

Bernhard Laux, Universität Regensburg

Sozialwissenschaftliche Zugänge zu politischer Macht

Niklas Luhmann – Jürgen Habermas – Hannah Arendt

(Referat im Rahmen des Berliner Werkstattgesprächs der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik am 21. und 22. Februar 2022 „Ambivalenzen der Macht. Theoretische Zugänge, gesellschaftliche Dynamiken, kirchliche Realitäten“ im Panel „Politische Macht und Demokratie“)

Ich werde in meinem Input, der theoretische Zugänge erschließen soll, auf Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Hannah Arendt eingehen. Aus Zeitgründen kann ich die, mir teilweise aufgegebenen, Auswahl jetzt nicht erläutern, will aber zumindest sagen, dass damit das Spektrum wichtiger Theorien zu Macht und zu politischer Macht im Besonderen, natürlich bei weitem nicht ausgeschöpft ist.

1. Luhmann: Macht als Drohung

Im Vergleich zu Max Webers klassischer Definition „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“¹ setzt Luhmann den Machtbegriff spezifischer. Nicht „jede Chance“ konstituiert Macht.

Er differenziert die Chancen in seinem Medienkonzept. Medien beziehen sich auf das Problem, dass auf jedes Kommunikationsanliegen mit Ja oder Nein geantwortet werden kann. Sie sind Mechanismen, die diese Kontingenz reduzieren und eine positive, die Kommunikation in der erwünschten Richtung fortsetzende Reaktion wahrscheinlicher machen: u.a. Geld, Wahrheit, Liebe, die gerade nicht Macht sind, und eben auch Macht. Für Geld etwa tut man manches (man lässt etwa im Unternehmen über sich disponieren) und aus Liebe auch, dort aber vielleicht weniger widerstrebend.

Macht hat – verglichen mit dem Medium Geld – besondere Merkmale: Geld sanktioniert positiv, man tut etwas und bekommt dafür etwas. Macht sanktioniert negativ, scheint damit zum Geld symmetrisch zu sein, baut jedoch eine deutlich komplexere Handlungskonstellation auf: Geld muss man wirklich geben; das Ange drohte muss man nicht ausführen, ja die faktische Ausführung widerspricht dem Sinn des Mediums.² Beide Seiten kennen die Drohung und wollen die Ausführung vermeiden; in diesem Sinn geht es um die „Anwesenheit des Ausgeschlossenen“.³ Macht ist in der Drohung präsent und besonders im Gehorsam. Die spannungsreiche Anwesenheitsform von Macht bedingt einen hohen Symbolisierungsbedarf:

¹ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, 5. rev. Aufl., Tübingen 1976, 28 f.

² Vgl. Niklas Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2000, 46.

³ Vgl. ebd. 47.

Das Drohpotential muss gezeigt – aber möglichst nicht angewandt – werden: beispielsweise in Militärparaden oder im päpstlichen Zeremoniell.⁴ Das bedeutet dann auch, dass dort, wo die Drohung realisiert und die Machtmittel eingesetzt werden müssen, es mit der Macht nicht mehr weit her ist, selbst wenn es mit Gewalt nochmals gelingen sollte, Folgsamkeit gewaltsam zu erzwingen. „Gewalt ist demnach zwar keine Anwendung von Macht, sondern Ausdruck ihres gegenwärtigen Scheiterns. Doch kann Gewalt als symbolische Darstellung negativer Sanktionsmöglichkeiten durchaus zukünftigen Kommunikationen der Macht dienen.“⁵ Die Situation in Belarus mag in beiden Hinsichten als politisches Beispiel dienen.

Macht stellt eine asymmetrische Konstellation von eigenartiger Gestalt dar. Sie steht einerseits ganz im Zeichen des Mächtigen, der zwei Kommunikationsverläufe in Aussicht stellt; andererseits ist es der Machtunterworfenen, der die Selektionslast trägt und den weiteren Verlauf bestimmt, so dass er für die Realisierung des Angedrohten, das an sich beide Seiten vermeiden wollen, verantwortlich gemacht werden kann.⁶

Politik ist das System, in dem Macht als Medium fungiert. Dabei ist die durch physische Gewalt gedeckte Macht, die zur körperlichen Ebene vermittelt, für Politik spezifisch, der Idee nach exklusiv und deren Letztdeckung.

Die gesellschaftliche Funktion des politischen Systems liegt im „Bereithalten der Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden“.⁷ Macht ermöglicht es bindend – zwingend – zu entscheiden, also den Entscheidungen auch Geltung zu verschaffen. Im politischen System wird Machtdifferenz über *Ämter* strukturiert und auf Dauer gestellt. „An Ämtern wird politische Macht sichtbar, ohne dass sie ihre Machtmittel laufend riskieren muss.“⁸ Sie muss nicht ständig ihre Muskeln anspannen und kann durch ihre sachliche Notwendigkeit und ihre Leistungen überzeugen

Demokratie ist neben dem friedlichen Wechsel der Regierungen durch einen dreistelligen Machtkreislauf gekennzeichnet; die von Parteien getragene Politik hat Macht über die Verwaltung, die Verwaltung hat Macht über das Publikum und das Publikum hat durch Wahlen Macht über die Parteien. Weil hier jeder sowohl Herrscher als auch Beherrscher ist, gibt es in der Demokratie, anders als in Monarchie oder Diktatur, keine Herrschaft, die ein nur zweistelliges Verhältnis mit einem klaren Richtungsvektor ist. Neben dem legitimen Machtkreislauf gibt es allerdings noch den Gegenkreislauf der Macht: durch die Abhängigkeit der Politik von der Verwaltung, der Verwaltung von der Kooperation der Bürger*innen und schließlich der Abhängigkeit der Wähler von der Wahrhaftigkeit der kommunizierten Politik-

⁴ Zur symbolischen Repräsentation in der katholischen Kirche vgl. verschiedene Arbeiten von Günther Wassilowsky; etwa: Symbolische Repräsentation von Amt und Autorität im Papsttum, in: Matthias Remenyi (Hg.): Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne, Paderborn 2012, 33–51.

⁵ André Brodocz: Mächtige Kommunikation – Zum Machtbegriff von Niklas Luhmann, in: Peter Imbusch (Hg.): Macht und Herrschaft, Wiesbaden 2012, 247–263, 254.

⁶ Vgl. ebd. 253.

⁷ Luhmann: Politik der Gesellschaft, 84, Anm. 5.

⁸ Ebd. 91.

ziele und der Vorauswahl des Personals durch die Parteien. Die jeweilige Machtdifferenz wird so durch den Gegenkreislauf reduziert, weshalb das Problem in Demokratien nicht ein Zuviel, sondern eher ein Zuwenig an Macht ist.

Politik hat die Funktion kollektiv verbindlichen Entscheidens. Geschlossen ist das System, indem die politische Entscheidung unter der Perspektive der Machtsicherung steht; offen ist das System, indem kollektiver Entscheidungsbedarf aus der gesellschaftlichen Umwelt kommt und in bestimmten Formen – insbesondere via Massenmedien – an das politische System herangetragen wird und dort unter der Prämisse des Machterhalts bearbeitet – oder nicht bearbeitet – wird. Entscheidung unter der Perspektive des Machterhalts bedeutet in der Demokratie aber auch, dass diese Entscheidung vom Wählerpublikum als Leistung wahrgenommen werden muss.

Resümee:

Luhmann stellt uns eine durch Macht bestimmte Politik vor. Sie beobachtet unter der Perspektive des Machterhalts und hat Gewalt als anwesendes Abwesendes als Letztdeckung.

Macht ist bei Luhmann das Kommunikationsmedium, das auf der Drohung mit negativen Sanktionen beruht. Das spezifische – und der Idee nach exklusiv der Politik zukommende – Mittel politischer Macht ist die Drohung mit physischer Gewalt. Macht kann Handlungen unterdrücken (etwa Straftaten) oder erzwingen (etwa Steuerzahlungen).

Macht erscheint als Mittel zu beliebigen Zwecken. Die grundlegende Leistung *politischer Macht* ist, dass sie kollektiv verbindliches Entscheiden – in welcher Staatsform, mit welcher Legitimation und moralischer Qualität auch immer – ermöglicht. In der *Demokratie* gibt es einen dreistelligen Machtkreislauf, so dass Demokratie „herrschaftsfrei“ ist. Politische Entscheidungen stehen unter der Perspektive des Machterhalts der regierenden Partei(en), der Entscheidungsbedarf wird allerdings von außen an das politische System herangetragen, so dass es unter der Systemperspektive des Machterhalts offen für die gesellschaftliche Umwelt ist.

Luhmanns politisches Machtkonzept ist ausschließlich analytisch-deskriptiv; Fragen der Legitimität von Entscheidungen oder auch politischer Verfahren und Strukturen lassen sich nicht beantworten. Man kann es in dieser Hinsicht entweder als *realistisch* oder als *zynisch* ansehen.

Bei der Anwendung des Machtkonzepts von Niklas Luhmann auf kirchliche Verhältnisse, müsste der Blick auf das Drohpotential mit negativen Sanktionen gerichtet werden, sowohl von oben wie von unten. Da kirchliche Obrigkeit nicht über physische Gewaltmittel verfügt, fehlt ihr ein kennzeichnendes Merkmal *politischer* Macht und Staatlichkeit. Analytisch weiterführender wäre der Blick auf *Organisationsmacht*. Angesichts des multisystemischen Charakters von Organisationen können hier auch Kommunikationsmedien, die anderen Systemen angehören, drohend eingesetzt werden, z.B. in Form des Entzugs materieller oder immaterieller Organisationsgüter.

2. Jürgen Habermas: Mächtige Kommunikation

Ganz grob kann man sagen, dass Habermas im Rahmen seines Verständnisses von Gesellschaft als „systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen“⁹ die systemtheoretische Deutung der sich im Medium der Macht vollziehenden Politik übernimmt, und zwar für das sogenannte „politisch-administrative System“. Die Politik bzw. das Politische ist aber umfassender als dieses Machtsystem, das jedoch allein im engen Sinn politisch handeln, nämlich legitimiert kollektiv verbindlich entscheiden kann. Auch dabei wird öffentlich debattiert, indem Gremien „zusammentreten“, um in ‚Versammlungen‘ eine Agenda zu ‚verhandeln‘ und gegebenenfalls Beschlüsse zu fassen.“¹⁰ Diese Debatten, etwa des Parlaments, sind entscheidungszentriert und rechtfertigungsbezogen.

Das Macht- und Entscheidungssystem ist aber umgeben von der Zivilgesellschaft, also jenem gesellschaftlichen Bereich, der durch offene Zugänglichkeit und gemeinsames Handeln von Bürgerinnen und Bürgern gekennzeichnet ist. In ihm finden auch Kommunikationen über gesellschaftliche Verhältnisse statt: in den verschiedenen Öffentlichkeiten, die dann politische Öffentlichkeiten sind bzw. werden, wenn das politische Entscheiden in den Blick kommt. Die Öffentlichkeiten sind thematisch weit offen, in den Verfahren uneingeschränkt und durchaus chaotisch. Sie haben die Stärke, dass Problemlagen sensibler wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter geführt und Bedürfnisinterpretationen ungezwungener artikuliert werden können, sowie der gesellschaftliche Pluralismus umfassender zum Ausdruck kommen kann als in den Verfahrensöffentlichkeiten des politischen Systems.¹¹ Allerdings sind diese Öffentlichkeiten für soziale Macht anfälliger, die sich etwa in der Verfügung über Geld oder Kommunikationsmittel niederschlägt.

Neben der Sensibilisierungsleistung kommt der politischen Öffentlichkeit auch eine Rationalisierungsleistung zu. Politische Fragen sind insofern komplexe Fragen, als unterschiedliche Geltungsansprüche zusammenkommen: pragmatische Fragen der Funktionalität und Wirksamkeit von Entscheidungen, ethische Fragen des guten Lebens und der weltanschaulichen Orientierung sowie moralische Fragen der Gerechtigkeit und der Sicherung und Erweiterung von Rechten. Angesichts des Konglomerates von Geltungsansprüchen wäre eine Konsenserwartung an die politische Öffentlichkeit verfehlt. Wenngleich im Prozess zivilgesellschaftlicher Interaktionen, gerade in der Zivilität des Umgangs und der Argumentativität der Auseinandersetzung eine normativ gehaltvolle Basis zum Ausdruck kommt, in dem die Unterschiedlichkeit von Lebenskonzepten, Zielen und Interessen umfassen ist, so ist Zivilgesellschaft eben auch der Ort, an dem Pluralität moderner, freiheitlicher Gesellschaften sichtbar wird und aufeinandertrifft. Zivilgesellschaft ist insofern der Ort kontroverser Debatten, fortbestehender Unterschiede in Weltanschauungen, Gesellschaftskonzepten und Menschenbildern. Sie ist auch Ort divergierender,

⁹ Jürgen Habermas: Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt/Main ³1985, 228.

¹⁰ Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, Frankfurt/Main 1992, 373.

¹¹ Vgl. ebd. 374.

manchmal konträrer Interessen. Dass sie diese Vielfalt aushält, kommunikativ in Beziehung bringt, in Argumentation nach Klärungen, Annäherungen, Kompromissen und Konsens sucht, macht ihren eigenen normativen Wert aus und trägt zu einer gesteigerten Rationalität politischer Prozesse bei.

Neben ihrer Sensibilisierungsleistung ist politische Öffentlichkeit wesentliche Quelle der Rationalitätssteigerung von Politik. Wie eigeninteressiert oder affektiv oder verschwörungstheoretisch ein Beitrag auch war, was letztlich von ihm bleibt ist ein Argument, das sich im weiteren Verlauf als tragfähig oder als Gesichtspunkt, der auch zu bedenken ist, behaupten kann oder verworfen wird. Habermas setzt bei allem Chaotischen der Öffentlichkeit doch auf die rationalisierende Kraft der Argumentation. Damit verbindet sich auch der Gedanke, dass die öffentliche Debatte es ermöglicht, personale Erwartungen an die Bürgertugend zu reduzieren. Im Dilemma, dass ein demokratisches Staatswesen eine gewisse Bürgersolidarität und eine nicht nur interessenrationale, sondern auch gemeinwohlorientierte Wahrnehmung der politischen Teilhaberechte braucht, sie aber gerade nicht erzwingen kann, bringt Öffentlichkeit eine gewisse Entspannung. Die öffentliche Debatte löst Argumente von der Person und ihren Motiven und bringt in der Argumentation als Form unterschiedliche Perspektiven aus sozialen Lebenslagen, kulturell-weltanschaulichen Ausrichtungen und fachlichen Kompetenzen in Beziehung und Vermittlung. Und sie realisiert damit eine moralische Voraussetzung von legitimen Klärungsprozessen.

Die Sensibilität für gesellschaftliche Problemlagen und individuelle Beschädigungen, die Rationalitätssteigerung durch die argumentativen Debatten und die moralische Qualität durch Perspektivenöffnung muss sich am Ende als einflussreiche, als „mächtige Kommunikation“ erweisen, um im politischen Machtsystem Resonanz zu erzeugen. Sie muss – in Sinne Luhmanns – ein Drohpotential haben. Wahlentscheidungen der Bürgerinnen und Bürger, Demonstrationen, Bürgerentscheide, ziviler Ungehorsam, Kooperationsverweigerung etc. sind solche machthaltigen Elemente. Parteien in ihrer Doppelrolle als zivilgesellschaftliche Bewegungen und als Akteure im politischen Machtsystem sind wichtige Schleuser zwischen dem Außen und Innen des Machtsystems.

Nein: Habermas ist nicht naiv, er sieht und thematisiert vielfältige Problemlagen und Spannungen im Hinblick auf diese ideale Konzeption: Politik soll die Verwertungsbedingungen des Kapitals sicherstellen und letztlich von der politischen Infragestellung ausnehmen. Zugleich muss sie den Legitimationserfordernissen einer moralisch gehaltvollen Verfassung genügen, den sozialen Zusammenhalt sichern und für breite Schichten die rechtlichen und materiellen Voraussetzungen ihrer privaten und ihrer öffentlichen Autonomie gewährleisten.¹²

„Die ausgetrockneten nationalen Öffentlichkeiten, in die viele relevante Themen gar nicht mehr vordringen, wandeln sich in Arenen der Ablenkung und der Ver-

¹² Vgl. Jürgen Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Frankfurt/Main 2019, 797.

drossenheit und zunehmend auch des nationalistischen Ressentiments. Gleichzeitig mit den Auswirkungen einer zunehmenden sozialen Ungleichheit erfahren die Bürger ihre wachsende politische Ohnmacht, weil die politisch folgenreichsten Entscheidungen kaum noch auf eine politische Agenda gelangen, auf die sie in ihrer Rolle als demokratische Staatsbürger Einfluss nehmen können.“¹³

Resümee:

Indem Habermas den im engeren Sinn politisch-administrativen Bereich, den Macht- oder Staatsapparat, als systemisch über das Medium Macht integriert versteht, ihn aber in die lebensweltlich verfasste Zivilgesellschaft und deren Öffentlichkeiten einordnet, muss er deren Verhältnis und Wechselwirkung bestimmen. Im Blick auf politische Macht ist insbesondere zu klären, wie die zivilgesellschaftliche öffentliche Deliberation zu einer so „mächtigen Kommunikation“ werden kann, dass sie das verbindliche Entscheiden des politisch-administrativen Systems beeinflussen kann.

Zugleich liefert Habermas' Theorieanlage formale Kriterien für die Legitimität politischer Entscheidungen. Neben der Achtung der in das demokratische Machtsystem eingelassenen rechtlichen Ermöglichkeiten, Verfahrensbindungen und Begrenzungen politischer Macht, die im Beitrag nicht dargestellt werden konnten, ist die Ermöglichung einer für alle zugänglichen, selbst nicht vermachteten politischen Öffentlichkeit notwendig für legitime Entscheidungen, deren Rationalität von der Berücksichtigung der vorgetragenen Argumente abhängt.

Im Blick auf kirchliche Verhältnisse ist die Ermöglichung einer freien kirchlichen Öffentlichkeit eine wesentliche Konsequenz, wobei es gesicherte Wege geben muss, dass die Erträge öffentlicher Deliberation Eingang finden in kirchliches Entscheiden. Da ein Äquivalent für die demokratischen Verfahren fehlt, haben Erträge der öffentlichen Debatten in der Kirche keine gesicherten Einflusswege auf das kirchliche Entscheidungssystem. Sie sind möglicherweise überzeugende, aber keine mächtigen Kommunikationen.

¹³ Ebd. 801.

3. Hannah Arendt – Macht als Handeln in Bindung aneinander

Macht, schreibt Arendt in „Macht und Gewalt“, „entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.“¹⁴ Handeln muss man in ihrer Konzeption auf die Differenzierung von Arbeiten, Herstellen und Handeln und die entsprechende topographische Zuordnung in „Vita activa“ beziehen. Während Arbeiten die biologische Existenz sichert und dem Oikos zugehört, bringt das zweckhafte Herstellen im Bereich des Gesellschaftlichen die dauerhaften materiellen und immateriellen Artefakte – von der Infrastruktur bis zur Sozialstruktur – hervor. Dagegen ist das Handeln, das besonders ein Sprechen ist, auf den Erscheinungsort der selbstzweckhaften Intersubjektivität – die Polis – bezogen. In den handlungstheoretischen Reflexionen in „Vita activa“ formuliert Arendt – es folgen Zitatbruchsteine: „Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein.“¹⁵ „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind.“¹⁶ Sie enthüllen sich. Dieses Risiko ... „kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, in diesem Miteinander auch künftig zu existieren“. Das Sprechen und Handeln braucht ein Gesehen- und Gehörtwerden.¹⁷ „Dieses ‚Publikum‘ [...] in dem aber jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder ist, ist die Polis.“ „Der politische Bereich im Sinne der Griechen gleicht einer immerwährenden Bühne“ und entsteht im „mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten“.¹⁸

„Arendt geht es einerseits – existenziell gedacht – um die originär menschliche Fähigkeit, als Handelnder in Erscheinung zu treten, und andererseits – politisch gedacht – um die Handlungsräume, [...] in denen sich Handeln verwirklichen kann.“¹⁹

Politik ist für Arendt also der Raum und das Ergebnis selbstzweckhaften Handelns; und sie ist selbst selbstzweckhaft und performativ. Der Vollzug ist das Werk. Und sie hat einen stark dramaturgischen, expressiven, auch emotionalen und ästhetischen Charakter.

Macht ist das im Miteinander sein und Beieinander bleiben liegende Machtpotential.²⁰ Zugleich gilt: „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält.“²¹ Macht – und ähnlich Autorität oder Freiheit – kann nicht eine Person haben, sondern entsteht in der Intersubjektivität, im Zwischen der Personen. In den stärker politischen Schriften „Macht und Gewalt“ und „Über die

¹⁴ Hannah Arendt: Macht und Gewalt, München 1970, 45.

¹⁵ Hannah Arendt: Vita activa, Stuttgart 1960, 165.

¹⁶ Ebd. 169.

¹⁷ Vgl. ebd. 191

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Karl-Heinz Breier: Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg 42011, 140.

²⁰ Vgl. Arendt, Vita activa, 195.

²¹ Ebd. 194.

Revolution“ hält Arendt fest: „Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“²² Sie wird in Existenz gehalten, durch die „mannigfaltigen Formen des Sichaneinander-Bindens, durch die Versprechen und Bünde und Verfassungen“.²³ Bündnisse sind nicht gegen jemanden gerichtet, sondern binden durch das in die unabsehbare Zukunft geworfene Versprechen Menschen vertrauend aneinander und ermöglichen in der Gemeinsamkeit ein Handeln, das jedem einzelnen allein nicht möglich wäre. Die Individuen verlieren ihre Isolierung und werden dadurch des Handelns mächtig. Macht konstituiert so den Raum des Politischen und der Freiheit. Der Staat ist idealerweise ein Bündnis von Bündnissen: Vereinigte Staaten.

Macht ist in ihrer Gruppenbezogenheit plural – und man kann das als einen Grundzug von Hannah Arends politischen Reflexionen sehen: Es kommt strukturell darauf an, die **Pluralität der Macht** zu sichern; nicht nur durch die klassische Gewaltenteilung, sondern besonders durch föderale und kommunale Strukturen bis hin zu einem Rätssystem und vor allem durch öffentlich-politische Räume, in denen die Gruppen im Konflikt um Zustimmung zu ihren politischen Vorstellungen ringen. Es geht um eine horizontale Machtvielfalt, die vielfältige Räume der Machtbeteiligung für alle schafft – und dadurch gerade Macht nicht begrenzt, sondern vermehrt. Intendiert ist eine aktive, beteiligungsoffene, vielfältige, widerständige, konflikthafte und sich auch verweigernde politische Zivilgesellschaft als Quelle eines lebhaften, freiheitssichernden und Freiheit realisierenden politischen Prozesses.

Macht ist wie die selbstzweckhafte Intersubjektivität des Redens und Handelns, ebenfalls selbstzweckhaft. Das unterscheidet sie von der **Gewalt**, die stets Mittel zu einem Zweck darstellt. Macht und Gewalt sind nicht nur nicht dasselbe: „Macht und Gewalt sind Gegensätze.“²⁴ Allerdings sind sie im Normalfall beide vorhanden, indem politische Macht auch über Gewaltmittel verfügt. Pure Gewalt kann zwar Macht zerstören, aber sie kann sich nicht an deren Stelle setzen. „Auch die größte Macht kann durch Gewalt vernichtet werden; aus den Gewehrläufen kommt immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen, fraglosen Gehorsam rechnen kann. Was niemals aus den Gewehrläufen kommt, ist Macht.“²⁵ Die gewaltsame Unterdrückung machtvoller Demonstrationen ist Ausdruck der Ohnmacht eines Regimes. Gewalt tritt auf, wo Macht verloren ist.²⁶

Gewalt und Herrschaft konstituieren ein Verhältnis von Befehl und Gehorsam; Macht und Politik dagegen ein Verhältnis von **führen und folgen**. Sie verweist auf „die dem Handeln eigentümliche Doppelseitigkeit des Vollzugs, daß es angefangen

²² Arendt: Macht und Gewalt, 45.

²³ Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1974, 227.

²⁴ Arendt: Macht und Gewalt, 57.

²⁵ Arendt: Macht und Gewalt, 54; vgl. Vita activa, 196.

²⁶ Vgl. Arendt: Macht und Gewalt, 55.

und vollendet werden muß, daß daher der Anfänger und Führer von anderen abhängt, die ihm mit der Durchführung helfen müssen, und daß andererseits diese anderen, die in seinem Gefolge auftreten, von ihm insofern abhängen, als sie ohne ihn nicht etwas zu tun bekommen hätten".²⁷ Dieses Verhältnis von führen und folgen darf nach Arendts Verständnis nicht herrschaftlich und nicht im Modus von Befehl und Gehorsam verstanden werden, sondern als gegenseitige Abhängigkeit und im Ergebnis als gemeinsames Werk.

Das besondere, das Wunder an politischer Praxis, dass sie etwas Neues anfangen, einen neuen Anfang setzen kann, zeigt sich besonders in Revolutionen. Auch wenn Arendt natürlich weiß, dass Macht nicht nur gewonnen und begonnen, sondern konstituiert und institutionalisiert werden muss, so liegt ihre Sympathie bei dem Initiativen und Intensiven der Anfänge. Das Fortgesetzte und Institutionalisierte erscheint dann leicht – gerade in Verbindung mit ihrer kulturpessimistischen Zeitdiagnose der vereinzelt Massengesellschaft, der pseudo-politischen Massenbewegungen, der Massendemokratie – als postdemokratisch bzw. postrepublikanisch, ja als postpolitisch. Die Niemandsherrschaft der Verwaltung, die Politik herstellt, herrscht, möglicherweise durchaus zum Wohle der Menschen, aber unter Zerstörung des Raums des Politischen.

Der Wertschätzung des initiierenden Charakters von Macht und Politik korrespondiert bei Arendt eine besondere Wertschätzung der initiativen Personen, der Führenden, der politischen Virtuosen, die politisch etwas wollen. Daraus ergibt sich dann auch ein **elitärer Grundzug ihrer politischen Konzeption**. Bei ihr scheint ein oligarchischer, ja aristokratischer Republikanismus auf: weil „die wenigen Ausgezeichneten es immer bitter notwendig gehabt haben, sich gegen die Velen zu schützen.“²⁸ Die Vielen, das sind die apolitischen Konsum- und Arbeitsbürger, für die immerhin die „Freiheit von der Politik“ als wichtiges Recht gilt.

Politik ist – wie Macht auch – bei Arendt von einer durchaus irritierenden **Selbstzweckhaftigkeit**. Politik kann und darf nicht Zwecke und Ziele verfolgen: nicht philosophische Ideale oder das Wohl der Menschen oder die Überwindung sozialer Problemlagen. Das würde Politik zum Herstellen degradieren und den Raum des Politischen zum Verschwinden bringen. Der freie politische Raum mit seinem pluralen Meinungs- und Wollensstreit und seiner pluralen Machtvielfalt könnte seine Freiheit und Qualität unter der Last gesellschaftlicher Problemlösungsaufgaben nicht halten. Allerdings wird in der Ausschließung der ganzen sozioökonomischen Thematik, explizit der sozialen Frage, aus dem politischen Prozess, in der Abgrenzung dieses Reiches der Freiheit gegenüber dem Raum der Notwendigkeiten, Politik ihrer gesellschaftlichen Relevanz entkleidet; sie entledigt sich der großen Konflikte. Zugespitzt gesagt, das Radikaldemokratische und Agonale wird zum l'art

²⁷ Arendt: Vita activa, 181.

²⁸ Arendt: Über die Revolution, 355.

pour l'art auf der Bühne der Polis, zur Politik für die Politik, zum eingezäunten Raum.

Ich ende mit ihrem an Sophokles anschließenden Schlusssatz aus „Über die Revolution“: „Es war die Polis, der eingezäunte Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, die ‚das Leben aufglänzen machte‘.“²⁹

Resümee:

Hannah Arendts weiter Machtbegriff als Handlungsmacht ist im Ergebnis nicht so weit, wie es scheint, denn er ist durch ihr enges Handlungsverständnis begrenzt. Da Macht als Handlungsfähigkeit zugleich das Politische und die Freiheit fundiert, ist Macht, Politik und letztlich auch Freiheit begrenzt: auf den Raum, in dem gehandelt – aber nicht etwa gearbeitet oder hergestellt – wird. Diese Trennung von Politik und den Bereichen des Herstellens und des Arbeitens ist nicht eigentlich liberal motiviert im Sinne des Schutzes der Privatautonomie vor staatlichen Eingriffen. Sie ist vielmehr aristotelisch motiviert als Schutz der Politik vor der Gesellschaft. Probleme der Lebensführung, der Entwicklungsdynamik gesellschaftlicher Systeme und der sozioökonomischen Lagen bleiben außerhalb des politischen Fokus.

Positiv aufzugreifen ist ihre Wertschätzung einer vielfältigen, kritischen und kontroversen Zivilgesellschaft. Sie soll von unten aufgebaut sein, breite Partizipation ermöglichen und nah an den Bürgerinnen und Bürgern sein. Inwieweit sie für große politische Räume und überstaatliche Gebilde leistungsfähig sein kann, darf zumindest angefragt werden. Das Ideal der Rede vor einem anwesenden Publikum ist mit den Kommunikationsbedingungen moderner Gesellschaften nur bedingt vereinbar. Schließlich weist ihre Unterscheidung von Führenden und Folgenden, von politisch Aktiven und den unpolitischen Arbeits- und Konsumbürgern durchaus elitäre Züge auf.

Im Blick auf kirchliche Kontexte kann ihre Konzeption der Macht als Handeln in Verbindung mit anderen und des zivilgesellschaftlichen Engagements von unten hilfreich sein. Zugleich ist aber vor einer Selbstgenügsamkeit (kirchen-)politischer Debatten zu warnen.

²⁹ Ebd. 362.