

Gesellschaftliche Voraussetzungen freiheitlicher Ordnung

Über Böckenfördes Diktum und die ideologischen
Herausforderungen in Zeiten von Islamismus und Populismus

*Oliver W. Lembcke / Bart van Klink**

Schlüsselwörter: Rechtsstaat, Demokratie, Populismus, Islamismus, Ideologie, Konstitutionalismus, Reziprozität, Souveränität, Pluralismus, Ethos der Gesetzlichkeit, Böckenförde, Durkheim, Lefort, Oakeshott, Ricœur

Abstract: Aus dem Jahr 1967 stammt das Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Mit diesem Diktum lassen sich die zentralen Fragen nach den Bedingungen der Konstitution und Regeneration einer solchen Ordnung aufwerfen, deren Antworten gerade unter den Bedingungen gesellschaftlicher Pluralität alles andere als selbstverständlich sind. In diesem Beitrag werden die vorpolitischen Voraussetzungen einer freiheitlichen Ordnung vor dem Hintergrund populistischer und islamistischer Herausforderungen thematisiert. Eine maßgebliche Inspiration liefert dafür Böckenfördes Hinweis auf das ‚Ethos der Gesetzlichkeit‘, dessen motivationaler Gehalt in dreifacher Weise konkretisiert wird: Erstens durch das Vertrauen in das Recht und die institutionelle Ausgestaltung des demokratischen Verfassungsstaates; zweitens durch den Respekt vor der internen Moralität des Rechts, die ihren Ausdruck in der formalen Qualität findet (Oakeshott); drittens schließlich durch die Zurückhaltung in der Bestimmung dessen, was die menschliche Natur sowie das bürgerliche Zusammenleben ausmacht (Durkheim). Ungeachtet ihrer narrativen Kraft weisen Ideologien sowohl populistischer als auch islamistischer Provenienz erhebliche Defizite in diesen drei Bereichen auf, besitzen sie doch weder eine gehaltvolle Vorstellung vom Recht noch von den konstitutionellen Bedingungen des demokratischen Prozesses. Stattdessen finden sich eben jene Einheitsimaginationen von Staat und Gesellschaft, die eine republikanische Ordnung nachhaltig in Frage stellen und die überdies ein Bild vom Menschen in Anspruch nehmen, das viel zu konkret und unmittelbar mit den Idealen der Ideologien verbunden ist.

Abstract: In 1967 Böckenförde stated his well-known dictum. The dictum raises important questions about how a state committed to freedom can constitute and regenerate itself without sacrificing its dedication to liberty and pluralism. In our contribution, we explore the pre-political conditions of the liberal, secularized state against the background of the current rise of populism and Islamic fundamentalism. Building on Böckenförde’s notion of an ‘ethos of legality’, we identify three motivational factors contributing to the republic’s existence and regeneration through time: first, trust in the rule of law and its institutions; second, respect for the internal morality of law, that is the law’s formal qualities (Oakeshott); and, finally, restraint in the determination of what constitutes human nature so that citizens can follow their own life plan (Durkheim). Despite their forceful narratives, populism and Islamic fundamentalism fall short on these three motivational factors. Both ideologies reject the rule of law and its form and its institutions. Moreover, they intend to occupy the place of power permanently and posit a specific ideal type of man (the ordinary man or the holy fighter respectively).

* Oliver W. Lembcke, Friedrich Schiller Universität Jena
Kontakt: oliver.lembcke@uni-jena.de
Bart van Klink, Vrije Universiteit Amsterdam
Kontakt b.van.klink@vu.nl

1. Böckenfördes Diktum

Vor rund fünfzig Jahren gelang dem Rechtsphilosophen und ehemaligen Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde eine Formulierung, die seither im Kontext der Diskurse über den demokratischen Verfassungsstaat zu einem geflügelten Wort avancierte. „Der freiheitliche, säkularisierte Staat“, schrieb Böckenförde in seinem Beitrag zu Ehren von Ernst Forsthoff, „lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist“ (Böckenförde 1991: 112). Dieses ‚Diktum‘ – auch als Theorem oder Paradox bezeichnet – hat eine jahrzehntelange anhaltende Rezeptionskonjunktur erfahren (Dirsch 2009; Große Kracht 2014: 155–179; Bahners 2008), auch wenn es nicht ohne Widerspruch geblieben ist (unter anderem Becker 2007; Gebhardt 2008; Kreyß 2008). Ein entscheidender Grund dafür dürfte unter anderem darin liegen, dass sich mit diesem Diktum zentrale Fragen im Anschluss an jede erfolgreiche Gründung einer Republik – hier verstanden als freiheitliche Ordnung auf der Grundlage des demokratischen Konstitutionalismus – aufwerfen lassen¹: Was sind die einigenden oder bindenden Kräfte einer Gesellschaft? Wie regenerieren sich diese? Und bedarf es einer inneren Bejahung oder positiven Haltung gegenüber der politischen Ordnung, damit diese darauf verzichten kann, auf Mittel rekurren zu müssen, welche die eigene Freiheitlichkeit kompromittieren?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen verfolgt der vorliegende Beitrag das Anliegen, die politische Bedeutung und Aktualität dieser vorpolitischen Voraussetzungen einer freiheitlichen Ordnung näher zu bestimmen. Er macht sich dabei den Verweisungszusammenhang zwischen staatlicher und gesellschaftlicher Ebene zu eigen, den Böckenförde – in der Tradition Hegels (Böckenförde 1991: 115 ff.) – dem Verfassungsstaat zuschreibt (Böckenförde 1991: 209 ff.).² Dabei lässt sich die politische *Bedeutung* in einem konstitutionellen Sinne vorab und zunächst allgemein durch den folgenden Zusammenhang veranschaulichen: Die vom freiheitlichen Staat anerkannten und gewährleisteten Freiräume, bezogen sowohl auf die inneren individuellen Überzeugungen als auch auf deren Freiheitwirkungen und Freiheitsverträglichkeit, hängen maßgeblich von einer angemessenen, inneren, verantwortungsbewussten Haltung gegenüber diesen Freiräumen ab. Böckenförde selbst hat diesen Zusammenhang um den Hinweis bereichert, dass sich diese innere Haltung als ein „Ethos der Gesetzmäßigkeit“ verstehen lasse (Böckenförde 2006: 36). Dieser Hinweis wird hier mit dem Ziel aufgegriffen, einige maßgebliche Konturen eines solchen Ethos sichtbar zu machen. Die *Aktualität* einer solchen inneren Haltung, die im Umgang mit der eigenen Freiheit das rechte Maß findet (Ethos), lässt sich zudem im Kontrast mit zwei Konkurrenten der republikanischen Ordnungsform veranschaulichen, dem Populismus und dem Islamismus, zwei Ideologien, die sich nicht nur in vielfältiger Weise un-

1 Zur Republik als eine demokratisch organisierte Ämter- und Institutionenordnung siehe Gröschner (2004) und Wiegand (2017); eine Übersicht über den Debattenstand des Republikanismus bieten Volk/Thiel (2016).

2 Diese Unterscheidung ist von Habermas im Kontext der Frage nach den „vorpolitische[n] Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ kritisiert worden. Habermas hat in der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft eher Carl Schmitt erkannt (und damit das Trennende der beiden Prinzipien Demokratie und Rechtsstaat), weniger offenbar Hegel (und damit den dialektischen Verweisungszusammenhang). In dieser Lesart hält er Böckenförde entgegen, dass „[d]as vermisste ‚einigende Band‘ [...] der demokratische Prozess selbst“ sei (Habermas 2007: 24), liefert aber in der Sache doch eine Reihe von Hinweisen, die den vorpolitischen Grundlagen eine Bedeutung zugestehen (ebd.: 23). Siehe zur Diskussion zwischen Habermas und Ratzinger; Werkner (2007).

terscheiden, sondern in mancherlei Hinsicht konträr zueinanderstehen. Gemeinsam ist beiden jedoch, dass sie über starke narrative Elemente verfügen, mit denen sie für alternative Ordnungsformen werben, die mit dem demokratischen Konstitutionalismus – wenn auch in unterschiedlichem Grade – inkompatibel sind.

Diese Inkompatibilität ergibt sich nicht ohne Weiteres auf der Ebene der Begriffe und Prinzipien, sind diese doch in konstitutionellen Kontexten aufgrund ihrer normativen Bezüge in eine Dialektik von Ideologie und Utopie eingespannt, wie auf Grundlage der gleichnamigen Studie von Ricœur (1986) darzutun ist. Die Befunde werden jedoch klarer, sofern man die Stellung der *rule of law* in die Analyse einbezieht und auf die sozialtheoretischen Grundlagen beziehungsweise ideologischen Überformungen hin befragt (2.). Im Anschluss daran werden die spezifischen Gehalte dieser Inkompatibilität herauszuarbeiten sein. Diesem Zweck dient der Rekurs auf Claude Leforts Studien zur Demokratietheorie einschließlich seiner Totalitarismusanalysen, die es erlauben, die Herausforderungen des ‚demokratischen Dispositivs‘ im Lichte der totalitären Versuchungen zu skizzieren, um vor diesem Hintergrund „das große Wagnis“ (Böckenförde) zu erfassen, das sich mit der voraussetzungsreichen Unterscheidung zwischen den Sphären der Politik und der Zivilgesellschaft verbindet – und die ihrerseits doch die wesentliche Bedingung für die politische Bedeutung vopolitischer Voraussetzungen einer freiheitlichen Ordnung, etwa in Form eines Ethos der Gesetzlichkeit, darstellt (3.). Das Pendant zur (angemessenen) Verbindung zwischen den Sphären – weder als kategoriale Trennung noch als enge Koppelung missverstanden – stellt das (angemessene) Verhältnis zur *rule of law* dar, und zwar sowohl von Seiten des Staates als auch der Zivilgesellschaft. Michael Oakeshott hat einen idealtypischen Vorschlag zur Unterscheidung zweier Modelle – *civil association* vs. *enterprise association* – unterbreitet, mit denen sich erlauben lässt, welche Rolle das Recht bei der Sphärenverbindung spielen kann (und soll) und welche Voraussetzungen dafür insbesondere auf Seiten der Zivilgesellschaft zu erbringen sind. Das Theorem des *homo duplex* von Durkheim zeigt jedoch, wie anspruchsvoll eine intrinsische Konzeption der *rule of law* ist und wie stark sie im Unterschied zu jenen Konzeptionen des Populismus und des Islamismus von ganz bestimmten vopolitischen Voraussetzungen lebt, die als Teil einer selbstreflexiven und selbstgenerativen Kultur dem Staat in der Tat ganz weitgehend entzogen sind (4.). Es folgt abschließend der Versuch, einige der unterschiedlichen Momente eines ‚Ethos der Gesetzlichkeit‘ auf den Begriff zu bringen, um auf diese Weise transparenter werden zu lassen, von welchen Voraussetzungen die freiheitliche Ordnung lebt und auf welche Weise diese Momente zu ihrer Regeneration beitragen (5.).

2. Ideologie und Utopie

In seinen Studien über das Verhältnis zwischen Ideologie und Utopie setzt sich Ricœur (1986) unter anderem mit Max Webers Herrschaftssoziologie auseinander und entnimmt ihr die strukturelle Differenz zwischen Legitimitätsanspruch und Legitimitätsglauben. Sie dient ihm dazu, die spezifische Funktion der *Ideologie* als ‚Mehrwert‘ (*surplus*) zu bestimmen, der den Anspruch der politischen Ordnung stärkt und auf diese Weise dazu beiträgt, die strukturelle Differenz zwischen Anspruch und Glaube zu überbrücken. Ricœur erkennt darin eine latente Integrationsfunktion der Ideologie, die er mit der Funktion der *Utopie* kontrastiert. Als Medium alternativer Ordnungsentwürfe offenbart diese die Kontingenz der Ordnung und damit zugleich den *surplus* als ideologisches Produkt (Ricœur

1986: 285 ff.). Auf Grundlage dieser begrifflichen Unterscheidung stellt sich die evolutionäre Leistung der modernen Republik als Versuch dar, das utopische Moment gewissermaßen als ideologischen Bestandteil einer grundsätzlich zukunfts offenen freiheitlichen Ordnung zu integrieren, getragen von normativen Prinzipien, die rechtlich gleichwohl nicht endgültig fixiert sind, sondern vielmehr gegenüber dem Recht einen kritischen Maßstab behaupten sollen. In diesem Sinne formulieren Prinzipien wie jene der Freiheit und Gleichheit sowie der Gerechtigkeit und Menschenrechte zugleich einen Anspruch und dienen als Anleitung für eine zivile, rechtsstaatlich eingeebte Politik, als Kompass für *good governance*, und zwar auch im internationalen Maßstab (Kumm 2009; Peters 2006).

Eine solche Ordnungskonzeption bringt jedoch die Spannungen nicht aus der Welt, die Ricœur dem Verweisungszusammenhang zwischen Ideologie und Utopie zuschreibt. Vielmehr lässt sich mit ihm der Blick auf die latente Anfälligkeit gegenüber konkurrierenden Narrationen schärfen, sofern die Auseinandersetzung mit dieser Konkurrenz allein unter Rekurs auf die ‚hehren Prinzipien‘ der modernen Verfassungsstaatlichkeit geführt wird. Eine solche Anfälligkeit besteht vor allem darin, dass der Versuch, das utopische Moment zu integrieren, seinen Ausdruck nicht nur in dem regulativen Anteil jener normativer Prinzipien findet, sondern ebenso in einem polysemantischen Anteil, der Rechtsprinzipien ohnehin eigen ist (vgl. Alexy 1992), der zudem aber noch durch die inneren Spannungen verstärkt wird, die zwischen den normativen Zielen in konkreten Lagen bestehen (können) sowie durch die (rechtlichen) Fiktionen und deren Paradoxien, die der demokratische Verfassungsstaat teilweise von seinen Vorgängern geerbt hat (vgl. zum Beispiel Manow 2008). Nahezu alle Prinzipien, auf denen die freiheitliche Ordnung beruht, sind aufgrund ihrer strukturellen Uneindeutigkeit nicht nur interpretationsoffen, sondern interpretationsbedürftig – und daher Gegenstand von Deutungskämpfen.³ Je nach Tiefgang und Reichweite bieten diese Deutungskämpfe Utopie-Optionen, in denen sowohl die Fragwürdigkeit der als auch mögliche Alternativen zur bestehenden Ordnung thematisiert werden können. Und gerade als Utopie, so scheint es, hat der Populismus an Kraft gewonnen, konnte er sich doch beim Prinzip der Volkssouveränität nicht nur als Alternative zur Republik darstellen, sondern überdies noch als eine ‚realistische Utopie‘ inszenieren. Indem vor allem populistische Parteien für eine alternative Demokratie werben (vgl. Mudde 2007), werden die Gefahren überblendet, die von solchen Vorstellungen für eine konstitutionelle Ordnung, insbesondere für die *rule of law* ausgehen (vgl. Müller 2016). Die Wirkung des Populismus in einer repräsentativen Demokratie erinnert an Derridas Hinweis auf den Sinn des Begriffs *pharmakon*, das Heilmittel und Gift zugleich sei (Derrida 1981: 103).

Während der Populismus auf der Ebene normativer Prinzipien sich noch als Alternative zur Republik präsentieren kann, zeigt sich seine ‚giftige‘ Wirkung vor allem mit Blick auf die Voraussetzungen der Republik. Daher wird in den nächsten Abschnitten ein Perspektivwechsel vorgenommen, um die Strukturunterschiede offenzulegen und – in kontrastierender Absicht – die Elemente näher zu bestimmen, die für eine freiheitliche Ordnung von konstitutiver Bedeutung sind, weil sie zu deren Regeneration beitragen. Bevor diese These des Strukturunterschiedes eingehender dargelegt werden wird, ist die Gemeinsamkeit zwischen Populismus und Islamismus genauer zu bestimmen. Sie beruht

3 Dieser Befund verbindet sich eng mit Konzept der *essentially contested concepts*, das Connolly unter Rekurs auf Gallie in die Diskussion neuerlich eingeführt hat (Connolly 2008; überdies Collier/Hidalgo/Maciuceanu 2006). Vgl. zur Deutungsmacht innerhalb dieser Deutungskämpfe Schulz (2006).

auf der Inkompatibilität beider Ideologien mit dem Prinzip der *rule of law*, verstanden als konstitutionelles Fundament der demokratischen Ordnung.⁴ Ein solches Fundament wird sowohl vom Populismus als auch vom Islamismus, wenn auch in unterschiedlichen Graden, nicht anerkannt, vielmehr sind beide, so die zusätzliche These, darauf ausgerichtet, dieses Fundament durch eine *rule of men* zu ersetzen. Diese These ist zunächst zu plausibilisieren.

Es gehört zu den Errungenschaften der Republik, Frieden auch unter Fremden stiften zu können (vgl. Buchheim 2013). Eine zentrale Rolle spielt dabei das normative Prinzip der politischen und rechtlichen Gleichheit, deren gesellschaftlicher Realitätsgehalt zu einem maßgeblichen Teil von der Wechselseitigkeit abhängt, die in zwei grundlegenden Formen auftritt (vgl. Pessers 2014): Zum einen als Gegenseitigkeit (Reziprozität), die sich in unterschiedlicher Intensität durch soziale Beziehungen hindurchzieht, zum anderen als Zweiseitigkeit (oder Beidseitigkeit), die durch Rechtsverhältnisse gestützt wird und in einem Rechtsstaat zudem notwendig die politischen Machtverhältnisse umfasst. Die Reziprozität liegt den Rechtsverhältnissen zugrunde und bringt das anthropologische Phänomen der Selbstbindung zum Vorschein, deren Appellcharakter und Gehalt allein auf dem moralischen Gefühl der Verpflichtung beruht. Es ist kein *do et des* (ich gebe, damit Du gibst), sondern eher das Prinzip *do quia mihi datum est* (ich gebe, weil mir gegeben wurde). Diese Moralität ist Ausdruck einer (stabilen) Erwartungshaltung – einer ‚Erwartungserwartung‘ –, dass sich Geben und Nehmen in einem angemessenen Zeitraum ausgleichen.

Das Recht hat in modernen Gesellschaften nicht zuletzt deswegen einen solchen Stellenwert erlangt, weil es nur von der Zweiseitigkeit ausgeht, die Raum lässt, über Rechte und Pflichten zu verhandeln, die an die Stelle der Selbstbindung und Selbstverpflichtung treten. Hier gilt das Prinzip des *do et des*, das als Grundsatz der Moralität des Vertragsrechts nur verlangt, dass sich beide Seiten jeweils als Mitglieder einer gemeinsamen Rechtsordnung verstehen und wechselseitig den Anderen als ein solches Mitglied anerkennen. Und indem sie dazu bereit sind, bekräftigen sie die Rechtsordnung als eben diese gemeinsame Ordnung, die beide Seiten miteinander verbindet. Allerdings ist für diese Form der Wechselseitigkeit etwas notwendig, was bereits bei der Gegenseitigkeit untergründig mit im Spiel war, nämlich Vertrauen (vgl. unter anderem Hartmann/Offe 2001; Bude/Fischer/Huhnholz 2010). Bürger müssen darauf vertrauen können, dass die politische Ordnung ihre Rechte schützt und gegebenenfalls durchsetzt. Und dieses Vertrauen ähnelt in seiner Struktur jener Erwartungshaltung, dass sich das Geben (zum Beispiel Steuern) und Nehmen (zum Beispiel Rente) ausgleichen. Aus diesen Überlegungen lässt sich folgern, dass zumindest in Gesellschaften, in denen ein relativ hohes Maß an Vertrauen herrscht, die Rechtsordnung auf einer Art Balance beruht zwischen den beiden Formen an Wechselseitigkeit, der sozialen Reziprozität und der rechtlichen Zweiseitigkeit (Pessers 2014: 157).

Diese Idee einer solchen Balance existiert weder im Populismus (vgl. Priester 2007) noch im Islamismus (vgl. Rohe 2009).⁵ Populisten reden viel über die Einheit des Volkes,

4 Zum politiktheoretisch-ideengeschichtlichen Kontext siehe Tamanaha (2004). Die Demokratietheorie hat in ihren empirischen Analysen immer wieder die Bedeutung der konstitutionellen ‚Einbettung‘, operationalisiert als Funktionslogiken, bestätigt (vgl. dazu unter anderem Merkel/Croissant 2000).

5 Siehe bei Rohe (2009: 383) auch die Definition des Begriffs „Islamist“, der durch eine „aggressive Ablehnung der Umgebungsgesellschaft und ihrer Werte“ gekennzeichnet sei sowie durch eine Haltung zur Gewalt, die „von äußerlich gewaltfreier Indoktrination“ bis hin zum gewaltbereiten Extremismus geprägt sei.

allerdings ebenso sehr über die Spaltung, jene nämlich zwischen dem ‚echten‘ Volk und ‚den Anderen‘. In dieser Weltsicht ist kein Platz für eine auf Vertrauen beruhende Wechselseitigkeit, weil die ‚andere Seite‘ kein Vertrauen verdient. Und in diesem Punkt würden Islamisten vorbehaltlos zustimmen. Aus ihrer Sicht sind Muslime ein besonders anschauliches Beispiel für das Ausmaß an Diskriminierung, die trotz rechtsstaatlichen Garantien und ungeachtet der Grund- und Menschenrechte im Einklang mit Recht und Gesetz tagtäglich stattfindet. Dass ‚der Westen‘ sich in ihren Augen nicht an seine eigenen Standards hält, und zwar nicht nur im eigenen Land, sondern weltweit, gehört offenbar zu den starken inneren Handlungsantrieben unter Islamisten, die sich verhältnismäßig leicht mit dem Wunsch nach einer gerechten Ordnung verbinden können – oder konkreter: nach der Befreiung von fremden Mächten durch die Errichtung eines eigenen Staates ohne Diskriminierung, Korruption und Irrglauben – die Utopie des Kalifats. „the ultimate appeal of the Islamic State rests upon its ability to convince young Western professionals to embrace this utopia and the belief that the Caliphate has the power to implement it“ (Napoleoni 2014: 42). Wenn es überhaupt noch in diesem Kontext um Reziprozität gehen kann, dann um „negative Reziprozität“ im Sinne des Talion-Prinzips (Pessers 2014: 152 f.). Der Andere wird noch erkannt, aber nicht anerkannt, geschweige denn als freier und gleicher Bürger. Vielmehr ist er ‚Feind‘, den man legitimerweise bekämpfen kann – gegebenenfalls gar mit allen Mitteln. Diese negative Reziprozität verhindert jedoch kategorial, die *rule of law* als Grundlage einer freiheitlichen Ordnung vollständig zu akzeptieren, weil die Herrschaftsmacht nicht in die falschen Hände – eben die des politischen Feindes – geraten darf. Auf diese Weise aber bleibt die politische Herrschaft notwendig mit der *rule of man* verbunden – und diese Verbindung gilt im Kern sowohl für den Populismus als auch für den Islamismus. Darin besteht die Strukturidentität zwischen den beiden Ideologien. Diese Verbindung zwischen der Politik mit der *rule of man* ist folgenreich. Mit Blick auf das vorliegende Thema erscheint eine der zentralen Konsequenzen darin zu liegen, dass die Bedeutung der inneren Gliederung einer Gesellschaft, organisiert durch das Recht, unterschätzt, die staatliche Macht zur Gestaltung der Gesellschaft hingegen überschätzt wird. Dann jedoch droht – in einem Wort von Sieyès – die „re-public“ zur „re-totale“ (Lembcke/ Weber 2010: 58 ff.) zu verkommen. Diese Latenz eines totalitären Grundzugs markiert die Differenz zur Republik, die der These vom Strukturunterschied zugrunde liegt – und die es im Folgeabschnitt unter Rekurs auf Lefort näher auszuführen gilt.

3. Der leere Ort der Macht

Lefort gehört zu jenen Theoretikern der Politik, die über die Demokratie stets auch im Horizont der totalitären Versuchung nachgedacht haben. Das verbindet ihn unter anderem mit Hannah Arendt. Und gleich Arendt sieht Lefort als ein wesentliches Charakteristikum der demokratischen Gesellschaft deren Pluralität an, die sich weder auf eine vorgängige Einheit zurückziehen kann noch in der Lage wäre, eine solche realiter zu schaffen. Demokratie ist für beide weniger eine Ordnungsform oder gar Herrschaftsform, sondern in erster Linie ein Modus der Politik, in dem sich die „Grundlagen aller Gewißeiten auf[lösen]“ (Lefort 1990c: 296). Während Arendt jedoch vor allem die Gründung in den Blick nimmt, die diesen Modus hervorgebracht hat, werden bei Lefort primär Ruptur und Folgen der ‚demokratischen Erfindung‘ zum Thema – und mit ihnen die Herausforderung

an die Zivilgesellschaft, die nun ihre eigenen Voraussetzungen generieren und regenerieren muss. Lefort zufolge vollzieht sich mit der Hinrichtung des Königs in der Französischen Revolution ein irreversibler Bruch in der Repräsentation politischer Macht. War der Monarch aufgrund seiner „zwei Körper“ (Kantorowicz 1957) in der Lage, diese Macht gestützt auf (höhere) Vernunft und Wissen als transzendente Einheit gegenüber der Gesellschaft zu verkörpern, ist durch die republikanische Revolution diese Art der Verkörperung unwiederbringlich vorüber.⁶ Die politische Macht verliert ihr Fundament; sie wird gewissermaßen freigesetzt und strukturell rechenschaftspflichtig – gerade auch gegenüber dem Recht und der Wissenschaft, die sich verselbständigen und zu eigenständigen gesellschaftlichen Sphären werden (Lefort 1990c: 293 f.). An die Stelle der durch den Monarchen ehemals verkörperten Einheit tritt nun der „Gegensatz“⁷ beziehungsweise die aus der Gegensätzlichkeit resultierende Konfliktualität der republikanischen Gesellschaft als Folge dessen, was Lefort als „gründende Teilung“ bezeichnet und worunter er die „Abtrennung“ der Zivilgesellschaft vom Staat versteht (Lefort 1990a: 49).

Der Pluralität von Partikularismen als Charakteristikum der neuen Republik ist die Möglichkeit einer Referenz zu einem Punkt außerhalb der Gesellschaft, von dem aus sich die substantielle Einheit der Gesellschaft formulieren ließe, abhandengekommen. Im ‚demokratischen Dispositiv‘ existiert laut Lefort ein solches ‚Außen‘ nicht länger. Der Staat ist als Subsystem der Gesellschaft zum Regelwerk geworden (*la politique*) und die generative Macht, mit der die jeweils spezifische Gesellschaftsform hervorgebracht wird (*le politique*), entzieht sich jeder dauerhaften Identifikation.

„Allerdings“, hebt Lefort hervor, „ist das nicht so zu verstehen, daß die (demokratische Gesellschaft) ganz ohne Einheit, ohne jede definierte Identität wäre. [...] Das Volk, die Nation und der Staat errichten sich als universale Wesenheiten, auf die jedes Individuum, jede Gruppe gleichermaßen bezogen ist. Doch weder der Staat noch das Volk, noch die Nation stellen sich als substantielle Realitäten dar. Ihre Repräsentation ist selbst ständig abhängig von einem politischen Diskurs und einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausgestaltung, die ihrerseits stets an ideologische Auseinandersetzungen gebunden bleibt“ (Lefort 1990c: 295).

Mit anderen Worten: In der demokratischen Gesellschaftsform wirkt die symbolische Ordnung (*dispositive symbolique*) von einst fort, ohne jedoch adäquat zur Darstellung gebracht werden zu können – eine „Quasi-Repräsentation“ (Lefort 1990c: 285), die auf das Paradox der demokratischen Gesellschaft hinweist, dass deren Selbst-Repräsentation ebenso notwendig wie unmöglich ist. Sie ist notwendig, weil die Imaginationen von Einheit und Identität auch in der Moderne von politischer Relevanz sind; und sie ist unmöglich, weil als Konsequenz der republikanischen Revolution keine dieser Imaginationen dauerhaft den symbolischen Ort der Macht besetzen kann, ohne in Widerspruch mit der eigenen Partikularität zu geraten. Daher stammt das viel zitierte Wort vom „leeren Ort“ (*lieu vide*) der Macht (Lefort 1988: 18 f.).

Die Strategie der Besetzung des leeren Ortes der Macht kann nur um den Preis der Verleugnung realer gesellschaftlicher Gegensätze und Konflikte durchgeführt werden, das heißt als ein ideologisches Projekt, das darauf ausgerichtet ist, die ‚gründende Teilung‘ aufzuheben. Und um ein solches Projekt, so die These, handelt es sich bei der *rule of man*,

6 Die Urszene dieser Entkörperung ist die Guillotinerung Ludwigs XVI. im Jahr 1793; mit ihr findet nicht nur die Monarchie ihr Ende, sondern auch die ihr zugrundeliegende Matrix aus Politik, Religion und Repräsentation.

7 Marcel Gauchet notiert treffend: „Die Gesellschaft ist wesentlich gegensätzlich verfasst, sie setzt sich nur im Gegensatz zu sich selbst; das heißt, indem sie sich zum Anderen ihrer selbst macht“ (Gauchet 1990: 224).

wie sie sowohl den Populismus als auch den Islamismus kennzeichnet. Beide streben eine unvermittelte Koppelung von staatlicher Macht und sozialem Raum an – mit tendenziell drastischen Folgen für die demokratische Gesellschaft. Folgt man Leforts Lesart: Droht das demokratische Dispositiv seinen pluralistischen Charakter zu verlieren und in ein homogenisiertes Ganzes transformiert zu werden. Befördert würde ein solcher Umschlag ins Totalitäre zusätzlich durch den Umstand, dass der Demokratie unter Bedingungen der Massengesellschaft ohnehin ein latenter Grundzug des Totalitären eigen ist. Im Gegensatz zu den klassischen Totalitarismus-Studien seien demokratische Regime eben nicht als *aliud* gegenüber totalitären Regimen zu begreifen; vielmehr sind beide mit demselben Problem konfrontiert, nämlich als ‚grundlose‘ Ordnungen sich selbst erzeugen, instituieren und repräsentieren zu müssen, ohne dafür über den fraglosen Zugriff auf die transzendenten Legitimationsquellen zu verfügen. Daraus resultiert strukturell eine expansive Grundtendenz – auch der demokratischen – Politik gegenüber den gesellschaftlichen Sphären (Lefort 1990a: 50), weshalb unter anderem Lefort den Menschenrechten eine besondere Stellung im demokratischen Dispositiv einräumt (Lefort 1990b).

Im Populismus spielen konstitutionelle Überlegungen dieser Art kaum eine Rolle (Müller 2016: 77 ff.). Stattdessen geht es um eine möglichst „authentische“ Fassung der Volkssouveränität (Canovan 2002: 34), welche die repräsentative Form der Demokratie, wenn nicht ersetzen, so doch erheblich verändern soll, und zwar mit dem Ziel, den Willen des Volkes möglichst unverzerrt und ungefiltert, etwa durch parlamentarische Beratungs- und Entscheidungsprozesse, zur Geltung zu bringen (vgl. Gidron/Bonikowski 2013; Taggart 2004). In diesem Sinne erhebt jeder Führer einer populistischen Bewegung den Anspruch, „im Namen des (echten) Volkes“ zu sprechen und zu handeln (Kriesi 2014: 363). Es ist geradezu ein Grundzug des Populismus, die Spaltung zu betonen: Zwischen dem homogenen und wirklichen Volk auf der einen Seite und dem Andersartigen auf der anderen Seite, zu der in erster Linie Angehörige fremder Kulturen und Religionen, in Sonderheit Muslime, gehören (vgl. Akkerman 2015; Carvalho 2014); vor allem aber ‚alte Bekannte‘, nämlich die Elite des eigenen Landes (vgl. Mudde 2004; Priester 2007), die durch ihre Deutungshoheit in den Medien ihre eigenen Interessen zulasten des Volkes durchzusetzen trachtet.

Verglichen mit dem Populismus erscheint der Islamismus in vielerlei Hinsicht als radikaler, denn er lehnt zentrale Voraussetzungen für eine funktionsfähige Gewaltenteilung rundweg ab (Tetzlaff 2011: 140 ff.): Keine Trennung von Staat und Religion, keine Rechtsgemeinschaft auf dem Boden einer politischen Verfassung, in die sich die Religion einfügen muss, wenig Sinn für demokratische Verantwortlichkeit. Vielmehr ist das einzige Recht, das uneingeschränkte Geltung besitzt, der göttliche Wille.⁸ Eine Trennung der weltlichen und geistlichen Sphären, wie sie sich im Zuge der Aufklärung und Säkularisierung herausgebildet hat, kommt daher nicht in Frage (Napoleoni 2014: 42). Vielmehr wird eine theokratische Ordnung auf Basis des islamischen Rechts angestrebt. Ein Anschauungsbeispiel bietet der sogenannte ‚Islamische Staat‘, der nach einer Wiedererrichtung des Kalifats strebt und den Muslimen – das heißt hier den Sunniten – die Rückkehr zum goldenen Zeitalter der Ursprünge des Islam verspricht, als die Gläubigen vereinigt unter Gottes Willen lebten: „The power of history, of past splendor, coupled with a destiny linked to a promised land, a territory chosen by God for his People, feeds a seductive nostalgia“ (Napoleoni 2014: 44).

8 Eine differenzierte Darstellung für den Islam insgesamt findet sich bei Wick (2009) und Rohe (2009); konkret am deutschen Beispiel vgl. Rohe (2009: 340 ff.).

Beiden Ideologien ist ein totalitärer Grundzug ihres Politikverständnisses eigen, allerdings mit unterschiedlichen Akzenten, wie sich anhand des Ansatzes von Lefort zeigen lässt: Beim Islamismus steht die enge Kopplung von staatlicher Macht und zivilem Raum im Vordergrund, die sehr stark von der Idee der Homogenisierung der Gesellschaft als eine Gemeinschaft von Glaubensbrüdern getragen ist. Hinzu tritt der Versuch, diese Einheit durch ein konstitutives ‚Außen‘ zu repräsentieren, das zwar für sich einen Zugang zur transzendenten Legitimationsquelle beanspruchen kann, aber aufgrund defizitärer Institutionalisierung der Repräsentationsansprüche sowie mangelnder Binnengliederung der Repräsentation – keine zwei (!) Körper des Königs – fragil bleibt. Gerade die fehlende Binnengliederung lässt das symbolische Dispositiv keinen wirklichen Eigenstand gewinnen, löst doch prinzipiell jeder Konflikt die Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaft und dem ‚Außen‘ aus, während der Monarch aufgrund seiner Doppelsexistenz zugleich Anteil an der einen wie der anderen Sphäre hatte. Diese Fragilität trägt überdies tendenziell insoweit zur Verschärfung der Totalisierung bei, als die Repräsentation der Einheit in paradoxer Weise durch ein ‚internes Außen‘ – die Ungläubigen – zusätzlich stabilisiert werden soll, wodurch sich entgegen der Leitidee der Homogenität eine für totalitäre Regime gleichwohl bekannte Konfliktlinie in die Gesellschaft einzeichnet.

Dieses Paradox kennzeichnet auch den Populismus, der dem ‚internen Außen‘ aufgrund des fehlenden transzendenten Kontexts bei der Einheitsrepräsentation eine konstitutive Rolle zuweisen muss. Entsprechend vielfältig fallen die Bemühungen aus, Konflikte mit dem ‚Fremden‘ oder ‚Feind‘ als Außenreferenz zu integrieren und zu intensivieren, denen nicht selten einfach unterstellt wird, das Volk seiner Rechte (oder Identität, Heimat, Werte etc.) berauben zu wollen (Albertazzi/McDonnell 2007: 3). Bei ‚den Fremden‘ ergibt sich diese Zuschreibung bereits aus dem Nativismus, mit dem sich populistisches Denken gern verbindet. ‚Die Elite‘ hingegen agiert in den Augen von Populisten oftmals noch perfider, weil sie auf eine ‚diabolische‘ (spaltende) Art und Weise den Ausverkauf des eigenen Volkes betreibt und sich bei diesem Verrat ‚das System‘ zunutze macht. Aus diesen Verratsbeschreibungen resultiert eine Dringlichkeitslogik: Der populistische Führer muss diesem Treiben schnellstens Einhalt gebieten, bevor es zu spät ist. Populisten nehmen dabei für sich in Anspruch, grundsätzlich weder gegen Rechtsstaatlichkeit noch gegen Recht und Gesetz zu sein, aber das Recht, so die allgemeine Überzeugung, steht nicht (mehr) auf ihrer Seite, sondern ist in der Hand der Elite.⁹ Zügel der Rechtsstaatlichkeit sind immer dann nicht willkommen, sofern das Wohl des Volkes, sei es in Fragen der inneren und äußeren Sicherheit, des Wohlstandes oder der eigenen Identität auf dem Spiel steht. Ebenso wenig werden politische Kompromisse geschätzt.¹⁰ Denn es geht nicht um die Kunst der Möglichkeiten in einem pragmatischen Verständnis des Interessenausgleichs und des Aushandelns, sondern um die Wiedergewinnung eines verlorenen Idealzustandes (Taggart 2004). Den eigentlichen Schub in der ideologischen Totalisierung der Gesellschaft bezieht der Populismus allerdings durch die Positivierung des ‚Volks‘ als souveränes Subjekts mit dem Ziel, den leeren Ort der Macht dauerhaft besetzen zu können (Klein 2016: 275).

9 Verglichen mit deren Einflussmöglichkeiten ist das Volk eine Art ‚Außenseiter‘, der nur über das Primat des Politischen seine Macht zurückgewinnen kann.

10 Canovan (1999: 11 f.) spricht in diesem Zusammenhang daher von der Abgrenzung zur „politics of pragmatism“ durch eine „politics of redemption“.

4. Zwecklose Ordnung

Die ideologische Strategie, den leeren Ort der Macht zu besetzen, überschreibt nicht nur die gesellschaftliche Pluralität, sie untergräbt dadurch zugleich jene vorpolitischen Voraussetzungen, die einen freiheitsschonenden Umgang mit der Rechtssetzung und Rechtsdurchsetzung befördern. Das hat Konsequenzen für das Verständnis des Rechts sowie für den Umgang mit der *rule of law*. Während diese im Islamismus weitgehend ein Anathema ist, lehnt der Populismus die *rule of law* nicht vollständig ab, hegt aber ein tiefsitzendes Misstrauen gegenüber Verfahren, Regeln und letztlich dem Recht selbst (Corrias 2016: 10; Canovan 1999: 10). Daher weicht nicht nur sein Verständnis demokratischer Rechtsstaatlichkeit wesentlich von dem einer konstitutionell-liberalen Prägung ab, Recht reduziert sich für den Populismus auf ein Instrument sozialer Machtausübung.¹¹ Michael Oakeshott hat demgegenüber mittels zweier Idealtypen die Vorzugswürdigkeit einer politischen Ordnung veranschaulicht, die allein auf der *rule of law* beruht. Oakeshott nennt diesen Typus *civil association* oder *nomocracy* und grenzt ihn zur *enterprise association* oder *teleocracy* ab (vgl. Oakeshott 1975; ders. 1999). Man geht nicht fehl in der Annahme, dass für Oakeshott der größte Vorzug einer *nomocracy* gerade darin besteht, dass sie nichts Konkretes anbietet, was mit ihr erreicht werden kann. Sie ist in gewisser Weise zwecklos: „The Rule of Law bakes no bread, it is unable to distribute loaves or fishes (it has none), and it cannot protect itself against external assault, but it remains the most civilized and least burdensome conception of a state yet to be devised“ (Oakeshott 1999: 178).

Die *nomocracy* steht nicht im Dienst bestimmter Ziele oder Funktionen, die der politischen Ordnung ihren eigentlichen Sinn verschaffen. Sie beruht auf dem Grundsatz der *rule of law* und dem mit ihr verbundenen Anspruch an das Recht (*lex*), einer bestimmten formalen Qualität gerecht zu werden (*ius*): „The only ‘justice’ the Rule of Law can accommodate“, notiert Oakeshott (1999: 159), „is faithfulness to the formal principles inherent in the character of *lex*: non-instrumentality, indifference to persons and interests, the exclusion of privilege and outlawry, and so on“.

Ist mithin die Zwecklosigkeit Kennzeichen der *nomocracy*, dient die *teleocracy* spezifischen Zwecken mit der Folge, dass die *rule of law* ihre axiomatische Bedeutung einbüßt und selbst Mittel zum Zweck wird. In diesem Sinne lassen sich Ordnungsvorstellungen des Populismus und Fundamentalismus – ungeachtet der bereits markierten Unterschiede – als *teleocracies* begreifen. Populisten erreichen mit ihrem Versprechen, sich für ‚das Volk‘ und seine Wünsche einzusetzen, Zulauf. Dazu zählt etwa das Versprechen, Überfremdung zu verhindern, die Korruption einzudämmen und das System von den Feinden des Volkes zu reinigen. Vor dem Hintergrund üblicher Schlüsselwörter – Einheit des Volkes, Wohl des Volkes, nationale Identität sowie (soziale, innere und äußere) Sicherheit – wird die Zweckhaftigkeit der Politik überdeutlich. Und tatsächlich ist die Selbstbeschreibung der Rolle des ‚starken Mannes‘ die eines Helfers, der dem Volk zu ‚alter‘

11 Vgl. dazu Gidron/Bonikowski (2013: 21): „Populism prioritizes majority rule over other liberal democratic ideals, such as institutional checks and balances, deliberation, and minority rights“. Der Vorrang der Authentizität vor dem Recht ist Teil einer „politics of immediacy“ (Corrias 2016: 21), die sich in Ungeduld, Unzufriedenheit und Unverständnis gegenüber komplexen Strukturen moderner Staatlichkeit, bürokratischer Verwaltung inklusive, äußert – und stattdessen viel von gesundem Menschenverstand, Klartext-Rhetorik und Aktivismus hält (Rosanvallon 2006: 271–277; Albertazzi/McDonnell 2007: 1 f.; Jagers/Walgrave 2007).

(Orban) oder ‚wahrer‘ (Trump) oder ‚neuer‘ (Kaczynski) oder ‚alter‘, ‚neuer‘ Größe (Erdoğan) verhilft – und, indem er sein Versprechen einlöst (zumindest in der eigenen Wahrnehmung und jener seiner Anhänger), zum ‚Volkshelden‘ wird. In ähnlicher Weise beschwören auch islamische Fundamentalisten eine glorreiche Vergangenheit, in der die Gläubigen vereint und gottesfürchtig zusammengelebt haben. Der Aufgabe, diesen Zustand wiederherzustellen, hat sich alles unterzuordnen, die Gesellschaft eingeschlossen, in der es keine andere Wahl mehr geben kann als die alte, hierarchische Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau, Autoritäten und Anhängern, Religionslehrern und Gläubigen, Gläubigen und Ungläubigen.

Der Unterschied zur *nomocracy* als Fundament einer freiheitlichen Ordnung liegt auf der Hand: Während diese sich mit der von Böckenförde aufgeworfenen Schlüsselfrage nach dem Zusammenhalt innerhalb der Bürgerschaft mühen muss, die Quellen eines gemeinsamen Ethos aufzufindig zu machen, gibt es sowohl im Populismus als auch im Islamismus einen breiten Strom an kognitivem und emotionalem Material, mit dem sich arbeiten lässt. Heraus kommen nicht selten große Erzählungen, etwa über die historische Schicksalsgemeinschaft, vermengt mit viel Wir-Gefühl oder gar kollektiven Erregungszuständen.

Die Teilhabe am Kreis der ‚Narrationsgläubigen‘ hat für den Einzelnen den offenkundigen Vorteil, dass die Welt verständlicher wird, und zwar nicht zuletzt infolge von sich wechselseitig bestätigenden und verstärkenden Sichtweisen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft. Diese bildet zudem Interpretationstechniken aus, angetrieben von den kognitiven Dissonanzen, die es abzdämpfen gilt, um das Weltbild intakt zu halten (kognitive Dimension). Darüber hinaus ‚empowered‘ die Teilhabe jedes einzelne Mitglied, indem individuelle Ohnmachtsgefühle durch ein potentiell allmächtiges Wir-Gefühl überdeckt werden, auch wenn dieses Wir-Gefühl vorrangig vom Ressentiment lebt (emotionale Dimension).¹² Die Zugehörigkeit zum Kreis der Anhängerschaft ‚lohnt‘ sich mithin gleich doppelt.

Die angedeutete Macht der Narrationen verweist zudem auf einen zentralen anthropologischen Befund, den Durkheim mit dem Begriff des *homo duplex* versucht hat zu fassen: „On the one hand there is our individuality and, more especially, our body that is its foundation; on the other hand everything that, within us, expresses something other than ourselves“ (Durkheim 2005: 37). Dieser Gegensatz zwischen der sozialen und der egoistischen Natur des Menschen sei unaufhebbar, so Durkheim; eine Antinomie, die durch den Menschen verläuft, ohne dass dieser daran etwas ändern kann (Durkheim 2005: 37). Er bleibt „un monstre incompréhensible“ (Pascal), sowohl Engel als auch Biest, eine Widersprüchlichkeit, die für die Frage nach einer angemessenen freiheitlichen Ordnung nicht unerheblich ist. Hieraus werden zum einen die Herausforderungen an die Politik deutlich, sofern diese die Bipolarität des Menschen ernst nimmt und versucht, die latenten Gefahren der Unter- und Überforderungen auszubalancieren – ein schmaler Grat zwischen Paternalismus und Privatismus. Zum anderen liefert der Befund einen Ansatz, den Erfolg sowohl des Populismus als auch des islamischen Fundamentalismus zu erklären, denn beide Ideologien blenden die ‚Duplexität‘ aus, belasten sich selbst mithin nicht mit der

12 Offenbar spielt für junge Muslime, die sich dem Islamischen Staat anschließen, Rache als Motiv eine wichtige Rolle. Sie wollen sich rächen für die Erniedrigungen, die ihre Glaubensbrüder im Nahen und Mittleren Osten durch die westlichen Staaten erfahren, die überdies durch ihre Unterstützung für korrupte arabische Regierungen und den Staat Israel dafür sorgen, dass sich daran nichts ändern kann (Napoleoni 2014: 42).

daraus resultierenden Widersprüchlichkeit, die politisch in ein ewiges ‚Sowohl-als-auch‘ mündet, und können dadurch ihr Menschenbild und ihre Ordnungsvorstellungen als besonders klare und konsequente Alternative zur bestehenden Politik präsentieren. So adressiert der Populismus vornehmlich die individualistischen und egoistischen Antriebe der Menschen; ihre Bedürfnisse nach einem Leben in Sicherheit und Wohlstand, während der islamische Fundamentalismus (seinem Selbstverständnis nach) vor allem die religiöse und spirituelle Seite des Menschen anspricht, dessen Fähigkeit zur Transzendenz und Konsequenz, sich einer höheren Macht zu unterwerfen.

Ungeachtet der Unterschiede im Menschenbild zeigt sich jedoch auch, dass beide ideologischen Strömungen ein ganz ähnliches Ziel verfolgen, nämlich die Herstellung kollektiver Identität. Sie ist das genuine *telos* eines solchen Ordnungsentwurfs, von dem sich jener des demokratischen Verfassungsstaates kategorial unterscheidet. Wenn Oakeshott diesen als eine im Grundsatz ‚zwecklose Vereinigung‘ fasst, für die er den Begriff der *civil association (nomocracy)* anbietet, dann liegt dieser Auffassung die Einsicht zugrunde, von einer Bestimmung des Menschen im Sinne eines Menschenbildes so weit als möglich abzusehen (Dicke 1992).

Die *nomocracy* verlangt im Grunde vom Menschen nicht mehr, als im Rahmen der Gesetze zu leben, aber gerade das ist für den ‚duplexen‘ Menschen, für den diese ‚zwecklose‘ Ordnung in besonderer Weise passförmig sein müsste, offenbar schwierig. Denn es erfordert ein stetiges Ausbalancieren zwischen Unterforderung und Überforderung. Es ist der Verdienst der Philosophischen Anthropologie, in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung institutioneller Strukturen (unter anderem soziale Normen, formale und informelle Regeln etc.) aufmerksam gemacht zu haben, die dieses Ausbalancieren abstützen, und ohne die der Mensch bereits im Alltag wie ein Trunkener ins Torkeln geriete und hemmungslos nach Sinn und Zweck dieser vermeintlichen Verbindlichkeiten fragte. Auf politischer Ebene ist dieser „Selbstwert im Dasein“ (Gehlen 1986: 15) der Institutionen weit aus fragiler, zumal in freiheitlichen Ordnungen, in denen der Rechtfertigungsdiskurs auch die institutionelle Seite der Verfassung einschließt und sie tendenziell anfällig macht für teleokratische Zwecksetzungsstrategien. Böckenförde hat vor diesem Hintergrund den Schluss gezogen, dass das Gelingen des institutionellen Settings einer Republik, dessen Handlungs- und Integrationsfähigkeit von einer spezifischen, weil affirmativen Mentalität der Bürger abhängig ist, auf deren Grundlage Institutionen mehr und anderes sind als nur Zweckorganisationen. Was aber hat man sich darunter vorzustellen?

5. Ethos der Gesetzlichkeit

Böckenfördes Titel seines Beitrags von 1967 ist Programm: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* – ein Vorgang, in dem sich der Staat von der Religion emanzipiert habe. Seine Legitimation speist sich nicht länger aus dem in diesem Falle christlichen Glauben, sondern aus seiner „Bezogenheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersonlichkeit, das Individuum. Seine Basis ist der Mensch *als Mensch*“ (Böckenförde 1991: 107, Hervorhebung im Original). Aber das bedeutet eben gerade nicht einen Abgesang auf die Religion. Vielmehr spielt diese im Staat nach wie vor eine bedeutsame Rolle, die vom Staat auch anerkannt werde, indem der Glaube nicht allein in der privaten Sphäre, sondern auch im öffentlichen Bereich gelebt werden könne (Stein 2007: 336 ff.). In späteren Publikationen hat Böckenförde seine Überzeugung bekräftigt, dass der *Verstan-*

desstaat (Böckenförde 1991: 140) nicht länger mehr von der Religion, speziell vom christlichen Glauben getragen werde. Der Staat ist zum Instrument individueller Präferenzen geworden – er hat sich in Status und Anspruch gegenüber den Bürgern verkleinert, ablesbar an der geschwundenen Fraglosigkeit seiner Existenz. Daher können auch keine objektiven Zwecke mehr ungefragt gesetzt, geschweige denn umgesetzt werden. Diese sind weitgehend „privatisiert“ und hängen an der Subjektivität des Einzelnen, der aus den unterschiedlichen Angeboten, zu denen auch die Religion gehört, auswählen kann, um seiner Subjektivität Inhalt und Gestalt zu geben (Böckenförde 1991: 141).

An die Stelle der Religion ist der Pluralismus getreten, der nunmehr den Boden der Staatlichkeit bereitet. Damit ist zum einen offenkundig geworden, was auch zuvor schon galt, nämlich, dass kein Staat auf dem Gewaltmonopol und dem Einsatz von Zwangsmitteln beruht. Bereits Spinoza wusste, dass nicht der Befehl, sondern der Gehorsam den Herrscher ausmacht. Das gilt heutzutage umso mehr, da die Bereitschaft zum Rechtsgehorsam eng verknüpft ist mit der Einsicht in die Begründung staatlicher Handlungen und Entscheidungen. Zum anderen wird auch deutlich, warum Staat und Gesellschaft (als Zivilgesellschaft) politischer geworden sind, denn die Herausforderung im Medium des Pluralismus und unter Beachtung und Sicherung individueller Freiheiten eine für die Handlungsfähigkeit des Staates notwendige politische Einheit zu formen, bleibt der Politik selbst überlassen (vgl. Greven 2009). Will diese ihren eigenen Anspruch der Freiheitlichkeit nicht unterlaufen, muss die Politik der Versuchung widerstehen, auf direktem Wege ein Zusammengehörigkeitsgefühl (Wir-Gefühl) zu erzeugen – ein sicheres Kennzeichen autokratischer Regime. Stattdessen seien laut Böckenförde jene untergründigen kulturellen Kräfte zu befördern, die zwar nur indirekt, aber dafür umso nachhaltiger eine formierende Wirkung auf Mentalität und Bewusstsein besitzen, indem sie den Glauben an bestimmte Leitbilder stärken (Böckenförde 2006: 25).

Damit kehrt Böckenförde zu seiner Ausgangsfrage zurück, die sich nun jedoch noch eindringlicher stellt, da klargestellt ist, dass der Staat die Religion zwar in sich aufnehmen kann, selbst aber (nicht zuletzt aufgrund der zunehmenden religiösen Pluralität) nicht mehr von ihr oder dem christlichen Glauben getragen wird: „Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?“ (Böckenförde 1991: 111). Die Antworten werden von ihm kurz durchgemustert und nehmen sich wie folgt aus:

- Individuelle Rechte (Grund- und Menschenrechte)? Sind in einem säkularen Staat unverzichtbar, setzen aber das Band an Gemeinsamkeit voraus, wonach gesucht wird.
- Nation? Hat zweifellos die Kraft zur inneren Einheitsbildung besessen, mittlerweile jedoch viel von ihrem Appeal verloren.
- Grundlegende Werte? Gerade in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg lange Zeit eine oft gehörte Antwort, in deren Namen jedoch unkontrolliert Befindlichkeiten und Zufälligkeiten „aufgewertet“ werden können, die mithin nur eine Übereinstimmung suggerieren, wo tatsächlich gar keine ist (Böckenförde 1991: 112).

Was bleibt? Seine eigene Suchbewegung formuliert Böckenförde unter Rekurs auf Hegel wie folgt:

„So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich nicht in der Weise, dass er zum ‚christlichen Staat‘ zurückgebildet

wird, sondern in der Weise, dass die Christen 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“ (Böckenförde 1991: 113 f.).

Mit anderen Worten: Statt den Staat auf den christlichen Glauben stützen zu wollen, beabsichtigt Böckenförde, für den säkularisierten Staat und dessen Glaubenskompatibilität zu werben, und zwar aus Gründen seiner Freiheitlichkeit. Das war vor fünfzig Jahren – aber mitnichten erschöpft sich das Argument in den zeithistorischen Umständen der damaligen Bundesrepublik kurz vor dem Umbruch infolge der 1968er-Bewegung. Die übergreifende Bedeutung lässt sich unter anderem an Böckenfördes kritischen Kommentaren zu Zivilreligion, Verfassungspatriotismus und Leitkultur erkennen.

Im Unterschied zu viel diskutierten Konzepten wie Zivilreligion und Verfassungspatriotismus spricht sich Böckenförde für eine Anknüpfung an Überzeugungen aus, die bereits in der Kultur existieren und die daher Anknüpfungspunkte für eine vorsichtige Politik der Kulturpflege bieten, die als oberste Regel die Eigenlogik der Kultur im Blick behalten muss, nämlich deren Existenz ‚im Plural‘, eingebunden in einen Prozess des gesellschaftlichen und politischen Pluralismus. Böckenförde plädiert somit für eine pluralismusförderliche Neutralität des Staates, der gleichwohl die „Grundgestalt“ seiner gegenwärtigen Ordnung nicht aufs Spiel setzen darf (Böckenförde 2006: 35). Das klingt wie eine wenig aussagekräftige Formel: Staatliche Neutralität, die letztlich keine sein kann noch will? Aufschlussreich ist sein Hinweis auf ein „Ethos der Gesetzlichkeit“ (Böckenförde 2006: 36), das einer Wertüberzeugung allemal vorzuziehen sei, weil es in der Lage ist, gesellschaftliche Bindungskraft zu entfalten, ohne die gesellschaftliche Vielfalt zu gefährden. Der Grund für das verbreitete Missverständnis, dass das Christentum für Böckenförde auch heutzutage noch die Antwort sein könne, hat seinen Grund darin, dass er (als Hegelianer) den gesellschaftlichen Verlust ermessen kann: Aus dem Christentum speisen sich persönliche, handlungsrelevante Überzeugungen, die gleichwohl nicht allein der Sphäre der Subjektivität angehören, sondern (mit-) teilbar sind, auch aufgrund des hohen Grades an gesellschaftlicher Institutionalisierung. Sie sind politikfrei, aber politisch relevant, auch deswegen, weil sie den Einzelnen stets als ein verantwortliches Subjekt ausweisen (Stein 2007: 223 ff.). Dass diese Überzeugungen überdies noch in hohem Maße kompatibel mit einer freiheitlichen Ordnung sind, war ja einer der Gründe, seinen christlichen (katholischen) Glaubensbrüdern ins Gewissen zu reden, diesen Staat der Bundesrepublik Deutschland bejahend anzunehmen.¹³

Verglichen damit mag ein Ethos der Gesetzlichkeit wie Schalkost wirken. *Prima facie* zu Recht, denn ein vollwertiger Ersatz für die christliche Religion kann dieses Ethos nicht sein. Immerhin insinuiert der Begriff mehr als etwa mit Akzeptanz (oder *compliance*) ausgedrückt wird. Es geht ebenfalls um sedimentierte innere und insoweit handlungsrelevante Überzeugungen, die sich nicht nach innen verschließen, sondern nach außen wirken wollen. Das Ethos der Gesetzlichkeit zielt auf den Respekt vor der Institution und vor dem Prozess des Rechtsstaats; es verlangt überdies nach angemessenem Abstand zum Respektierten – und damit seinerseits nach sichtbarem Verhalten. Wenn also Böckenförde durchaus emphatisch auf Montesquieus berühmten Satz verweist, wonach Freiheit das Recht sei, zu tun, was immer das Gesetz erlaubt, dann ist damit zum einen der liberale Gehalt seines Ethos der Gesetzlichkeit angesprochen, das weit mehr Raum für an-

13 Sie sind zugleich der Grund für die Skepsis gegenüber dem Islam als Religion und Theologie (Böckenförde 2009).

dere Werte, Überzeugungen und kulturelle Praktiken lässt, als Zivilreligion, Verfassungspatriotismus oder Leitkultur (jedenfalls in der Rekonstruktion Böckenfördes) zugestehen würden. Zum anderen ist das Ethos auch mit einem republikanischen Moment in Verbindung zu bringen, hat doch der Respekt für die Gesetzlichkeit seinen Grund letztlich in der Volkssouveränität als dem Träger der politischen Ordnung.

Schließlich verlangt das Ethos der Gesetzlichkeit rationalitätsschonend auch nach keinem weiteren Prinzip, das mit Grund und Gründung des modernen Verfassungsstaates zu versöhnen wäre (Böckenförde 2006: 41). Es wird kein neues, womöglich „leeres Sollen“ (Hegel) postuliert, sondern es kann an vorhandene Mentalitätsbestände angeknüpft werden. Dazu dient der Durchgang durch die Lehrstücke, die man den Ausführungen von Lefort, Oakeshott und Simmel entnehmen kann: Erstens das Vertrauen in die *rule of law* und deren Verfahren einer „regulated rivalry“ (Rosenblum 2010: 118 ff.), die es ermöglichen, den Ort der Macht nicht dauerhaft zu besetzen – in Abgrenzung zum ressentimentgeladenen Misstrauen seitens der Populisten und Islamisten gegenüber deren Feinde. Zweitens der Respekt vor der internen Moralität des Rechts, der dem Recht sein eigenes Format und seine eigene normative Wirkmächtigkeit gegenüber der allzu schnell allmächtigen Politik zugesteht und auf dessen Grundlage allein sich die Transformation allgegenwärtiger Macht in je spezifische Autorität vollziehen kann. Und drittens schließlich die liberale Zurückhaltung gegenüber dem individuellen Entwurfsvermögen des *homo duplex*, die sich nahtlos einfügt in eine freiheitliche Ordnung, die im Modus der *rule of law* operiert.

Vertrauen, Respekt und Zurückhaltung sind Kategorien, mit denen sich das Ethos der Gesetzlichkeit näher konkretisieren lässt. Es besitzt eine affirmative Grundstruktur – im Unterschied etwa zum Ressentiment; es ist jedoch keineswegs abgeschirmt gegen starke Gefühle, die in der Emotionsterminologie Max Webers die subjektive Erlebniskomponente von Affekten und Leidenschaften repräsentieren (Lembcke/Weber 2015: 95). So können etwa Empörungen über staatliches Unrecht Menschen aufwühlen – man denke an den Sturm auf die Bastille (1789) oder an die Ereignisse auf den Plätzen Tahrir (2011), Taksim (2013) und Maidan (2013/14).¹⁴ Gerade mit Blick auf die erhaltende Kraft einer Konstitution sind es jedoch weniger die Erregung und Rage – deren Management zum Repertoire des Populismus und Fundamentalismus gehört. Ein Ethos wie das der Gesetzlichkeit entfaltet seine verbindende Wirkung eher auf dem Wege der Leidenschaft, die in der Terminologie von Wilhelm Windelband sich gerade auch auf eine Sache beziehen kann, wodurch es reizunabhängiger, kognitionshaltiger und vermutlich auch stabiler wird: „Unter Leidenschaften verstehen wir nämlich nicht sowohl einzelne und überraschende Gefühle, wie es die Affekte sind, sondern vielmehr dauernde und dominierende Willensrichtungen von ungewöhnlicher Stärke“, die so stark ausgeprägt sein können, „dass dagegen das gesamte übrige System von Gefühlen, Überzeugungen und Willensrichtungen machtlos bleibt“ (Windelband 1905: 81). In diesem Sinne speist sich die Lebendigkeit eines Ethos vor allem von der Erinnerung als vom unmittelbaren Erleben – hier also die Erinnerung an die Gründungsmomente und Prinzipien der Republik, die in dem Ethos der Gesetzlichkeit, der *rule of law* und nicht der *rule of man*, ‚aufgehoben‘ worden sind. Die

14 Wenn Böckenförde davon spricht, dass Freiheit „immer ansteckend“ sei (Große Kracht 2014: 177), dann sicher auch über diese Formen kollektiver „Effervescenz“, denen Durkheim das Potential einer identitätsverändernden Wirkung zuspricht, die Formen kollektiven, solidarischen Handelns ermöglichen kann, die zuvor undenkbar erschienen. Sie können den Auftakt für neue Gründungen der politischen Ordnung bilden, die sich infolge von „constitutional moments“ (Ackerman) vollziehen.

Leidenschaft hierfür ist nicht nur zielgerichtet, sondern auch intersubjektiv, das heißt ausgelegt auf eine teilbare und mitteilbare Gemeinsamkeit.

Ein Ethos der Gesetzlichkeit ermöglicht der Politik schließlich, Anknüpfungspunkte über die valenten Formen intersubjektiven Handelns und Kommunizierens zu finden, etwa dem der Respekt vor dem Recht sichtbar gemacht oder eingefordert wird durch eine Art symbolische oder expressive Repräsentation – wobei das expressive Element darauf verzichten kann, schrill zu sein. Diese leise(re)n, aber gegebenenfalls nachhaltigeren Formen der Repräsentation stehen den Kontrahenten populistischer und fundamentalistischer Provenienz nicht zur Verfügung. Aufgrund ihres bestenfalls instrumentellen Verhältnisses zu allen drei Komponenten, aus denen das Ethos der Gesetzlichkeit besteht, würde sich nur die Täuschungsabsicht offenbaren.

Literatur

- Akkerman, Tjitske, 2015: Immigration Policy and Electoral Competition in Western Europe: A Fine-Grained Analysis of Party Positions over Two Decades. In: *Party Politics* 21 (1), 54–67.
- Albertazzi, Daniele / McDonnell, Duncan, 2007: Introduction: The Sceptre and the Spectre. In: Dies (Hg.), *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, Basingstoke, 1–11.
- Alexy, Robert, 1992: *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg.
- Bahners, Patrick, 2008: Der Unsinn der Zivilreligion. In: *FAZ* vom 19.05.2008, 37.
- Becker, Werner, 2007: Das Verfassungsdilemma des Liberalismus. Zur Kritik des Böckenförde-Paradoxons der Demokratie. In: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Grundprobleme bürgerlicher Freiheit heute*, Würzburg, 47–52.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1991: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt (Main).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 2006: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 2009: Religionsfreiheit ist kein Gottesgeschenk. In: *FAZ* vom 22.04.2009, 35.
- Buchheim, Hans, 2013: *Der neuzeitliche republikanische Staat*, Tübingen.
- Bude, Heinz / Fischer, Karsten / Huhnholz, Sebastian, 2010 (Hg.): *Die Bedeutung von Vertrauensformen für das soziale Kapital unserer Gesellschaft*, Bad Homburg.
- Canovan, Margaret, 1999: Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. In: *Political Studies* 47 (1), 2–16.
- Canovan, Margaret, 2002: Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy. In: Yves Mény / Yves Surel (Hg.), *Democracies and the Populist Challenge*, Basingstoke, 25–44.
- Carvalho, Joao, 2014: *Impact of Extreme Right Parties on Immigration Policy: Comparing Britain, France and Italy*. London.
- Collier, David / Hidalgo, Fernando D. / Maciuceanu, Andra O., 2006: Essentially Contested Concepts – Debates and Applications. In: *Journal of Political Ideologies* 11 (3), 211–246.
- Connolly, William E., 2008: *Democracy, Pluralism and Political Theory*, London.
- Corrias, Luigi, 2016: Populism in a Constitutional Key. Constituent Power, Popular Sovereignty and Constitutional Identity. In: *European Constitutional Law Review* 12, 6–26.
- Derrida, Jacques, 1981: *Dissemination*, übers. von Barbara Johnson, London.
- Dicke, Klaus, 1992: Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte. In: Heiner Bielefeldt / Winfried Brugger / Klaus Dicke (Hg.), *Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 161–182.
- Dirsch, Felix, 2009: „... lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“. Lesarten und Interpretationsprobleme der Böckenförde-Doktrin als eines kanonisierten Theorems der deutschen Staatsrechtslehre. In: *ZfP* 56 (2), 123–141.

- Durkheim, Emile, 2005: The Dualism of Human Nature and its Social Conditions. In: *Durkheimian Studies* 2, 35–45.
- Gauchet, Marcel, 1990: Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 207–239.
- Gebhardt, Jürgen, 2008: Das politisch-kulturelle Dispositiv des Verfassungsstaates. Zur Kritik des Böckenförde-Theorems. In: Werner Patzelt / Uwe Kranenpohl / Martin Sebaldt (Hg.), *Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls. Festschrift für Heinrich Oberreuter zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 114–122.
- Gehlen, Arnold, 1986: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 5. Aufl., Wiesbaden.
- Gidron, Noam / Bonikowski, Bart, 2013: Varieties of Populism. Literature Review and Research Agenda, (Weatherhead Working Paper Series, No. 13/4), <http://scholar.harvard.edu/files>, 01.05.2017.
- Greven, Michael, 2009: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Deziision als Probleme des Regierens und der Demokratie. 2. Aufl., Wiesbaden.
- Gröschner, Rolf, 2016: Weil Wir frei sein wollen: Geschichten vom Geist republikanischer Freiheit, Baden-Baden.
- Große Kracht, Hermann-Jozef, 2014: Fünfzig Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen. In: Ders. / Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Paderborn, 155–179.
- Habermas, Jürgen, 2007: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, in: ders. / Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau, 15–38.
- Hartmann, Martin / Offe, Claus, 2001 (Hg.): *Vertrauen. Die Grundlagen des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt (Main) / New York, NY.
- Jagers, Jan / Walgreve, Stefaan, 2007: Populism as Political Communication Style: An Empirical Study of Political Parties' Discourse in Belgium. In: *European Journal of Political Research* 46 (3), 319–345.
- Kantorowicz, Ernst, 1957: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NY.
- Klein, Rebekka A., 2016: Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Žizek und Karl Barth, Tübingen.
- Kreß, Hartmut, 2008: Religion, Staat und Toleranz angesichts des heutigen Pluralismus. Kritische Anmerkungen zum Böckenförde-Diktum. In: *Ethica* 16 (4), 291–314.
- Kriesi, Hanspeter, 2014: The Populist Challenge. In: *West European Politics* 37 (2), 361–378.
- Kumm, Matthias, 2009: The Cosmopolitan Turn in Constitutionalism: On the Relationship between Constitutionalism in and beyond the State. In: Jeffrey L. Dunoff / Joel P. Trachtman, (Hg.), *Ruling the World? Constitutionalism, International Law and Global Governance*, New York, NY, 258–324.
- Lefort, Claude, 1988: *Democracy and Political Theory*, transl. David Macey, Cambridge.
- Lefort, Claude, 1990a: Vorwort zu *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 30–53.
- Lefort, Claude, 1990b: Menschenrechte und Politik. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 239–280.
- Lefort, Claude, 1990c: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lembcke, Oliver W. / Weber, Florian, 2010: Revolution und Konstitution: Zur politischen Theorie von Sieyès, In: Dies. (Hg.), *Emmanuel Joseph Sieyès. Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften*, Berlin, 13–89.
- Lembcke, Oliver W. / Weber, Florian, 2015: Leidenschaft, Affekt und Gefühl bei Max Weber – eine politiktheoretische Skizze. In: Karl-Rudolf Korte (Hg.): *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*, Baden-Baden, 91–112.
- Manow, Philip, 2008: Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt (Main).

- Merkel, Wolfgang / Croissant, Aurel, 2000: Formale und informale Institutionen in defekten Demokratien. In: PVS 41 (1), 3–30.
- Mudde, Cas, 2004: The Populist Zeitgeist. In: *Government and Opposition* 39 (4), 542–563.
- Mudde, Cas, 2007: *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge.
- Müller, Jan Werner, 2016: *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin.
- Napoleoni, Loretta, 2014: *The Islamist Phoenix. The Islamic State (ISIS) and the Redrawing of the Middle East*, New York.
- Oakeshott, Michael, 1975: *On Human Conduct*, Oxford.
- Oakeshott, Michael, 1999: *The Rule of Law*. In: Ders., *On History and Other Essays*, Indianapolis, IN, 129–178.
- Pessers, Dorien, 2014: *The Normative Foundations of Legal Orders. A Balance between Reciprocity and Mutuality*. In: *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 43 (2), 150–157.
- Peters, Anne, 2006: *Compensatory Constitutionalism: The Function and Potential of Fundamental International Norms and Structures*. In: *Leiden Journal of International Law* 19, 579–610.
- Priester, Karin, 2007: *Populismus*, Frankfurt (Main).
- Ricœur, Paul, 1986: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, NY.
- Rohe, Mathias, 2009: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München.
- Rosanvallon, Pierre, 2006: *La Contre-Démocratie*, Paris.
- Rosenblum, Nancy L., 2010: *On the Side of the Angels. An Appreciation of Parties and Partisanship*, Princeton / Oxford.
- Schmitt, Carl, 2011: *Die Tyrannei der Werte, dritte, korrigierte Ausg.*, Berlin.
- Schulz, Daniel, 2006: *Theorien der Deutungsmacht. Ein Konzeptionalisierungsversuch im Kontext des Rechts*. In: Hans Vorländer (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden, 67–93.
- Stein, Tine, 2007: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt (Main) / New York, NY.
- Taggart, Paul, 2004: *Populism and Representative Politics in Contemporary Europe*. In: *Journal of Political Ideologies* 9 (3), 269–288.
- Tamanaha, Brian Z., 2004: *On the Rule of Law*, Cambridge.
- Tetzlaff, Rainer, 2011: *Muslimen in Europa zwischen Anpassung und Abwehr – Anmerkungen zum Thema Islam und der säkulare Verfassungsstaat*, in: Marwan Abou-Taam / Jost Esser / Naika Foroutan (Hg.), *Zwischen Konfrontation und Dialog: Der Islam als politische Größe*, Wiesbaden, 131–148.
- Volk, Christian / Thiel, Thorsten, 2016 (Hg.): *Die Aktualität republikanischer Theorie*, Baden-Baden.
- Werkner, Ines-Jacqueline, 2007: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates bei Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger*. In: *ZfP* 17 (2), 379–392.
- Wick, Lukas, 2009: *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?* Würzburg.
- Wiegand, Marc A., 2017: *Demokratie und Republik*, Tübingen.
- Windelband, Wilhelm 1905: *Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen*, 2. Aufl., Tübingen.