

Gregor Fitzi

Grenzen des Konsenses

Rekonstruktion einer Theorie
transnormativer Vergesellschaftung

512 Seiten · Gebunden · € 49,90

ISBN 978-3-942393-81-2

© Velbrück Wissenschaft 2015

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Rechtsgeltung in transnormativen Gesellschaften

Die Gesellschaften, in denen wir leben, nehmen an Komplexität zu. Sie zeichnen sich durch ihre fortschreitende Funktionaldifferenzierung sowie durch Prozesse des sozialen und kulturellen Wandels aus, die mit den Begriffen der Säkularisierung und des Multikulturalismus adressiert werden. Dies stellt nicht nur die Soziologie vor neue Herausforderungen, sondern prägt auch die Debatte der politischen Theorie und der breiteren Öffentlichkeit. So rücken die Fragen der normativen Gesellschaftsintegration, des Pluralismus liberaldemokratisch verfasster politischer Systeme sowie der vorjuristischen Bedingungen säkularer Rechtsstaatlichkeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Bedenken werden darüber geäußert, ob die politischen Institutionen moderner Gesellschaften gegen die Risiken und Bedrohungen gewappnet sind, die eine unkontrollierte Entwicklung von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft mit sich bringt. Angesichts der neuen Szenarien wird die Notwendigkeit des Übergangs zu einem »postsäkularen Staat« in Erwägung gezogen, um die modernen Errungenschaften staatsbürgerlichen Zusammenlebens zu erhalten. Ob diese paradox anmutende Wendung erstrebenswert ist und wie sie zu vollziehen wäre, bleibt allerdings umstritten. Vor allem die Rolle, die dabei autochthone und fremde Kulturtraditionen und Religionen spielen sollen, wird unterschiedlich gewichtet. Bei aller Verschiedenheit weisen die disputierenden Positionen dennoch bestimmte Gemeinsamkeiten auf. Dies zeigt sich vor allem an der Art, wie sie die Gesellschaft und ihre normativen Grundlagen betrachten. So kann im idealtypischen Bezug darauf präzisiert werden, wodurch sich das normative von einem »transnormativen Verständnis« der Grundlagen von Gesellschaft unterscheidet, das in der Folge theoretisch zu rekonstruieren ist. Exemplarisch soll dies hier an der Debatte um die »vorjuristischen Bedingungen« modernen Säkularstaates durchgeführt werden, die ihren Ausgangspunkt in Ernst-Wolfgang Böckenfördes früher Studie zur »Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« findet.¹

Böckenförde geht von der These aus, dass die Errichtung und Verfestigung des modernen, säkularen Staates aus der Notwendigkeit hervorging, die durch die Glaubensspaltung der Neuzeit hervorgebrachten Religionskriege zu überwinden. Die Staatsidee sei in den konfessionel-

1 Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967), »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, jetzt in: Ders. (2007). *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Siemens Stiftung, S. 43–72, hier mit EdS zitiert.

len Bürgerkriegen entstanden, von Hobbes theoretisch vorgedacht und durch die Französische Revolution zur Vollendung gebracht worden. Dies hat einer neuen Gesellschaftsform ermöglicht Gestalt anzunehmen, der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte als normativer Grundsatz dient. Soziologisch betrachtet zeichnet sie sich durch den Übergang von der stratifikatorischen zur funktionalen Differenzierung aus.² In ihrem Rahmen gebührt dem Staat die Rolle einer politischen »Herrschaftsorganisation zur Sicherung der natürlichen und vorstaatlichen Rechte und Freiheiten des einzelnen« (EdS 64). Er bezieht seine Legitimation weder aus geschichtlicher Herkunft noch aus göttlicher Stiftung oder aus einem »Dienst an der Wahrheit«, den er wahrzunehmen hat, sondern einzig und allein aus der selbstbestimmten und freien Einzelpersönlichkeit der Bürger. »Seine Basis ist der Mensch als *Mensch* [...] ein profanes, von einer notwendigen religiösen Bestimmung emanzipiertes Wesen« (ebd.). Zu den Grundrechten des Menschen gehören die Glaubens- und Religionsfreiheit sowie das Recht, keine Religion zu bekennen. Damit wird die Religion in den Bereich der Gesellschaft verwiesen. »Die Substanz des Allgemeinen, das der Staat verkörpern und sichern soll«, kann nicht mehr in der Religion, in einer bestimmten Religion gesucht werden, sie muss unabhängig davon »in weltlichen Zielen und Gemeinsamkeiten gefunden werden« (EdS 65).

Der abendländisch-moderne, säkulare Staat birgt damit eine grundlegende Legitimationsproblematik, die Böckenförde in dreifacher Hinsicht ausformuliert. So gilt es zu verstehen, worin der Staat die »homogenitätsverbürgende Kraft« findet, deren er bedarf, »nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann« (EdS 69). Darüber hinaus ist zu erkunden, ob sich der Staat auf einer »natürlichen Moral« mit rein innerweltlichem Bezug erbauen lässt. Schließlich gilt es zu klären, inwiefern staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen, d. h. »ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt«, leben können (ebd.). Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte stellt den Einzelnen auf sich selbst und auf seine Freiheit. Damit ist der Säkularisierungsprozess vollendet und das Problem der Integration von Gesellschaft neu formuliert. Soll der Staat nicht der »inneren Auflösung anheimfallen«, so müssen die emanzipierten Einzelnen zu einer »neuen Gemeinsamkeit und Homogenität zusammenfinden« (EdS 70). Die Möglichkeit, dies zu bewerkstelligen, liegt allerdings auf einer höheren Komplexitätsstufe als die der herkömmlichen Gesellschaftsintegration durch die normativen Kräfte der

2 Dazu vgl. Luhmann, Niklas (2009). *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie* (1965). 5. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot.

Religion. So waren der Nationalismus des 19. und die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts zum Scheitern verurteilt, da sie nichts anderes als einen funktionalen Ersatz von Religion boten. Der Individualismus der Menschenrechte emanzipiert sich sowohl davon als auch von den demokratischen Schließungsfunktionen, die eine neue Homogenitätsgrundlage auf die »Gemeinsamkeit vorhandener Wertüberzeugungen« zu stützen versuchen (ebd.). Die »Tatsache des Pluralismus« gehört zu den grundlegenden Errungenschaften moderner Vergesellschaftung und kommt durch die fortschreitende Komplexitätszunahme zeitgenössischer Gesellschaften verstärkt zum Ausdruck.³

Dies bewegt Böckenförde dazu, sein berühmtes Diktum zu formulieren. »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann« (EdS 71). Dies sei das große Wagnis, das die politische Ordnungsform moderner Gesellschaft um der Freiheit willen eingegangen ist. Der säkulare Staat kann nur bestehen, »wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben« (ebd.). Damit würde er in den Totalitätsanspruch zurückzufallen, der als die ordnungspolitische Ursache für die konfessionellen Bürgerkriege der Neuzeit zu betrachten ist. Der Aufbau des Sozialstaats galt nach dem Zweiten Weltkrieg als der Königsweg, um die soziale Integration zu fördern. Dies reflektiert Böckenförde 1967 aus einem kritischen Blickwinkel, der manches Bedenken über die spätere Krise der sozialen Sicherungssysteme vorwegnimmt. Der säkulare Staat kann zwar versuchen, seiner grundlegenden Legitimationsproblematik zu entgehen, indem er die Kohäsion der Gesellschaft durch Sozialpolitik fördert. Dies soll er tun, ohne sich dazu drängen zu lassen, die soziale Utopie zu seinem politischen Programm zu erheben. Treten soziale Krisen ein, gelangt die sozialstaatlich fundierte Ordnung allerdings an einen gefährlichen Engpass. So fragt Böckenförde mit Hegel, ob der säkularisierte Staat letztendlich nicht auch auf die inneren Antriebe und Bindungskräfte angewiesen ist, die der religiöse, heute würde man sagen »die religiösen Glauben« seinen Bürgern vermitteln. Die Frage soll nicht im Sinne einer Rückbildung zum religiösen Staat verstanden werden, sondern dahin, dass Christen (bzw. religiöse Menschen) »diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist« (EdS 72).

3 Dazu vgl. Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: UCP, S. 7 f. Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: CUP.

An Böckenfördes früher Diagnose knüpft die aktuelle Debatte zwischen religiösen und liberalen Positionen über die Zukunft des säkularen Rechtsstaates an. Beispielhaft ist in diesem Zusammenhang Habermas' und Ratzingers Austausch über die »Dialektik der Säkularisierung«.⁴ So fragt Habermas mit Bezug auf Böckenfördes Diktum, ob es vorpolitische Grundlangen des demokratischen Rechtsstaates gibt, und verteidigt die Gründe der säkularen Position gegenüber dem vermeintlichen Sachzwang eines »postsäkular werdenden Zeitalters«.⁵ Der Umstand, dass der Verfassungsstaat »auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist [, ...] würde den zu weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Staat [...] angesichts der ›Tatsache des Pluralismus‹ (Rawls) in Bedrängnis bringen« (VGR 16). So fragt sich einerseits, ob politische Herrschaft einer nicht religiösen oder nicht metaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist. Andererseits bleibt der Zweifel bestehen, ob sich ein weltanschaulich pluralistisches Gemeinwesen über einen bloßen *modus vivendi* hinaus überhaupt stabilisieren lässt. Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass die Vorstellung des *modus vivendi* in der politischen Theorie meistens negativ besetzt ist.⁶ Seine Bedeutung darf trotzdem nicht unterschätzt werden, da er die gelungene Überwindung eines *modus pugnandi* darstellt. Ein solcher Fortschritt hat eine ausschlaggebende Rolle für die historische Entwicklung der europäischen Neuzeit gespielt. Plastisch bezeugen dies die Worte des Kanzlers des französischen Königs, Michel de L'Hopital, am Vorabend der Hugenottenkriege, 1562, den Böckenförde zitiert: »Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammenleben könne« (EdS 46). So gehört es zu den Aufgaben der politischen Soziologie zu erkunden, welche Vergesellschaftungskonstellationen sich heute hinter dem *modus vivendi*

4 Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. B.: Herder. Zur Debatte über den säkularisierten Staat und das »postsäkulare Zeitalter« vgl. auch: Rusconi, Gian Enrico (Hg.) (2010). *Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter*. Berlin: Duncker und Humblot.

5 Habermas, Jürgen (2005), »Vorpolitische Grundlangen des demokratischen Rechtsstaates?«, in: Ders.; Ratzinger, Joseph (2005). *Dialektik der Säkularisierung*, a. a. O., S. 15–37, hier mit VGR zitiert.

6 Eine Ausnahme stellt diesbezüglich Charles Larmore dar. Dazu vgl. Larmore, Charles (1987). *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: CUP. Vgl. auch Ders. (1990), »Political Liberalism«, in: *Political Theory*, 3. 1990, S. 339–360; dt. Ders. (1993), »Politischer Liberalismus«, in: Honneth, Axel (Hg.) (1993). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.–New York: Campus, S. 131–156.

verbergen, der bedeutende Bereiche der zeitgenössischen, sozial und normativ komplexer werdenden Gesellschaften durchdringt.

Was Habermas Betrachtung der Fragestellung betrifft, so geht er von der Annahme aus, dass »liberale Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind [, ...] deren Quellen infolge einer »entgleisenden« Säkularisierung der Gesellschaft im Ganzen versiegen« (VGR 16 f.). Die Diagnose soll trotzdem nicht dazu verleiten, die Vorstellung der säkularen Begründung freiheitlichen Staates aufzugeben, sondern die Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der sowohl die Aufklärung als auch die Religionen auf ihre Grenzen verweist. Angesichts der Notwendigkeit, den liberalen Staat durch bestimmte normative Gemeinsamkeiten unter Staatsbürgern zu fundieren, stellt Habermas abschließend die Frage, »welche kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern im Umgang miteinander zumuten muss« (VGR 17). Der politische Liberalismus versteht sich als eine »nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates« (VGR 18). Er steht somit in der Tradition des Vernunftrechts, verzichtet jedoch auf die kosmologischen und heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren. Ihm genügen »schwache Annahmen über den normativen Gehalt der kommunikativen Verfassung soziokultureller Lebensformen« (VGR 19), um zu erklären, warum der demokratische Prozess als ein Verfahren legitimer Rechtsetzung wirkt.

Bezugspunkt von Habermas' Begründungsstrategie ist der Prozess moderner Verfassungsgebung, der Demokratie und Menschenrechte miteinander verschränkt und keinen Rest an vorrechtlicher Substanz durchlässt, der den Verfassungsstaat legitimiert. Vor dem verfassungsgeschichtlichen Hintergrund des deutschen Kaiserreichs ist Böckenfördes Diktum als Hinweis auf die Notwendigkeit verstanden worden, die positive Verfassungsordnung auf Religion oder auf andere Legitimationsquellen zu begründen. Versteht man das demokratische Verfahren jedoch nicht positivistisch, sondern als Methode zur Erzeugung von Legitimität, dann ist laut Habermas keine »sittliche Korrektur« der politischen Legitimationsverfahren in Hegels Sinn notwendig. Die Aussage gilt jedoch unter einer Bedingung. Von »demokratischen Mitgesetzgebern« wird erwartet, dass sie ihre Kommunikations- und Teilnahmerechte sowohl im eigenen Interesse als auch gemeinwohlorientiert aktiv wahrnehmen. Dies verlangt einen Motivationsaufwand, der legal nicht zu erzwingen ist (VGR 22). Für den Bestand der Demokratie sind »politische Tugenden« wesentlich. So wird der Staatsbürgerstatus in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus »vorpolitischen Quellen« lebt. Daraus folgt jedoch nicht, dass der liberale Staat unfähig wäre, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenem, säkularem Bestand zu reproduzie-

ren. Denn demokratische Praktiken entfalten eine eigene Legitimationsdynamik. »Das vermisste einigende Band ist somit der demokratische Prozess selbst – eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht« (VGR 24). Darin besteht laut Habermas der pragmatische Sinn des Verfassungspatriotismus. Er führt von der abstrakten Wahrnehmung der Rechtsgrundlage demokratischer Staatlichkeit zu ihrer Umsetzung in die Alltagspraktiken einer sich demokratisch und solidarisch gestaltenden Gesellschaft.

Trotzdem kann die säkulare Natur des Verfassungsstaates »von außen her«, etwa im Zusammenhang einer »politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft« (VGR 26) geschwächt werden. So mag eine »entgleisende Modernisierung« das demokratische Band lösen und die Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat angewiesen ist. Dann würde die Konstellation eintreten, die Böckenförde laut Habermas im Auge hat: eine Gesellschaft, die sich zum Kampffeld selbstinteressierter Monaden entwickelt. Postmoderne Theoretiker deuten diese Krisenszenarien im vernunftkritischen Sinn. »So trifft das Theorem, dass einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelpen könne, auch heute auf Resonanz« (VGR 27). Durch Dramatisierung allein lässt sich das Problem allerdings nicht lösen. Märkte und administrative Mächte verdrängen die gesellschaftliche Solidarität, mithin die normative Handlungskoordination aus immer mehr Lebensbereichen. Im Eigeninteresse des Verfassungsstaates liegt es daher, schonend mit den kulturellen Quellen umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität der Bürger speisen. »Dieses konservativ gewordene Bewusstsein spiegelt sich in der Rede von der ›postsäkularen Gesellschaft« (VGR 33). Eine nicht konservative Lektüre des Tatbestands setzt indessen voraus, dass sich religiöse sowie auch weltliche Mentalitäten als Seiten eines komplementären Lernprozesses begreifen und eine selbstkritische Einstellung einnehmen. Denn die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt ist mit der Verallgemeinerung einer bestimmten Weltanschauung, sei sie religiös oder säkularistisch, unvereinbar. Habermas' Schlussfolgerung hebt somit darauf ab, dass der Bestand eines »gemeinsamen Bandes« unter Staatsbürgern notwendig ist, um die Erlungenschaften staatsbürgerlichen und politischen Zusammenlebens in komplexen Gesellschaften zu sichern. Dieses Band lässt sich allerdings im Vollzug des demokratischen Prozesses, der den säkularen Staat ausmacht, herstellen und benötigt keine vopolitische Begründung. Andererseits verdrängt die harsche Entwicklungsdynamik von Weltgesellschaft und Weltwirtschaft die auf Wertkoordination und verständigungsorientiertem Sprachgebrauch fundierte Solidarität unter Staatsbürgern. So steigt die Bedeutung der sozialen Praktiken, die das Normbewusstsein

und die Solidarität der Bürger ernähren, zu denen ein nicht fundamentalistisches Verständnis von Religion gehört. Sie unterstützen das demokratische Verfahren als Methode zur Erzeugung von politischer Legitimität, können es aber trotzdem nicht ersetzen.

Auf die Frage der säkularen und postsäkularen Vorstellung von Staatlichkeit sowie auf die Risiken des zeitgenössischen Gesellschaftslebens geht auch Ratzingers Diagnose ein.⁷ Die Ausbildung der Weltgesellschaft, die Machtentwicklung sowie das Zerstörungspotenzial des Menschen bergen Gefahren, die die Wissenschaft, mithin die Vernunft allein nicht bändigen kann. So ist der »Blick auf das Ganze« gefordert, der laut Ratzinger eine Erneuerung der Anthropologie voraussetzt. Damit ihre Kritik von Wissenschaft, Technik und Politik nicht zum leeren Wort verkümmert, benötigt sie allerdings einer Verdichtung in Rechtsformen. Sie sollen die neu entstehende Macht des Menschen über sich selbst und über die Natur in Schach halten. So stellt sich die Frage, wie Recht entsteht und beschaffen sein muss, »damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg derer ist, die die Macht haben« (WWz 42). Habermas weist darauf hin, dass sich das Problem durch Prozesse demokratischer Willensbildung lösen lässt. Ratzinger zufolge garantieren sie jedoch nicht die ethische Qualität der Mehrheitsentscheidungen, die an sich nicht zwangsläufig »gerechte Entscheidungen« sein müssen. Dies wirft die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts auf, d. h., »ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss« (WWz 43). Bejahend hat die Neuzeit die Frage beantwortet und die Menschenrechte zur normativen Grundlage des positiven Rechts erhoben. Ihnen zufolge gibt es »in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschen folgen« (WWz 44), obwohl nicht alle Kulturen bereit sind, sie anzuerkennen.

Die Entwicklung der Weltgesellschaft seit dem Ende des Kalten Krieges stellt die aus dem Gleichgewicht des atomaren Terrors erwachsene Ordnung infrage. Im Zusammenhang ihrer Krise profiliert sich der religiöse Fanatismus als eine neue Gefahr. So fragt sich, ob »*Religion eine heilende und rettende, oder nicht eher eine archaische und gefährliche Macht*« ist (WWz 46), die falsche Universalismen aufbaut und zur Intoleranz sowie zum Terror verleitet. Demgegenüber liegt der Gedanke nahe, die Religion unter die Kuratel der Vernunft zu stellen und die Säkularisierung als einen zivilisierenden Fortschritt zu begrüßen. Ange-

7 Ratzinger, Joseph (2005), »Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates«, in: Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. B.: Herder, S. 39–60 hier mit WWz zitiert.

sichts der Entwicklung von Wissenschaft und Technik gilt es jedoch laut Ratzinger auch, diese mit einer Gegenargumentation zu konterkarieren. Denn eine neue und unkontrollierte Macht tritt heute auf den Plan. Sie betrachtet den Menschen nicht mehr als ein Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes, sondern reduziert ihn zum »bloßen Produkt«. So muss »Zweifel an der *Verlässlichkeit der Vernunft*« aufsteigen (WWz 47) und dazu ermutigen, zu fragen, welche Instanzen eine solche Entwicklung in Schranken halten können. Dies gilt umso stärker in der sich anbahnenden Weltgesellschaft, da es völlig offensteht, ob eine wirksame ethische Evidenz ausfindig zu machen ist, um ein globales Recht zu begründen. Die klassische Lösung der Problematik durch die parallele Entfaltung des Naturrechts als Korrektiv des positiven Rechts und des Völkerrechts als kultur- und religionsunabhängige Grundlage aller Rechtssysteme scheint nämlich an Bindungskraft zu verlieren.

Nach der Glaubensspaltung des Christentums bildete sich die Vorstellung, dass ein für alle geltendes »Rechtsminimum« ausfindig zu machen ist, das nicht im religiösen Glauben, sondern in der Natur und damit im vernünftigen Wesen des Menschen gründet. Die Idee des Naturrechts bot die Grundlage für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft. Seitdem der Naturbegriff einer vollständigen Umwandlung durch die Evolutionstheorie unterzogen wurde, sei dieses Instrument allerdings »stumpf« geworden. Dies schwächt die normative Tragkraft der Erklärung der Menschenrechte. Denn »sie sind nicht verständlich ohne die Voraussetzung, dass der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten ist, dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind« (WWz 51). Zur normativen Stärkung der Erklärung der Menschenrechte gilt es deshalb laut Ratzinger, eine Debatte über die »Pflichten des Menschen« sowohl sich selbst als auch der Natur gegenüber zu initiieren, was für Christen die Schöpferfrage aufwirft. In einer globalisierten Gesellschaft kann dies allerdings nur im interkulturellen Austausch erfolgen. So ist weder das Christentum noch die abendländische Vernunfttradition imstande, einen Universalitätsanspruch zu erheben. Die Idee, dass auch die europäische Säkularisierung ein Sonderweg ist und der Korrektur bedarf, verdient deshalb laut Ratzinger nicht, auf die Rationalitätsmüdigkeit bestimmter philosophischer Positionen der ersten oder der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts reduziert zu werden. Es gibt keine rationale oder religiöse Weltformel, sodass die Frage eines »Weltethos« lediglich in pragmatischer Hinsicht gestellt werden kann (WWz 55).

Folglich führt nach Ratzinger kein Weg am Übergang zur »postsäkularen Gesellschaft« vorbei. Er setzt eine wechselseitige Lernbereitschaft und Selbstbegrenzung von Religion und Vernunft voraus. Das »göttliche Licht der Vernunft« soll die Pathologien der Religion heilen. Die Risiken

der unkontrollierten atomaren Proliferation sowie der Reduzierung des Menschen zum bloßen Produkt sind indessen dadurch zu bändigen, dass Vernunft und Wissenschaft ihre Hörbereitschaft für die großen religiösen Überlieferungen steigern. Nur die Korrelation von Vernunft und Glauben ermöglicht ihre gegenseitige Reinigung und Heilung. In der Praxis muss der Prozess allerdings interkulturell durchdekliniert werden. So müssen die zwei abendländischen Hauptakteure lernen, anderen Kulturen und Religionen zuzuhören, damit sich diese im Gegenzug für die Idee der Komplementarität von Vernunft und Glauben öffnen. Der säkulare Staat kann laut Ratzinger nicht umhin, sich auf seine vorrechtlichen, vornehmlich ethisch-religiösen Grundlagen zu beziehen und eine Erneuerung der Tradition von Natur- und Völkerrecht zu initiieren. Sie gilt als Voraussetzung, um das Fortbestehen des Rechtsstaates in den komplexer werdenden Gesellschaften der Gegenwart zu sichern. Als Mittel dazu profiliert sich ein Prozess der gegenseitigen Korrektur und Relativierung von Vernunft und Religion, der nur im interkulturellen Austausch mit den außereuropäischen Kulturen durchzuführen ist. Die Besinnung auf die vorrechtlichen Bedingungen moderner säkularer Staatlichkeit steht somit laut Ratzinger im Zentrum des Prozesses, der sie in das postsäkulare Zeitalter überführen soll.

Auf die Habermas-Ratzinger-Debatte zur Dialektik der Säkularisierung, die ihren Ausgangspunkt in seiner frühen Schrift hat, antwortet Böckenförde in der Studie zum säkularisierten Staat.⁸ Sie geht vom ethisch-politischen Widerspruch zeitgenössischer Gesellschaften aus. Einerseits führt die zunehmende Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft zu einer Abnahme der sozialen Wirkungskraft der Religion. Der gesellschaftliche und historische Wandel seit dem Anfang des 21. Jahrhunderts lässt andererseits die Forderung nach einem »postsäkularen Staat« aufkommen. Die Frage der Beziehung zwischen dem säkularen Staat und der Religion wird damit zum Dilemma. Es gilt festzustellen, woher der freiheitliche säkularisierte Staat »gegenwärtig und in der Zukunft das Maß an vor-rechtlicher Gemeinsamkeit und tragendem Ethos, das für ein gedeihliches Zusammenleben in einer freiheitlichen Ordnung unerlässlich ist«, herleiten kann (SäS 24). Damit verbunden ist die Frage, ob und wie der Staat weiterhin eine »offene religiöse Neutralität« gewährleisten kann,⁹ wenn er gegenüber dem wachsenden religiös-weltan-

8 Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007). *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Siemens Stiftung, hier mit SäS zitiert.

9 Böckenförde unterscheidet zwischen der »distanzierenden Neutralität« des Staates, die in der französischen *laïcité* exemplarisch verwirklicht ist, und der »übergreifenden offenen Neutralität«, die der Religion einen Entfaltungsraum in der Öffentlichkeit zusichert. Dazu vgl. SäS 15.

schaulichen Pluralismus und der zunehmenden Migration verstärkt auf eine bindende Grundlage angewiesen ist. In seiner Diagnose orientiert sich Böckenförde weiterhin an Hegels Vorbild. Ein freiheitliches Gemeinwesen ist in seiner Lebensfähigkeit von bestimmten vorrechtlichen Voraussetzungen abhängig. Die Machtkonzentration und die Zwangsgewalt sind nicht ausreichend, um das Fortbestehen des Staates zu sichern, sodass weiter reichende legitimitätsverbürgende Leistungen notwendig werden. »Ebenso wäre es eine Illusion zu meinen, eine staatliche Ordnung könne allein aus der Gewährleistung selbstbezogener individueller Freiheit leben, ohne ein bestimmtes Wir-Gefühl vermittelndes einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt« (SäS 25). Um das »einigende Band« unter Staatsbürgern zu stärken, sind laut Böckenförde vor allem kulturelle Faktoren bedeutsam, zu denen auch die Religion gehört, vorausgesetzt sie akzeptieren das pluralistische Grundprinzip des säkularisierten Staates. Andererseits darf dieser seine Legitimationsgrundlage nicht erzwingen, ohne die Freiheitlichkeit seines Ordnungsprinzips infrage zu stellen. So bietet die Idee der Zivilreligion keine Lösung zur Problematik zeitgenössischen Säkularstaates, da sie von den Staatsbürgern ein Bekenntnis verlangt, das sie nicht abgeben können, ohne das Recht auf Glaubensfreiheit aufzugeben. Dem Gelingen einer pluralistischen Rechtsordnung sei besser gedient, indem unterschiedliche Religionen als gesellschaftliche Integrationsagenturen zusammen leben und wirken.

In dieser Hinsicht stellt sich die Frage, inwiefern die »Kultur als Ganzes« als ein tragendes Ethos und vermittelndes Band komplexer Gesellschaften dienen kann. Die kulturelle Verwurzelung des »*ordre public*« darf das menschliche Recht auf Religionsfreiheit nicht einschränken. So ist jede bestehende »Leitkultur« darauf angewiesen, Offenheit für die religiösen Symbole anderer Bekenntnisse zu gewährleisten. Dies kann jedoch nur erfolgen, indem zwei entgegengesetzte Notwendigkeiten berücksichtigt werden. Als Menschenrecht darf die Religionsfreiheit einerseits nicht unter einem Kulturvorbehalt stehen. Andererseits kann daraus »kein Anspruch auf die Einebnung religiös determinierter Prägung der Kultur und Lebensform als Teil des *ordre public* erwachsen« (SäS 34). In Hinblick darauf leben die Angehörigen von Minderheitsreligionen in einem Zustand der Diaspora, sodass sich die Frage stellt, ob und inwiefern sie im Säkularstaat integriert werden können. Dies kann laut Böckenförde erst dadurch erfolgen, dass sich die offene säkulare Freiheitsordnung ausschließlich auf die kulturübergreifende Gesetzestreue der Staatsbürger stützt. Denn allen ist das Leben unter einer vernunftgetragenen gesetzlichen Ordnung gemeinsam, die ihnen Freiheit unter Bedingungen der »partiellen Heterogenität« zusichert. »Das zugehörige Ethos der Gesetzlichkeit vermag eine solche Ordnung mitzutragen und zu stabilisieren« (SäS 36). So tritt Gesetzesloyalität an die Stelle von ausgreifenden Wertbekenntnissen als Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens

und macht den Staat zur Gemeinsamkeit, die eine juristische Synthese der gesellschaftlichen Pluralität ermöglicht. Das Konzept ist laut Böckenförde auch gegenüber den Gruppierungen durchführbar, die eine Trennung von Staat und Religion ablehnen, indem man von ihnen äußerliche Gesetzestreue verlangt, aber die »inneren Vorbehalte« gegenüber der politischen Ordnung belässt. Auf diesem Wege ließen sich im 19. Jahrhundert die Katholiken in den säkularen Staat integrieren, sodass man heute auf ähnliche Weise in der Beziehung des säkularen Staats zum Islam verfahren kann. Keiner religiösen Überzeugung darf der säkulare Staat indessen die Chance einräumen, seine auf Offenheit angelegte Ordnung abzubauen. Über den Umweg der bloßen Gesetzestreue lassen sich somit die vorrechtlichen Integrationsquellen mobilisieren, die in kulturell und religiös pluralistischen Gesellschaften dazu beitragen, eine gemeinsame bindende Grundlage des staatsbürgerlichen Zusammenlebens zu sichern.

Betrachtet man die unterschiedlichen Positionen der Debatte aus dem Blickwinkel der Gemeinsamkeiten, die sie aufweisen, so ist Folgendes anzumerken. Die Notwendigkeit, zu einer postsäkularen Staatsordnung überzugehen, wird abweichend gewichtet. Der Verlust an Wirkungskraft vorjuristischer normativer Integrationsfaktoren wird trotzdem einstimmig als Gefahr für die Beibehaltung der Errungenschaften modernen staatsbürgerlichen Zusammenlebens eingestuft. Am Ende der befürchteten Entwicklung steht das Bild einer Gesellschaft, die zum Kampffeld selbstinteressierter Monaden verkommt. Von einer zukünftigen Weltgesellschaft ohne gemeinsame vorjuristische Integrations- und Verständigungsgrundlage wird erwartet, dass sie unter massiven Einschränkungen der Menschen- und Bürgerrechte sowie unter Kriegsgefahren leidet, die denen der frühen Neuzeit gleichen. Auf der normativen Agenda pluralistisch-freiheitlicher Gesellschaften steht daher mit Recht die Aufgabe, nach Wegen zu suchen, um die Errungenschaften demokratischen staatsbürgerlichen Zusammenlebens in das neue Zeitalter überzuleiten. Soziologisch betrachtet stellt sich demgegenüber jedoch auch die Frage, was in der Gesellschaft vorgeht, wenn sich Menschen in einem Zustand des Zusammenlebens befinden, der sich auf keine sei auch minimalen normativen Gemeinsamkeiten stützen kann. Das Denken der politischen Theorie, das die soziologische Theoriebildung entscheidend beeinflusst, bewegt sich diesbezüglich innerhalb einer scharfen Dichotomie. Gibt es keine partielle, sondern eine »substanzielle Heterogenität« zwischen den Menschen und Menschengruppen einer Gesellschaft, dann wird angenommen, dass das gesellschaftliche Konfliktpotenzial dazu prädestiniert ist, außer Kontrolle zu geraten.

Wendet man den Blick auf die zeitgenössischen, tendenziell multiethnisch und multikulturell aufgestellten Gesellschaften, zeichnet sich jedoch ein Bild ab, das die Dichotomien der politischen Theorie transzendiert. Denn hier entstehen Konstellationen des Zusammenlebens,

die keine normative Integration voraussetzen, gleichzeitig aber zu keiner Eskalation des damit verbundenen Konfliktpotenzials führen. Dabei werden »Geltungszusammenhänge« ins Leben gerufen, die nicht erst bestehen, indem man sie vom staatlich vorgegebenen Gesetzesrahmen ableitet. So trifft man auf eine Schicht »vorjuristischer Geltung«, die sich auf keine kulturelle oder religiöse Homogenität ihrer Träger stützt. Dazu kommt ein sozialstrukturelles Entwicklungsmoment komplexer Gesellschaften, das aufgrund mangelnder zeiträumlicher Vergesellschaftungsressourcen die Möglichkeit einschränkt, einen gemeinsamen normativen Handlungsorientierungsrahmen aufzubauen. Trotzdem trifft die befürchtete Auflösung des sozialen Beziehungsgeflechts nicht ein, da Handlungsorientierungen etabliert werden, die durch einen operativen Konsens befestigt werden und über eine zeiträumlich eingeschränkte Geltung verfügen. So weist diese Entwicklung auf eine bei Weitem stärkere Federkraft komplexer Gesellschaften hin, als das ihnen die politische Theorie in der Regel zutraut. Dies wirft die Frage der »Bedingungen ihrer Möglichkeit« auf, die eine soziologische Rechtsgeltungstheorie jenseits der klassischen Dichotomien des politischen Denkens aufzudecken hat. Damit ist die zentrale Aufgabe einer Theorie »transnormativer Vergesellschaftung« formuliert.

Transnormative Geltungszusammenhänge setzen keine Verhandlung von Verhaltensregeln voraus, sondern rühren aus der zeiträumlich begrenzten Akzeptanz punktueller Geltungsansprüche bestimmter individueller oder kollektiver Akteure her. So lassen sie sich einerseits nicht auf die bloße Dynamik der Vertragsschließung zurückführen. Andererseits gründen sie nicht auf dem Durchwalten eines substanziell oder minimal fixierten Konsenses bezüglich bestimmter normativer Inhalte. Denn sie bestehen zwischen Menschen- und Menschengruppen, die weder über kulturelle oder religiöse Gemeinsamkeiten noch über die raumzeitlichen Ressourcen verfügen, um sie zu etablieren. Der Geltungsanspruch solcher Handlungszusammenhänge hat somit »postmetaphysischen Charakter«, da er raumzeitlich eingeschränkt ist, wohl aber innerhalb dieser Grenzen erfolgreich umgesetzt wird. So gehört es zu den Aufgaben einer soziologischen Geltungstheorie, die Verfahren aufzudecken, die dies ermöglichen. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie sich vom dichotomen Denken der politischen Theorie freispricht und auf die sozialen Erscheinungen fokussiert, die im Kontinuum zwischen den Extremen der normativen Integration und des offenen Konflikts anzusiedeln sind.

Im Zuge eines aktuellen Kulturtrends könnte der Gedanke naheliegen, die Entwicklungstendenz zeitgenössischer Gesellschaften unter das Stichwort der »postnormativen Vergesellschaftung« einzuordnen. Dies würde der Komplexität ihrer Wirklichkeit jedoch nicht genügen. Denn die heute zu beobachtende »Verflüssigung« normativer Zusammenhänge leitet nicht die endgültige Auflösung alles Normativen ein, sondern führt zur

Etablierung intermittierender, auf Heterogenität gestützter Normativität mit zeiträumlich eingeschränkter Geltung. Dies lässt sich durch den Begriff der »transnormativen Vergesellschaftung« erfassen. Dabei kommt es nicht zum Abdanken »modern juristisch-säkularer Vernunft« sondern zu ihrer Abwandlung in vorjuristisch-pragmatischer Hinsicht. So lässt sich auch beobachten, wie individuelle und kollektive Akteure darauf bedacht sind, sich auf Wertdiskussionen dort nicht einzulassen, wo dies ein vorläufig etabliertes Gleichgewicht des Zusammenlebens durch konfliktstiftende Normativierung gefährden könnte. Gesellschaftliche Beziehungsstrukturen und kollektive Handlungsorientierungsmuster werden daher auf einen punktuellen Konsens gestützt und »von a bis b« mitgetragen, ohne eine normative Identifikation vorauszusetzen. Ihre Geltung ist durch keinen Bezug auf bestimmte Wertinhalte gebunden, sondern ruht auf formalen Konsens- und Legitimationsverfahren mit begrenzter zeiträumlicher Haftung.

Darin liegt die »mikrosoziologische Unterfütterung« vorjuristischer Geltungszusammenhänge unter Bedingungen der substanziellen Heterogenität ihrer Träger. Sie ist erst im Rahmen einer Theorie »transnormativer Vergesellschaftung« zu erfassen und setzt die Entwicklung eines Konsensbegriffs voraus, der sich sowohl von Comtes substanzieller Kategorie als auch von Rawls Vorstellung eines »übergreifenden Konsenses« differenziert. Im Fokus der Untersuchung stehen dabei die Grenzen der Konsensbildung, die den intermittierenden Prozess transnormativer Geltung stützen. Dieser ergibt sich aus dem steten Aufkündigen und Neuknüpfen einzelner Beziehungsstränge, die Handlungszusammenhänge legitimieren, ohne ihre Geltung raumzeitlich zu universalisieren. Damit sie erfasst werden, muss die soziologische Theoriebildung von einem statischen zu einem dynamischen und relationistischen Verständnis von Gesellschaft wechseln. Dazu liefern die in der Folge untersuchten soziologischen Klassiker ausschlaggebende Theoriebausteine. So wird ihr Beitrag im Lichte der Fragestellung rekonstruiert und neu interpretiert. Die Untersuchung beabsichtigt daher nicht, eine Geschichte der Soziologie vorzulegen. Ihr Erkenntnisinteresse ist systematisch. Es geht ihr darum, die soziologische Tradition fruchtbar zu machen, um die Theoriebildung voranzutreiben, die durch die zeitgenössische Fragestellung »transnormativer Vergesellschaftung« gefordert wird. Unter dem Blickwinkel der Fragestellung werden Aspekte der soziologischen Klassik zwar in ein neues Licht gerückt, sodass daraus auch ein historischer Erkenntnisertag hervorgeht. Das Kerninteresse gilt trotzdem dem systematischen Theorievergleich. In dieser Hinsicht ist auch die Auseinandersetzung mit Luhmanns Normativitäts- und Konsenstheorie zu verstehen, die einem Verständnis des Normativen den Weg ebnet, an dem die Fragestellung transnormativer Vergesellschaftung anknüpfen kann. Letztere kann allerdings erst in den Fokus rücken, wenn die Geltungsfrage sozi-

aler Strukturen zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Dies ist die Aufgabe einer Soziologie als empirische Geltungs- und Strukturtheorie. Der Beitrag der klassischen Soziologie zu ihrer Entwicklung ist ausschlaggebend, sodass sich die vorliegende Arbeit vornimmt, ihn zu rekonstruieren.

Die Auswahl der zu untersuchenden Klassiker orientiert sich am Erkenntnisinteresse der theoriegeleiteten Rekonstruktion. Sie ist daher nicht disparat, sondern gründet in den Gemeinsamkeiten, die ihre Theoriebildung auszeichnen. Diese liegen vornehmlich darin, dass sie sich bei aller Unterschiedlichkeit an einem gemeinsamen Unterfangen beteiligen: der Begründung der Soziologie auf ein »systematisches Kategorienfeld«. So steht Letzteres idealtypisch im Zentrum der vorliegenden Studie. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts formieren sich dank dichotomer Begriffsbildung die Rudimente eines »soziologischen Kategorienfeldes«. Dem gehen im 19. Jahrhundert die kategorialen Begründungsprojekte anderer positiver Wissenschaften parallel, zu denen noch keine abschließenden Forschungsergebnisse vorliegen. Es handelt sich um ein Desiderat der Forschung, bei dem die Ausdifferenzierung der Positivwissenschaften aus dem Korpus der posthegelschen Philosophie anhand der dafür vorgelegten kategorialen Begründungsprogramme zu rekonstruieren ist. Dies gilt insbesondere für die Psychologie und die Soziologie. Die Aufarbeitung dieses theoriehistorischen Hintergrunds kann dazu beitragen zu erklären, warum das Wissenschaftspathos der Gründerväter der Soziologie, idealtypisch bei Max Weber, zum Entwurf von Begriffssystematiken verleitet. Als Reaktion auf die Begründungsprogrammatische der Positivwissenschaften bemüht sich dann auch die Philosophie ihren Platz in der neuen akademischen Landschaft durch eigene Begriffssystematik zu sichern. Exemplarisch zeigt dies Hartmanns kategoriale Begründung der Ontologie (Hartung: 2012). Wesentliche Züge der Begründungsprojekte der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts sind als Ausläufer der wissenschaftlichen Begründungsbewegung des 19. Jahrhunderts zu sehen. So ist es kein Zufall, dass die Fortsetzung der Gründungsarbeit am soziologischen Kategorienfeld im Kreuzungspunkt mit der definitorischen Arbeit der Philosophischen Anthropologie stattfindet. Die Rekonstruktion dieses theoriehistorischen Hintergrunds kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Sie konzentriert sich darauf, die Leistungen der klassischen Soziologen für die Entwicklung einer soziologischen Begriffssystematik darzustellen. Die Untersuchung der wissenschaftlichen Begründungsbewegung des 19. Jahrhunderts in ihrer historischen Breite ist im Rahmen zukünftiger interdisziplinärer Forschungsprojekte anzugehen.

Systematisch wird das soziologische Kategorienfeld im deutschsprachigen Raum erst im Frühwerk von Ferdinand Tönnies wissenschaftlich begründet. Im Vordergrund stehen dabei die substantiell verfassten

Kategorien von Gemeinschaft und Gesellschaft, die jedoch auf eine soziologische Untersuchung des Gegensatzes zwischen den politisch-soziologischen Begriffen von Konsens und Vertrag zurückgeführt werden. Die darauffolgenden Soziologen arbeiten an der Verfeinerung und Problematisierung des durch Tönnies' Wurf entstandenen Kategorienfeldes. Dabei leiten sie eine theoriegeschichtliche Wende von der historisch-genealogischen zur systematischen und metatheoretischen Betrachtung von Gesellschaft ein. So nimmt das wissenschaftliche Grundlegungsprojekt der »klassischen Soziologie« Gestalt an, das zu ihrer Abspaltung von der geschichtsphilosophisch geleiteten Gesellschaftstheorie führt. Sie versteht sich als positive Wissenschaft und ist um Wertfreiheit bemüht. An die Stelle des spekulativen Verständnisses der konfliktreichen Beziehung zwischen vormodernen und modernen Gesellschaftsformen rückt ihre Untersuchung aus dem Blickwinkel eines theoriesystematisch aufgebauten soziologischen Kategorienfeldes. Bei Tönnies bleibt die Absicht zum Teil noch in dem herkömmlichen geschichts- und sozialphilosophischen Rahmen verfangen. Daraus gehen die theoretischen Spannungen hervor, die zu den zahlreichen Um- und Missdeutungen seines Begründungsprojekts ermutigen. So entwickeln die darauffolgenden Vertreter der soziologischen Klassik Strategien, um sie zu überwinden. Simmel stützt sein Begründungsprojekt auf ein Differenzierungsparadigma, das den Gegensatz von Gemeinschaft zu Gesellschaft theoriesystematisch auflöst. Weber unterscheidet den entwicklungs- und den strukturtheoretischen Strang soziologischer Forschung systematisch voneinander, begründet jedoch beide auf ein einheitliches soziologisches Kategorienfeld. Ihnen gesellt sich Plessner hinzu. Er stützt seine Kritik der »ideologischen Verführbarkeit« des soziologischen Kategorienfeldes auf ein soziologisch-anthropologisches Gründungsprojekt. Mit der sozialpolitischen Krise der 1920er-Jahre endet aber auch die Zeit, in der am soziologischen Gründungsprojekt gearbeitet wird, wie es die Klassiker verstehen. Zu seinen Ausläufergehört das Werk von Alfred Vierkandt und Leopold von Wiese.¹⁰ Sie finden ihren Platz in der Erforschung der Weimarer Soziologie, werden aber in der vorliegenden theoriegeleiteten Rekonstruktion nicht behandelt.¹¹ Idealtypisch für die Abspaltung vom klassischen soziologischen Gründungsprojekt steht indessen das Werk Hans Freyers. Er leitet die Rehistorisierung und Politisierung, somit das Aufgeben des Katego-

10 Vierkandt, Alfred (1923). *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*. Stuttgart: Enke. Wiese, Leopold v. (1924). *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen*. Bd. 1, *Beziehungslehre*. München und Leipzig: Duncker und Humblot.

11 Dazu vgl. Stölting, Erhard (1986). *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*. Berlin: Duncker und Humblot.

rienfeldes wertfreier Sozialwissenschaft zugunsten einer durch den Zeitgeist geprägten geschichtsphilosophischen Soziallehre ein. Damit kommt der Entwicklungsbogen der klassischen Soziologie zum Abschluss. Das Projekt der Soziologie als »wertfreie Wissenschaft« wird aufgegeben, sodass keine Begründungsprogramme des soziologischen Kategorienfelds mehr vorgelegt werden, die für die Untersuchung der Bausteine einer Theorie »transnormativer Vergesellschaftung« relevant sind.

Methodologisch kommt dem Grenzbegriff eine zentrale Stellung in der vorliegenden Arbeit zu. Dabei geht es vornehmlich darum zu klären, auf welche strukturellen Grenzen die Konsensbildung transnormativer Vergesellschaftung angewiesen ist. Zu ihren Grunddimensionen gehören die gegenseitige Abgrenzung von Verflüssigung und Verdichtung komplexer Vergesellschaftungsprozesse, das Aufeinander-angewiesen-Sein von vertrags- und konsensgeleitetem Handeln sowie die gegenseitige Bestimmung von intimen und öffentlichen Vergesellschaftungsmodalitäten. Der Begriff der Grenze hat aber auch eine weitere, erkenntnistheoretische Bedeutung für die Entfaltung der vorliegenden Untersuchung. Denn dabei geht es um eine Anwendung der kritischen Methode, die sich vornimmt, die »Möglichkeitenbedingungen transnormativer Vergesellschaftung« als Gegenstand soziologischer Erkenntnis zu bestimmen. So liegt der Fokus der Untersuchung auf der gegenseitigen Abgrenzung von normativen und nicht normativen Vergesellschaftungsmodalitäten sowie auf ihrer Verflechtung mit der schwellenartigen Beziehung zwischen sozialer Vertrautheit und Unvertrautheit. Es gilt festzustellen, ob sich die Reihenfolge »aufeinander angewiesener Gegensatzbegriffe« von Gemeinschaft und Gesellschaft, Konsens und Vertrag, Intimität und Öffentlichkeit sowie von Vertrautheit und Unvertrautheit durch die Unterscheidung zwischen normativer und transnormativer Vergesellschaftung fortsetzen lässt. Dies erfolgt im ersten Schritt dadurch, dass die dazu notwendigen Beiträge der Klassik theoriehistorisch herausgearbeitet werden, und im zweiten dadurch, dass ihre Ergiebigkeit in Hinblick auf die Entwicklung einer Theorie transnormativer Vergesellschaftung theoriesystematisch abgewogen wird. Zur Fortsetzung der Untersuchung liegt der Gedanke nahe, die dadurch gewonnene Theorie im Rahmen einer empirischen Erforschung transnormativer Vergesellschaftung, etwa im Bereich der Migrations- oder Konfliktsoziologie zu überprüfen. Dem ist innerhalb eines getrennten Forschungsprojekts nachzugehen.