der Menschenrechte vorsieht. Im Übrigen geschieht dies ja auch. Beispiele sind die UN-Behindertenrechtskonvention (von 2006) mit ihren Ansprüchen auf Inklusion und Barrierefreiheit, die UN-Erklärung über die Rechte Indigener Völker (von 2007) oder die im Jahre 2017 erweiterten Yogyakarta-Prinzipien zu den Rechten auf sexuelle Orientierung und Gender-Identität (vgl. dazu Elisabeth Holzleithner). Die Kritik der Menschenrechte gehört insofern zu einer aufgeklärten menschenrechtlichen Praxis unverzichtbar dazu, die einen falschen Universalismus – nämlich die schlichte Universalisierung des normativen Status quo – immer wieder aufbrechen muss.

Anders steht es mit einer Fundamentalkritik, die den normativen Universalismus generell verwirft bzw. pauschal unter Ideologieverdacht stellt. Karsten Schuberts Beitrag lässt sich in diesem Sinne lesen. Zu Recht weist er Einwände gegen geschlechtssensible Sprache mit dem Argument zurück, dass die traditionelle Sprechweise ja keineswegs »neutral« sei, sondern lediglich partikulare patriarchale Vorherrschaftsansprüche reproduziere. Statt mit der Kritik an bestehenden Partikularismen, etwa in der Sprache, Impulse in Richtung mehr Inklusion zu geben, setzt er auf die kritisch-provokative Kraft partikulärer Identitätspolitik marginalisierter und diskriminierter Minderheiten. Bedenkt man allerdings, wie viele Gruppen sich aktuell als kollektive Opfer systematischer Ausgrenzung inszenieren – darunter »Querdenker:innen«, PEGIDA-Anhänger:innen und Impfgegner:innen –, stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien die »wirklich« von Diskriminierung Betroffenen überhaupt angemessen identifiziert werden sollen. Selbstetikettierungen sind dafür jedenfalls offensichtlich nicht zureichend. Es wäre außerdem wichtig dafür zu sorgen, dass eine Politik, die »von den Rändern« ausgeht, nämlich

»von der Vielfalt der partikularen Perspektiven derer, die ausgeschlossen sind« (so die Formulierung Schuberts), nicht in freiheitsfeindliche oder gar rechtsextreme Fahrwasser abdriftet. Um dies zu verhindern, wären freilich Kriterien erforderlich, die sich auch über partikulare Standpunkte hinaus plausibilisieren lassen müssten.

Wege zu einem anspruchsvollen Freiheitsverständnis

Der Anspruch auf Freiheit durchzieht die Entwicklung von Ethik, Politik und Recht – sicherlich nicht nur in der abendländischen Geschichte, auf die sich der vorliegende Band weitestgehend konzentriert. Freiheit gehört demnach zu den Definitionselementen der rechtsstaatlichen Demokratie. Auch die Grund- und Menschenrechte – Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit usw. – sind im Kern stets Freiheitsrechte. Zu den irritierenden Erfahrungen der letzten Jahre gehört die Beobachtung, dass sich gerade auch offene oder versteckte Gegner:innen der rechtsstaatlichen Demokratie auf ihre Freiheit berufen. Die persönliche Weigerung, angesichts der Corona-Pandemie eine medizinische Maske zu tragen, wurde in rechtspopulistischen Kreisen und von Seiten mancher »Querdenker:innen« immer wieder zur Nagelprobe freiheitlicher Gesinnung stilisiert. Nun lässt sich über die Erforderlichkeit, Geeignetheit und Angemessenheit der in den vergangenen Jahren unter Corona-Bedingungen verhängten Freiheitseinschränkungen trefflich streiten; dieser Streit hat bekanntlich auch Parlamente und Gerichte beschäftigt. Um Fragen konkreter Verhältnismäßigkeit ging es den radikalen Gegner:innen aber in der Regel gerade nicht. Der Hinweis auf die persönliche Freiheitssphäre, in die man sich nicht hineinreden lassen wolle, steht stattdessen oft genug für eine Absage an den demokratischen Diskurs überhaupt. Die Freiheitssemantik kann auf diese Weise geradezu hermetische Züge annehmen. Die so individualistisch und privatistisch verstandene Freiheit steht dann nicht nur gegen – zumindest nachvollziehbare – Anliegen öffentlicher Sicherheit und Gesundheit, sondern droht aus dem Gewebe gesellschaftlicher Beziehungen insgesamt herauszufallen. Dass Freiheit nicht nur »meine« Freiheit ist, dass sie gleichermaßen allen anderen zusteht, dass ihre Entfaltung an gesellschaftlichen Voraussetzungen hängt, die es zu pflegen gilt – all dies kann aus dem Blick geraten.

In vielen der hier vorliegenden Beiträge geht es darum, ein anspruchsvolles Verständnis von Freiheit zu gewinnen – oder vielleicht auch wiederzugewinnen. Ein solches Unterfangen ist allerdings nicht frei von Risiken. Wer das An-

spruchsniveau des Freiheitsbegriffs erhöhen möchte, steht in der Gefahr, damit dem Freiheitsgebrauch womöglich schon bestimmte Richtungen vorzugeben. Dieses Problem kommt im Band wiederholt zu Wort. Ein Motiv, das dabei in vielen Varianten immer wieder auftaucht, ist die Differenz zwischen negativer und positiver Freiheit – gern formuliert als »Freiheit von ...« und »Freiheit zu ...«. Dabei fällt auf, dass im Unterschied zum sonst üblichen Sprachgebrauch die negative Komponente oft an erster Stelle genannt wird (z.B. bei Otfried Höffe, Gottfried Seebaß, Christian Thies, Georg Kohler). Vermutlich ist es generell einfacher, die negative Seite zu nennen und anzugeben, *wogegen* Freiheit erreicht und gesichert werden soll, als positive Freiheitsziele (*wozu*) inhaltlich auszuformulieren. Hinzu kommt die im liberalen Rechtsdenken tief angelegte Reserve gegenüber externen (vor allem staatlichen) Vorgaben, die über eine verbindliche inhaltliche Bestimmung des Freiheitsgebrauchs die Freiheit selbst zu zerstören drohen. Im Hintergrund steht auch die Erfahrung, dass die »Verhexung unseres Verstandes« (Wittgenstein, zitiert bei Seebaß) über semantische Verwirrstrategien gerade auch den Freiheitsbegriff betrifft und diesbezüglich schon viel Unheil gestiftet hat.

Michael Krennerich hält die negative Komponente der Freiheit, die er keineswegs isolieren möchte, deshalb nach wie vor für unumgänglich. Ohne negative Freiheit könne von Freiheit in Staat und Gesellschaft letztlich nicht die Rede sein. Hier wären etwa auch kritische Rückfragen an ein platonisches Konzept angezeigt, das – wie Barbara Zehnpfennig schreibt – Freiheit ausschließlich positiv, nämlich als Herrschaft der Vernunft im einzelnen Menschen und im politischen Gemeinwesen definiert. Die meisten hier versammelten Beiträge gehen implizit oder explizit davon aus, dass eine ausschließlich positiv definierte Freiheit zu kurz greift, ja leicht auf einen Etikettenschwindel hinauslaufen könnte. Auch Christoph Gusy, der über das klassisch-liberale Freiheitsverständnis in mancher Hinsicht hinausgeht, möchte die grundrechtliche Abwehrkomponente gegen den Staat festhalten und dieses Erbe des Liberalismus ausdrücklich wahren. Georg Kohlers Position zur negativen Freiheit bleibt zwar insgesamt ambivalent, insofern er darin eine moderne Tendenz zum ethischen Relativismus vermutet; er verweist zugleich aber auf Erfahrungen mit totalitärer Herrschaft, die die Notwendigkeit negativer Freiheitsrechte klar erwiesen hätten. Auch er setzt daher letztlich auf eine Komplementarität von negativer und positiver Freiheit.

In keinem der hier versammelten Beiträge wird die negative Freiheit jedenfalls isoliert thematisiert oder gar verabsolutiert. Auch diejenigen Autor:innen, die sich explizit zu ihr bekennen, nehmen stets komplexe Per-

spektiven ein. Dies geschieht freilich in verschiedenen Semantiken und mit sehr unterschiedlichen Akzentsetzungen. Georg Kohler setzt auf eine Komplementarität von negativer und positiver Freiheit im modernen demokratischen Rechtsstaat, die – bei aller Spannung zueinander – zugleich einander wechselseitig voraussetzen. Otfried Höffe plädiert für einen »aufgeklärte[n] Liberalismus«, der sich im Unterschied zum »klassischen Liberalismus« nicht mit gegen den Staat gerichteten negativen Freiheitsrechten begnügt, sondern auch soziale Rechte vorsieht. Christoph Gusy hält am liberalen Erbe der negativen Freiheitsrechte zwar dezidiert fest, möchte diese zugleich aber in Richtung demokratischer Beteiligungsrechte und sozialstaatlicher Verteilungsgerechtigkeit erweitern. Michael Krennerich beschäftigt sich in seinem Beitrag mit freiheitlichen Beteiligungsrechten wie Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, in denen die grundrechtlich gesicherte Differenz zwischen Staat und Gesellschaft nicht verschwindet, sondern positiv dazu dient, einen Raum freier politischer Betätigung zu eröffnen. Die Zivilgesellschaft, die dabei zur Entfaltung gelangen soll, ist etwas fundamental anderes als die »bürgerliche Gesellschaft«, von der Hegel und Marx als einem System bloß partikularer Bedürfnisse sprechen. In historischer Perspektive betont entsprechend auch Jörn Leonard, dass der klassische Liberalismus bei allen Verkürzungen und Ausgrenzungen, die man ihm zweifellos vorwerfen muss, keineswegs bloß auf den Bourgeois, sondern vor allem auf den Citoyen zielte und insofern über ein bloß staatsabwehrendes Freiheitsverständnis hinausging. Mit dieser Einschätzung unterscheidet er sich deutlich von Katrin Meyer, die die liberale Tradition seit Locke ganz von Eigentumsinteressen her versteht, dabei aber die Konturen zwischen Liberalismus und Neoliberalismus zu verwischen scheint. Erasmus Mayr orientiert sich in seinem Text primär an Kant, der bekanntlich klar zwischen einer ethischen und einer rechtlichen Freiheitsperspektive unterscheidet. Während Kant mit dem Begriff der sittlichen Autonomie die Bedeutung des individuellen Verantwortungssubjekts herausstreicht, das sich vor die Aufgabe gestellt sieht, moralische Verbindlichkeiten nicht nur passiv zu übernehmen, sondern in Form konkreter Maximen aktiv (»gesetzgeberisch«) auszugestalten, wird die rechtliche Freiheit als ein nach Gleichheitsgesichtspunkten strukturierter persönlicher Freiraum gefasst.

Einen Gegen- oder Komplementärbegriff zur negativen Freiheit stellt auch die soziale Freiheit dar, mit der u.a. Nicole J. Saam sich beschäftigt. Dabei zeigt sich, dass dieser Begriff schon in sich selbst facettenreich ist. In eher beschreibender, neweberianischer Hinsicht meint er die soziale Vermitt-

teltheit jeder Freiheit, die außerhalb von Gesellschaft nicht einmal gedacht, geschweige denn gelebt werden könnte. Darüber hinaus kommt, wie Saam zeigt, der Begriff der sozialen Freiheit auch in normativen Projekten zum Zuge, etwa in der feministischen Kritik, die gegen ein einseitig individualistisches Freiheitsverständnis auf »relationale Autonomie« zielt und Freiheit damit wesentlich als Beziehungskategorie fasst. Noch einmal anders sind neohegelianische Ansätze gelagert, die in der bestehenden sozialen Praxis emanzipatorische Potenziale aufspüren und entbinden möchten.

Für ein von vornherein relationales Verständnis von Autonomie plädiert nachdrücklich Elisabeth Holzleithner. Die Relationalität bezeichnet dabei nicht primär die Einschränkung der Freiheit, der um der Freiheit anderer willen ggf. von Staats wegen Grenzen gesetzt werden müssen, sondern zuallererst eine positive Ermöglichung. Autonomie ist, wie sie schreibt, von Haus aus »ein in menschliche Beziehungen eingebettetes Konzept«; sie qualifiziert die Autonomie auch mit den Adjektiven »kommunikativ und interpersonal«. Ferner greift sie die im Kontext der Behindertenrechtskonvention entstandene Figur der »assistierten Freiheit« auf, um damit die generelle Verwiesenheit der Menschen auf unterstützende Leistungen zu verdeutlichen. Bei aller Betonung dieser relationalen Grundstruktur menschlicher Freiheit betont Holzleithner zugleich aber die Notwendigkeit, gesellschaftliche Zwangsverhältnisse aufzudecken und zu überwinden, unter denen gerade auch LGBTIQA*-Personen nach wie vor leiden. In ihrem Freiheitsverständnis bleibt die kritisch-»negative« Komponente insofern gewahrt, als Menschen eben »nicht Objekte der Verfügbarkeit anderer« sein dürfen.

Auch der Beitrag von Johannes Eichenhofer lässt sich im Kontext der Bemühungen um die Überwindung eines eng-individualistischen Freiheitsverständnisses ansiedeln. Rechtliche Freiheitssicherung geht nach Eichenhofer heute nämlich wesentlich dadurch vonstatten, dass die Rechtsordnung ein begründetes (nicht blindes!) Vertrauen in die Integrität zentraler Institutionen ermöglicht, wie er am Beispiel des Datenschutzes illustriert. Es gilt deshalb, so Eichenhofer, die beim Privatheitsschutz »vorherrschende Perspektive eines individualzentrierten Kontrollrechts« durch »eine relationale, vertrauensschützende Perspektive« zumindest zu ergänzen. Auch die Komponente der Freiheitssicherung *durch* öffentliche Institutionen wird in Eichenhofers Beitrag besonders deutlich, ohne dass die gleichzeitige Freiheitsgewährleistung auch *gegen* staatliche Übergriffe dadurch freilich obsolet würde. Ein komplexes Verständnis der Freiheitsrechte unterstellen auch Katrin Kinzelbach und Eva Pils, wenn sie aktuelle Gefährdungen der Wissenschaftsfreiheit untersuchen.

Bei der Wissenschaftsfreiheit, so machen sie deutlich, geht es zum einen um die Freiheit individueller Wissenschaftler:innen, die Schutz gegen Bevormundung, Einschüchterung und Instrumentalisierung benötigen, zum anderen aber nicht weniger auch um die Integrität der Institutionen von Wissenschaft und Forschung.

Auf andere Weise spricht auch Andreas Funke die Defizite eines rein negativen Freiheitsverständnisses an. Im Zentrum seiner Kritik steht die *Abstraktheit* eines juristischen Freiheitsdenkens, das jedwede inhaltliche Bestimmung von vornherein unter den Verdacht der Bevormundung stellt und deshalb vermeiden möchte. Funke bezieht sich dabei auf die herrschende Interpretation der »allgemeinen Handlungsfreiheit« nach Artikel 2 Absatz 1 des Grundgesetzes. Er zeigt, dass der bewusste Verzicht auf jedwede inhaltliche Strukturierung kontraintuitive Folgen nach sich zieht. Das inhaltlich zunächst völlig offen gehaltene allgemeine Freiheitsrecht umfasst sowohl existenziell wichtige Themen, die die Menschenwürde betreffen, als auch eher belanglose Anliegen, etwa die Freiheit zum Rasen ohne Geschwindigkeitsbegrenzung. Die Offenheit des Freiheitsgebrauchs entpuppt sich, wie Funke herausstellt, hier als bloße Leerheit; sie droht in Trivialitäten zu münden. Hinzu kommt, dass spätestens im Konfliktfall inhaltliche Bestimmungen schließlich doch unerlässlich werden. Diese geschehen allerdings gleichsam *via negationis*, nämlich über staatliche Schrankenziehungen, die ihrerseits an formale Kriterien wie die Verhältnismäßigkeit zurückgebunden sind (vgl. dazu den Beitrag von Christian Walter). Dieser indirekte, eher implizite Weg, inhaltliche Bestimmungen des Freiheitsrechts faktisch dann doch vorzunehmen, birgt u.a. den Nachteil mangelnder Transparenz.

Unter seinen Beispielen, anhand derer Funke die Ausblendungen eines negativ gefassten Freiheitsbegriffs illustriert, führt er u.a. den Beschluss des Bundesverfassungsgerichts zur Suizidassistenz vom Februar 2020 an. Dieses Thema steht im Zentrum der Ausführungen von Jean-Pierre Wils. Sowohl im Urteilstext des Bundesverfassungsgerichts als auch in einigen der jüngst vorgelegten Gesetzesentwürfe sieht er eine lebensfremde, seltsam kontextlose, ja monologische Abstraktheit am Werk. Das Bundesverfassungsgericht postuliert die Autonomie eines isolierten Individuums, dem es das Grundrecht auf selbstbestimmtes Sterben zuerkennt, ohne dabei soziale Einbindungskontexte auch nur halbwegs angemessen zu thematisieren, was Wils befremdlich findet. Mit Blick auf die anstehenden Gesetzesänderungen fordert er deshalb, »den Isolationismus und Prozeduralismus [...] in ein reichhaltigeres moralisches Milieu zu überführen«.

Von einem ganz anderen Ansatz herkommend, nämlich im Kontext seiner Analyse von Authentizität, spricht Manfred Prisching die Gefahren eines ins Anspruchslose abdriftenden Freiheitsverständnisses an. Das um sich greifende identitätspolitische Streben nach maximaler persönlicher Authentizität kann, so seine These, dazu führen, »individuelle Freiheiten ins Anarchische« hinein zu steigern und gegen jedwede kritische Einrede zu immunisieren. Die Resultate sind Distanzverlust, Reflexionsverweigerung, Diskursabbruch und eine Erosion von Standards der Höflichkeit. »Der ›herrschaftsfreie Diskurs‹, den die Aufklärung ins Leben rufen wollte, wird vom angeblich demokratischen ›Wutbürger‹ abgelöst: Nicht der Verstand, sondern das Bauchgefühl ist das Authentische.« Ohne das Streben nach Authentizität per se zu verwerfen, kann Freiheit nach Prisching daher auch heißen, »sich von seiner Authentizität nicht bestimmen [zu] lassen«.

Als grundlegende Kritik an einem einseitig negativen Freiheitsbegriff lassen sich schließlich auch die theologischen Entwürfe lesen, die Nicole Grochowina und Wolfgang Thönissen vorstellen. Von unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven her betonen beide gleichermaßen die »Unverfügbarkeit« der Freiheit, die dem Menschen nicht als Besitz, sondern als Auftrag zukommt. Grochowina erläutert dies anhand der Frühschriften Luthers. Thönissen schlägt die Brücke vom theologischen hin zum politisch-rechtlichen Freiheitsverständnis, für das sich die katholische Kirche, nach langen Phasen des Zögerns, ja des massiven Widerstands, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geöffnet hat. Mit dem Begriff der Unverfügbarkeit der Freiheit soll der Raum menschlichen Handelns nicht materialiter beschnitten werden. Wohl aber geht es darum, die Freiheit gegen individualistische, privatistische und dezisionistische Verengungen gerade in ihrer Werthaftigkeit – als Geschenk oder Gabe – zu vergewissern. Auf diese Weise kommt eine andere Form von relationaler Freiheit ins Spiel, nämlich von der Relation des Menschen zu Gott her verstandene Freiheit. Die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen betonte »Unveräußerlichkeit« der Freiheitsrechte, die um der Würde jedes Menschen willen unbedingt zu respektieren sind, lässt sich insofern auch theologisch sinnvoll dechiffrieren und stützen.

Diese Beiträge zeigen: Die Idee der Freiheit war nicht nur in historischer Perspektive eine treibende Kraft abendländischer Geistes-, Kultur- und politischer Entwicklung; sie bleibt weiterhin umkämpft. Was Menschen unter Freiheit verstehen, wird immer wieder neu ausgelegt und angeeignet. Dabei zeigen sich auch erhebliche Unterschiede hinsichtlich der primären Loka-

lisierung der Freiheit. Nach Barbara Zehnpfennig gibt es Zeitalter, die dem Tätigsein Vorrang vor der Innerlichkeit einräumen; diese, so Zehnpfennig, »nehmen von außen kommende Beschränkungen von Freiheitsräumen sicher massiver wahr als Epochen, in denen man, z.B. durch eine religiöse Ausrichtung des Lebens, politische und gesellschaftliche Zwänge duldsamer erträgt, sofern nur der eigene Innenraum unverletzt bleibt.« Ein solcher Wechsel der Freiheitssemantik kann auch eine individuelle Strategie im Umgang mit widrigen äußeren Umständen sein, wie die Corona-Pandemie gezeigt hat. Zugleich hat gerade die Pandemie vor Augen geführt, dass äußere Umstände die individuell präferierte Semantik der Freiheit gerade nicht determinieren: Während manche Menschen sich für die (negative) Freiheit vom Zwang sich impfen zu lassen engagierten, setzten sich andere dafür ein, die Demonstrationsfreiheit auch unter den Bedingungen der Pandemie zu wahren. Manche Jurist:innen argumentierten leidenschaftlich gegen allgemeine Ausgangsbeschränkungen, einige Sozialphilosoph:innen beschworen eine in einem bestimmten Konzept von sozialer Freiheit eingeschriebene Solidarität. Einige Angehörige politischer Eliten nahmen für sich selbst die individuelle Freiheit in Anspruch, über einigen der von ihnen selbst verordneten Freiheitseinschränkungen zu stehen – was ihnen dann aber auch zum Vorwurf gemacht wurde. Durch Konzerte auf getrennten Balkonen konnten Künstlerinnen und Künstler ihre Weltoffenheit mobilisieren, um ihre Musik in neuer oder unkonventioneller Weise zum Ausdruck zu bringen. Viele erziehende Mütter (oder auch Väter) mussten hingegen erleben, dass ihre relationale Autonomie in nie gekannter Weise eingeschränkt wurde. Wer jedenfalls hätte je daran gedacht, dass ihm die Freiheit verwehrt werden kann, die im Sterben befindliche Ehefrau zu besuchen?

Freiheits-Sicherheits-Verhältnisse

Freiheit und Sicherheit sind offenbar keine unmittelbaren Gegensätze. Unmittelbar stehen einander vielmehr Freiheit und Unfreiheit bzw. Sicherheit und Unsicherheit gegenüber. In sprachlogischer Betrachtung liegt daher nicht zwingend ein Gegensatz zwischen Freiheit und Sicherheit vor. Dies entspricht auch der Alltagserfahrung: Unsicherheit ist typischerweise mit Unfreiheit verbunden, denn eine Person, die sich fürchtet, ist nicht so frei in ihrem Willen und Handeln, wie wenn sie sich nicht fürchten müsste.

Wenn Freiheits-Sicherheit-Verhältnisse (re-)konstruiert werden, dann kann in erster Näherung unterschieden werden, ob dabei gar kein, ein mittelbares oder ein striktes Spannungsverhältnis postuliert wird. In zweiter Näherung wird man die postulierten strikten Spannungsverhältnisse – etwa als absolute Gegensätzlichkeit, bipolares Nullsummenspiel, quantitativer Antagonismus oder rein antonymes Verhältnis charakterisiert – danach zu befragen haben, ob es sich nicht doch in sprachlogischer Betrachtung um strengere Varianten mittelbarer Spannungsverhältnisse handelt. Kein Spannungsverhältnis liegt vor, wenn der eine Wert als Bedingung der Möglichkeit, als Voraussetzung des Denkens oder der Realisierung des anderen Wertes gelten kann, etwa, wie Eckart Conze festhält, wenn wir »Sicherheit als Bedingung von Freiheit, als Voraussetzung von freiem Handeln« auffassen. Wenn soeben zwischen Voraussetzungen des Denkens oder der Realisierung unterschieden wurde, dann verweist dies zudem auf den Gegensatz zwischen objektiven und konstitutiven Verhältnissen. Hier sind insbesondere die Perspektiven der Philosophie und der Soziologie zu unterscheiden. Erstere fragt danach, welche Merkmale als definierend für einen Begriff gelten sollen, damit man den Begriff überhaupt denken kann. Letztere geht von der Annahme aus, dass bei der Konstitution eines sozialen Phänomens dessen objektives Vorliegen allein nicht ausreicht, um das Phänomen ins gesellschaftlich-kollektive Bewusstsein zu heben, und fragt dann, wie uns das Phänomen tatsächlich bewusst wird.

Freiheits-Sicherheits-Verhältnisse als Konstitutionsverhältnisse

Sollen Konstitutionsverhältnisse geklärt werden, so ist daher zu fragen, wie wir Freiheit und Sicherheit denken oder wahrnehmen, wie wir uns beider gesellschaftlich bewusst werden, und in welchem Verhältnis beide dabei zueinander stehen. In diesem Sinne thematisieren Andreas Funke und Heiner Bielefeldt Freiheit als konstitutives Prinzip der Rechtsordnung. Ein »nicht-freiheitliches Recht«, so Funke, sei nicht denkbar. Bielefeldt unterstreicht dies. Freiheit sei nicht »ein Rechtsanspruch neben anderen«, sondern fungiere als »konstitutives Prinzip jedweder Rechtlichkeit überhaupt«. Nicole J. Saam weist darauf hin, dass konstitutive und kausale Theorien relationaler Autonomie vorliegen, in denen es umstritten bleibe, »welche der sozialen Merkmale als definierend (Konstitutionsbedingungen) für relationale Autonomie und welche als ursächlich (Ermöglichungs- bzw. Hintergrundbedingungen) in Zusammenhang mit relationaler Autonomie stehend gelten sollen.« Lediglich in Katrin Meyers dekonstruktivistischen Interpretationen kommen Freiheit

und Sicherheit gemeinsam in den Blick. Sie argumentiert, dass »Sicherheit [...] als Konstitutions- und Gegenbegriff von liberaler Freiheit« (Herv. i.O.) begegne. Freiheit könne im politischen Denken des Liberalismus nicht ohne Sicherheit gedacht werden: Beispielsweise erscheine in Lockes Philosophie die Ausübung des Rechts, frei über sich und seinen Besitz zu verfügen, »nicht denkbar ohne eine staatliche Zwangsgewalt, die dieses Recht vor Gefahren von Innen und Außen schützt und eine stabile Ordnung sichert.«

Freiheits-Sicherheits-Verhältnisse als Wertkonflikt

Ob und inwieweit die Sicherheit analog zur Freiheit einen eignen Wert darstellt, findet unterschiedliche Einschätzungen. Deziidiert in diese Richtung argumentiert Eckart Conze, der allerdings mit eigenen Stellungnahmen zurückhaltend bleibt. Er beschreibt einen historischen Prozess, in dem Sicherheit immer mehr zur Aufgabe der Politik wird. Ursache dafür sind Erfahrungen von Unsicherheit, Kontingenz und Gewissheitsverlusten in der modernen Gesellschaft. Sicherheit, so sein Resümee, »ist ein politischer Wertbegriff, dessen Bedeutung sich nicht in der Spannung von Sicherheit und Freiheit erschöpft.« Gleichzeitig diagnostiziert Conze Gefahren einer Entgrenzung der Sicherheitspolitik in Richtung umfassender »Versicherlichung« – zumal Sicherheitsbedürfnisse sich stets steigern lassen und keine immanente Grenze kennen. Diesen letzteren Punkt formuliert Christoph Gusy aus rechtswissenschaftlicher Perspektive ganz ähnlich. Er sieht die Gefahr, dass sich der Rechtsstaat zunehmend zum Präventionsstaat aufrüstet, was auf Kosten der Freiheit gehen muss. Im Unterschied zu Conze versteht Gusy die Sicherheit aber weder als genuinen Wert noch als eigenständiges Rechtsgut, sondern als einen »Zustand, in welchem sich andere Rechtsgüter befinden«. Deshalb konstruiert er die Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit nicht als Wertkonflikt, innerhalb dessen ggf. Wertabwägungen erforderlich sind, sondern bemisst staatliche Sicherheitspolitik kritisch an ihrer Funktion zugunsten des Freiheitsschutzes. Nicht der Gebrauch der Freiheit ist demnach rechtfertigungsbedürftig; vielmehr liegt die Rechtfertigungslast auf Seiten derer, die Einschränkungen der Freiheit für kontextuell erforderlich halten. In ähnlichen Worten formuliert dies auch Otfried Höffe. Er mahnt hinsichtlich der Rechtfertigung staatlicher Freiheitseinschränkungen eine Präzision an, die er bei den jüngeren staatlichen Anti-Corona-Maßnahmen weitgehend vermisst hat.

Nullsummenkonflikt, Positivsummenspiel, Negativsummenkonflikt

Es überrascht nicht, dass hinsichtlich des (objektiven) Verhältnisses von Freiheit und Sicherheit unterschiedliche Positionen und Einschätzungen vorgebracht werden. So betont Eckart Conze, dass das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit »nicht nur und nicht immer ein Verhältnis der Spannung« sei. Beispiele für Positivsummenspiele finden sich bei Christoph Neuberger, der hervorhebt, dass im Internet ein Mindestmaß an Sicherheit Voraussetzung für Freiheit der Meinungsäußerung sei, und bei Marie-Kristin Döbler, die argumentiert, dass Freiheit von Verpflichtungen, Notwendigkeiten und Selbstsorge im Alter nur möglich seien, »wenn Sicherheiten vorhanden sind, etwa Schutz, Verlässlichkeit und Vertrauen.«

Bemerkenswert ist, dass keiner der Beiträge dieses Bandes eine Art Nullsummenlogik unterstellt. Eine solche Nullsummenlogik kommt allenfalls referierend zu Wort, nämlich als Negativfolie, auf der sodann komplexere Verhältnisbestimmungen vorgenommen werden. In diesem Sinne setzt Erasmus Mayr mit der Hobbes'schen Konstruktion eines Naturzustandes ein, in dem die absolute Freiheit aller nicht nur auf absolute Unsicherheit hinausläuft, sondern sie auch als faktische Unfreiheit entpuppt. Wie Mayr darlegt, haben auf je ihre Weise sowohl Locke als auch Kant diesen abstrakten Antagonismus hinter sich gelassen.

Auch Christoph Gusy rekonstruiert zwar das Freiheits-Sicherheits-Verhältnis des klassischen liberalen Staatsverständnisses als Nullsummenkonflikt: »Sicherheit der einen ging dann (auch) auf Kosten der Freiheit der anderen [...]. [...] Es ging und geht dann um Freiheit oder Sicherheit.« Im weiteren Verlauf seiner Argumentation konzentriert er sich jedoch darauf, zu erklären warum »die Freiheit im Sicherheitsdiskurs trotzdem häufig auf die Verliererstraße zu geraten« (Herv. i.O.) drohe. Er rekonstruiert das darin vorherrschende Denken als Negativsummenspiel. Die Sicherung der Freiheit könne »überschießen[...]« – Sicherheit sei nahezu unbegrenzt steigerbar, durch Präventionsmaßnahmen, durch Gefahraufklärungsmaßnahmen. Sicherheit werde dann »kontraproduktiv«, weil sie ihr eigenes Schutzgut ersticke. Aus einem *mehr* an Sicherheit resultiert dann ein *viel weniger* an Freiheit. Um dies zu verhindern hat die Rechtsprechung Kriterien für den angemessenen Umgang mit kollidieren Rechtsgütern entwickelt, die Christian Walter in seinem Beitrag näher erläutert. Obwohl die meisten Freiheitsrechte (anders als etwa das Folterverbot) keinen absoluten Schutz genießen, bleibt es dabei, dass staatliche Eingriffsmaßnahmen jeweils einer präzisen Rechtfertigung

bedürfen, für die überprüfbare Kriterien – etwa das Verhältnismäßigkeitsprinzip mitsamt seinen Subkriterien der Geeignetheit, Erforderlichkeit und Angemessenheit – vorgegeben sind. Auch Katrin Meyers Schlussfolgerung, das (neo-)liberale Sicherheitsdispositiv verfange sich in seinem politischen Vollzug in einer Dynamik, die seine eigenen Ziele gefährde, impliziert eine solche Negativsummenlogik. Letztere fassen auch Katrin Kinzelbach und Eva Pils ins Auge, wenn sie für die Sicherung der Wissenschaftsfreiheit fordern, »dass auch Schutz vor dem Druck autokratischer Akteure [...] gewährt werden muss, ohne dabei die zu schützenden individuellen Freiheiten zu unterminieren.«

Fast alle Autor:innen dieses Bandes, die sich in der Sache äußern (z.B. Höffe, Conze, Gusy, Neuberger, Döbler) scheinen darin übereinzustimmen, dass Freiheit ohne ein bestimmtes Maß an Sicherheit gar nicht möglich wäre. Die hier aus analytischen Gründen herausgearbeiteten Spiellogiken sollten insofern nicht darüber hinwegtäuschen, dass reale Spannungsverhältnisse sich in der Regel nicht auf *eine einzige* Spiellogik reduzieren lassen. So geht Christoph Neuberger hinsichtlich des Internets von einem Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit aus, an dessen Beginn das oben genannte Positivsummenspiel steht – ein Mindestmaß an Sicherheit sei Voraussetzung für die Freiheit der Meinungsäußerung. Wer die Freiheit nutze, sich »mit der eigenen Meinung öffentlich Gehör und Geltung zu verschaffen«, der »gibt damit ein Stück Sicherheit auf« – und es erweist sich als eine empirische Frage, ob hier ein Nullsummen- oder ein Negativsummenkonflikt vorliegt. Freiheitsgefährdende Instrumentalisierungen von »Big Data« diagnostiziert Neuberger nicht nur bei autokratischen Regimen, sondern auch im »Überwachungskapitalismus« westlicher Gesellschaften. Automation und Partizipation generierten einen paradoxen Effekt in der digitalen Öffentlichkeit: Erst durch die Partizipation hinterlasse das Publikum digitale Spuren, die automatisch ausgewertet werden könnten. »Freiheitsgewinne erweisen sich somit als notwendige Voraussetzung für mögliche Freiheitsverluste«. In Autokratien sind hier Negativsummenspiele wahrscheinlich, in Demokratien, in denen der Datenschutz mit der Ausübung von Freiheitsrechten verbunden wird, sind die Effekte weniger vorhersagbar. Immerhin kann Freiheit hier auch Sicherheit einschränken: Es ist, so Neuberger, ein Aspekt von Freiheit, »selbst das gewünschte Maß an Sicherheit festzulegen.«

Noch vielschichtiger werden die Spannungsverhältnisse zwischen Freiheit und Sicherheit, wenn verschiedene Akteursgruppen betrachtet werden, worauf Marie-Kristin Döbler eindringlich für Care Empfangende und Gebende

hinweist: »Um wessen Freiheit, um wessen Sicherheit geht es? Wessen Freiheit oder Sicherheit wiegt mehr oder wird von welchen anderen ›Dingen‹ aufgewogen?« In solchen Konstellationen entfalten auch dekonstruktive Interpretationen ihre Stärke, wie man in den Beiträgen von Döbler und Meyer sehen kann. Beide Autorinnen zeigen, wie die Thematisierung von Freiheit und/oder Sicherheit in einer bestimmten Deutung andere Deutungen zugleich ausgrenzt, und konzentrieren sich auf diejenigen Deutungen, die ausgegrenzt werden.

Spannungsverhältnisse und ihre Lösung

Werden Freiheits-Sicherheits-Verhältnisse als Konflikt- oder Spannungsverhältnis bestimmt, so stellt sich die Folgefrage, ob und (wenn ja) wie die Spannung aufgehoben bzw. wie eine Lösung oder zumindest Gestaltung dieses Konflikt- oder Spannungsverhältnisses gedacht werden. Faktisch aufgelöst wird dieses Spannungsverhältnis von vornherein im Institutionenpositivismus Gehlens, wie Christian Thies ihn beschreibt. Wenn nach Gehlen nur *innerhalb* eines – wie auch immer im Einzelnen gestalteten – Sets wirksamer Institutionen die menschliche Instinktunsicherheit kompensiert und Handlungsfreiheit möglich sein sollte, kann die Freiheitsidee von vornherein keinerlei überschießende kritische Funktion entfalten. Dies gibt Thies gegen Gehlen zu bedenken. Institutionen werden von Gehlen weder als freiheitsermöglichend, noch freiheitsfördernd bzw. -stärkend, noch freiheitssichernd gedacht. Nicht aufgelöst, jedoch mehr oder weniger dauerhaft vermittelt wird das Spannungsverhältnis hingegen durch die rechtsstaatliche Ordnung (vgl. Mayr, Gusy), insbesondere durch die Abwägung als zentrale Figur der Grundrechtsdogmatik, die auf einen möglichst schonenden Ausgleich kollidierender Rechtsgüter zielt (vgl. Walter), durch bereichsspezifische rechtliche Regulierungen (vgl. Mayr, Eichenhofer, Neuberger), durch politische Entscheidungen und durch alltägliches Aushandeln (vgl. Döbler).

Partielle Ordnungen

Eine Vielzahl von gouvernementalen Regierungsformen – Diskurse, Institutionen und Wissensformen – postulieren Wertrangbeziehungen zwischen Freiheit und Sicherheit, partielle Ordnungen für bestimmte Funktionsbereiche der Gesellschaft oder soziale Gruppen. So verweist Erasmus Mayr auf die Präferenz für die Sicherheit in der politischen Philosophie von Hobbes. Im Gegensatz dazu hält Christoph Gusy für die liberale Grundauffassung, die auch dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland zugrunde liegt,

fest, dass die Wahrnehmung einer grundrechtlich gewährleisteten Freiheit nicht begründungsbedürftig sei – anders als ihre Einschränkung, die stets der Rechtfertigung bedarf. Hier besteht also klar der Primat der Freiheit, dem die Sicherheit zu dienen hat. Katrin Meyer sieht den Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit wiederum als eine vordergründige Inszenierung des (Neo-)Liberalismus an, der sich zwar theoretisch für die Freiheit engagiere, faktisch aber stets der Sicherung von Eigentumsprivilegien den Vorrang gegeben habe. Partielle Ordnungen findet auch Marie-Kristin Döbler im Diskurs zu neoliberaler Eigenverantwortung im Alter, der das für das Altern wünschenswerte Ideal von Freiheit postuliere. In der Realität von Seniorenheimen sieht sie hingegen ein »Sicherheitsdispositiv« am Werk, »das den Schutz von Heimbewohner:innen größer schreiben lässt als deren Selbstbestimmung.« Es stellt sich somit die Frage, wie erst die postulierte Freiheit im Alter überhaupt gemeint ist. In ihrem Beitrag zur Wissenschaftsfreiheit argumentieren Katrin Kinzelbach und Eva Pils wiederum klar für den Primat der Freiheit. Bei aller Notwendigkeit, die Freiheit der Wissenschaft gegenüber Bedrohungen durch die Einflussnahme autokratischer Kräfte zu schützen, warnen sie zugleich vor Tendenzen zunehmender »Versicherheitlichung«, die eine Dynamik immer weiter reichender Freiheitseingriffe zur Folge haben könnten. Jedenfalls dürfe das Konzept der »wehrhaften Wissenschaft« – analog zur »wehrhaften Demokratie« – nicht zum Vorwand unverhältnismäßiger staatlicher Eingriffe in die Integrität der Wissenschaft, ihrer Akteur:innen und Institutionen, werden.

Dringlichkeitsordnungen

Mit der Versicherheitlichung ist ein politikwissenschaftliches Konzept angesprochen, das gleichsam entgegengesetzt zu Entwicklungen der Liberalisierung dynamische Verschiebungen von Freiheits-Sicherheits-Verhältnissen thematisieren kann. Im engeren Sinne der hier einschlägigen Kopenhagener Schule führt Eckart Conze Versicherheitlichung als Prozesse ein, »in denen politische Themen zu Sicherheitsthemen gemacht werden, was nicht zuletzt größeren Handlungsdruck oder eine höhere Priorisierung impliziert, möglicherweise aber auch ein politisches Handeln, das die normalerweise geltenden normativen Regeln außer Kraft setzt«. Im Feld der Wissenschaft scheint sich die Dringlichkeitsordnung der Werte jedenfalls etwas zu verschieben, wie der von Kinzelbach und Pils angesprochene Systemwettbewerb mit China zeigt.

Was im Einzelnen geschieht, wenn sich Wertrelevanzen verändern, kann Marie-Kristin Döbler für alte Menschen herausarbeiten. Denn »weder die Bedeutungen von Freiheit und Sicherheit noch deren Verhältnis sind eindeu-

tig.« Bedeutungen seien variabel und wandelten sich. Es sei beispielsweise empirisch feststellbar, dass ältere Menschen, »wenn sie sich ein Hilfsmittel erst einmal angeeignet, Technik ausprobiert oder einen Umzug vollzogen und sich eingelebt haben, Sichtweisen, Bedeutungen und Relevanzzuschreibungen ändern.« Ähnlich könne sich auch »die Veränderung von Bedürfnissen, Bedarfen und deren Anerkennung oder Akzeptanz auf Bedeutungszuschreibungen auswirken.« Freiheit und Sicherheit seien »plural und vielgestaltig, von standortgebundener Gültigkeit und Wichtigkeit und stehen in einem variablen, dynamisch stabilisierten Verhältnis zueinander.« Christoph Gusy betont, dass die »Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit von Wertauffassungen [...] nie vollständig beantwortbar und daher potenziell unendlich« sei, »politische Entscheidungen sind vorläufig und endlich – und damit stets neu diskutierbar.« So etwa vollzieht sich die Liberalisierung der Suizidhilfe, mit der sich Jean-Pierre Wils und Andreas Funke auseinandersetzen, gerade nicht im Kontext des Wertekonflikts zwischen Freiheit und Sicherheit.

Freiheit und Sicherheit, so der Tenor unseres Bandes, sind mehr als eine irreführende »Oppositionssemantik« (so Herfried Münkler) der politischen Sprache. Unser Systematisierungsversuch hat eine Reihe von mittelbaren Spannungsverhältnissen zwischen Freiheit und Sicherheit sichtbar gemacht, die sich in den Feldern des Politischen und des Sozialen finden, die freilich nur exemplarische Einblicke in die Vielfalt dieser Spannungsverhältnisse geben konnten. Die Beiträge dieses Bandes zeigten nicht nur, wie bereits einleitend betont, dass es weder das *eine* Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit gibt noch dass es sich bei diesen Verhältnissen immer um ein Konfliktverhältnis nach Nullsummenlogik handelt. Vielmehr verweisen die Beiträge zudem auf die Kontextabhängigkeit – und nicht nur Politikfeldabhängigkeit – partieller Wertordnungen und die Notwendigkeit, Wertordnungen im Sinne von Dringlichkeitsordnungen immer wieder neu auszuhandeln. Unsere besondere Aufmerksamkeit – so unser Plädoyer – sollte dabei dem Wandel der Semantik der Werte Freiheit und Sicherheit gelten.

Kurzbiografien

Prof. Dr. Dr. h.c. Heiner Bielefeldt ist Professor für Menschenrechte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und Mitglied der Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Von 2003 bis 2009 war er Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte sowie von 2010 bis 2016 Sonderberichtersteller für Religions- und Weltanschauungsfreiheit des UNO-Menschenrechtsrats. Für sein Engagement im Rahmen der Vereinten Nationen erhielt er 2017 das Bundesverdienstkreuz Erster Klasse.

Prof. Dr. Carmen Birkle ist Professorin für nordamerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Philipps-Universität Marburg und dort Geschäftsführende Direktorin des Zentrums für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung und Dekanin des Fachbereichs Fremdsprachliche Philologien. Sie ist Mitglied der Kommission »The North Atlantic Triangle« an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Prof. Dr. Eckart Conze lehrt Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Marburg und ist stellvertretender Sprecher des SFB »Dynamiken der Sicherheit«. Zuletzt war er Gastprofessor an der Hebrew University in Jerusalem. Zu seinen jüngsten Buchpublikationen gehört: Geschichte der Sicherheit. Entwicklung – Themen – Perspektiven (2018).

Dr. Marie-Kristin Döbler ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg sowie an der Eberhard Karls Universität Tübingen, wo sie in verschiedenen Projektkontexten zu den (dynamischen) Bedeutungen von Freiheit und Sicherheit im Lebenslauf forscht.

Prof. Dr. Johannes Eichenhofer ist Inhaber der Professur für Öffentliches Recht, insbesondere Recht der Digitalisierung der Verwaltung an der Universität Leipzig. In seiner Habilitation befasste er sich mit dem Schutz der Privatheit im Internet-Zeitalter.

Prof. Dr. Andreas Funke ist Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Sr. PD Dr. Nicole Grochowina ist Privatdozentin an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Geschichte der Frühen Neuzeit und Neuere Kirchengeschichte II) und befasst sich als Frühneuzeit-Historikerin und Mitglied einer evangelischen Ordensgemeinschaft mit der Freiheit wie sie insbesondere im 16. Jahrhundert verstanden wurde.

Prof. Dr. Christoph Gusy lehrt Öffentliches Recht, Staatslehre und Verfassungsgeschichte an der Universität Bielefeld. Langjährige Arbeitsschwerpunkte sind das Sicherheitsrecht namentlich im Verhältnis zu den Grundrechten, der Freiheitsschutz durch Sicherheit und ihr Schutz gegen ein Übermaß an Sicherheit.

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe ist emeritierter Lehrstuhlinhaber für Philosophie der Universität Tübingen und Leiter der dortigen Forschungsstelle für Politische Philosophie. Er ist Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Nationalakademie Leopoldina und (als einziger Ausländer) der Teheraner Akademie für Philosophie und Weltweisheit. Jüngst erschien »Ist Gott demokratisch? Zum Verhältnis von Demokratie und Religion«, im Frühjahr 2023 folgt »Was hat Kant uns heute noch zu sagen?«.

Univ.-Prof. Dr. Elisabeth Holzleithner ist Professorin für Rechtsphilosophie und Legal Gender Studies an der Universität Wien. Sie ist Vorständin des Instituts für Rechtsphilosophie, Chief Financial Officer der Vienna Doctoral School Ars Iuris an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät und Sprecherin der interdisziplinären Forschungsplattform GAIN – Gender: Ambivalent In_Visibilities.

Prof. Dr. Katrin Kinzelbach lehrt am Institut für Politische Wissenschaft der FAU Erlangen-Nürnberg, ist Gastprofessorin am King's College London und

leitet im V-Dem Projekt der Universität Göteborg den Academic Freedom Index. Sie ist Mitglied im Academic Freedom Committee der International Studies Association.

Prof. Dr. Georg Kohler, von 1994–2010 Ordinarius für Politische Philosophie an der Universität Zürich. Veröffentlichungen u.a. zu Kant, Handlungs- und Staatstheorie. Zuletzt: »Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit«. Kants Freiheitsbegriff und die Idee der Aufklärung«, in: *Studia Philosophica*, Basel 2020.

Prof. Dr. Michael Krennerich ist Politik-Professor am Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Vorsitzender des Nürnberger Menschenrechtszentrums und leitender Herausgeber der »Zeitschrift für Menschenrechte«.

Prof. Dr. Jörn Leonhard ist Inhaber des Lehrstuhls für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Freiburg und Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Er arbeitet derzeit mit Hilfe einer »Opus Magnum«-Förderung der VolkswagenStiftung als Honorary Fellow am Historischen Kolleg in München an einer Monografie »Die Krise der Welt 1918–1939/41«.

Prof. Dr. Rebekka v. Mallinckrodt ist Professorin für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Bremen und Mitglied der Hamburger Akademie der Wissenschaften. Sie forscht zu Versklavungspraktiken im Alten Reich und leitete 2015–2022 das ERC-Projekt »German Slavery«. Aktuell führt sie ihre Arbeiten im Rahmen der »Opus Magnum«-Förderung der VolkswagenStiftung fort.

Prof. Dr. Erasmus Mayr ist Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Forschungsgebiete umfassen neben der Moralphilosophie und der Handlungstheorie auch die politische Philosophie und Rechtsphilosophie.

Prof. Dr. Katrin Meyer ist Titularprofessorin für Philosophie an der Universität Basel und lehrt am Fachbereich Gender Studies der Universität Zürich. Sie forscht zu kritischen Theorien und Politiken der Sicherheit, unter anderem mit Schwerpunkt auf Michel Foucault und aktuellen Diskursen zu Migration und Geschlecht.

Prof. Dr. Christoph Neuberger ist Professor für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft an der Freien Universität Berlin und wissenschaftlicher Geschäftsführer des Weizenbaum-Instituts für die vernetzte Gesellschaft, Berlin. Er ist Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Technikwissenschaften (acatech).

Prof. Dr. Eva Pils lehrt an der Rechtsfakultät des King's College London, ist externes Mitglied des Centre for Human Rights Erlangen-Nürnberg, Affiliated Scholar am U.S.-Asia Law Institute der New York University und Mitglied der Academic Freedom and Internationalisation Working Group (UK).

Univ.-Prof. Dr. Manfred Prisching war am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz beschäftigt und ist korr. Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Er publiziert in den Bereichen soziologische Theorie, Theorie der Politik, Ideengeschichte, Zeitdiagnose.

Prof. Dr. Nicole J. Saam hält den Lehrstuhl für Methoden der empirischen Sozialforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und ist Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, an der sie die Ad hoc-Arbeitsgruppe »Zukunftswerte« (2019–2022) und dort insbesondere die Gruppe, die sich mit Freiheit und Sicherheit befasste, leitete.

Dr. Karsten Schubert ist assoziierter Forscher am Lehrbereich Politische Theorie der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der zeitgenössischen kritischen politischen Theorie und Sozialphilosophie: Radikale Demokratie, Repräsentation, queere und schwule Theorie, Identitätspolitik, Intersektionalität, Wissenschaftsfreiheit, Michel Foucault und Biopolitik.

Prof. emer. Dr. Gottfried Seebaß war bis 2013 Inhaber des Lehrstuhls für praktische Philosophie, Universität Konstanz, Mitglied des SFB 511, SFB 485, EXC 16 und Leiter der DFG-Forschergruppe »Grenzen der Absichtlichkeit«. Er ist Autor zahlreicher Arbeiten zur Handlungs- und Freiheitstheorie; laufendes dreibändiges Buchprojekt »Willensfreiheit und Determinismus« (de Gruyter), erschienen Bd. 1.

Prof. Dr. Christian Thies ist seit 2009 der Inhaber der Lehrprofessur für Philosophie an der Universität Passau. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die

philosophische Anthropologie, die Geschichtsphilosophie und die politische Ethik.

Prof. Dr. Wolfgang Thönissen war bis Ende des Sommersemesters 2022 Inhaber des Lehrstuhls für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik. Seit seiner Doktorarbeit über Dogmatik und Ethik beschäftigt er sich mit Fragen der Gerechtigkeit, Freiheit und Religionsfreiheit.

Prof. Dr. Christian Walter ist Inhaber des Lehrstuhls für Völkerrecht und Öffentliches Recht an der LMU München und Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, an der er zusammen mit Andreas Wirsching das Projekt »Kulturen politischer Entscheidung in der modernen Demokratie«.

Prof. Dr. Dr. h.c. Dietmar Willoweit, emeritierter Professor für Deutsche Rechtsgeschichte, Bürgerliches Recht und Kirchenrecht an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften von 2006 bis 2010.

Prof. Dr. Jean-Pierre Wils hält den Lehrstuhl für Philosophische Ethik und Kulturphilosophie an der Radboud Universiteit Nijmegen (NL), Mitglied im deutschen PEN. Einen Schwerpunkt seiner Arbeit bilden die Ethik der Sterbehilfe und die Philosophie der Thanatologie. Neuere, monografische Publikationen zum Thema: »Das Nachleben der Toten. Philosophie auf der Grenze« (2019); »Sich den Tod geben. Suizid als letzte Emanzipation?« (2021); im Erscheinen: »Warum Menschen Trost brauchen. Auf den Spuren eines menschlichen Bedürfnisses« (2023).

Prof. Dr. Barbara Zehnpfennig war Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Passau und ist Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Eines ihrer Schwerpunktgebiete ist die Philosophie der Antike.

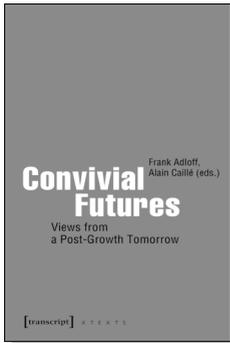
Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

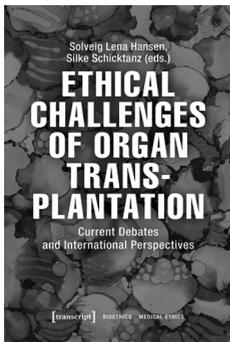
2020, 144 S., Klappbroschur
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0
ISBN 978-3-7328-5365-6



Frank Adloff, Alain Caillé (eds.)

Convivial Futures Views from a Post-Growth Tomorrow

April 2022, 212 p., pb.
25,00 € (DE), 978-3-8376-5664-0
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5664-4
ISBN 978-3-7328-5664-0



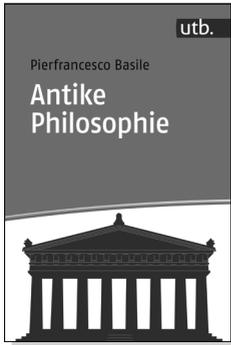
Pierfrancesco Basile

Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

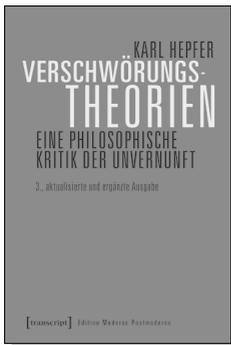
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Pierfrancesco Basile
Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7



Helen Akin, Cindy Salzwedel, Paul Helfritsch (Hg.)
Außeruniversitäre Aktion.
Wissenschaft und Gesellschaft im Gespräch
Jg. 1, Heft 1/2022: kritisch leben

April 2022, 194 S., kart., 6 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-6042-5
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6042-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

